

UNIVERSIDAD DE DEUSTO

TESIS DOCTORAL
PARA OPTAR AL GRADO DE
DOCTOR EN ANTROPOLOGÍA
SOCIAL Y CULTURAL

**DRAMA Y SÍMBOLO
EN LA ESPIRITUALIDAD MAPUCHE**

Doctorando: Jon Imanol Guerediaga Goitia

Director: Prof. Dr. Patxi Lanceros

Bilbao. Mayo de 2010.

**DRAMA Y SÍMBOLO
EN LA ESPIRITUALIDAD MAPUCHE**

índice

introducción pag.6

PRIMERA PARTE REPRESENTACIONES Y SÍMBOLOS DOMINANTES: DUALIDAD, IMPLICACIÓN Y PUREZA

- | | | |
|------|---|---------|
| 1.1. | <i>Ngvnechen</i> , ¿nombre mapuche de Dios? | pag. 18 |
| 1.2. | La Tierra animada: los <i>Ngen</i> y la <i>Ñuke Mapu</i> | pag. 35 |
| 1.3. | <i>Kvme newen-Weda newen</i> . Equilibrio y pureza | pag. 45 |
| 1.4. | El mundo en el <i>Kultrung</i> : configuración espacial
del cosmos | pag. 54 |
| 1.5. | Ha descansado el Sol: configuración mapuche
del tiempo | pag. 66 |
| 1.6. | El Sueño de los Antepasados | pag. 76 |

SEGUNDA PARTE RELATOS ORALES: COSMOGONÍA Y SEGUNDO NACIMIENTO

- | | | |
|------|--|----------|
| 2.1. | Relatos orales: acontecimiento y símbolo | pag. 82 |
| 2.2. | Versiones de dos <i>epew</i> : cosmogonía
<i>Y Treng-Treng</i> y <i>Kai-Kai</i> | pag. 90 |
| 2.3. | El Gran Azul: unidad y escisión | pag. 96 |
| 2.4. | Cosmos, Ser y Devenir | pag. 107 |
| 2.5. | Dualidad, Conflicto y Sutura | pag. 127 |

TERCERA PARTE EL RITUAL MAPUCHE: EL *NGUILLATUN* ACCIÓN SIMBÓLICA Y DRAMA ESPIRITUAL

3.1.	El Ritual Mapuche: la acción simbólica	pag. 138
3.2.	El <i>nguillatun</i> de Maitén: notas de campo	pag. 141
3.3.	En el momento justo, en el lugar adecuado	pag. 154
3.4.	Escenas y Actos	pag. 164
3.5.	Drama cósmico y espiritual	pag. 186
Conclusión		pag. 192
Bibliografía		pag. 201

Introducción

En el germen y desarrollo de una tesis doctoral entran en juego causas y azares que no siempre son fruto de un plan académicamente dirigido. Los antecedentes de ésta en concreto tienen más que ver con los recuerdos y la imaginación de la mente de un niño aún casi sin escolarizar, que con la formación universitaria de un doctorando. Mi interés por el pueblo mapuche nació mucho antes de mi ingreso en la facultad de antropología y mucho antes también de haber pisado por primera vez el suelo de la Araucanía. Recuerdo haber recibido de mi tía Kena, misionera durante muchos años en tierras chilenas, las primeras palabras, canciones u objetos relacionados con los mapuche. Recuerdo especialmente un tambor con una baqueta acolchada que me regaló mi tía: “esto es un *kultrung*”, me dijo. “Es un tambor sagrado que usan los mapuche, que viven en el sur de Chile y de Argentina”. Para mí el nombre de Chile y de los *mapuche* se asoció así, gracias a los relatos, a los objetos y a las canciones de mi tía Kena, a una tierra desconocida y lejana, llena de habitantes y de lugares más cercanos al sueño o al mito que a la demografía y la geografía. Me atraían especialmente las canciones que tocaba mi tía Kena a la guitarra y el nombre extraño de aquella gente del sur de Chile y de Argentina, los *mapuche*. En el armario de mi cuarto guardé desde entonces en estado de latencia mi curiosidad por aquel tambor llamado *kultrung* que los *mapuche* usaban, tambor *sagrado* según me habían dicho, tan extrañamente simple en su forma y de origen todavía entonces tan profundamente desconocido. Años más tarde, tras pasar por las facultades de antropología de la Universiteit Leiden (Países Bajos) y de la Universidad de Deusto (País Vasco) y completar en ellas mi licenciatura y los cursos de doctorado, se me presentó la oportunidad de elegir un destino para llevar a cabo un trabajo de campo, “rito de iniciación” de todo antropólogo. Para entonces mis ensoñaciones infantiles ya habían hecho su camino hacía tiempo y me habían encaminado hacia Chile: yo quería conocer por fin a los *mapuche*, escuchar en manos de una *machi* aquel tambor que guardaba desde pequeño en un armario, asomarme a los misterios que lo convertían en *sagrado*, y comprender.

La tesis doctoral que presentamos aquí es fruto del trabajo de campo que llevamos a cabo durante nueve meses, entre septiembre de 2001 y mayo de 2002, en el territorio mapuche perteneciente a la IX región de la República de Chile. Durante la estancia sobre el terreno, dividimos nuestra labor investigadora en dos actividades fundamentales: por un lado, llevamos a cabo la localización y revisión en

universidades y bibliotecas públicas y privadas del abundante material bibliográfico referente a la cultura mapuche. Por otro lado, durante períodos discontinuos de convivencia con una familia mapuche, o por medio de desplazamientos cortos y encuentros esporádicos o repetidos con diferentes informantes clave y miembros del pueblo mapuche, llevamos a cabo la labor de observación participante, desarrollada principalmente dentro de la reducción de Maitén, y en otras localizaciones cercanas también a la ciudad de Temuco, capital de la Araucanía Chilena.

En la actualidad se estima que la población mapuche, dividida en territorio chileno y argentino, es de alrededor de un millón de personas, aunque no existe consenso sobre el volumen de población indígena mapuche. Según el estudio de Stuchlik, realizado en los años 70, la población mapuche rondaría las 500.000 personas, residentes en su mayoría en la IX región. El resto residiría en las regiones VIII y X, así como en las grandes ciudades como Santiago y Concepción. No obstante, resultados más recientes del Censo Nacional de población presentaron ya un total de 998.385 personas que se declaraban mapuche.

La tierra ha sido y sigue siendo el núcleo central sobre el que se organiza el pueblo mapuche y uno de los pilares de su identidad cultural. *Mapu* significa tierra en *mapudungun*, y *che* significa gente. Los Mapuche se identifican por lo tanto en su idioma y ante el mundo como “gente de la tierra”. Todavía alrededor del 80% de la población económicamente activa desarrolla actividades agropecuarias, aunque el tamaño y la rentabilidad de las explotaciones está disminuyendo considerablemente, debido, sobre todo, a las continuas expropiaciones y usurpaciones de terrenos, a la subdivisión de predios familiares, a la venta de tierras y a la a menudo escasa calidad de las tierras restantes. Otras actividades tradicionales como la pesca, la artesanía o la recolección son también desarrolladas frecuentemente por los miembros de las reducciones mapuche, con variaciones notables en las actividades según la región en la que éstas se encuentren. Las generaciones jóvenes y urbanas han entrado también en los circuitos estudiantiles universitarios así como en el mercado laboral general, aunque no precisamente para ocupar puestos en sus escalones más altos.

Los mapuche de zonas rurales viven actualmente en reducciones o grupos geográficamente definidos, de diferente tamaño y densidad de población, y compuestas por viviendas dispersas con una distancia entre ellas de varios centenares de metros, salvo excepciones en las que existan vínculos familiares más cercanos entre viviendas adyacentes. Existen además zonas comunitarias como la escuela, la

cancha para deportes o las cada vez más frecuentes iglesias, en su mayoría evangélicas. A su vez estas reducciones pueden estar incluidas en estructuras organizativas mayores, comunidades o *rewe*, que pueden estar formadas por un número variable de reducciones. Las reducciones situadas en un mismo *rewe* acostumbran a reunirse con ocasión de la celebración del ritual mapuche más importante, el *nguillatun*.

En cuanto a las estructuras de parentesco, las reducciones están formadas generalmente por grupos patrilineales compuestos por cierto número de hombres, relacionados agnáticamente entre sí, y sus respectivas familias, ocupando cada una viviendas diferentes. No es fácil hallar en la actualidad casas de construcción tradicional o *rukas*, y las construcciones de madera y zinc han sustituido a materiales más tradicionales como la paja, así como a las estructuras arquitectónicas circulares de las antiguas *rukas*. Los matrimonios mapuche suelen ser exógamos respecto a cada reducción y son mayoritariamente patrilocales, de modo que las mujeres acostumbran a trasladarse a la reducción y a la casa de los padres del esposo.

Las reducciones están encabezadas políticamente por un *longko*, o cacique, aunque su poder es reducido muchas veces al de simple representante del grupo y sólo adquiere mayor relevancia en momentos de crisis, en enfrentamientos ante estructuras judiciales o policiales del estado chileno y en ocasiones muy señaladas, como por ejemplo la celebración del *nguillatun*, donde también pueden desempeñar funciones relevantes en la planificación y organización del rito. Dentro de las reducciones existen sin embargo otras personas, autoridades o cargos tradicionales que, según el contexto en que cada uno ejerza su influencia, también contribuyen a organizar político-administrativamente la reducción. De este modo, Marileo¹ nos presenta una lista que incluye, además de al *longko*; al *vimen*, o jefe en tiempos de guerra; a los *nizoles*, o personas mayores y respetables; a los *toki*, o cargo máximo que recibieron en su día sólo algunos líderes guerreros; al *werken*, o mensajero; o al *ragniñelwe*, que cumple la función de intermediario en temas de carácter social y cultural. Existen además autoridades que ejercen su poder en el ámbito de las relaciones con lo “sagrado” y en contextos rituales, encabezadas por las *machi*, generalmente mujeres, identificadas con frecuencia como “chamanes mapuche”, encargadas de la medicina tradicional y también organizadoras y directoras del *nguillatun* en muchas reducciones, aunque no en todas.

¹ Marileo, A. *Mundo Mapuche*, documento publicado en Citarella, L. et al. 2000, pp 91-107.

Sobre los antecedentes históricos de los mapuche previos a la llegada de los españoles poco se sabe. Titiev² presenta una división de la historia mapuche en cuatro períodos: el período prehispánico, que abarca hasta 1536; el período hispánico, desde 1536 hasta 1810; las primeras décadas de la República, de 1810 a 1884; la eufemísticamente llamada “pacificación de la araucanía” y establecimiento de reducciones, de 1884 a 1917 y, por último, el período de distribución de tierras, a partir de 1917. En general, esta división que presenta Titiev se establece a partir de los diferentes contactos de los mapuche con pueblos extranjeros y según la intensidad de los mismos. En todo caso, los procesos belicosos de supresión de bienes y tierras a los mapuche y los contactos, generalmente poco pacíficos, con pueblos extranjeros (inca, español, chileno) han sido una constante en la historia mapuche. En el presente, se podrían sumar a las agresiones pasadas las actuales expropiaciones promovidas por empresas multinacionales, en su mayoría europeas, que parecen continuar con las dinámicas históricas beligerantes contra los mapuche.

Como consecuencia de los continuos contactos, más o menos conflictivos, con civilizaciones no mapuche, los procesos de aculturación y la incorporación de modos de vida occidentales son actualmente muy visibles entre la población mapuche, especialmente entre miembros de la comunidad residentes en zonas urbanas o cercanos a las mismas. En respuesta a estos procesos se observa también, desde hace varios años, un rápido auge de los movimientos en favor de la resistencia política y la conservación de la identidad cultural mapuche en el actual contexto local y global, tanto o más agresivo que los pasados contra los intereses del pueblo mapuche.

En cualquier caso, existe consenso entre los estudiosos a la hora de destacar la tenacidad con la que los mapuche han luchado, tanto en el pasado como en el presente, por mantener los principales soportes materiales y simbólicos que conforman su identidad cultural, comenzando por su lengua materna, el *mapudungun*. Aunque existe una tendencia a la baja en el número de hablantes en beneficio del castellano, el *mapudungun*, idioma mapuche que significa, literalmente, “el hablar de la tierra”, se conserva aún como una de las señas más sólidas de la identidad cultural mapuche. Sin embargo, la situación de marginación absoluta en la que se encuentra el *mapudungun* frente a la lengua dominante en Chile y Argentina, el castellano, no dibujan un panorama alentador. El descrédito y el menosprecio que se asocia a la pertenencia a la comunidad mapuche en muchos círculos de la cultura chilena no indígena y castellano-parlante tampoco ayudan al uso del *mapudungun*, que queda en

² En Stuchlik, M. 1999, pp 26-31.

todo caso confinado al círculo más íntimo de relaciones entre parientes o amigos mapuche. El acceso a las estructuras estatales chilenas como salud, educación o justicia es absolutamente impensable aún para el idioma mapuche, sometido también política y socialmente por la consideración del castellano como lengua de prestigio. De este modo, a la condición de pobreza y marginalidad económica que sufre el pueblo mapuche, se le suma una amplia marginación social y cultural que menosprecia no pocas veces las instituciones, símbolos e incluso los rasgos físicos del indígena mapuche.

En todo caso, no centraremos nuestra atención en los sistemas sociales, estructuras de parentesco, organizaciones políticas o procesos históricos gracias o a pesar de los cuales los mapuche han sobrevivido en el tiempo como pueblo con rasgos culturales marcadamente diferenciados a los de las civilizaciones con las que ha estado en permanente contacto. A pesar de las connotaciones y los tópicos culturales que acompañan a los mapuche dentro y fuera de Chile, relacionados la mayoría de las veces con tenaces y bravas luchas de resistencia contra la agresión, reconocemos que la tenacidad, el coraje o la eficacia guerrera del pueblo mapuche nos interesa mucho menos que la potencia, profundidad y versatilidad de sus símbolos. Partimos del convencimiento de que el mayor y más sofisticado mecanismo de supervivencia y de adaptación al mundo del pueblo mapuche son sin duda las extensas redes de símbolos y de significaciones que los mapuche conocen y comparten. En general, nos interesa por tanto y será materia de estudio en esta tesis doctoral que aquí presentamos, esa manera concreta en la que los mapuche parecen interpretar o encarnar al *homo symbolicus* con el que Cassirer trató de caracterizar a la especie humana.

El poeta mapuche Elicura Chihuailaf nos dejó claro desde el comienzo de nuestro trabajo de campo, que la palabra *religión* no era del todo pertinente para describir el conjunto diverso y asistemático de símbolos que integran el imaginario mapuche. El término "*espiritualidad* –nos decía el poeta en una larga entrevista sobre el terreno- se ajusta mejor a la diversidad con la que el pueblo mapuche en su conjunto, y el individuo mapuche en su complejidad como ser humano se mantienen en la fe frente al misterio de la vida". Nos interesa aquí precisamente la manera –diversa, compleja- en la que los mapuche, por medio de la creación y la utilización de redes de símbolos y la comprensión y vivencia compartida del sentido de los mismos, han hecho suya la capacidad universal de simbolizar de la especie humana.

El conjunto de símbolos y de significaciones o sentidos que nos ocupan específicamente son aquellos que tienen que ver precisamente –siendo fieles a la sugerencia terminológica de E. Chihuailaf- con la vida *espiritual* de los mapuche, con su relación con lo “sagrado”, es decir, con aquellos símbolos que ayudan al mapuche, en palabras del poeta, “a sostenerse frente al misterio de la vida” y –añadiría Cassirer- “a eliminar el temor a la muerte”. Trataremos, a lo largo del presente trabajo, de presentar algunas claves interpretativas y posibles vías de acceso al sentido de la urdimbre de símbolos “sagrados”, relatos de carácter “mítico” o manifestaciones rituales mapuche que configuran su cosmovisión como obra distintiva de su imaginario simbólico. Conviene aquí recordar que, para el mapuche creyente, los símbolos, relatos orales y manifestaciones rituales que presentamos aquí son algo más que “sagrados” o “mitológicos”, algo más vivo y activo y que va más allá de formas académicamente definibles y desprovistas de toda emoción. Efectivamente, los problemas existenciales de los mapuche como etnia y como individuos de la especie humana no están tan alejados de su *obra* simbólica como para pensar que lo que presentamos aquí no tiene nada que ver con sus experiencias vitales o incluso con las nuestras. En palabras del antropólogo Clifford Geertz, “considerar las dimensiones simbólicas de la acción social –arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común- no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción. Por el contrario, es sumergirse en medio de tales problemas. La vocación esencial de la antropología interpretativa no es dar respuestas a nuestras preguntas más profundas, sino darnos acceso a respuestas dadas por otros, que guardaban otras ovejas en otros valles, y así permitirnos incluirlas en el registro consultable de lo que ha dicho el hombre”³.

Nuestra labor etnográfica ha aprovechado en su punto de partida la visión general del ser humano como animal simbólico de autores como Ernst Cassirer, así como los estudios específicos que contiene su *Filosofía de las Formas Simbólicas*. Reconocemos especialmente la deuda teórica contraída en la realización de este estudio con la perspectiva que desde la antropología simbólica viene reivindicando desde hace tiempo -ya con reconocida solvencia teórica y práctica- la labor interpretativa del antropólogo como vía para la comprensión de las culturas humanas, y de sus redes de símbolos y significaciones. Así, nos han servido de inspiración y guía para la realización de nuestra investigación sobre la espiritualidad mapuche, tanto la perspectiva general, como las construcciones teóricas y los métodos etnográficos de antropólogos como Clifford Geertz, Victor Turner o Mary Douglas. La formulación de la

³ Geertz, C. 1998, pp 40.

descripción densa como método etnográfico de Geertz; los análisis del simbolismo ritual, la liminaridad, o la caracterización de los dramas sociales de Turner y las visiones de Douglas sobre la pureza y el orden, son sólo algunas de las herramientas conceptuales que nos han ayudado a reconocer cierta coherencia interna en muchos de los datos y observaciones recopilados durante nuestro trabajo de campo entre los mapuche de la Araucanía Chilena. Muchas de las intuiciones de Blumenberg en sus trabajos sobre el mito, especialmente las relativas a la superación de la angustia y el miedo por medio del mito, nos han ayudado además a identificar algunas claves interpretativas aplicables, principalmente, a los relatos orales mapuche que se recogen en la segunda parte de la tesis. Asimismo, varias de las profundas y numerosas intuiciones de Mircea Eliade sobre el simbolismo religioso y algunos apuntes de la perspectiva hermenéutico-simbólica de A. Ortiz-Osés atraviesan también algunas de las interpretaciones vertidas a lo largo del presente trabajo.

Sin embargo, sería injusto no reconocer la inmensa labor realizada por otros autores que han circunscrito su labor antropológica al ámbito mapuche y, aún más específicamente, a su relación con lo sagrado. Los excelentes trabajos de Ricardo Salas-Astrain, María Ester Grebe, Louis Faron, Rolf Foertser, Hans Gunderman o Yosuke Kuramochi, entre otros muchos, nos han aportado meticulosas descripciones etnográficas y útiles claves para la interpretación de la espiritualidad mapuche. Por último, nos parecen especialmente destacadas las valiosas y profundas interpretaciones de sus propias construcciones simbólicas, relatos orales o rituales realizadas por miembros de la comunidad mapuche. Nos referimos, por un lado y con carácter general, a las interpretaciones y comentarios realizados por aquellos informantes mapuche anónimos que, espontáneamente, respondieron a nuestras preguntas. Por otro lado, nos referimos con especial énfasis y reconocimiento de nuestra deuda, a las intuiciones de aquellos otros mapuche que, por una u otra razón o capacidad, mantienen una relación privilegiada con su propia cultura: a las conversaciones con *machis*, artistas o *ngenpines* y, muy especialmente, a las obras de destacados poetas mapuche como Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, o Jaime Luis Huenún. Sus comentarios y sus perspectivas privilegiadas aportan una visión de su propia cultura sólo accesible a personas señaladas con el profundo don de la visión y la expresión poéticas. Las aportaciones de este tipo de *pensadores liminales* -en terminología de V. Turner- nos han abierto la mirada a la utilización creativa de símbolos mapuche y a la reinterpretación dinámica de los mismos, facilitándonos así la labor de interpretación de la cosmovisión mapuche. Las obras de todos ellos, especialmente la de los poetas mapuche, encabezados por Elicura Chihuailaf, han

sido absolutamente imprescindibles en la búsqueda e identificación de algunas claves interpretativas básicas para el intento de comprensión del imaginario simbólico mapuche.

En uno de los numerosos encuentros con Armando Marileo, *ngenpin* mapuche y sin duda uno de esos *pensadores liminales* a los que se refiere V. Turner, se nos sugirió la estructuración de la presente tesis doctoral a partir de una primera parte dedicada al ritual mapuche por excelencia, el *nguillatun*. La sugerencia partía del convencimiento del propio Marileo de que en el *nguillatun* mapuche se hallan presentes la mayor parte de representaciones y símbolos característicos de la espiritualidad mapuche y de que este ritual constituye una “auténtica síntesis de la cosmovisión mapuche”. Sin olvidar aquella sugerencia, nos decidimos finalmente por relegar el análisis e interpretación del *nguillatun* a la tercera y última parte de este trabajo. La razón es sencilla: tuvimos la ocasión de asistir y participar en el *nguillatun* de la reducción de Maitén, celebrado en diciembre de 2001, a las pocas semanas del inicio de nuestro trabajo de campo. Sin embargo, tardamos al menos tres o cuatro años en digerir y comenzar a comprender algo de lo que habíamos presenciado allí durante los días que duró el *nguillatun*. Más allá de intentar desvelar el sentido más profundo del ritual, posiblemente inaccesible para un observador extranjero por muy perspicaz que éste sea, nos conformamos en su momento con ir entrando poco a poco en el lenguaje simbólico mapuche, para ir facilitando así nuestra comprensión del *nguillatun* en el que habíamos participado. Sólo tras identificar algunos de los sentidos de las construcciones simbólicas mapuche referentes a su relación con lo sagrado, fuimos capaces de ir comprendiendo un poco más el ritual que habíamos presenciado en diciembre de 2001.

De este modo, nos pareció sensata la decisión de dejar para el final la presentación e interpretación del *nguillatun* mapuche y comenzar este acercamiento a la espiritualidad mapuche con una primera parte dedicada al examen de algunos símbolos dominantes y recurrentes del imaginario mapuche. Así, presentamos en primer lugar un conjunto de construcciones simbólicas propias del imaginario mapuche que servirán de introducción y de guía para la posterior comprensión de sus relatos cosmogónicos o sus manifestaciones rituales. En esta primera parte presentamos, entre algunos otros elementos del imaginario mapuche, la caracterización de los seres originarios o “divinidades” que presiden el panteón mapuche. A continuación revisaremos algunas categorías inferiores de seres o espíritus que animan y habitan el cosmos mapuche y la tierra (*mapu*) de la que éstos forman parte. En el apartado

siguiente abordamos el enfrentamiento entre fuerzas o energías opuestas en el cosmos mapuche y presentamos algunas claves para la interpretación de la aparente dualidad presente en la cosmovisión mapuche, poniendo el énfasis en la búsqueda del equilibrio cósmico, la implicación de los opuestos y la pureza espiritual. En los apartados que siguen trataremos de presentar las configuraciones simbólicas del espacio y del tiempo que ha desarrollado el imaginario mapuche, y concluimos la primera parte con una breve presentación de la relevancia y participación de los antepasados fallecidos en la vida de los mapuche y de los sueños como medio de comunicación y relación con éstos y con otros ámbitos de la vida espiritual mapuche.

La segunda parte de la tesis doctoral que presentamos aquí está dedicada íntegramente a la presentación e interpretación del gran relato cosmogónico mapuche, dividido en dos relatos sólo aparentemente diferenciados: el relato propiamente cosmogónico y el relato de las dos serpientes cósmicas enfrentadas entre sí, *Treng-Treng* y *Kai-Kai*. El examen de estos relatos orales mapuche nos servirá como base para la profundización en algunas de las claves interpretativas básicas con las que tratamos de acercarnos al imaginario simbólico mapuche en su totalidad. La convivencia, el equilibrio y la implicación de los contrarios; la superación del miedo ante la muerte y el “absolutismo de la realidad” (Blumenberg); así como el concepto de pureza presentado por el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, llamativamente próximo a la obra clásica de Mary Douglas *Pureza y Peligro*, son algunas de las claves utilizadas para nuestra aproximación a los relatos orales mapuche. Las configuraciones míticas del espacio y del tiempo serán igualmente abordadas en esta segunda parte.

Por último, tras el primer análisis e interpretación de los símbolos y representaciones más recurrentes del imaginario mapuche y la posterior aproximación a las poderosas palabras contenidas en los relatos míticos mapuche, dejamos para la tercera parte la interpretación de las acciones simbólicas más destacadas de los mapuche, aquellas enmarcadas en su ritual comunitario principal: el *nguillatun*. La presentación de nuestras anotaciones en el diario de campo sobre el *nguillatun* de Maitén de diciembre de 2001, y el intento de comprensión de sus acciones simbólicas ocupan por tanto la última parte de esta tesis doctoral. Confiamos así en que la lectura previa de las dos primeras partes ayude al lector a familiarizarse con algunas claves simbólicas de la espiritualidad mapuche y facilite la aproximación al gran *drama cósmico* y *espiritual* mapuche que contiene el *nguillatun*. El tratamiento ritual del espacio y del tiempo ocupan una vez más buena parte de nuestras reflexiones sobre

el *nguillatun*, así como la apertura de vías para la interpretación y comprensión pormenorizada de las diferentes unidades que forman parte del rito.

Las deudas contraídas, desde el inicio de la investigación, antes, durante y después del trabajo de campo, y a lo largo del proceso de redacción de esta tesis doctoral son numerosas y la memoria inoportunamente insuficiente para agradecer tantas ayudas. En primer lugar, tengo con mi familia y amigos una deuda impagable. Sin su constante apoyo incondicional sería inimaginable esta tesis doctoral. Debo especialmente a mis padres, Manuel y Elvira, a mi mujer Idoia y a mi hija Mari muchas más cosas de las que caben en este agradecimiento.

Debemos a la dirección de política científica del Gobierno Vasco la financiación de la mayor parte de esta investigación, gracias a la concesión, en 1998 y durante cuatro fecundos años, de la beca para la formación de investigadores. Agradecemos sinceramente la confianza demostrada en nuestro proyecto por los responsables del Gobierno Vasco durante los años en los que pudimos disfrutar de la beca.

Es inmensa la deuda contraída con el director de esta tesis doctoral, el profesor Dr. Patxi Lanceros de la Universidad de Deusto (País Vasco). A sus orientaciones académicas e intelectuales, siempre estimulantes, debo sumar su apoyo y su implicación incondicional en los graves momentos de crisis y de enfermedad que nos tocó atravesar durante el desarrollo de esta tesis. También el profesor Dr. Patricio Silva, de la Universiteit Leiden, ejerció de guía, académica y personal, tanto en los momentos difíciles, como en los buenos tiempos de mi intensa estancia en los Países Bajos. Mi profundo agradecimiento por aquel cariño recibido no se agota con el paso del tiempo.

Mi agradecimiento también para el personal docente y no docente de las facultades de antropología de la Universiteit Leiden y de la Universidad de Deusto que me ayudaron asimismo a encauzar y a dirigir, durante mis años de formación y por caminos bien habilitados, mis deseos de viajar y de tratar de comprender algo más el variado registro de voces y visiones que componen la fascinante especie humana.

De mi estancia en Chile conservo el recuerdo de la hospitalidad con la que fui recibido en todas las casas, universidades o bibliotecas a las que me encaminaron mis labores de antropólogo en su rito de iniciación académica, su primer trabajo de campo. Enumerar los nombres de todos los chilenos que me abrieron la puerta de acceso a

sus libros o a sus casas me llevaría posiblemente a incurrir en olvidos imperdonables que quisiera a toda costa evitar. Baste con expresar un sentido agradecimiento a todos los amigos chilenos que hicieron tan agradable mi estancia durante el trabajo de campo.

Por último, quisiera enviar un mensaje emocionado y profundamente agradecido al pueblo mapuche. Ni la familia que me abrió la puerta de su casa y de su amistad; ni los poetas, artistas, pensadores o informantes anónimos con los que tuve la suerte de conversar han desaparecido de mi recuerdo. El poeta mapuche Elicura Chihuailaf recoge en su libro *De Sueños Azules y Contrasueños* el siguiente poema, titulado *Ñi Pu Laku Pewma* (El Sueño de mis Abuelos):

Rupalmi mogen mew
Kvzawnofilmi ti wenviyewvn
Mapa ñi pu rayen:
Re rupaymi.

(Si pasas por la vida
Y no cultivas el jardín
de la amistad:
Pasas en vano.)

En profundo acuerdo con las palabras del poeta mapuche, nuestra primera motivación y el sentido último de todas las labores llevadas a cabo para la consecución de la presente tesis doctoral estarían a salvo si éstas nos han servido al menos para conservar para siempre la amistad con el pueblo mapuche y, especialmente, con algunos de los hombres y mujeres con los que tuvimos ocasión de compartir conversaciones y mates. Esperamos desde luego no haber pasado en vano por tierra mapuche. Aparte de esto, esperamos que las palabras que vertimos aquí no decepcionen ni defrauden a quienes con tanta atención nos prestaron su ayuda. De los errores, o incluso de las ofensas que pueda contener el texto que presentamos aquí, no son en ningún caso responsables aquellos que confiaron en nosotros, y nos ayudaron en este intento de comprender un poco mejor al ser humano y al pueblo mapuche en particular, al que dedico esta tesis doctoral en señal de agradecimiento.

PRIMERA PARTE

**REPRESENTACIONES Y SÍMBOLOS DOMINANTES:
DUALIDAD, IMPLICACIÓN Y PUREZA**

1.1. Ngvenechen, ¿ nombre mapuche de Dios?

*Oo! Fvuchakacheyem
Vchakezomo ka Wechekeche
Mvlelu Wenu Mapu
Mi Kallfv mu ayvwvy ñi mollfvñ.*

.....

*Oo!, Anciana, Anciano
Doncella y Joven de la tierra
de arriba
En vuestro Azul se regocija
mi sangre.*

-Elicura Chihuailaf-

Puede que no sea justo comenzar un análisis interpretativo de la espiritualidad mapuche centrándonos en uno de los múltiples nombres que se le asignan a un ser al que algunos mapuche nunca llamarían Dios. Puede que tampoco sea justo negar la categoría de Dios a *Ngvenechen*, teniendo en cuenta que para otros muchos mapuche *Ngvenechen* es el equivalente mapuche al Dios cristiano. Este es sin duda el primer problema para un investigador de la espiritualidad mapuche que, preocupado por ofrecer una visión inteligible del universo simbólico-religioso mapuche, procura por todos los medios encontrar algún rastro de homogeneidad en una “selva de símbolos”. Pero si la diversidad es un problema para el observador, no tiene por qué serlo para el observado. Un reconocido poeta mapuche, preocupado por la desorientación de un aprendiz de antropólogo interesado en sistematizar los contenidos de su estudio y evitar respuestas contradictorias, respondió así a nuestras quejas sobre lo confuso que resultaba organizar un panteón mapuche en condiciones:

“Te empeñas en hablar de religiosidad y el primer paso, te digo, es el de la aceptación de la diversidad de los pueblos y, aún más, de cada pueblo y de cada individuo. Ningún pueblo es homogéneo, tampoco en el tema que te preocupa a ti, la religiosidad. Yo prefiero descartar ese término, porque la palabra religiosidad supone una suerte de dogma y un deseo de homogeneizar, pero la espiritualidad, que es el término que yo prefiero utilizar, se refiere al modo en que yo como individuo me sostengo en la fe del misterio de la vida. El término *espiritualidad* se ajusta mejor a la diversidad con la que el pueblo mapuche en su conjunto, y el individuo mapuche en su complejidad como ser humano se mantienen en la fe frente al misterio de la vida. No te hablo solamente de la aceptación de la diversidad que somos nosotros, los mapuche,

como cultura, sino también de la diversidad que somos nosotros como individuos, internamente. Si yo te hablo de una manera de enfrentar la vida, debe saberse que yo la mía la vivo en un lugar y un tiempo determinados. No es lo mismo comer en la costa, en la precordillera o en la cordillera. ¿Qué es más importante, el canelo o el *pewén*? El canelo es el principal para mí, pero para el mundo *pewenche*, el *pewén*, que les da alimento, es más importante. ¿Cómo es un *nguillatún*, como los de costa o como los del Alto Bío-Bío? Lo que te quiero decir es que si los problemas son distintos, la solución a esos problemas de la vida son también diversos. La manera en que nos enfrentamos a la naturaleza y al misterio de lo que no comprendemos son diversos. No digo que lo mismo que hay diversidad no haya tampoco una historia general que nos une y un árbol que compartimos todos. Sí los hay. Pero hay también una serie de sutilezas que confunden en la medida en que la gente que hace estudios parte de una visión del mundo que es distinta y busca la uniformidad. Pero en nuestro mundo hay diversidad, esa es la diferencia. Yo hablo de espiritualidad, y el término de lo “sagrado” lo pongo entre comillas, porque tiene una carga de concepción religiosa occidental. La espiritualidad supone estar convencido de que el espíritu es una realidad”.

Esta advertencia recibida en los inicios del trabajo de campo, nos sirvió para adoptar una actitud más incluyente y menos rígida a la hora de aceptar o deshechar las diferentes visiones de nuestros informantes sobre su universo espiritual y, concretamente, sobre el punto que nos ocupa, esto es, la concepción de alguna suerte de ser supremo y la pertinencia o impertinencia de llamar Dios a este ser. Lo ideal sería que sirviera ahora también para la comprensión y aceptación de una espiritualidad que difícilmente puede evitar la condensación de múltiples sentidos en sus símbolos y una diversidad de versiones posibles que en el caso mapuche puede ser abrumadora. Sirvan las palabras de Elicura Chihuailaf para reconocer que las interpretaciones que podamos verter aquí al respecto de algo así como un “ser supremo” mapuche, así como sobre cualquier otra vertiente de la espiritualidad mapuche, no son sino la suma y puesta en común de las diversas “maneras de sostenerse en el misterio de la vida” que dicen entrever cada uno de los hombres y mujeres con los que se conversó.

Ni los estudios escritos consultados, ni los testimonios orales de nuestros interlocutores sobre el terreno están exentos de visiones dispares o acercamientos fragmentarios y escurridizos a *Ngvenechen*. En cuanto a los testimonios orales de los interlocutores mapuche con los que tuvimos la fortuna de conversar, nos atreveríamos a establecer una clasificación en tres grupos. En primer lugar están aquellos testimonios que no reconocen ni entienden ninguno o casi ninguno de los términos,

nombres o símbolos de los que tratamos aquí. Los procesos de aculturación y el rechazo o el simple desinterés por el acervo cultural de su propio pueblo, son algunos de los responsables de este primer grupo. En segundo lugar situamos aquellos testimonios –los más numerosos– de interlocutores que, bien por ser el resultado de más de quinientos años de colonización, bien por tratar de facilitar la labor de un antropólogo desorientado, buscan equivalencias constantes y paralelismos unívocos y planos, no pocas veces forzados, entre la espiritualidad mapuche y la religión cristiana. Sería absurdo e incluso ofensivo con la realidad actual del pueblo mapuche subestimar los testimonios de este segundo grupo aludiendo razones de pureza cultural. La advertencia sobre la aceptación de la diversidad está ya hecha y conviene no olvidarla.

Siguiendo la visión de R. Salas-Astrain del imaginario simbólico mapuche como obra dinámica en constante proceso de adaptación, nos interesa aquí mostrar la capacidad de la espiritualidad mapuche de “asumir las profundas transformaciones sociales, culturales y espirituales que la han afectado desde el inicio de la invasión de su territorio hasta nuestros días”⁴. Para ello nos valdremos especialmente de aquellos otros inestimables testimonios de los interlocutores que más tiempo y esfuerzo han dedicado a reflexionar sobre su propia cultura, bien por ocupar un lugar o un cargo privilegiado dentro de la sociedad mapuche (*machis*, *Ngenpines*, *Lonkos* etc), o bien por un interés natural y una disposición privilegiada para la adquisición de eso que los mapuche llaman *kymun* o sabiduría.

Así, para muchos hombres y mujeres mapuche, ese Dios todopoderoso y misericordioso que les presentan los sacerdotes en las numerosas iglesias evangélicas y católicas que proliferan en territorio mapuche, no tiene otro nombre que *Ngvenechen*, término traducido por muchos como “dueño de la gente” o, simplemente “Dios”. A este nombre mapuche le asignan todos los atributos, poderes y características de ese Dios no mapuche. Este es el modo en el que se resume en gran medida el modo en que los contenidos del cristianismo han sido adaptados a las formas mapuche, tanto por parte de los misioneros occidentales y sus estrategias de cristianización pasadas o presentes, como por parte de los propios mapuche, que han tratado con “éxito”, a lo largo de los siglos, de hacer también suyo un Dios que originariamente no surgió del imaginario mapuche. No abordaremos aquí la discusión sobre el origen cristiano o autóctono del concepto de *Ngvenechen*, un acercamiento etnohistórico a la multitud de nombres y símbolos que pueblan el imaginario mapuche

⁴ Salas Astrain 1994, pp 106.

es una empresa que queda fuera de nuestros objetivos⁵. Sin embargo, sea el concepto de *Ngvenechen* de origen cristiano o no, lo cierto es que no son pocos los que equiparan sus atributos a los del Dios cristiano. Incluso algún reconocido autor mapuche cristiano como Alonqueo, sostiene la equivalencia con el concepto cristiano de Dios, negando, eso sí, la posibilidad de que *Ngvenechen* se trate simplemente de un concepto usado por los misioneros para evangelizar. En su opinión, “*Ngvenechen* es palabra propia del genio lingüístico mapuche que se ha ingeniado para expresar el verdadero concepto de Dios”.⁶

Lo que más nos interesa en este apartado, es dar cuenta de aquellos elementos del concepto de *Ngvenechen* que tienen su origen y motivación en el imaginario mapuche, y que hacen de él un elemento central y propio de su espiritualidad actual. Elementos, eso sí, que han estado y siguen estando sujetos a un constante proceso de adaptación y re-significación. Tanto el origen etimológico como mítico del término *Ngvenechen* puede ser explicado desde categorías mapuche. La exploración de este símbolo dará lugar al descubrimiento de otros nombres y conceptos que comparten con el de *Ngvenechen* un lugar privilegiado en el imaginario mapuche. Por último, un acercamiento a los contenidos simbólicos del concepto de *Ngvenechen* mostrará su capacidad para la condensación de sentidos y la complejidad de su caracterización.

El término *Ngvenechen* o *Ngünechen* está compuesto por dos vocablos: *Ngüne*, que significa a la vez voluntad, raíz, origen y protector; y *chen*, que significa hombre, personas, o gente en general. De este modo, el término completo podría traducirse como “sostenedor, dejador y hacedor del mundo por voluntad propia y protector de la familia mapuche”⁷. Esta es la traducción que presentan autores como Bacigalupo y Marileo, frente a la frecuente confusión de traducciones y términos habitual en la literatura mapuche.⁸

⁵ Para un estudio sobre el origen de este concepto, veáse Bacigalupo 1988 y Bacigalupo 1993.

⁶ Alonqueo 1979, pp 222.

⁷ Bacigalupo 1995, pp 1. También Marileo 2001, pp 30.

⁸ La confusión más común es la de equiparar el término *Ngvenechen* con el de *Ngenechen*, confusión promovida históricamente por las dificultades que presenta la oralidad de la lengua mapuche hasta fechas muy recientes. El término *Ngenechen*, sin *v*, parece pertenecer más bien a la larga serie de espíritus protectores de los elementos naturales que pueblan el imaginario mapuche. Abordaremos este tema más adelante, baste decir por el momento que la traducción de este término sería simplemente “dueño de la gente”, ya que está compuesto de los vocablos *Ngen*, dueño, y *che*, hombre o gente.

Sin embargo, si bien el término *Ngvenechen* ha obtenido un lugar privilegiado en la mente de los mapuche hasta el punto de ser equiparado con el Dios único cristiano, lo cierto es que su situación hegemónica en el imaginario mapuche es compartida por otros términos que, lejos de hacerle sombra o competencia, contribuyen a definir con más detalle la compleja realidad de los seres originarios mapuche. Para entender la convivencia de cuatro términos: *Elchen*, *Elmapun*, *Ngvenemapun* y el ya conocido de *Ngvenechen*, conviene recordar el relato de origen, casi desaparecido y prácticamente desconocido hoy en día para buen número de mapuches. Recogeremos en la segunda parte de este trabajo la versión íntegra de este relato que recoge E. Chihuailaf, relato rescatado del olvido también por autores como Bacigalupo, Koessler y Marileo. Avancemos ahora que, a la vista de este relato, los términos que acabamos de citar se detienen en una u otra particularidad o atributo del espíritu o espíritus dadores de vida a los que nombra. Según este relato, de un Primer Espíritu o Espíritu Poderoso llamado también Gran Fuerza (*Futa Newén*), o Espíritu Azul⁹ -entre otros términos- deriva la creación del *Nag Mapu* o mundo natural de los mapuches. A partir de ese momento en que el mundo natural es creado, *Futa Newén* pasa a ser *Elmapun*, es decir, “creador de la tierra y la naturaleza”. En un momento posterior, cuando esta Gran Fuerza o Espíritu Azul lleva a cabo la creación de la humanidad, adopta el término de *Elchen*, que significa “creador, autor y hacedor del hombre”. Por último, cuando este Primer Espíritu y su familia abren un portillo en los aires para mirar y vigilar su creación, pasa inmediatamente a adoptar los nombres de *Ngvenemapun* (sostenedor y protector de la tierra y la naturaleza por voluntad propia) y el ya conocido nombre de *Ngvenechen*.

De este modo parece explicarse la multiplicidad de nombres que adoptan los espíritus dadores de vida originarios: *Elchen*, *Elmapun*, *Ngvenemapun* y *Ngvenechen*. Estos nombres parecen indicar pues las diversas manifestaciones de ese espíritu o fuerza primigenia, según la labor y el estadio que cada término quiera destacar del proceso cosmogónico. Los cuatro términos que hemos destacado y que son los más repetidos tanto en la bibliografía como en las conversaciones con los especialistas, atienden pues a los diferentes estadios que adopta ese primer Espíritu Azul dador de vida después de crear la tierra natural (*Elmapun*) y la humanidad (*Elchen*); y después de erigirse en vigilante y sostenedor de la tierra (*Ngvenemapun*) y la gente (*Ngvenechen*). Aún más, estos nombres que destacamos aquí y que no agotan la polionimia de los seres que nos ocupan, dotan a éstos de una identidad diferente

⁹ La identificación del color azul con este primer espíritu, es afirmada con especial fuerza poética por Elicura Chihuailaf tanto en su obra poética como en su trabajo *Recado confidencial a los chilenos*.

según se los nombre de un modo u otro. Para el mapuche, el nombre dota de identidad y construye al sujeto. “Voy a empezar explicando lo que significa *tener un nombre* en la cultura mapuche, pues éste está muy relacionado con la identidad, ya que el nombre significa la persona. Por ejemplo el nombre del *Toki* Leftrarú significa quién es él, ahí está su identidad, que lo distingue de los demás: un gran guerrero, veloz como un *trarú* (...) desde esta perspectiva, la experiencia religiosa mapuche comprendió perfectamente que para la divinidad no existe un nombre que signifique lo que él es, que agote plenamente su identidad, como para llegar a decir que la divinidad mapuche se llama así. La experiencia religiosa mapuche comprendió que la divinidad no tiene un nombre pero se le puede llamar e invocar con diferentes nombres”¹⁰.

Esta importancia del nombre en la cultura mapuche, y su aplicación a los seres originarios del imaginario mapuche, es comentada con claridad por el poeta Elicura Chihuailaf en el siguiente fragmento, extraído de una entrevista más extensa llevada a cabo en la ciudad de Temuco:

“...Espíritu Azul, el Espíritu Poderoso en sus cuatro manifestaciones –como Creador y Sostenedor de la tierra y de la gente. *Elmapun*, *Elicen*, *Ngvenemapun*, *Ngvnechen*. Mi nombre, por ejemplo, *Elicura*, viene a decir piedra transparente. Es un asunto filosófico. Mi hermana es *Rayen*, y expresa un deseo, fragilidad de la flor. Mi hermano se llama *Arauco*, y ahí hay una expresión de rebeldía, de luchador. El mío, el corazón es una piedra en medio del agua, y hay que hacerla correr y que se pula esa piedra y llegue a ser transparente. Y el agua es el espíritu”.

Esta multiplicidad de nombres es por tanto lo que parece dotar a este espíritu originario de un mayor contenido simbólico y un más amplio y variado espectro de significaciones referentes a sus cualidades y actividades múltiples. En esta aparentemente confusa pluralidad de nombres para designar a la figura primordial del panteón reside precisamente su mayor riqueza. “Principalmente es el nombre del dios –nos dice E.Cassirer- el que constituye una parte de su esencia y su actuación. El nombre designa la esfera de poder dentro de la cual cada dios en particular está y actúa (...) En el nombre reside el secreto de la plenitud divina: la multitud de nombres del dios, la “polionimia” y “mirionimia” divinas es el verdadero índice de la riqueza inagotable de la actividad de dios”¹¹. No es pues de extrañar que esta pluralidad de

¹⁰ Curivil Paillavil, R. 1993, en *Nütram*, año IX, n°31 pp8,9.

¹¹ Cassirer, E. 1971 pp66.

nombres, aunque incómoda para el antropólogo o el observador exterior interesado en la obtención de datos claros y unívocos, no suponga sin embargo ninguna incomodidad para el mapuche, que nombra e invoca a su ser espiritual supremo a través de nombres diferentes, según la actividad o la faceta de la “divinidad” que pretenda destacar.

Cuando entrecorramos la palabra divinidad, o hablamos de espíritus dadores de vida y no de Dios o Dioses, nos valemos de la idea, avalada por testimonios de interlocutores mapuche de reconocido prestigio en el estudio de la espiritualidad de su propio pueblo, de que esta multiplicidad de nombres designan en todo caso a espíritus propios de un imaginario mapuche que, originariamente, no concibe la idea de Dios. Esta es sin duda una idea que choca frontalmente con el estado actual de estas concepciones en las mentes de los mapuche. Una anciana de la zona de Temuco, con su airada respuesta, dejaba de manifiesto tanto el origen común de los distintos términos presentados, como la idea dominante entre los mapuche de hoy en día sobre la asignación del status de Dios a *Ngveneche*n y a sus términos adyacentes:

“*Elchen, Elmapun, Ngvenemapun o Ngveneche*n es el Dios nomás. Todo es lo mismo. Yo digo que Dios tiene que ser poderoso porque todo lo que sale, sale cierto y sale de él. Él lo dice todo y lo hace todo. Todito nomás. La *Ñuke Mapu* (madre tierra) y también la *che* (gente). Él los hizo y los cuida. Por eso es lo mismo, es el Dios nomás.”

Insistiendo en nuestra intención de destacar el genio creativo mapuche, optaremos por seguir llamando espíritus o seres originarios tanto a *Ngveneche*n como a *Elchen, Elmapun y Ngvenemapun*. Cada uno de estos términos parece poner de relieve un momento distinto del ser originario que designa, pero muchos de sus atributos y particularidades se alejan lo suficiente de ese concepto de Dios occidental con el que lo confunden un gran número de mapuche. Esto nos anima a respetar la opinión -minoritaria, pero tal vez más cualificada- de aquellos interlocutores mapuche que, ocupando un cargo tradicional relevante dentro de su propia cultura y poseyendo una perspectiva privilegiada para la interpretación de su espiritualidad, hablaron en todo momento durante numerosas entrevistas y conversaciones, de “seres originarios” o “espíritus dadores de vida” y no de Dios o de Dioses.

El uso del plural a la hora de hablar de estos seres, se debe a que cada uno de estos nombres (*Elchen, Elmapun, Ngveneche*n, *Ngvenemapun*) designa a un ser múltiple. De hecho, tal vez sea este el atributo más característico, tanto de

Ngvenechen como de cualquiera de los otros tres términos: su cualidad de ser complejo y múltiple. Efectivamente, *Ngvenechen* es un ser complejo compuesto por cuatro seres: Anciano o *Ffücha*, anciana o *Kusche*, joven varón o *weche wentru* y mujer joven o *illcha domo*. Se trata pues de un espíritu de doble sexo que, además, contiene en su ser tanto la ancianidad como la juventud. Es, más que un espíritu, una familia de espíritus, que representa, por un lado, lo vital, fértil y joven y, por otro lado, lo sabio, lo experimentado y lo viejo. Tiene pues todos los sexos, las cualidades y las edades. Es padre, madre, hijo e hija.

Llegados a este punto, una de las recurrentes tentaciones de los estudiosos o los curiosos que se asoman por primera vez a esta pluralidad de nombres y a la complejidad que acompaña a cada uno de ellos, es preguntar a sus interlocutores mapuche sobre si consideran su imaginario de espíritus creadores o sostenedores de vida susceptibles de ser encasillados bajo el término politeísmo. La respuesta negativa es clara y unánime. Las argumentaciones para defenderla no tanto. He aquí una buena respuesta y una argumentación no menos precisa del lúcido poeta mapuche Elicura Chihuailaf, con la que dimos por zanjadas nuestras dudas sobre esta multiplicidad de nombres y familias espirituales:

“el concepto politeísmo no corresponde, porque es una gran energía azul, kallfv Chau, Padre azul, que es padre y madre en realidad, porque nada es igual, es siempre masculino y femenino. Así, si tu ves un *rewé* (altar) verás que tiene una doble faz, masculino y femenino. Son sólo etapas, aspectos en la circularidad de la existencia. Tu creas algo –y el universo es como una creación artística- tú creas algo y luego lo sostienes. Haces una obra de arte y luego haces lo necesario para que no se estropee, para que no se manche. Pero sigues siendo tú el autor y el sostenedor. Los distintos momentos se denominan de una manera distinta, pero son un mismo gran componente. Porque nosotros mismos no somos únicos, en nuestra unicidad interior somos diversos. Hay uno que lucha en la calle y ese mismo se recoge en la noche. Pero no es otro y eres otro a la vez. Ahí hay una cosa compleja que no es fácil entender si no es de una manera cotidiana”.

Esta visión de la coexistencia e implicación¹² de lo uno y lo múltiple, lo igual y su contrario que parece representar principalmente el concepto de *Ngvenechen* y sus

¹² Utilizaremos en adelante este término en el sentido que apunta A. Ortiz-Osés: “nuestra noción de implicación (...) dice menos que coincidencia de los opuestos y más que mera congruencia de los diversos, exactamente concurso de los contrarios en/por la concurrencia de las realidades en su realidad o ser: el cual no es pura coincidencia de cosas ni mera congruencia de hechos sino implicación del sentido (coimplicidad)”. A. Ortiz-Osés, 2003. p.175.

términos adyacentes, era, más que entendida, vivida con abrumadora naturalidad por la gran mayoría de mujeres y hombres mapuche con los que se conversó. Todos aquellos que sabían de la pluralidad inherente al término *Ngveneche* (los cuatro seres a los que ese nombre da cobijo; su doble sexo; las posibles utilidades de otros nombres para identificarlo, etc.) en ningún momento llegaron a poner en duda que, detrás de esa pluralidad habitaba, para muchos, un Dios único, para otros una fuerza o espíritu también único. No siempre las explicaciones de los interlocutores eran tan abrumadoramente lúcidas y “digeribles” para un observador extranjero como la que acabamos de apuntar y recogimos de boca de uno de los mayores poetas mapuche y, sin embargo –y esto era aún más abrumador para un recién llegado- esta coexistencia y equilibrio de lo uno y lo múltiple era algo tan obvio para el común de los mapuche que ni siquiera llegaban a entender las preguntas y dudas que nos surgían ante la complejidad de este símbolo dominante.

No obstante, aún quedan otras muestras de la complejidad que acompaña a los términos que tratamos aquí, que hacen a nuestro entender aún más rico el sentido que los acompaña. Un sentido que con tanta naturalidad y con tan poca necesidad de jergas y academicismos eran capaces de vivir los hombres y mujeres mapuche en su vida cotidiana. Efectivamente, tampoco se puede afirmar que *Ngveneche* sea el ser bondadoso por excelencia. Afirma Bacigalupo, que “en el imaginario mapuche no existe un concepto absoluto del bien y del mal. Los hechos son juzgados de una forma individual por sus consecuencias inmediatas en la vida actual. Las cosas que traen consecuencias funestas son consideradas malas y las que están a favor del individuo o la comunidad, buenas. Todas las cosas tienen algo de bueno y algo de malo y el propósito final es encontrar el equilibrio”.¹³ De este modo, *Ngveneche* es concebido como ser de dos caras o *epu agne*. Casi todas sus representaciones gráficas y, sobre todo, las esculturas sobre madera que presiden los *rewe* o altares en los múltiples campos rituales, presentan un ser con dos caras. Esta doble faz no sólo hace referencia al doble sexo de *Ngveneche*, parece que también su capacidad de abarcar conductas que ayudan al hombre y sus sembrados y animales, y aquellas otras que castigan los descuidos e incumplimientos del *Admapu*¹⁴ por parte de los mapuche, son representadas en esos postes tallados con la doble faz de *Ngveneche* a lo largo de todo la geografía mapuche. En palabras de un anciano de la zona de Pucón,

¹³ Bacigalupo 1997, pp 181.

¹⁴ “Admapu es la forma propia que tiene cada lugar o sector de concebir, desarrollar y promover su organización”. Marileo en Citarella et al 2000, pp104.

“él es buen espíritu, pero también se enoja y castiga si el mapuche no hace *Nguillatun*, no viste *chamal*, no habla *mapudungun* y olvida las palabras de los abuelos”.

Así pues, en la base de la aparición de uno u otro comportamiento por parte de *Ngvenechen*, encontramos una relación de reciprocidad con los mapuche en la que ellos reciben bonanza, fertilidad y abundantes cosechas siempre que, a su vez, los mapuche ofrezcan a *Ngvenechen* comida y bebida, y mantengan las tradiciones y la lengua nativa. Durante la celebración de un *nguillatun*¹⁵ en el sector de Maitén, uno de los participantes respondía así a la pregunta sobre la razón de que se colocaran tantos alimentos alrededor del *rewe* o altar:

“Nosotros damos a *Ngvenechen* lo que él nos da nomás”.

Sus palabras parecen poner de manifiesto esa relación de reciprocidad con la que los mapuche se relacionan con *Ngvenechen*. Llamaremos a este lazo de unión entre los mapuche y *Ngvenechen*, relación de “reciprocidad vertical”, para diferenciarla de lo que en otro punto de este trabajo llamaremos “reciprocidad horizontal” entre las diferentes comunidades, familias e incluso individuos mapuche. Esta verticalidad viene dada por la manera en que se representa el espacio cósmico en el imaginario mapuche. Trataremos este punto con más detalle en el punto 4 de este mismo capítulo, digamos aquí que, dentro de esa representación espacial, *Ngvenechen* ocupa el espacio superior, el *wenu mapu* o “tierra de arriba”, mientras que el espacio territorial mapuche está en el escalón intermedio llamado *nag mapu*, definida por muchos interlocutores como la “tierra en la que andamos”. Este posicionamiento de *Ngvenechen* en el escalón cósmico superior no impide que el imaginario mapuche sitúe al mismo tiempo a este ser superior en todo el universo. Así, recogiendo un testimonio de *machi*,

“él habita en el *wenu mapu*, pero está también en los hombres, animales, plantas, incluso está en los malos”.

Esta aseveración nos vuelve a poner de manifiesto la ambigüedad y complejidad de este ser bifaz (*epu agne*), que habita en el escalón cósmico superior reservado a las fuerzas positivas o *kume newen*, pero que también se manifiesta en todos los elementos y seres del universo, sean estos considerados a los ojos del

¹⁵ “Ceremonia religiosa que representa la síntesis del mundo mapuche”. Marileo 2001, pp 37.

mapuche como fuerzas de carácter positivo, o como fuerzas de carácter negativo o ambiguo (*weda newen*).

En cualquier caso, no pocos de los atributos asignados a *Ngvnechen* son comunes a los del Dios cristiano. El trabajo de Henríquez¹⁶ sobre la concepción del ser supremo mapuche en textos de *machi*, pone de manifiesto la vertiente más cristiana o cristianizada de *Ngvnechen*. Según esta autora, el ser supremo que se desprende de los testimonios de *machi* es parecido al Dios cristiano en que es omnipotente y ubicuo, perfecto, infinito, eterno, sabio, justo, misericordioso y dador de vida. En su extremo, lo cierto es que hoy en día se llega a equiparar a los distintos componentes de la familia *Ngvnechen* con Jesucristo, si se trata del anciano y del joven varón, y con la Virgen si se trata de la anciana o de la mujer joven. No negamos la cercanía de la concepción actual de *Ngvnechen* con la del Dios cristiano. Es evidente que *Ngvnechen*, si bien es un ser propio del imaginario mapuche, es también una figura permeable que no ha estado exento de influencias externas. El máximo “logro” de este proceso de sincretización ha sido sin duda, no tanto la atribución a *Ngvnechen* de características del Dios cristiano, sino la misma consideración de este espíritu dador de vida como ser supremo de entre todos los seres que pueblan el imaginario mapuche, es decir, su ascensión al estatus de Dios para la gran mayoría de los mapuche.

Sin embargo, como afirma Salas Astrain, “el simbolismo de *Ngvnechen* mapuche es interesante porque la figura andrógina, Padre y Madre, forma parte de un símbolo muy complejo, dual y cuádruple, que evoca algunos de los principales ejes de la simbólica religiosa de la cultura mapuche”¹⁷. Veamos de qué manera la figura de *Ngvnechen* se nos presenta como símbolo polisémico susceptible de ser observado desde perspectivas diversas.

Digamos, en primer lugar, que *Ngvnechen* no se reduce a ser una simple figura ouránica. Al contrario, existe en el imaginario mapuche una vinculación profunda entre la tierra, *mapu*, y la tierra de arriba, *wenu mapu*. Podríamos hacer nuestras las ideas de Geertz para aplicarlas al caso mapuche, en tanto que los esquemas culturales son modelos en un doble sentido. Por un lado, son *modelos de* la realidad en los que se hace *hicapié* en el manejo de las estructuras simbólicas para hacer que éstas entren más o menos estrechamente en paralelo con el sistema no simbólico preestablecido. Por otro lado, son modelos con cuya guía se organizan relaciones

¹⁶ Henríquez 1991.

¹⁷ Salas Astrain 1996, pp 150.

físicas, es decir, son también *modelos para*¹⁸. Efectivamente, la existencia del *wenu mapu* es previa al del resto de escalones cósmicos y representa en este sentido una tierra originaria y modélica, ya que, en palabras de Marileo, “con ella los espíritus creadores o familia divina reproducen el *nag mapu*”. Pero es que, además, esa misma familia originaria representa un modelo a partir del cual es creada la familia Mapuche. “Ella misma, -dice Marileo- la familia creadora, se reproduce en la familia mapuche”¹⁹. Es clara la relación entre la representación espiritual del *wenu mapu* o cielo de arriba y la familia originaria; con el *nag mapu* o tierra de abajo y la familia mapuche. La primera es concebida en la mente mapuche como modelo para la segunda, mientras que, para una mente desvinculada de los símbolos y significaciones del imaginario mapuche, se hace evidente que la representación del espacio y los habitantes espirituales está hecha a la imagen de la realidad física y social de este pueblo. Estas representaciones del imaginario mapuche son pues tanto *modelo de*, como *modelo para* el sistema no simbólico preestablecido. En uno de sus poemas, Elicura Chihuailaf sintetiza esta correspondencia entre la familia “divina” que habita la Tierra de Arriba (*Wenu Mapu*) y su reflejo en la tierra a través de la sociedad mapuche:

“...Cuatro los miembros de la familia
de Wenu Mapu la Tierra de Arriba:
Kuse Anciana, Fvcha Anciano
Vilcha Doncella, Weche Joven
Cuatro, por lo tanto, los integrantes básicos de
La familia en la Nag Mapu
La Tierra que Andamos...”

Pero es que además, el mismo *Ngvnechen*, ese *modelo de* la familia mapuche, posee una característica que lo convierte en *modelo para* el hombre mapuche, ya que este ser bifaz o *epu agne*, asume en su ser el equilibrio cósmico entre las fuerzas negativas y las positivas. Recordemos que, si bien está considerado como ser esencialmente benéfico, todo mapuche tiene en cuenta la posibilidad de que el descuido de las costumbres o el abandono de la lengua, los rituales y las creencias pueden provocar la ira de *Ngvnechen* que, en su enojo, descubre su cara negra – negativa o, al menos ambigua- y abandona momentáneamente su cara azul o blanca – positiva-. Efectivamente, esta capacidad de mediación entre los extremos es la que

¹⁸ C. Geertz 1973, pp 91-92.

¹⁹ Marileo 2001, pp 30.

erige a *Ngvnechen* en símbolo de pureza y modelo para lo que debe ser un ser humano. En palabras de un poeta mapuche:

“ Eso es lo puro para nosotros, saber equilibrar lo positivo y lo negativo que está en todo y está en ti. Tú nunca debes pretender expulsar tu negatividad, sino equilibrarlo con positividad, porque dicen los abuelos que, si tú olvidas, si tú expulsas lo negativo, te transformas en negativo”.

Esta mediación entre contrarios se hace aún más necesaria si cabe, en una visión del mundo, la mapuche, que, como veremos a lo largo de este trabajo, se fundamenta en una dualidad sin divisiones o enfrentamiento maniqueos, sino más bien en equilibrio, como modelo organizativo de la gran mayoría de sus acciones y creencias espirituales. La concepción de pureza que presenta el poeta mapuche y que simboliza *Ngvnechen*, confirma las palabras de Ortiz-Osés: “la implicación simbólica entre los contrarios y opuestos en su aposición o contracción: Dios y el diablo, bien y mal, arriba y abajo, derecha e izquierda, exterior e interior. La negatividad adviene cuando negamos esa implicación, separando esquizoidemente los contrarios de modo belicoso”²⁰.

La polisemia de *Ngvnechen* alcanza además otros ejes semánticos que rastreadremos brevemente con la ayuda de Salas Astrain²¹. *Ngvnechen* posee tanto un simbolismo ouránico como un simbolismo telúrico. Por un lado, esta figura está estrechamente ligada a ciertos aspectos celestes que quedan de manifiesto, por ejemplo, en el siguiente fragmento de oración de *Nguillatun*:

“Padre (*Chau*) que estás en las alturas, nos darás buen tiempo”.

O en este otro, que no sólo muestra la afinidad entre *Ngvnechen* y el cielo, sino que además insiste en la dualidad inherente a su figura, representada en este caso por los colores:

“Favorécenos, Cielo azul; favorécenos, Cielo negro. Danos buen tiempo y otra vez nuestros sembrados. Que vivan bien mis corderos, dirás...vigila sobre nosotros desde el cielo”.

²⁰ A. Ortiz-Osés 1995, pp14.

²¹ Salas Astrain 1996, cap 6.

Por otro lado, *Ngvenechen* está estrechamente vinculado a la fuerza que existe en los seres naturales y las fuerzas telúricas. Veremos en el siguiente punto la importancia de la categoría de los *Ngen* como espíritus dueños o guardianes de la naturaleza. Avancemos aquí un testimonio que recoge Grebe y que pone de manifiesto el papel de *Ngvenechen* –aquí llamado Dios- a la hora de proteger a las fuerzas telúricas:

“Dios ha puesto un *ngen* en cada cosa, para que esa cosa no termine. Sin *ngen*, el agua se secaría, el viento no saldría, el bosque se secaría, el fuego se apagaría, el cerro se bajaría...Y, así, la tierra desaparecería. El *ngen* anima esas cosas, da vida a cada cosa. Esa vida la hace seguir viviendo para siempre”²².

Se puede advertir también en *Ngvenechen* un simbolismo social que lo vincula con la creación al interior de procesos regionales, como por ejemplo, relacionar a *Ngvenechen* con deidades menores o de ámbito regional, como *huillifucha/huillikusche*, *lafkenfucha/lafkenkusche* etc. En este sentido tiene razón Faron cuando afirma que “hay significativas variaciones regionales, en el énfasis puesto en la propiciación de grupos de dioses y espíritus ancestrales deificados. Las deidades mapuches son antropomórficas y antroposociales, algunas de ellas difieren de un grupo de linaje a otro”²³.

A este simbolismo social se le puede sumar un claro simbolismo sexual y un simbolismo familiar. El primero se refiere a la facultad de *Ngvenechen* de mostrar, con su doble identidad, masculina y femenina, la complementariedad sexual que es, “sin duda, el eje, no sólo biológico sino también ideológico, sobre el cual es posible construir un orden social”²⁴. En cuanto al simbolismo familiar, recordemos que *Ngvenechen* es una figura cuádruple en la que se ofrece una imagen de la familia con sus relaciones de jerarquía entre sexos y edades (prevalece el masculino sobre el femenino y el anciano sobre el joven), o sus relaciones de complementariedad (no se suele nombrar a los cuatro por separado).

Por último, Salas Astrain habla de un simbolismo genético o temporal, que se refiere a la discusión sobre si *Ngvenechen* es creador o no lo es. Nosotros, en este punto, creemos que para justificar el simbolismo genético sería más conveniente

²² M.E.Grebe: “Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña”, en Salas Astrain 1996, pp153-

²³ L. Faron 1964, pp 49.

²⁴ Salas Astrain 1996, pp154.

emplear la expresión de *Elchen* o *Elmapun*, ya que el nombre de *Ngvenechen* no indica su cualidad de creador, ni del mundo, ni de la humanidad.

Es más que probable que, con este repaso de los posibles ejes semánticos y significados de *Ngvenechen*, estemos muy lejos de haber clausurado la interpretación de su complejo simbolismo. Nos conformamos con haber mostrado algunas líneas interpretativas que sigan posibilitando más incursiones en la capacidad de condensación de sentidos de este símbolo. Lo que sí parece claro, es el dinamismo cultural de la figura de *Ngvenechen*, que ha sabido asumir, o apropiarse de materiales simbólicos autóctonos en su estado original y los ha sabido someter a un proceso de renovación ininterrumpido que los ha mantenido “vivos” después de muchos siglos de invasiones.

No creemos que lo importante sea explicar qué elementos de *Ngvenechen* son los más tradicionales del pueblo mapuche y qué otros son resultado de un mayor o menor grado de incidencia de otras culturas. Lo verdaderamente importante es destacar el constante proceso de re-significación que afecta a este símbolo en el imaginario mapuche. Y para llevar a cabo una búsqueda de la red de significaciones en las que adquiere sentido la simbólica de *Ngvenechen*, es necesario descartar todo intento de acercarse a este símbolo a partir de una jerarquización de divinidades, o de una contigüidad absoluta con el Dios cristiano. Algo así limitaría el sentido de un ser que no significa lo mismo que el Dios cristiano y, aunque conviene no perder de vista las similitudes que existen, no se deberían olvidar aquellos aspectos divergentes. En este sentido, como bien indica Salas Astrain, “no se puede desconocer que para una teología católica es ciertamente conflictiva una visión cuádruple de Dios, o una visión que destaque el aspecto sexual de las personas divinas. En forma más precisa aún, se puede decir que la re-significación de *Ngvenechen*, elaborada por parte de los indígenas en contacto con el cristianismo, es un intento serio por buscar puntos de convergencia con la visión cristiana, pero que no corresponde exactamente al dinamismo vivido por las iglesias cristianas en Araucanía ni a las formas que asume la religión cristiana”.

En todo caso, tampoco nos parece crucial desentrañar la génesis y el significado de *Ngvenechen* o de cada uno de los términos que designan a estos seres espirituales del imaginario mapuche. Tampoco descubrir, capa a capa, las herencias y las deudas que puedan tener estas denominaciones de otras tradiciones religiosas, especialmente de la cristiana. Tal vez –nos inclinamos a pensar- lo realmente

importante sea que, para el mapuche de hoy, lo inefable tiene un nombre mayoritariamente compartido: *Ngvenenchen*, y una serie de nombres adyacentes (*Elchen*, *Elmapun*, *Ngvenemapun*) que parecen delimitar aún más el caos de lo innombrable. En palabras de H. Blumenberg, “interpretar los nombres como atributos de la divinidad, como propiedades y capacidades suyas que se han de conocer, constituye una racionalización posterior. No se trata, primariamente, de saber o no las propiedades del dios, sino de poder invocarlo con su propio nombre, que él mismo reconoce”²⁵. Los nombres que las mujeres y hombres mapuche asignan a sus espíritus superiores, son ya nombres que podrán ser invocados en oraciones y ruegos; en rituales y en relatos orales.

Un nombre que condensa además una diversidad de sentidos y referencias bajo una sola palabra. Un nombre que delimita lo desconocido y lo acerca a la esfera de control y confianza del hombre mapuche. La misma capacidad de condensación del símbolo *Ngvenenchen*, algunos de cuyos posibles significados hemos tratado de enumerar aquí, parece convertirse en su mayor fuente sentido. Como iremos viendo a lo largo de este trabajo, la dualidad e implicación de los contrarios, de las fuerzas negativas y positivas; de lo masculino y lo femenino; de arriba y abajo, etc., se muestra como un tema recurrente en el panorama espiritual y simbólico mapuche. La ruptura del equilibrio entre los contrarios, la resolución del eterno combate –cósmico e individual- a favor de un polo o del otro, es lo que realmente acabaría con las bases sobre las que se asienta el universo simbólico mapuche. Qué mejor manera entonces de representar esta necesidad de coexistencia, equilibrio e implicación de contrarios, que condensar bajo el mismo nombre, *Ngvenenchen*, (él mismo susceptible de ser intercambiado por algún otro término) a un ser bifaz, masculino y femenino; joven y anciano; uno y plural.

En lo que a nosotros respecta, quedan en un segundo plano las cuestiones académicas sobre el origen propio o la herencia cristiana de estos términos. También, incluso, la diversidad de elementos que puedan éstos simbolizar o los significados que unos y otros antropólogos y estudiosos queramos racionalmente asignar a dichos símbolos. Creemos que lo realmente relevante aquí, aquello en lo que el mapuche se *juega el sentido* de su enfrentamiento al “misterio de la vida” al que aludía Elicura Chihuailaf, es que existe un nombre al que rogar o exigir; ante el que lamentarse o enojarse. Un término que pone nombre a una realidad de lo contrario inefable, estremecedora, angustiosa. Leamos los versos del poeta mapuche Leonel Lienlaf:

²⁵ H. Blumenberg, *Trabajo sobre el mito*. Barcelona 2003. pag 43..

*Kewlun kütral ñi rupan
 chew ñi lelitumeken ñi am
 pungenon kalü
 rangy mapu.
 Trarin pewma,
 kimno dungu
 ñipüllü ñi wirarün
 kintunmew ñi pu alwe.*

*Llamaradas de fuego que pasan
 donde mira mi alma.
 Cuerpo que no se ve
 en medio de este inmenso campo
 Sueños y sueños encadenados,
 palabra desconocida,
 grito en mi corazón
 que busca su principio.*

*Dios
 ¿Güyngelaymi?*

*Dios
 ¿no tienes nombre?*

Con esa última pregunta lanzada al abismo de lo innombrable, el poeta parece superar todos los polémicos esfuerzos de académicos, científicos y estudiosos de la espiritualidad mapuche, por desentrañar la maraña de nombres de los dioses o espíritus que pueblan el imaginario mapuche. “Toda confianza en el mundo –nos dice Blumenberg- comienza con los nombres de los cuales se pueden contar historias”²⁶. El propio pueblo mapuche acepta con naturalidad la diversidad de concepciones y de maneras de entender a *Ngvenechen*. Su significado cambia constantemente y no puede entenderse de una sola forma abstracta y descontextualizada, fuera del relato, la oración, la situación específica y el momento histórico concreto en el que es nombrado. Sin embargo, las diferencias a la hora de comprender su figura por parte de los mapuche, no les impide reunirse multitudinariamente en torno a un *rewé* para celebrar un *Nguillatun* en su honor.

“¿Dios, no tienes nombre?” Algunos mapuche no necesitan nombres y algunos otros ni siquiera necesitan dioses. Pero muchos otros le han puesto ya el nombre de *Ngvenechen* a esa realidad, dios o espíritu, que cuida de sus cosechas; castiga los descuidos de la tradición mapuche; escucha las plegarias; protagoniza relatos y oraciones; consuela la angustia ante el misterio de la vida, o canaliza el estremecimiento y la gratitud ante la maravilla del mundo.

²⁶ H. Blumenberg. Op. Cit., pag 42.

1.2. La tierra animada: los *Ngen* y la *Ñuke Mapu*

Ramtukenueli tunten tripantv
ñi nien pienew fey mu
aywkvlean
Chumael tukulpageafuy ti genolu?
Ñi newen tukulpan mew mogeley
ta mapu
 ...
No me preguntes la edad -me dice
y estaré contento
¿para qué pronunciar lo que
no existe?
En la energía de la memoria
la Tierra vive.

-Elicura Chihuailaf-

Cassirer, en su *Filosofía de las formas simbólicas*, afirma que “la fantasía mítica insiste en la vivificación y animización, en la espiritualización universal de todas las cosas; pero la forma mítica de pensamiento, la cual vincula a un sustrato rígido todas las cualidades y actividades, todos los estados y relaciones, conduce siempre al extremo opuesto: a una especie de materialización de los contenidos espirituales”. Es esta misma dialéctica la que mueve también el modo mítico de representación propiamente mapuche. Efectivamente, se dice entre los mapuche que “todo tiene su espíritu”. El imaginario mapuche ha concebido un gran número de seres de mayor o menor rango, y de importancia variable según la región en la que se investigue, cuyo cometido es el de animar o dar vida a la mayoría de los elementos naturales. Se trata de los *ngen* o “espíritus dueños” de la naturaleza silvestre. En *mapudungun*, el lexema *ngen* designa genéricamente al dueño de alguna entidad. Al que domina, predomina, manda, gobierna y dispone. Estos espíritus dueños de la naturaleza “circunscriben su actividad al estrato cósmico terrestre: la *nag mapu*, tierra habitada por los mapuche, la “tierra en la que andamos”. La misión de estos espíritus es cuidar y preservar la vida, bienestar y continuidad de los fenómenos naturales en nichos ecológicos específicos a su cargo”²⁷. En última instancia, esta abrumadora legión de espíritus de la naturaleza, considerados por los mapuche como “guardianes” o “dueños”, fueron creados y siguen

²⁷ M.E.Grebe 1998, pp 2.

existiendo a instancias de la familia originaria, familia de nombre múltiple, de entre los que, como hemos visto, predomina el de *Ngvenechen*. En palabras de un reputado *ngenpin*, entrevistado en los alrededores de Temuco:

“cada cosa, cada elemento de la naturaleza tiene su *ngen*, su espíritu protector. El *pewén* tiene su *ngenpewén*, el agua tiene su *ngenko*, el bosque su *ngenmawida*, y así con todo. A su vez, estos *ngen* son siempre una familia, son cuatro. Anciano, anciana, hombre joven y mujer joven. Todas las cosas y todos los elementos fueron creados por la familia originaria, que yo llamo familia divina para que se me entienda, pero que no son dioses, sino más bien espíritus: *Ngvenechen*, *Elchen*, *Elmapun*, *Ngvenemapun*. La familia originaria creó los elementos y también puso un *ngen* en cada uno de los elementos”.

De este modo, queda hecha una clara diferenciación entre el estatus de la familia originaria en cualquiera de sus denominaciones, y el de los espíritus *ngen*. Si hoy en día, como ya hemos apuntado, muchos mapuche han otorgado el rango de Dios a esa familia originaria encabezada por el nombre de *Ngvenechen*, no ha sucedido lo mismo con los espíritus dueños de la naturaleza, cuyo rango inferior al de la familia originaria sigue siendo evidente para los mapuche que aún hoy reconocen su existencia. Se trata, eso sí, de familias de espíritus creadas por la familia originaria, y que reproducen la forma tetrádica de esta última, puesto que, cada uno de los *ngen* está siempre compuesto por cuatro seres: anciano, anciana, joven hombre y mujer joven.

Esta distancia entre el rango asignado hoy en día a *Ngvenechen*, por un lado, y a los diferentes *ngen*, por otro, queda de manifiesto en este otro testimonio, menos didáctico pero tanto o más esclarecedor que el anterior, recogido de una anciana mapuche de los alrededores del lago Villarica:

“*Ngenko* dice uno porque en el agua, en el río, hay muchas cosas. *Ngenko* cuida el agua, se ve, se siente, y cuando quiere que lo vean se presenta un animal. Yo he visto al *Shumpall*²⁸. Pero este es *Ngenko*, del agua nomás, no es como *Ngvenechen*. *Ngenmawida* es lo mismo, pero no queda en el agua, sino donde los huayes y otros árboles. Pero mi Dios dejó a *Ngenmawida* y a

²⁸ Espíritu zoomorfo que habita las aguas. Variedad de *Ngenko*, espíritu dueño de las aguas de río, lagos o lagunas. Según Kuramochi, se manifiesta de diversas formas: lobo, oveja, cuero, hombre, mujer, toro, cerdo, caballo. Su carácter benéfico, aunque predomina, no siempre es nítido, ya que se llega a creer que el *shumpall* roba y mata a doncellas a quienes encuentra en el agua al mediodía. Sin embargo, lo más común es que se case con ellas y no les dé muerte.

Ngenko y también a otros. Cómo va a ser que nacieron solos. Eso no puede ser. Él dejó todo, todo, todito nomás. Pero todavía hay *ngenmawida*".

Cada *ngen* reside pues en el interior de *su* elemento y puede hacer acto de aparición en ese entorno, caracterizando así el elemento que representa. Son pues seres activos y animados con caracteres antropomorfos y zoomorfos, que están supeditados a los mandatos de sus creadores y que animan los elementos naturales del *nag mapu*. Vemos pues, que esa "espiritualización" o "vivificación" del mundo que, según Cassirer, produce la fantasía mítica, se reproduce en el imaginario mapuche con la asignación a cada elemento de un espíritu *ngen*. Pero esta espiritualización del mundo físico-natural, es también materializada en seres antropomorfos o zoomorfos, que, además de habitar en los elementos que animan, son susceptibles de ser captados por los sentidos de los hombres y mujeres, y entablar relaciones con éstos. Esta materialización del espíritu de las cosas en seres antropomorfos o zoomorfos, parece ir aún más allá de la mera representación metonímica del todo por la parte que acabamos de apuntar. La parte aquí, -el *Ngenko*, el *ngenmawida*, el *ngenkütral* etc- parece ser el todo y opera y funge como tal. En palabras de Cassirer, "no se trata de una mera representación del todo por la parte, sino de una determinación real; no se trata de una conexión simbólico-intelectual, sino cósmico-real²⁹".

El reconocimiento de una u otra categoría de *ngen*, está sometido a diferencias regionales y locales en consonancia con las características físicas de cada ecosistema, y la importancia asignada a uno u otro elemento por los habitantes de cada entorno natural. Así, en los parajes planos y boscosos, o en las cercanías de ríos o lagos, *ngenmawida* y *ngenko* son reconocidos por la mayoría de los mapuche. En cambio, en aquellas comunidades rodeadas de cerros, se reconocerá, entre otros, a *ngenkütral*, o "dueño del cerro". En todo caso, algunos de estos espíritus dueños son reconocidos en diferentes regiones, debido a la universalidad del elemento que habitan y animan. Este es el caso de *ngenmapu*, o "espíritu dueño de la tierra"; *ngenkürref*, o "espíritu dueño de los vientos"; y *ngenkütral*, o "espíritu dueño del fuego", entre otros³⁰. En cualquier caso, esta multiplicidad de nombres asignados a diferentes elementos naturales, no debe ser diseccionada y alejada demasiado de los símbolos dominantes que tratábamos en el punto anterior. Efectivamente, conviene insistir en que todos estos espíritus de la naturaleza fueron creados y depositados por la familia originaria (*Elchen*, *Elmapun*, *Ngvenechen*, *Ngvenemapun*). Son, nos inclinamos a

²⁹ E.Cassirer 1964, pp 76-77.

³⁰ Para una relación completa de los espíritus *ngen*, consultar M.E.Grebe 1998.

pensar, diversas ramificaciones nominales de una misma concepción de lo sagrado-espiritual mapuche, que no sólo contribuye a acercar lo “divino” al mundo natural que habitan los mapuche, sino que además delimita con más precisión y pone nombre y apellidos a una realidad espiritual que el mapuche necesita hacer suya por medio de invocaciones, ruegos, oraciones, rituales o relatos orales. Con este reparto universal de espíritus protectores a gran número de elementos naturales, el mapuche creyente parece querer “expresar -siguiendo las reflexiones de H. Blumenberg- el hecho de que el mundo y las fuerzas que lo gobiernan no han sido dejados a merced de la pura arbitrariedad. Comoquiera que se lo presente, bien mediante una repartición de poderes, bien mediante una codificación de competencias o una regulación legal de las relaciones, se trata de un sistema de supresión de la arbitrariedad”. Dicho de otro modo, el imaginario mapuche es creador de una obra simbólica que pone nombres al cosmos y a los seres que lo habitan. El sentido de esta actividad creadora o, al menos una de sus motivaciones, parece ser la de apaciguar la angustia ante el “absolutismo de la realidad”, en palabras del propio Blumenberg o, tal vez, la de vencer el miedo a la muerte, la de conjurarse contra ella.

Los efectos del reconocimiento de la existencia de los *ngen*, no se limitan a la manifestación de sus nombres y características en charlas y entrevistas en voz baja para estudiosos de la cosmovisión mapuche, sino que trae consecuencias prácticas en la vida de los mapuche creyentes. Efectivamente, se cree que los *ngen* son entidades que residen en la tierra y pueden relacionarse con los hombres y mujeres mapuche cuando éstos interactúan con la naturaleza circundante. Como señala Grebe, “en estos casos, el hombre mapuche que accede al dominio de un *ngen* debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con él. Primero debe pedir permiso para ingresar en dicho dominio. Para utilizar algún elemento natural cuidado por el *ngen*, debe justificar por qué necesita de dicho elemento y cuánto piensa extraer para cubrir sus necesidades inmediatas. Una vez obtenida la cantidad justa debe expresar su agradecimiento al *ngen*”. Así, la creencia en estos espíritus dueños de la naturaleza, acaba estableciendo en la práctica unas relaciones de respeto y reciprocidad entre el hombre y la naturaleza. En una ocasión, durante una breve incursión en las comunidades de los alrededores de Pucón, se celebró una improvisada merienda en los alrededores de un arroyo. Para la preparación del tradicional mate, una anciana mapuche se acercó al arroyo y pronunció algunas palabras destinadas al espíritu dueño del agua de vertiente, o *ngentrayenko*, variedad del espíritu dueño del agua o *ngenko*:

“*Ngentrayenko* te pido agua para un mate. Un poco de agua nomás. Con lo que saque conversaremos con las hermanas y los hermanos y también con el *winka*. A ti te debemos el mate y te daremos el mate”.

A continuación, la anciana llenó un recipiente con agua del arroyo y lo calentó en la hoguera que presidía la reunión para preparar el mate. Cuando la anciana vertió el agua sobre la hierba mate, y antes de que nadie comenzara a beber, arrojó una pequeña cantidad de mate al arroyo, pronunciando las siguientes palabras:

“Matecito para *Ngentrayenko*, para que siempre el río traiga agua y nunca se seque. Te damos las gracias por este mate.”

Esta íntima comunicación del mapuche con la naturaleza alcanza su punto álgido en la relación de este pueblo con la tierra. Mapuche no significa otra cosa que “gente de la tierra” (*mapu*=tierra, *che*=gente). La lengua mapuche, el *mapudungun*, significa “el hablar de la tierra”³¹. La gran mayoría de los mapuche llaman a la tierra *ñuke mapu*, es decir, madre tierra. Afirma Marileo que, “la tierra es nuestra madre porque nos da la vida, la protege y la proyecta más allá de los tiempos”³². Pues bien, a esta madre simbólica del pueblo mapuche le corresponde asimismo un espíritu *ngen*, que es dueño de ella, la salvaguarda y la protege. Se trata de *ngenmapu*, de quien eventualmente los mapuche creyentes hacen depender que la siembra produzca una buena cosecha, la tierra produzca abundantes frutos, o las semillas broten y crezcan de modo saludable. No resulta fácil diferenciar esta familia de espíritus dueños de la tierra, *ngenmapu*, de ese otro nombre presentado en el punto anterior; *Ngvenemapun*, que designaba uno de los caracteres que adopta la familia originaria y suprema en tanto que “dejador y sostenedor de la tierra por voluntad propia”. Como ya hemos señalado, *Ngvenemapun* es equiparado hoy en día muchas veces con *Ngvenechen*, y ambos términos con el de Dios, si bien cada nombre guarda su especificidad, designando una u otra cualidad del ser que designa. *Ngenmapu* sin embargo, designa a una familia de espíritus de rango aparentemente inferior al de la familia originaria, a la que se le encomiendan funciones más restringidas al ámbito agrícola, y que en ningún caso recibe plegarias y demandas en la cantidad que el mapuche puede

³¹ Sobre este último punto, Marileo explica del siguiente modo el origen de esta lengua: “afortunadamente (los mapuche) comprendieron que lo fundamental estaba dado en captar el mensaje de la tierra y la naturaleza, de modo que entendiendo o descifrando los sonidos que emite la naturaleza, los ríos, el silbido de los vientos, el insecto, los animales, etc., construyeron el sistema de comunicación, es decir, se creó el *mapudungun* o el hablar de la tierra: un modo particular de comunicar, de dialogar, recibir y transmitir mensajes”. Marileo 2001, pp 33.

³² Marileo 2001, pp 33

realizar a su Dios bajo el nombre de *Ngvenemapun*, o bajo otras denominaciones como *Chau Dios*, *Elchen*, *Elmapun*, o el más frecuente de *Ngvenechen*.

En cualquier caso, la diferenciación entre ambos términos realizada en abstracto, no se corresponde con el uso contextualizado que el imaginario mapuche hace de ambos términos, puesto que en no pocas ocasiones, el mapuche puede rogar y agradecer las buenas cosechas indistintamente, tanto al ser que él concibe como supremo u originario (*Ngvenemapun*, *Ngvenechen* etc), como al espíritu dueño de la tierra, *ngenmapu*, de rango inferior al primero y de poder supeditado a las órdenes de aquél. Esta misma aparente confusión de nombres, realmente descorazonadora para un extranjero con intenciones de delimitar académicamente el mundo espiritual mapuche, parece ser vivida con absoluta normalidad por el creyente mapuche, al que no parecen preocuparle demasiado la rigurosidad, exactitud y orden de un eventual panteón cuyas demarcaciones nominales son más bien absurdas preocupaciones de extranjeros (*winkas*) demasiado curiosos. En cualquier caso, hoy en día, tal vez el término destinatario de la mayor parte de los ruegos, peticiones, ofrendas o agradecimientos a la tierra, no es ni el de *Ngvenemapun*, ni el de *ngenmapu*, ni siquiera el de *Ngvenechen*. La metáfora de filiación de pueblo mapuche con la madre tierra predomina de forma apabullante en todas las expresiones orales del mapuche creyente a la hora de establecer un diálogo con la tierra. De este modo, no resulta en absoluto extraño ver a un hombre o mujer mapuche derramando sobre la tierra, bajo el lema “esto para la *ñuke mapu* (madre tierra)”, agua, vino, *mudai* o cualquier otra bebida destinada al consumo propio.

Durante el trabajo de campo, en uno de los viajes a la capital de Chile, tuvimos la ocasión de ver cómo una mujer mapuche, residente en Santiago y alejada por tanto de los campos y cerros de la Araucanía, llegó a derramar el agua de su vaso sobre unas macetas con tierra antes de comenzar a beber del mismo. Volvemos a encontrarnos pues, ante la sensación de que esta gran selva de nombres no deja de ser sentida por la comunidad mapuche, como una serie de diferencias nominales para dar nombre a lo esencialmente innombrable y “sostenerse así -siguiendo una vez más a Elicura Chihuailaf- en la fe del misterio de la vida”.

En el imaginario mapuche, *mapu* es tierra en sentido amplio. No se limita, dice Marileo, “al suelo que se cultiva y que da sustento, sino que es todo lo que en ese suelo habita y existe: árboles, animales, insectos, aves, esteros, vertientes, volcanes, piedras, montañas, mar, personas, espíritus, aire. Todos ellos juntos forman el *mapu*.”

Es la madre que da vida, protege y proyecta a sus hijos. Tiene para nuestros antepasados un sentido profundo³³. Se trata aquí, por tanto, de una verdadera pertenencia originaria y simbólica a lo sagrado-telúrico, idea expresada elocuentemente en el nombre que los mapuche se dan a sí mismos. Esta pertenencia a lo sagrado-telúrico se basa en una metáfora de filiación en la que la tierra-*mapu* es considerada madre-*ñuke*. Por extensión, todos los elementos y seres naturales que coexisten en ella, incluidos los hombres, están vinculados por una relación fraternal. En palabras de un Ngenpin:

“los mapuche sabemos que somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Todos los elementos que forman la naturaleza son nuestros hermanos. Como dicen nuestros abuelos, de la tierra nacemos, de ella brotamos, por eso somos mapuche”.

De este modo se abre paso, en palabras de Cassirer, “el sentimiento mítico original de unidad”³⁴. Unidad que se explicita haciendo a la tierra madre del mapuche, y a éste, hijo de aquella y hermano del resto de los elementos naturales. Por lo tanto, esta metáfora de filiación con la madre tierra se extiende hasta el punto de que el mapuche, no sólo es hijo de la tierra, sino que está unido a ella en una relación de pertenencia. Es el sentido de esta unidad el que parecen captar los versos del poeta mapuche Leonel Lienlaf:

<i>Ñi piuke</i>	<i>Mi corazón</i>
<i>Nepeley</i>	<i>está despierto</i>
<i>Mapumew</i>	<i>con la tierra.</i>

Tres sencillos versos que ilustran con mucha menos torpeza que nuestras disquisiciones académicas, la supresión de todo tipo de alejamiento o distancia entre hombre y mundo. Un sentido de apropiación, pertenencia y unidad que el mapuche creyente no necesita racionalizar, salvo en las cada vez más numerosas ocasiones en las que estudiosos y antropólogos preguntan e investigan por lugares y símbolos que – permitámonos dudar de la pertinencia de nuestro trabajo- tal vez preferirían no tener que explicar.

³³ Marileo 2001, pp 31

³⁴ E.Cassirer 1964, pp 239.

El mundo es para el mapuche un mundo habitable y habitado por seres que, vale añadir, no podremos llamar cómodamente “sobrenaturales”, ya que para el mapuche este es una realidad con un estatus de existencia similar al de una piedra, un *pewen* o un arroyo. Aún más, es precisamente la *nag mapu*, o mundo natural, o la “tierra en la que andamos”, el territorio específico en que se manifiesta lo sagrado para convivir en el día a día con los hombres y mujeres mapuche, así como con el resto de cosas y seres que conviven fraternalmente en la madre tierra o *ñuke mapu*. En palabras de M.E. Grebe, gran estudiosa de la cosmovisión mapuche, “el mundo sobrenatural (mapuche) es algo tan real y tangible como el natural”³⁵.

La importancia que la palabra *mapu* tiene en el contexto cultural mapuche está así justificada por una generalización simbólica clave en el mundo mapuche en la que conviene insistir: “la tierra es donde se manifiesta lo sagrado”³⁶. Efectivamente, la relación entre el espacio celeste o *wenu mapu* y el espacio terrestre o *mapu* en el imaginario mapuche, nos muestra que estos dos espacios cósmicos son inseparables. Desde la fe mapuche, el primero sirve de modelo para el segundo, mientras que para el punto de vista del observador externo, la representación de ese espacio celeste sigue el modelo del mundo natural. Además, aquellos seres que se cree que residen en el *wenu mapu*, como es el caso de la familia originaria, se manifiestan en el espacio terrenal donde habita el hombre. Por último, tanto los espíritus *ngen* como los *wekufe*, que trataremos en el próximo punto, habitan en la tierra, tierra que se erige por tanto en espacio de manifestación de lo sagrado. Esta relación fundamental entre *mapu* y *wenu mapu*, y entre el mundo sobrenatural y el natural, implica, en palabras de Salas Astrain, “un fundamento religioso y un fundamento social: remitirse al mundo sobrenatural es hacer referencia a esta tierra común. Por ello que en este mundo simbólico la tierra no puede tener la connotación económica moderna de algo que tenga un dueño particular, la tierra no es nunca propiedad: ella no es algo propio sino que es más bien patrimonio o herencia comunitaria”³⁷. Sólo la metáfora de la filiación originaria entre la *ñuke mapu*, o “madre tierra”, y los *mapuche*, o “gente de la tierra”, hace disponibles los recursos de ésta al mapuche, siempre, eso sí, dentro de una relación de máximo respeto y reciprocidad para con un mundo, el natural, que difícilmente puede, en la mente del mapuche creyente, desvincularse del carácter “sagrado” del cosmos en su totalidad.

³⁵ M.E. Grebe, 1972, pp 49.

³⁶ Salas Astrain 1991, pp 25.

³⁷ Salas Astrain 1991, pp 25.

Digamos por último que, en la práctica, esta íntima relación de reciprocidad del mapuche creyente con los espíritus guardianes y con la “madre tierra” -en el “sentido profundo” que señala Marileo- provoca, por extensión, una actitud de máximo respeto con el ecosistema. Podríamos afirmar que el pueblo mapuche cuenta en su cosmovisión con elementos que lo facultan para desarrollar el más moderno discurso de ecología y desarrollo sostenible. Su actitud con la naturaleza, pasada y presente, demuestra un interés constante en mantener la naturaleza silvestre, preservar los ecosistemas regionales, y evitar la depredación medioambiental, la contaminación y el abuso de los recursos naturales. Sus actuales luchas contra empresas madereras y centrales hidroeléctricas europeas, no se basan -al menos no únicamente- como éstas últimas han intentado hacer creer, en la reciente seducción del pueblo mapuche por parte de las corrientes occidentales ecologistas y de izquierda que apoyan su causa. Es posible que estos grupos “*winkas*” hayan contribuido a ampliar el eco de la lucha mapuche, a actualizar su lenguaje ecologista y a internacionalizar su lenguaje de resistencia cultural y política. No obstante, los principios de esta relación de reciprocidad y respeto profundo del pueblo mapuche con la naturaleza, se encuentran en el mismo núcleo de su imaginario simbólico. Es cierto que los grupos no mapuche que actualmente apoyan las demandas políticas, económicas, medioambientales, sociales y culturales de este pueblo, han hecho suyas buena parte de las visiones mapuche de la tierra y la naturaleza, para defender y justificar públicamente sus actividades. Pero también es cierto que, el propio pueblo mapuche ha asumido, en su espiritualidad actual, un buen número de postulados y expresiones ecologistas importadas del mundo occidental. Puede resultar ilustrativo de este último aspecto, el ejemplo de un graffiti hallado en las calles de Temuco. Esta consigna callejera decía, con letras azules: “*La Ñuke Mapu llora. Stop a la deforestación*”. Así, los contenidos de la espiritualidad mapuche se están mostrando como elementos culturales dinámicos, sujetos a una constante renovación de significados, e inmersos en un ininterrumpido proceso de adaptación y recreación de sus símbolos. La existencia en el imaginario mapuche de los espíritus *ngen*, y especialmente, de la metáfora de filiación originaria con la *ñuke mapu*, han sido aprovechados y adaptados para la defensa de los derechos territoriales, económicos, socio-políticos y culturales que el pueblo mapuche viene demandando.

Es cierto que, a estas alturas, un porcentaje elevado de hombres y mujeres mapuche -especialmente jóvenes y mapuche urbanos- no conservan la memoria -al menos no conscientemente- de la existencia de los seres y espíritus que hemos señalado aquí. Sin embargo, la articulación del sentido religioso no se encuentra

detenida ni desintegrada, sino que está en constante proceso de adaptación y reinterpretación. Desde el punto de vista del mapuche creyente más empapado del *kymun* de los antepasados, “es desde el ‘donde’ terrenal al que pertenece, desde donde se puede acceder a lo sagrado”³⁸, un “donde” concreto y repleto de energías, espíritus y poderes con nombres específicos con los que el mapuche parece *vivir* el sentido de su pertenencia y unidad con la tierra o *mapu*. Incluso la familia originaria que tratábamos en el primer punto no parece estar alejada en absoluto de los cerros y valles de la Araucanía. En palabras de A. Marileo, “la familia divina [...] en lo concreto está presente y vive junto al hombre y la naturaleza”³⁹.

En cuanto a la población mapuche más alejada de la vivencia consciente de todos estos símbolos que tratamos aquí, no sería sensato desvincularla absolutamente del imaginario mapuche, y afirmar que esta espiritualidad está para siempre soterrada bajo densas capas de aculturación o sincretismo. Pero son éstas, en cualquier caso, posibles influencias del “mito” cuyas derivaciones en lo cotidiano no estamos capacitados para analizar o describir. Nos parece, sin embargo, no faltar a las normas básicas de la sensatez afirmar que para el joven mapuche urbano, desvinculado de la fe mapuche, las palabras *ñuke mapu* significan, cuando menos, un motivo de lucha contra la amenaza de ese mundo *winka*, que concibe la compraventa de la tierra, y procura su máxima explotación económica. Concepciones mercantilistas sobre la vida y la tierra que no dejan de ser absolutamente incompresibles dentro de los parámetros de la espiritualidad mapuche y, siendo muy benévolos con los adjetivos, totalmente exóticos para el mapuche que recoge el poema de Leonel Lienlaf, “cuyo corazón” -nos dice el poeta- sigue estando “despierto con la tierra”.

³⁸ Salas Astrain 1991, pp 25.

³⁹ A. Marileo 2001, p 27.

1.3. Kyme newen-weda newen. Equilibrio y pureza.

Femgechi mu kimfiñ ñi vy ti
fillem lawen ka fillem anvka
Feyti pichike piru mvley ñi
femal egvn
Chem rume zoykvlelay tvfachi
mapu mew
Fey tvfachi afmapun epun
trokiñkvley
Kvmekelu ta mvley wezakañima egu
ta mvleam

Aprendo entonces los nombres de
las flores y las plantas
Los insectos cumplen su función
Nada está de más en este mundo
El universo es una dualidad
lo bueno no existe sin lo malo

-Elicura Chihuailaf-

Son varios los autores que han reconocido la presencia de estructuras duales en la cultura mapuche. Entre ellos destacan los trabajos de Faron y de Grebe. El primero, que realizó su trabajo de campo por los años 50 del siglo pasado, constató una serie de oposiciones complementarias cuyo principio ordenador es el par de oposición izquierda/derecha⁴⁰. Más recientemente, Grebe ha identificado la estructura dual como elemento integrador y unificador de la visión cósmica mapuche, y afirma su presencia, bajo el eje organizativo de la oposición bien/mal, en la concepción del espacio, la percepción del tiempo, las connotaciones simbólicas del color y la mitología⁴¹. No trataremos aquí de refutar esta concepción del modelo organizativo mapuche ya que, efectivamente, no resulta difícil constatar una larga serie de pares de opuestos en la mayoría de las representaciones, símbolos, relatos y rituales del pueblo mapuche. Resulta difícil discutir el hecho de que para muchos mapuche -y no mapuche- de hoy en día, el *wenu mapu* (tierra de arriba) representa a las fuerzas positivas y el *miñche mapu* (tierra de abajo) a las fuerzas negativas; que *Ngvenechen*

⁴⁰ Ver L.Faron 1961, 1997.

⁴¹ Ver M.E.Grebe 1972, 1974.

es lo mismo que Dios y que los *wekufe*⁴² son el demonio; que la serpiente *Treng-Treng* es buena y que la serpiente *Kai-Kai* es mala; que el rojo es negativo y el azul positivo; que el este es un punto cardinal benéfico y el norte maléfico; que el lado izquierdo es negativo y el derecho positivo; que las chamanes o *machi* son agentes del bien y las brujas o *kalku* agentes del mal, etc. Los ejemplos de estas oposiciones, bien sea bajo el principio ordenador espacial propuesto por Faron del par izquierda/derecha, bien bajo el propuesto por Grebe con el par bien/mal, son abundantes. Efectivamente, parece que la mayor parte de las manifestaciones de la cosmovisión mapuche son susceptibles de ser encajadas en un modelo organizativo dual, que dé cuenta de las innumerables oposiciones que el mapuche creyente reconoce en su visión del mundo.

No obstante, creemos, con Salas Astrain, que esta es una visión “legítima en el marco de la sociología, de la antropología, de la semiótica, pero limitada: no da cuenta del poder de evocación de la realidad sagrada por parte de los símbolos. La simbólica mapuche (...) debe comprenderse en el marco de una visión extra-ordinaria de la realidad: en estricto rigor, el problema que se aísla es el más importante desde una perspectiva religiosa, a saber, la creación de un mundo sobrenatural”⁴³. Lo que nosotros destacamos de la observación e interpretación del *mundo sobrenatural* (término que usa Salas Astrain con el que, tal vez, como dijimos anteriormente, no nos sintamos demasiado cómodos) que la capacidad de simbolización del mapuche ha *creado*, no es tanto su eventual estructura bipolar a partir de pares opuestos enfrentados, sino más bien su capacidad para la superación de toda configuración maniquea, y el establecimiento de un mundo simbólico que media entre opuestos e implica y reúne los contrarios. En palabras de Ortíz-Osés, “la desimplicación de los contrarios (...) lleva a todos los extremismos, los cuales se curan paradójicamente con una dosis de radicalización-radicación o enraizamiento de los contrarios en un lenguaje correlacionista y correlativista. En el primer caso *desimplicativo* comparecen

⁴² “Los *wekufe* desempeñan funciones generales de agentes del mal, enfermedad, muerte o mala suerte.(...)En su mayoría, se caracterizan por su fisonomía extraña, híbrida, deforme o fantástica”. M.E. Grebe, Pacheco y Segura, 1972. pp 66, 69. Sin embargo, tal vez no sea tan clara y pacífica la clasificación taxativa de los *wekufe* como agentes del mal en tanto que, como veremos, los conceptos de bien y mal no son categorías tan claramente definidas en el imaginario mapuche. Aunque en un nivel coloquial y de forma bastante extendida, gran número de mapuche identifiquen hoy en día la palabra *wekufe* con el demonio, seguramente la calificación de los *wekufe* como seres ambigüos, nos inclinamos a pensar que, tal vez, sea más sensata y más cercana a lo que el genio simbólico mapuche quiere decir al hablar de *wekufe*.

⁴³ Salas Astrain 1991, pp24-25.

todos los dualismos maniqueos, en el segundo caso *implicativo* aparecen las cosmovisiones asuntoras, encarnatorias y mediadoras⁴⁴.

Trataremos de hacer algunas puntualizaciones sobre el tema que nos ocupa, basándonos en varios documentos y experiencias obtenidas en el terreno, y procuraremos poner el énfasis, no en los contrarios opuestos, sino en la oposición, equilibrio e implicación de esos contrarios. Nos impulsa la interpretación de que el universo simbólico mapuche destaca más por su insistencia en la necesidad de coexistencia y equilibrio de fuerzas positivas (*kume newen*) y negativas (*weda newen*), que por su distinción y separación maniquea. Nos parece que el término clave para entender esta tendencia a la implicación de las energías positivas y negativas, nos lo da, una vez más, el poeta mapuche Elicura Chihuailaf. Nos dice el poeta lo siguiente sobre la idea y el término de pureza (*we*) en una conversación sobre el terreno a propósito de esta dualidad aparente entre fuerzas positivas y negativas.

...”para nosotros la pureza no es lo mismo a lo que yo he aprendido que es pureza en el mundo occidental, al menos en la religión católica, evangélica, etc, que es expulsar lo negativo para ser sólo habitados por lo positivo. El más merecedor de un paraíso es el que ha logrado expulsar mayor cantidad de lo negativo. En el mundo mapuche eso no es así. El dibujo del *kultrun*⁴⁵ tiene cuatro cuadrantes que representan las identidades y las energías que vienen desde oriente, poniente, norte y sur; y tiene un punto central en el que se cruzan, punto al que se le denomina *rewe*, que significa *we*:lo puro y *re*:lugar. ¿Qué sucede en este punto? Pues que conviven las energías más positivas que vienen del oriente, las positivas que vienen del sur, las más negativas que vienen del poniente y las negativas que vienen del norte. Y ahí, en ese punto, logran equilibrarse. Eso es lo puro para nosotros, saber equilibrar lo positivo y lo negativo que está en ti. Tú nunca debes pretender expulsar tu negatividad, sino equilibrarlo con positividad. Porque dicen los abuelos que si tu olvidas, expulsas los negativo te transformas en negativo”.

Difícilmente podemos nosotros explicar de un modo más diáfano, esta radical y necesaria implicación de los contrarios en vistas a lograr la pureza espiritual del hombre mapuche. Una pureza que no se define por la total conquista del espíritu por parte de fuerzas o energías positivas, sino por el equilibrio constante entre las dos tendencias. Nos parece este un pequeño matiz que merece ser atendido, porque

⁴⁴ A.Ortíz-Osés 1995, pp 14.

⁴⁵ Tambor ritual sagrado cuya superficie contiene representaciones gráficas con gran contenido simbólico que trataremos más adelante. Para un estudio detallado del Kultrún, véase M.E. Grebe, 1973.

cambia la perspectiva a la hora de mirar a los numerosos pares de opuestos que, por lo demás, indiscutiblemente aparecen en el universo simbólico mapuche. Nada más lejos de nuestra intención que poner en duda los fenomenales estudios citados al comienzo de este punto. Efectivamente, un observador atento no tardará en distinguir constantes pares de oposiciones en el imaginario mapuche. No faltan en absoluto a la realidad –creemos- ni M.E. Grebe, ni L.Faron cuando crean sus tablas para ordenar personajes míticos, colores, puntos cardinales, números, chamanes, brujos, espacio, estaciones del año y un largo etcétera de elementos que, efectivamente, aparecen como contrapuestos casi en cada ocasión en que un observador se pone a analizar atentamente los movimientos, gestos, rituales o simples conversaciones mantenidas con los mapuche.

Sin embargo, creemos que el lugar en el que el sentido de este imaginario aparentemente dual realmente se nos desvela con mayor profundidad y valor, no sólo espiritual, sino también vivencial para el mapuche, es, precisamente, en el centro de estas tablas de opuestos que nos presentan grandes estudios como los dos ya citados. Trasladando la idea al mundo objetual-simbólico mapuche, el punto en el que este sentido de pureza y orden cósmico se consume es en el *rewe*, el “lugar de lo puro”, centro del dibujo del *kultrung* sagrado mapuche y también altar del campo ritual en que se celebra el ritual más importante del pueblo mapuche, el *nguillatun*. Creemos que en el fondo de esta idea hay una aparente paradoja: se trata por un lado de respetar cierta ambigüedad y, por otro lado, y de enfatizar. Procuraremos explicar esto de manera que no echemos por tierra la claridad y profundidad de las palabras de Elicura Chihuailaf.

Se trata, decíamos en primer lugar, de respetar ciertas ambigüedades, sin caer en la tentación, -tal vez demasiado científica, demasiado academicista- de delimitar algunas categorías mapuche que no son, en origen, tan diáfanas como nos gustaría para poder hacer de nuestras monografías documentos ordenados y claras *traducciones* de lo mapuche a la antropología académica. Nos referimos, concretamente, a que las categorías de bien y mal con las que demasiadas veces tratamos de atravesar moralmente el universo, no son en absoluto claras en el imaginario mapuche, en el que las fronteras de estos dos términos se difuminan y se funden sin dejar lugar para la creación de compartimentos estancos, ni divisiones maniqueas tan rígidamente establecidas. Tampoco nosotros estuvimos exentos de caer en el error de preguntar a nuestros interlocutores cuestiones basadas en esta división, erróneamente diáfana, entre fuerzas del bien y fuerzas del mal. Esta fue la

airada respuesta de un reputado *Ngenpin*, a propósito de una pregunta sobre la dualidad en la cosmovisión mapuche:

...”ustedes siempre están igual, dándole vueltas a la dualidad. Bien, existe la dualidad, pero no existe algo así como el bien y el mal. Existe, si quieres, la dualidad y complementación entre energías opuestas, que si quieres vamos a llamar positivas y negativas. Pero todas las cosas y seres del universo comparten las dos energías, todo es, para entendernos, bueno y malo. No hay división. El *witralnawe*⁴⁶, por ejemplo, también puede ser positivo; la noche, que en principio es considerada como negativa, también puede ser positiva; el castigo no existe, y sin embargo *Ngvenechen* puede ejercer mecanismos de control que pueden resultar negativos para el hombre, es importante que entienda esto, porque siempre se confunden ustedes”.

Efectivamente, esta flexibilidad a la hora de realizar divisiones y establecer dualidades y compartimentos estancos, es especialmente llamativa en la categorización de los espíritus o seres clasificados como negativos. En las configuraciones del imaginario mapuche sobre la temática del mal también conviene respetar cierto grado de ambivalencia. Como advierte Y. Kuramochi, en el imaginario mapuche “no hay un rol fijo en los seres malignos ni tampoco muestran una diferenciación de identidad claramente delimitada (...) actúan tanto benéfica como malignamente. Es lo que podría considerarse como una *ambigüedad* conductual y ontológica”⁴⁷.

Debemos acostumbrarnos pues, una vez advertidos, a que las categorías que en un primer impulso estamos dispuestos a aplicar a la configuración aparentemente dual del imaginario simbólico mapuche, no son en absoluto claras. La tentación de un buen número de estudiosos de la cosmovisión mapuche, tiende a traducir su universo simbólico en torno a una división demasiado contundente entre lo bueno y lo malo, lo negativo y lo positivo, lo benéfico y lo maléfico. No nos parece erróneo señalar la existencia de la dualidad en la cosmovisión mapuche, pero tampoco nos parece una visión completamente fiel al sentido del que creemos que los mapuche dotan a la tantas veces nombrada dualidad. Efectivamente, y este es el segundo punto de la aparente paradoja que formulábamos arriba, se trata de una cuestión de énfasis o,

⁴⁶ Según Grebe, Pacheco y Segura, 1972, p.66, “entre los *wekufe* terrestres se asigna status principal al *witralnawe*, hombre de gran tamaño, que aparece vestido con indumentaria y aperos de huaso, comúnmente de blanco y montado a caballo”. Creemos, con Marileo, que la condición de maligno no puede serle asignada a *witralnawe* y, en general, a los *wekufe* de manera unívoca.

⁴⁷ Kuramochi, Y. 1990, en *Nüttram*, Año IV n° 4.

mejor, de trasladar el énfasis. No es lo mismo, ni mucho menos, afirmar que la cosmovisión mapuche se asienta sobre una concepción dual del universo, que afirmar que esa dualidad, indiscutiblemente perceptible con no demasiado esfuerzo analítico, no agota su sentido en la mera contraposición de los pares de opuestos, ni en divisiones en columnas con una raya en medio. Más bien al contrario, es precisamente ese espacio intermedio, ese punto o raya delimitadora en que convergen los pares de opuestos, el lugar puro, o *rewe* en el que realmente parece desvelarse el sentido de toda división o contraposición de seres, fuerzas o energías del universo simbólico mapuche. Es, nos parece, una cuestión de enfatizar mucho más el encuentro, la convivencia y la implicación de los contrarios en el “lugar de lo puro”, en el centro, en la fusión y equilibrio constante de lo contrapuesto; que de clausurar nuestras interpretaciones bajo la cerradura de la dualidad y las tablas con pares de opuestos. Corremos el riesgo, de lo contrario, de extraviar la mirada en adjetivar y clasificar maniqueamente recodos de unos caminos, cuyo sentido no concluye hasta que desembocan en el altar o *rewe*, o en el centro mismo del dibujo del *kultrún* -también *rewe*-, lugar de lo puro en el imaginario mapuche. Es precisamente en ese centro de convergencia y equilibrio entre fuerzas opuestas en donde realmente esos caminos parecen concluir su función y su sentido para llegar a la coexistencia e implicación final de los contrarios.

Esta interpretación, que en absoluto pretende clausurar sino abrir los límites y fronteras de las maneras de mirar e interpretar la dualidad del imaginario mapuche, es una de las claves interpretativas que utilizaremos para acercarnos a algunos hitos de la espiritualidad mapuche. A la luz, entre otras, de esta clave, -que no supone más que aceptar cierta ambigüedad en las categorizaciones de lo simbólico mapuche y, sobre todo, trasladar el énfasis desde los opuestos a la oposición misma para la búsqueda del equilibrio y la implicación- procuraremos acercarnos y abrir las vías de interpretación de construcciones simbólicas dominantes en la espiritualidad mapuche, como la construcción simbólica del espacio (tema que trataremos en el siguiente punto) ; los relatos orales cosmogónicos y de segundo nacimiento (*treng-treng* y *kai-kai*) o el ritual del *nguillatun*, central en la configuración, permanencia y desarrollo de la espiritualidad mapuche.

Nos parece pertinente aprovechar el poema que abría este punto y las palabras posteriores de Elicura Chihuailaf, para extraer otra posible vía de comprensión en torno a la dualidad y equilibrio de las fuerzas positivas (*kume newen*), y las negativas o ambivalentes (*weda newen*). Para ello nos valemos de la siguiente reflexión de E.

Cassirer: “lo individual, el ser y acaecer particulares concretos, es y existe; pero esta existencia suya sólo está asegurada y garantizada pudiendo y teniendo que pensarlo como un caso particular de una ley universal o, mejor dicho, de una totalidad, de un sistema de leyes universales. Así pues, la objetividad de esta imagen del mundo no es sino la expresión de su completo hermetismo, la expresión del hecho de que con cada individuo tenemos que pensar en la forma del todo, considerando lo individual sólo como una expresión particular, como un “representante” de esta forma total”⁴⁸.

Tanto en las conversaciones que mantuvimos con el poeta mapuche, como en muchos de sus textos y poemas, Elicura Chihuailaf sitúa el centro de atención de sus palabras e interpretaciones, en la manera mapuche de ver y pronunciar el universo. Recordemos, a modo de ejemplo, la traducción al castellano del poema que encabeza este punto:

Aprendo entonces los nombres de
 las flores y las plantas
 Los insectos cumplen su función
 Nada está de más en este mundo
 El universo es una dualidad
 lo bueno no existe sin lo malo

Otro de los textos paradigmáticos de esta tendencia a dejar por escrito el legado espiritual del pueblo mapuche, es su obra *Recado Confidencial a los Chilenos*, en la que, a modo de epístola, Elicura Chihuailaf trata de traducir y hacer comprensibles algunos puntos clave de la cultura a la que pertenece, a los habitantes de un estado, el chileno, en el que abunda el desconocimiento, la indiferencia y el conflicto para con lo mapuche. No obstante, el mismo Elicura, tanto en el testimonio que recogíamos anteriormente como en muchos otros escritos, insiste en esa tendencia que apunta Cassirer de considerarse a sí mismo como una expresión particular de una ley univesal, en este caso la mapuche. De este modo, el concepto de pureza que el poeta aplica para explicar relatos orales, símbolos dominantes, o dualidades que antropólogos y estudiosos *winka* nos empeñamos en enfatizar, es trasladado constantemente al plano individual por el propio Elicura. Efectivamente, las palabras del poeta no dicen “solamente” que “el universo –desde el punto de vista mapuche- es una dualidad/ lo bueno no existe sin lo malo”; o que el centro del dibujo

⁴⁸ E. Cassirer. 1971.pp 54,55.

del *kultrung* representa el lugar de lo puro o *rewe*. Junto a estas interpretaciones del “todo” propias de la visión y el genio mapuche, Elicura Chihuailaf asume casi de inmediato como aplicables a su propia vida, todas y cada una de las leyes generales que en su esfuerzo interpretativo cree descubrir en el imaginario mapuche. De este modo, el concepto de pureza basado en la coexistencia y equilibrio de contrarios que él percibe en elementos como el *kultrung*, o –como veremos- el relato de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, es asumido en todo momento como norma de comportamiento individual y camino de elevación espiritual para sí mismo. Elicura Chihuailaf en ningún momento se desvincula de ninguna de las interpretaciones generales que vertía sobre el imaginario simbólico de su pueblo. Después de cada interpretación y traducción al lenguaje de un antropólogo *winka*, Elicura explicaba detallada y lúcidamente el modo en que su propia vida debía encajar en las normas generales del universo que “sus abuelos” le habían dejado en herencia. Sirva como significativo ejemplo de esta constante extrapolación de lo general a lo individual, las siguientes palabras del poeta en una larga conversación mantenida sobre el terreno.

...”esta pureza que esta en ti y debe estar en todo, te digo, debe hacerse equilibrando lo positivo y lo negativo que hay en cada uno. Es un trabajo de una vida, que es como pulir una piedra. Y te digo esto porque así dice mi nombre: Elicura. Que significa piedra transparente. El corazón es una piedra en medio del agua, y hay que hacerla correr en equilibrio y que se pule esa piedra y llegue a ser transparente, pura. Y el agua es el espíritu”.

Creemos que resultan bastante directas y elocuentes las palabras del poeta para ilustrar el sentimiento de pertenencia a las leyes generales del universo que parece instaurar el imaginario mapuche; sentimiento de pertenencia que ya apuntábamos en el punto anterior al referirnos a los lazos de unión filial entre el hombre mapuche creyente y la *ñuke mapu* o madre tierra, y fraternal entre todos los seres y fuerzas que habitan esta tierra animada. Se trata, en palabras de Blumenberg, de “una arcaica sensación de pertenecer al mundo”⁴⁹ que el hombre mapuche parece sentir tras haber dotado, *in illo tempore*, de significación y sentido al universo. Este universo, tal vez insoportablemente innominado, silencioso e indiferente de no ser por ese proceso mítico de dotación de sentido, se presenta, en la mente del creyente mapuche, atravesado por fuerzas y seres que lo animan, lo sostienen y lo hacen nombrable y susceptible de ser sujeto de ruegos, invocaciones, oraciones, rituales, o relatos orales. La obra de poetas mapuche como Elicura Chihuailaf puede ser un buen exponente de una espiritualidad viva y en constante proceso de adaptación y

⁴⁹ Blumenberg, 2003. p.78.

resignificación, que en forma de poesía escrita nos puede ayudar a desvelar algunas de las claves para su interpretación.

1.4. El mundo en el *Kultrung*. Configuración espacial del cosmos.

*Kiñe kuwü
tuniey
kiñe kultrung.*

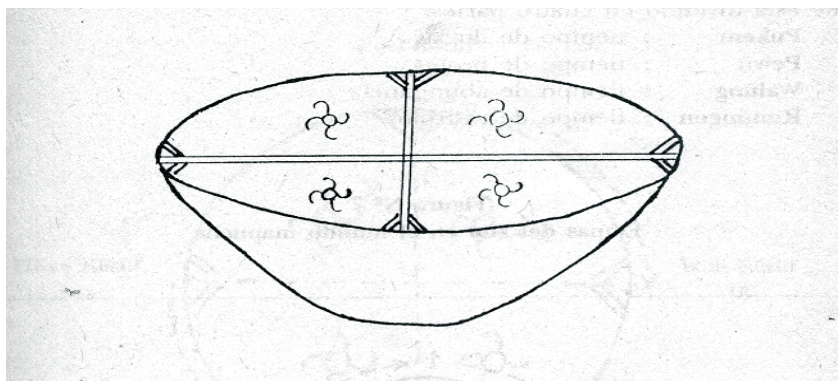
...

*Una mano sostiene el kultrung
como el universo sostiene
a la tierra.*

-Leonel Lienlaf-

“En el transcurso del tiempo –nos dice el *Ngenpin* Armando Marileo- nuestros antepasados llegaron a determinar y explicarse la estructuración de su propio mundo, es decir, lograron comprender, articular e interrelacionar todos y cada uno de los elementos que conforman el mundo en que vivimos⁵⁰”. Efectivamente, el imaginario mapuche ha logrado crear una configuración espacial del cosmos en la que quedan incluidos y relacionados todos y cada uno de los puntos, objetos o seres que habitan el universo mapuche. A través del análisis e interpretación del dibujo de la membrana del *kultrung*, -tambor chamánico mapuche- y de su mismo diseño como objeto, se pueden apreciar las coordenadas básicas de esta concepción espacial del universo que el genio mapuche ha creado.

Fig 1. Dibujo del Kultrung⁵¹



⁵⁰ Citarella, L et al. 2000. p 91.

⁵¹ Dibujo de A. Marileo en Citarella et al. 2000. p97

Parece bastante claro que la concepción espacial del mundo según el imaginario mapuche, es aprehensible en base a dos perspectivas complementarias: una vertical y otra horizontal⁵². La concepción vertical del cosmos mapuche parece reconocer tres orientaciones básicas: *wenu mapu* (tierra de arriba); *miñche mapu* (debajo de la tierra); y *nag mapu* (tierra de abajo). Es unánime la opinión, tanto en testimonios sobre el terreno, como en numerosos estudios realizados sobre la cosmovisión mapuche, que la tierra originaria, a partir de la cual se reproducen las otras plataformas cósmicas, es la *wenu mapu*, o tierra de arriba. La *wenu mapu* es considerada como el lugar en que habitan tanto la familia originaria que tratábamos en el primer punto, como los antepasados del pueblo mapuche y es, además, el espacio de las fuerzas positivas o *kume newen*⁵³. En cuanto a la plataforma de debajo de la tierra o *miñche mapu*, el imaginario mapuche la representa como el espacio de las fuerzas negativas o ambivalentes (*weda newen*) y es, al igual que la *nag mapu*, una reproducción de la plataforma superior, o *wenu mapu*. Es la plataforma central, o *nag mapu*, territorio habitado por el pueblo mapuche, el lugar donde parece consumarse, una vez más, el conflicto, la coexistencia y síntesis de los seres y fuerzas que habitan las plataformas superior e inferior. En la *nag mapu*, efectivamente, conviven, como ya hemos explicado en el punto anterior, tanto las fuerzas negativas o ambiguas como las positivas, y aún más, es también el lugar en el que lo “sagrado” mapuche se manifiesta y convive con el ser humano. Del equilibrio entre todos los seres y fuerzas que habitan la *nag mapu*, depende la buena marcha y la supervivencia, no sólo del pueblo mapuche, sino también de cada uno de los individuos mapuche en los que conviven las fuerzas de uno y otro carácter, tal y como atestiguan las siguientes palabras de un interlocutor mapuche:

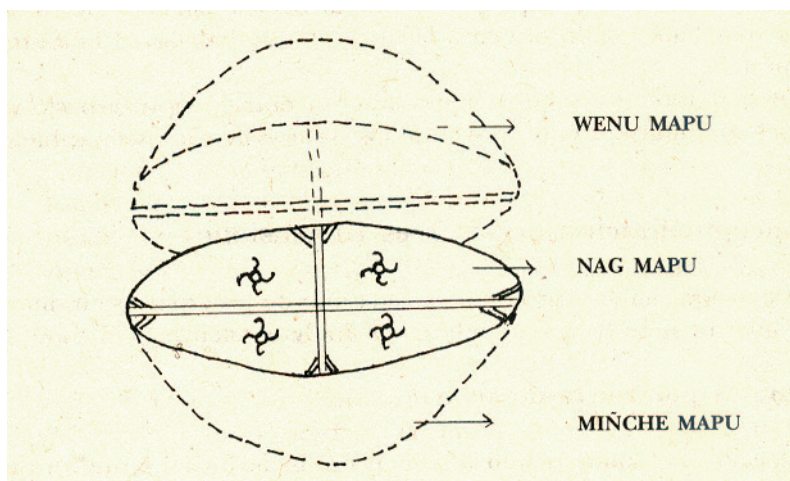
“...Entonces es una lucha permanente que habita, no exteriormente solamente –en el universo, en la sociedad- , sino que es una lucha que tenemos cada uno dentro de nosotros, es fundamentalmente un lucha interior”.

⁵² Así lo ven y lo explicitan estudios como los de Grebe (1972 y 1994). También observable en los estudios de A. Marileo en “Mundo Mapuche” y en Citarella, L. Et al. 2000. pp 91-107.

⁵³ El estudio clásico de Grebe, Pacheco y Segura (1972), distingue a su vez una subdivisión de la *wenu mapu* en cuatro plataformas superpuestas que conforman el *meli ñom wenu*, o cuatro lugares de arriba, así como otra intermedia entre la *wenu mapu* y la *nag mapu*, llamada, según este estudio, *anka wenu*. No sería sensato ni honesto por nuestra parte pasar a confirmar o a desmentir tales estudios, puesto que no disponemos de testimonios o documentos suficientes para contrastar los datos.

El concepto de pureza basado en el equilibrio de fuerzas contrapuestas que presentábamos en puntos anteriores en boca de Elicura Chihuailaf es, una vez más, una buena clave para interpretar la confluencia en la *nag mapu*, de las fuerzas y seres que habitan en las otras dos plataformas, la *wenu mapu* y la *miñche mapu*.

Fig 2. representación vertical del cosmos a través del *Kultrung*⁵⁴



Vuelven a ser pertinentes aquí las ideas de C. Geertz de las que ya nos valíamos en el primer punto. Efectivamente, parece claro que la *wenu mapu* es una creación del imaginario mapuche en el que se reproducen estructuras y formas del sistema no simbólico preestablecido, en tanto que se afirma, entre otras cosas, que la *wenu mapu* es igual a la *nag mapu*, con la diferencia de que sus habitantes son otros y las fuerzas que la habitan son de carácter aparentemente positivo. Esta última afirmación al respecto de las fuerzas positivas que habitan la *wenu mapu*, no debe hacernos olvidar la posibilidad de que existan también, en la *wenu mapu*, comportamientos ambivalentes por parte, incluso, del mismo *ngvenechén*, como ya hemos advertido en puntos anteriores. En cualquier caso, tanto la *wenu mapu* como la *miñche mapu*, son claros “modelos de” una realidad no simbólica preestablecida, en la que el mapuche puede observar cada día elementos con los que parece haber configurado su universo simbólico. Recogemos las palabras de una anciana de la comunidad de Maitén, que parecen confirmar estas afirmaciones:

⁵⁴ Figura de A. Marileo en Citarella et al. 2000. p101.

“La *wenu mapu* es igualita a esto, igualita nomás. Allí está *ngvenechen* y también nuestros abuelos. Allí viven lo mismo que aquí, pero todo bueno, todito nomás”

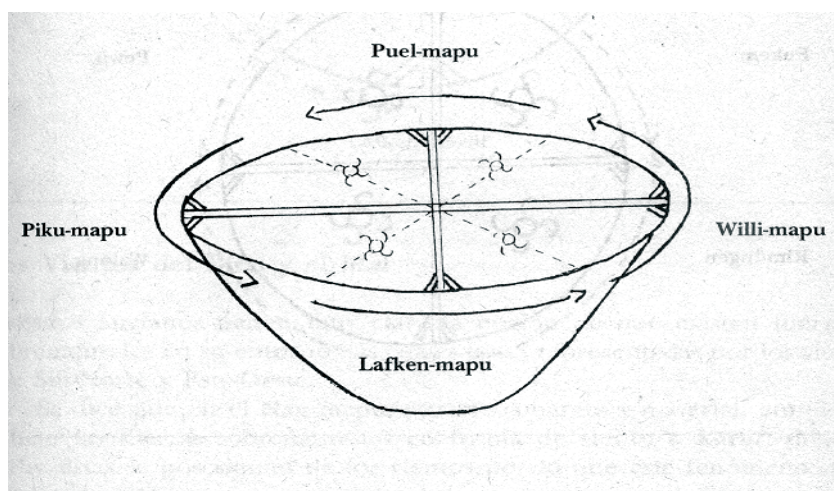
Al mismo tiempo, el mapuche creyente concibe la tierra originaria, o *wenu mapu*, como el lugar en el que se configuran elementos básicos de la vida del pueblo mapuche, como la estructura familiar reproducida en la figura múltiple de *ngvenechen*, y se conservan costumbres y pautas que deben ser continuadas e imitadas, como el patrimonio de sabiduría que sus antepasados conservaron. También la *miñche mapu*, plataforma cósmica situada debajo de la tierra, parece contener fuerzas cuya extinción puede traer consecuencias negativas para el mapuche creyente. Las *weda newén* o fuerzas negativas o ambivalentes son, como ya se ha apuntado anteriormente, un componente más de la vida mapuche en la tierra que habita o *nag mapu*. Estas *weda newen* son un elemento más de la vida mapuche, un elemento que actúa como condición necesaria para poder lograr el equilibrio y la pureza espiritual, en constante dialéctica y síntesis con las fuerzas positivas, o *kume newen*. Cabe afirmar por tanto, siguiendo con los postulados de C. Geertz, que tanto la configuración simbólica de la tierra de arriba, o *wenu mapu*, como la de debajo de la tierra, o *miñche mapu*, son también en buena medida “modelos para” la organización de comportamientos y relaciones físicas y emotivas del pueblo mapuche.

En cuanto a la concepción horizontal del cosmos, el imaginario mapuche delimita la tierra en base a cuatro lugares, confiriendo además a cada uno de los puntos una carga emotiva diferente. “Hoy, igual que ayer, -nos dice A. Marileo- toda vez que nuestros ancianos desean explicar la conformación de la tierra, apuntan su dedo hacia el punto donde sale el sol, es decir, hacia el *puel mapu* y girando a la izquierda hasta completar la vuelta demarcan el territorio del pueblo mapuche, es decir, la base fundamental donde se sustenta la cultura y la naturaleza”⁵⁵. Este giro representa para el mapuche el movimiento del sol, que en la Araucanía chilena sale por la cordillera de los Andes (este) y se pone en el mar (oeste). Los cuatro puntos que delimitan el territorio, dan nombre a cuatro términos que identifican las cuatro regiones en las que se divide el territorio mapuche, y las cuatro subdivisiones del mismo pueblo mapuche. El sol sale por el este o *puel mapu*, y los mapuche de esa región toman el nombre de *puelche* (gente del este). A continuación, el giro que demarca el territorio pasa por el norte o *piku mapu*, de modo que los mapuche que habitan el norte del territorio toman el nombre de *pikunche* (gente del norte). El giro continúa y pasa por el

⁵⁵ En Citarella et al. 2000. p93.

oeste o *lafkén mapu*, dando el nombre de *lafkenche* (gente del mar) a los habitantes mapuche de esta región. Por último, antes de volver al este, el giro pasa por el sur, o *willi mapu*, cuyos habitantes son los *williche* (gente del sur). Esta delimitación de la tierra según “cuatro lugares”, adopta el nombre de *meli-witran-mapu*, que literalmente significa “tierra de los cuatro lugares” y su representación gráfica que más estudios e interpretaciones ha suscitado es el dibujo de la membrana del *kultrung* que reproducimos aquí⁵⁶ en su forma circular.

Fig 3. Representación de “la tierra de los cuatro lugares” a través del *Kultrung*⁵⁷.



Una de las representaciones gráficas que aparecen regularmente en el *kultrung*, los soles con cuatro brazos que observamos en el dibujo superior, ha dado lugar a diferentes interpretaciones. Parece unánime la opinión que afirma que cada uno de los cuatro brazos representa la tétrada que conforma los seres “divinos” o espíritus que pueblan el universo simbólico mapuche. En todo caso, no queda claro a cual de estos seres representan estos dibujos sobre la membrana del *kultrung*. M.E. Grebe sostiene que “la tierra mapuche de los cuatro lugares, (*meli-witran-mapu*), está protegida por cuatro familias de cuatro dioses ubicadas cada una de ellas en un punto cardinal diferente. Estas familias están integradas por cuatro personas: un dios y diosa ancianos y un dios y diosa jóvenes. Cada familia representa y resguarda su punto cardinal específico, ubicándose en su costado correspondiente de la tierra. Armados con lanzas antiguas de caña (*waiki*) y hondas de lana (*witrué*), dichos grupos de cuatro

⁵⁶ Los estudios de M.E. Grebe (1972 y 1994), recogen testimonios que le llevan a concluir que tanto la plataforma de *nag mapu*, como todas las demás, son cuadradas. No expondremos aquí esas conclusiones cuyos testimonios no hemos podido contrastar sobre el terreno.

⁵⁷ Figura de A. Marileo en Citarella en al. 2000. p97.

dioses defienden la región terrestre a su cargo, oponiéndose a las acciones destructivas de los espíritus malignos (*weküfe*). Estas familias de dioses se asocian al panteón mítico de la *wenu mapu*, que conforma el mundo sobrenatural benéfico mapuche⁵⁸. A pesar de que los testimonios recogidos por nosotros en el terreno no recogen específicamente los nombres de estos “dioses” de los que habla M.E. Grebe, nos inclinamos a especular afirmativamente sobre su existencia –con algún matiz–, dado que el imaginario mapuche sitúa casi en cada elemento de la naturaleza una de estas familias tetrádicas. La centralidad e importancia que tienen cada uno de estos “cuatro lugares” o regiones en el imaginario mapuche, nos impulsa a creer que cada uno de estos cuatro lugares no debe de estar exento de la adjudicación de alguna suerte de espíritu que lo salvaguarde, del mismo modo que los espíritus *ngen*, ya tratados en el segundo punto, habitan y protegen casi cada uno de los elementos naturales de la tierra. En todo caso, no nos parece del todo ajustada la terminología que utiliza Grebe en el párrafo señalado, ya que el estatus de dios que sus palabras atribuyen a estos seres situados en los puntos cardinales es susceptible de ser puesto en entredicho incluso para el caso del mismo *ngvenechen*, como ya advertíamos en el primer punto. Tampoco la calificación categórica de los *wekufe* como espíritus malignos deja lugar para un cierto margen de ambigüedad a la hora de valorar emotivamente a estos espíritus, ambigüedad que, como ya hemos advertido anteriormente, resulta bastante saludable, creemos, para acercarse a interpretaciones más abiertas y enriquecedoras de las construcciones simbólicas del imaginario mapuche. Se contraponen en este punto las interpretaciones de A. Marileo y M.E. Grebe. Para el primero, los puntos o dibujos circulares representados en el *kultrung*, representan a la familia originaria, también llamada *Ngvenechén*, *Elmapun*, *Elchen* o *Ngvemapun*. “Como decíamos, cada símbolo que aparece en el *kultrung* representa a *Ngvenechen-Ngvemapun*; no obstante como aparece también en cuatro partes, quiere decir que es el nexo entre *puel mapu*, *piku mapu*, *lafken mapu* y *willi mapu*. Aquí vemos que la familia divina hace de mediadora entre las distintas partes del *nag mapu*; en lo concreto está presente y vive junto al hombre y la naturaleza”. Esta cualidad de la *nag mapu* y sus “cuatro lugares” como lugar concreto y tangible donde el hombre mapuche convive con la familia originaria, es representada, en opinión de A. Marileo, en el dibujo del *Kultrung*. Sin embargo, como hemos visto, M.E. Grebe sostiene que esos puntos o dibujos repetidos cuatro veces en la membrana del *kultrung*, son más bien representaciones gráficas que hacen referencia a “a los cuatro lugares terrestres con sus respectivas familias de deidades⁵⁹”. Es decir, mientras el

⁵⁸ M.E. Grebe, 1994. p58.

⁵⁹ M.E. Grebe, 1973. p15.

primero sostiene que es la misma familia originaria la que aparece representada en el kultrung, la segunda cree que se trata más bien de dibujos que representan a los “dioses” específicos de cada uno de los puntos cardinales. No nos atrevemos a confirmar o rechazar taxativamente una u otra interpretación, aunque, la centralidad que el tambor chámánico tiene como símbolo dominante en el imaginario mapuche nos impulsa a sospechar que esa membrana reserva su lugar a la familia originaria, o *Ngvenechen*, y no a seres o espíritus más específicos y aparentemente de rango inferior a los primeros.

Una de las características principales que acompañan a la configuración espacial del cosmos mapuche es que a cada uno de estos cuatro lugares (*meli-witran*) en los que el giro del sol parece detenerse, el imaginario mapuche atribuye valoraciones emotivas diferentes, dentro de esa constante contraposición y equilibrio de fuerzas positivas y negativas que recorren el universo mapuche. Así, en la configuración simbólica mapuche del espacio parece producirse el siguiente fenómeno que describe Cassirer: “las zonas y direcciones en el espacio se diferencian entre sí en virtud de que a cada una se le imprime un acento significativo diferente, en virtud de que cada una de ellas es valorizada mitológicamente de modo diferente y opuesto a las demás”⁶⁰. Ya veíamos en la configuración vertical del cosmos, que la *wenu mapu* era el lugar de las *kume newen* o fuerzas positivas; la *miñche mapu* el lugar específico de las *weda newen* o fuerzas de carácter ambiguo, y la *nag mapu* o tierra que el mapuche habita, el lugar en que ambas confluyen y luchan por buscar el equilibrio. Pues bien, también en la configuración horizontal del cosmos, en esa “tierra de los cuatro lugares” o *meli-witran-mapu*, a cada una de las regiones le corresponde una valoración más o menos positiva, o más o menos negativa en el imaginario mapuche. En una división general, el oeste o *lafken mapu*, y el norte o *piku mapu*, corresponden a las fuerzas negativas o *weda newen*. Más concretamente, el oeste, el lugar donde el sol se pone, es valorado como muy malo por el mapuche creyente. El norte en cambio, aún siendo negativo, no lo es tanto como el oeste. Las razones por las que estas valoraciones han llegado a parar al imaginario mapuche pueden ser de distinta índole, algunas podrían ser de carácter simbólico-espiritual, y otras de carácter empírico e incluso histórico. Así, están asociadas a la región del oeste, siguiendo a Grebe, la oscuridad, el viento malo (*weda kūrūf*), el temporal, los maremotos, la lluvia mala, la nieve, las heladas, la ruina del cultivo, la enfermedad grave y la muerte. Es además la región que más se relaciona con la llegada de los *wekufe* y, en general, la mala suerte y las *weda newen* o fuerzas negativas. El norte esta asimismo asociado al mal viento,

⁶⁰ E.Cassirer, 1971, p130.

el mal tiempo, la lluvia abundante, el agua, el trueno, los temporales, las heladas, el rocío, la enfermedad y la muerte. También la mala suerte está relacionada con esta región, así como, aparentemente, factores de índole histórica como la invasión incaica precolombina y la española en el siglo XVI. Hecho este último del que el pueblo mapuche conserva fresca la memoria histórica, tal como muestran las palabras de un anciano mapuche, recogidas sobre el terreno:

“de ahí (señala con el dedo al norte) viene todito lo malo, de ahí vinieron también tus abuelos a robarnos la tierra”.

En cuanto al este y el sur, *puel mapu* y *willi mapu* respectivamente, ambas están relacionadas con las fuerzas positivas o *kúme newen*, aunque en diferente grado. La *puel mapu*, lugar por donde sale el sol, es la mejor valorada por el mapuche creyente. A esta región se le asocian el buen viento, la brisa, el buen tiempo, el buen trabajo, la buena cosecha, la abundancia y la salud. También los dioses o espíritus benéficos, los antepasados, las rogativas a los dioses o espíritus, la ayuda de éstos y la buena suerte. La *willi mapu* o tierra del sur, está relacionada en la mente mapuche también con la bonanza, el sol, el buen viento, la brisa, el buen trabajo, la buena cosecha, la salud y la buena suerte. Así, parece confirmarse en el caso de la configuración espacial del cosmos mapuche, que “este y oeste, norte y sur no son distinciones que sirvan de modo esencialmente idéntico para la orientación dentro del mundo de las percepciones empíricas, sino que a cada una de ellas es inherente un ser y una significación propios y específicos, una vida mitológica íntima”⁶¹.

Podemos observar ya a estas alturas, que las palabras de A. Marileo con las que abríamos este apartado son efectivamente ciertas. La configuración espacial del cosmos en el imaginario mapuche, atraviesa con valoraciones todos y cada uno de los puntos en los que se divide el universo. De este modo, a cada uno de los “cuatro lugares” que conforman la división horizontal del cosmos, y a cada una de las plataformas en las que se divide la configuración vertical del espacio, les corresponde una valoración más o menos positiva, o más o menos negativa, creando un esquema espacial y valorativo con el que cada punto del universo y cada ser que lo habita es susceptible de ser relacionado con el todo. Esta localización y valoración de plataformas y lugares parece servir de nexo para interrelacionar dichos lugares y plataformas, así como los seres que habitan en ellas, e incluso fenómenos

⁶¹ E. Cassirer, 1971. p133.

metereológicos⁶², según su situación y procedencia de uno u otro lugar o plataforma cósmica. También Cassirer observa este efecto a la hora en que lo que él llama conciencia mitológica, estructura y dispone la configuración espacial. “También aquí – dice Cassirer- opera aquel “esquematismo” peculiar del espacio, en virtud del cual el espacio es capaz de unificar hasta lo más heterogéneo, haciéndolo comparable y de algún modo “similar” entre sí”. Puesto que cada cosa o ser del universo está situado en algún lugar en el imaginario mapuche, esta distribución espacial parece servir al mapuche creyente para clasificar y valorar cada realidad tangible o intangible con que pueda toparse. “Puesto que todas las especies y géneros del ser tienen su “patria” en algún lugar del espacio, dejan de ser absolutamente extraños entre ellos mismos: la “mediación” espacial conduce a una mediación espiritual entre ellos, a una fusión de todas las diferencias en un gran todo, en un plan mitológico fundamental del mundo”⁶³.

Creemos que esta mediación espacial y espiritual de la que nos habla Cassirer se produce con especial elocuencia en el caso mapuche, concretamente en la noción de centro que tanto ha estudiado en sus obras M.Eliade. Este centro del cosmos mapuche, se sitúa, en la concepción vertical del cosmos, en la plataforma *nag mapu*. Como ya hemos advertido, en esta plataforma central se produce la síntesis entre las fuerzas positivas o *kume newen* que habitan en la *wenu mapu*, y las *weda newen* que habitan en la plataforma inferior o *miñche mapu*. Es en la plataforma terrestre donde lo “sagrado” mapuche se muestra y convive con el hombre mapuche creyente. Estas fuerzas contrapuestas hallan pues en la tierra el lugar donde coexistir y equilibrarse en convivencia con el ser humano. En cuanto a la configuración horizontal del cosmos, recordemos que es un giro el que va delimitando y valorando cada uno de los cuatro puntos de la *meli-witran-mapu* o “tierra de los cuatro lugares”. Pues bien, creemos que el punto central de ese giro es susceptible de ser identificado simbólicamente de diferentes maneras. Según los estudios clásicos de L. Faron⁶⁴, el punto de referencia de este giro es la ubicación específica de ego, una ubicación que debe localizarse “en el cerro más alto y desde allí mirar el lugar donde, según decían, la tierra y cielo se unen”⁶⁵. Creemos que una de las posibles vías de interpretación de este centro de la *meli-witran-mapu*, es que no sólo es la *nag mapu* -según la configuración espacial

⁶² Un ejemplo de esto es que cada uno de los cuatro lugares descritos, determina valorativamente los tipos de viento que proceden de uno u otro lugar, produciendo una serie de valoraciones de estos tipos de viento según la mayor o menor participación en ellos de las fuerzas positivas o negativas. Los estudios de A. Marileo (en Citarella 2000, pp99, 100) o M.E. Grebe, 1972 y 1994, proporcionan más detalles sobre este punto.

⁶³ E. Cassirer 1971, pp119 y 121.

⁶⁴ L.Faron, 1964, p192.

⁶⁵ A. Marileo, en Citarella et al. 2000, p93.

vertical del cosmos- el lugar donde conviven las fuerzas positivas y negativas, también el individuo mapuche, como ya apuntaban las palabras de Elicura Chihuailaf, es responsable de equilibrar las dos fuerzas contrapuestas que coexisten en su interior. Un anciano *Ngenpin* nos lo explicaba de esta manera:

“*kume newen* y *weda newen* hay en todo, también en nosotros mismos, donde el lado derecho es energía positiva y el lado izquierdo es negativa. Pero necesitamos de los dos lados para ser una unidad, dos piernas, dos brazos, dos ojos. De todo necesitamos para estar bien”.

Nos parece por tanto que, efectivamente, cualquier ego es susceptible de ser considerado, en este sentido, centro de la tierra en su configuración espacial horizontal; cualquier individuo se erige en centro de la tierra y lugar de confluencia de todas las fuerzas, positivas y negativas, que en él coexisten y en él deben hallar equilibrio. Nos parece que esta tendencia, con la que nos topamos en multitud de ocasiones sobre el terreno, de trasladar constantemente el orden simbólico del cosmos a las características propias del hombre, responde a las siguientes reflexiones de E. Cassirer en su *Filosofía de las Formas Simbólicas*: “el mito parte de una concordancia espacio-física entre el mundo y el hombre para inferir de esta concordancia la unidad de origen. Y esta transposición no está restringida a esta relación entre mundo y hombre la cual, a pesar de su enorme significación todavía es particular, sino que se repite de modo universal al aplicarla a las más variadas esferas de lo existente”⁶⁶. El testimonio que acabamos de recoger del anciano *ngenpin*, o las reflexiones de Elicura Chihuailaf que constantemente extrapolan lo cósmico a lo individual, pueden ser una buena muestra de esta *concordancia* de la que habla Cassirer.

Pero este simbolismo del centro, puede ser también trasladado al espacio físico que el mapuche habita. Nos estamos refiriendo al *rewe* o altar, que preside el *ngillatuwe*, o campo ritual en el que se celebra el rito fundamental de la espiritualidad mapuche, el *ngillatun*. El *ngillatuwe*, siguiendo las siempre esclarecedoras interpretaciones de R. Salas-Astrain, “tiene tanta importancia en el rito comunitario mapuche que se lo puede considerar como la expresión simbólica del cosmos(...) pero no al modo de un lugar, como nosotros lo concebimos en nuestra lengua, sino “donde se ora”.⁶⁷ En el centro de este campo ritual, exento de tareas agrícolas y al que en contadas ocasiones puede acceder el *winka* o extranjero, está situado el *rewe* o altar,

⁶⁶ E. Cassirer, 1971, p125.

⁶⁷ R. Salas Astrain, 1991, p25.

literalmente “lugar de lo puro”, que se convierte en un “centro del mundo”, usando la terminología de Eliade. No se trata sólo de un centro del mundo en el que confluyen las fuerzas positivas y negativas provenientes de cada uno de los cuatro lugares de la tierra, sino también, dado que es un altar en forma de tronco con escalones tallados, un centro que comunica e interrelaciona las plataformas cósmicas superpuestas de la configuración vertical del cosmos mapuche. Es este –recordemos- el “lugar” (*re*) de “lo puro” (*we*), centro en el que confluyen todos los puntos y plataformas del universo, así como las fuerzas que lo atraviesan. Estamos completamente de acuerdo con Salas Astrain, cuando afirma que el *ngillatuwe* y, por extensión, el *rewe* situado en su centro, “implica el reconocimiento de que el cosmos no es sólo un conjunto de fuerzas sobrenaturales, sino que él es un tejido de significaciones. Aparecerá como un microcosmos que permite la comprensión del cosmos como un mundo habitado y habitable”⁶⁸ Es este, nos parece, un centro físico y punto de referencia para la construcción de un “plano” cósmico que ordena todos sus puntos y extensiones, y dota de significaciones y valora cada uno de sus componentes. Con ello, el imaginario mapuche hace del mundo un hogar nombrable y sobre todo, habitable, superando la originaria indiferencia de un universo de lo contrario extraño e inhóspito. Esta “planificación” espacial del cosmos mapuche y la adscripción de fuerzas de uno u otro carácter a cada punto o plataforma del mismo, parecen pues obrar como representaciones míticas con las que el mapuche ordena, relaciona y pone nombre a los lugares y seres del mundo. De este modo crea el mapuche, siguiendo a H.Blumenberg, una “estructuración que hace frente a lo insostenible de la indiferencia espacial y temporal”⁶⁹.

Una mano sostiene el *kultrung* / como el universo sostiene / a la tierra. Escribe el poeta mapuche Leonel Lienlaf, que con sus versos parece señalar la medida y proporción humana que adopta un cosmos, el mapuche, perfectamente delimitado y valorado. Un universo que el mapuche creyente percibe como perfectamente habitable y habitado y que es susceptible de ser reproducido a escala y medida del hombre, un universo que cabe en una sola mano, la mano de la *machi* o chamán que sujeta y golpea el *kultrung*. Este tambor ritual, que la *machi* sujeta en su mano y golpea rítmicamente con una baqueta de colihue, parece contener en sí mismo todo el

⁶⁸ R. Salas Astrain, 1991. p26.

⁶⁹ H.Blumenberg. 2003, p111.

universo y todas las fuerzas que lo habitan y que confluyen en su centro, en el lugar de lo puro.

1.5. Ha descansado el sol. Configuración mapuche del tiempo.

*We Tripantv!, pi pu malen
Ka ti mulfen nvayu mawvn
Wiñon, pifiñ egvn
Fewla pichi wentru ta iñche*

...

*¡We Tripantv!, dicen las niñas
y el rocío recogerá la lluvia
he vuelto, les digo. Ahora
soy un niño*

-Canción tradicional-

Buena parte de los mapuche contemporáneos conviven con dos maneras diferentes de concebir el tiempo. Los calendarios que cuelgan en muchos de los hogares mapuche y el buen número de relojes de pulsera que lucen, sobre todo, los jóvenes mapuche, pueden ser un buen indicativo de que la medición occidental del tiempo ha sido rápidamente asumida por la población mapuche contemporánea. Sin embargo, la configuración tradicional del tiempo es aún conservada en la mayoría de las reducciones mapuche y su seguimiento coincide con faenas agrícolas, rituales y ceremonias, o cargas positivas o negativas que el “calendario” mapuche marca. Veamos algunas de las características de la configuración propia del genio mapuche, para ir proponiendo consideraciones más generales y posibles vías de interpretación de esta peculiar manera de entender el devenir:

El “calendario” mapuche considera que el mes, *kiñe Kvyen*, ciclo lunar, tiene veintiocho soles (días). *Mari kvla Kvyen*, trece lunas (meses) hacen *kiñe tripantv*, un año, es decir, *kvla pataka kayu mari meli antv*, trescientos sesenta y cuatro días [...] El inicio del ciclo anual comienza con las lluvias de la luna de los brotes fríos –*pukem*, invierno- que purifican la tierra para la renovación de la naturaleza y para el inicio de los nuevos sueños y sembrados. *We Tripantv* o *We Tripantu*, lo llamaron. *We*⁷⁰: nuevo (a), *tripan*: salir, *Antv*: sol. Es decir, nueva salida del sol. [...] Entonces, coincidiendo – más o menos- con el 22 o el 24 de junio del calendario occidental, se celebra el *We*

⁷⁰ También significa joven o, como ya hemos visto, puro.

tripantv. Es el inicio de un nuevo ciclo de producción, de conversación con la Tierra. Es la fecha, como usted sabe, en que se produce la noche más larga del año y el inicio de las lluvias más intensas que prepara a la naturaleza para acoger y favorecer el maravilloso crecimiento de la nueva vida. Es la imitación que hacemos la gente al lavarnos o bañarnos al inicio de cada jornada de labores, nos dicen”⁷¹.

Parece pues bastante claro, según estas indicaciones indígenas, que la configuración del tiempo propia del genio mapuche sigue los ciclos del medio ambiente y las condiciones que sus constantes variaciones imponen a la tierra y a los seres que la habitan. De este modo, el *pukem* o invierno, no terminará un día fijado de antemano por un calendario que delimite perfectamente las estaciones del año, sino que concluirá “el día en que las golondrinas vuelven a la calma, entre el 10 y el 15 de septiembre. Y el *walüng* o verano, se inicia cuando las nevazones disminuyen.”⁷² Pero la conservación de esta manera de medir el tiempo no sólo es una muestra de la cercanía que el pueblo mapuche mantiene –y lucha por mantener- con la tierra y los elementos naturales que la hacen mudable; además, el mapuche parece confirmar con su configuración temporal que cada año y, aún más, cada día, el universo es el campo en el que constantemente se libra la batalla entre el día y la noche, los ciclos lunares y solares, el tiempo de siembra y recogida, la muerte y la vida. “El cosmos –afirma M. Eliade- se concibe como una unidad viviente que nace, se desarrolla y se extingue el último día del año, para renacer el año nuevo...”⁷³ Efectivamente, con el *We Tripantv* el mapuche no celebra solamente el paso lineal de un año al siguiente, sino más bien, como apuntan las palabras de Elicura Chihuailaf recogidas arriba, el nacimiento y “crecimiento de un nueva vida”.

En el transcurso de un año o *tripantv*, se desarrolla un proceso que incluye diferentes delimitaciones del tiempo en el que vive el mapuche creyente. Este proceso incluye, como hemos advertido, no sólo una especificación de la época del año en que se vive en cada momento, sino también una serie de labores agrícolas que deben desarrollarse, unos fenómenos climáticos relacionados con cada ciclo; un calendario ritual o unas connotaciones y valoraciones de cada momento que atraviesan el ciclo de la vida. La especificación de las estaciones que se suceden en un año depende, lógicamente, de la zona en la que se realice el cómputo de las mismas. No es el momento de especificar los diferentes tiempos del año mapuche en cada una de las

⁷¹ Elicura Chihuailaf, 1999. pb55, 57.

⁷² En M.E. Grebe, 1987. p69.

⁷³ M.Eliade, 1998. p56

zonas en las que habita este pueblo, nos remitimos a los estudios de M.E. Grebe⁷⁴ en los que se recogen las diferentes configuraciones del año mapuche en varias zonas de reducciones. En cualquier caso, la división más extendida es aquella que comprende cuatro etapas a lo largo de un año. *Pukem*, o tiempo de lluvias; *Pewü* o tiempo de brotes; *walüng* o tiempo de abundancia y *Rimüngen* o tiempo de rastrojos.

Una de las características comunes que acompañan a las diferentes divisiones de los ciclos anuales según la zona mapuche que se estudie, sean éstas de cuatro estaciones, de dos, o de dos con posteriores subdivisiones como apunta Grebe en su estudio, es que la pareja de oposición positivo-negativo vuelve a aparecer en las diferentes valoraciones que una u otra época del año merecen en el imaginario mapuche. Así, los *kume kiyen*, son los meses positivos de primavera y otoño, meses en los que se dan las condiciones más propicias para el desarrollo de la mayoría de las labores agrícolas y también para la celebración de la mayor parte de los rituales religiosos, incluido el *ngillatun*. Al contrario, los meses malos de invierno o *weda kiyen*, son una época para buscar cobijo y resguardarse de las abundantes lluvias, las cargas negativas y las enfermedades. Por último, como recoge M.E. Grebe, los calurosos meses de verano o *arre kiyen*, se dedican a labores de recolección, por lo que su valoración no es categóricamente positiva o negativa, dejando lugar a cierta ambivalencia que tal vez se corresponda a la calidad y cantidad de la cosecha recogida. En todo caso, nos parecen estas valoraciones de cada uno de los ciclos bastante esclarecedoras, en tanto que vienen a poner de manifiesto que, en el imaginario mapuche, los ciclos de la vida en su devenir y las diferentes valoraciones de cada uno de ellos, completan su círculo a lo largo de un año, durante el cual, las noches se van alargando y los días van menguando hasta llegar al *we tripantv* o año nuevo. La salida del sol nuevo de este día de *we tripantv* (*we* : nuevo, joven o puro) y las correspondientes celebraciones a las que da lugar entre el pueblo mapuche, parecen corresponder a la idea de que la lucha y oposición entre fuerzas de uno y otro carácter vuelven a encontrar su centro de equilibrio. El nuevo sol, ya descansado después de completar el ciclo de un año en el que las noches han ido ganando terreno, vuelve a ascender y a alargar sus horas de calor y luz, dando comienzo a un nuevo ciclo en el que la constante contraposición entre fuerzas opuestas, luz-oscuridad, día y noche etc. deben ir alternándose y equilibrándose para el buen desarrollo del devenir cósmico. El cosmos mapuche por tanto parece concebirse en la mente del mapuche creyente como una unidad viviente –retomando las palabras de M.Eliade- que nace, se desarrolla y se extingue en último día del año, para renacer el

⁷⁴ M.E. Grebe, 1987.

año nuevo o *we tripantv*. Así termina el tradicional canto del solsticio de invierno, uno de cuyos fragmentos daban entrada a este punto:

Meli, meli. Meli, meli
Ya!, zew mitray ta antv.

Cuatro, cuatro. Cuatro, cuatro
 ¡Ya!, ha descansado el sol⁷⁵.

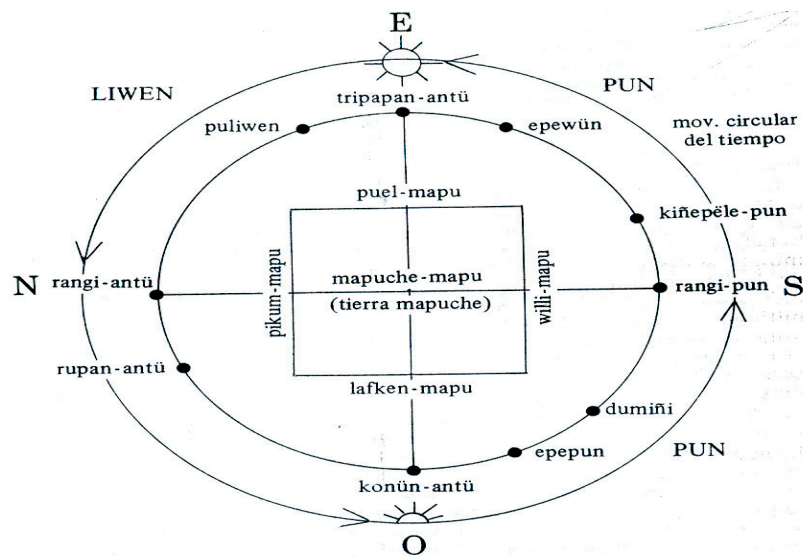
Pero el imaginario mapuche no sólo parece completar el círculo de esta oposición y equilibrio entre fuerzas opuestas en el transcurso de un año, también en un solo día, cada momento parece estar valorado de una manera diferente y se completa la lucha, la alternancia constante y el equilibrio entre fuerzas de uno y otro carácter. “Es la imitación que hacemos la gente al lavarnos o bañarnos al inicio de cada jornada de labores, nos dicen”, apuntaba Elicura Chihuailaf en las palabras que recogíamos al comienzo de este apartado, tras referirse a la división del año mapuche. El día, en sus diferentes fases, es delimitada por el mapuche y valorada según el momento que atraviere, conteniendo así, es su diaria alternancia entre día y noche, la lucha, oposición y equilibrio e implicación de fuerzas opuestas que atraviesa el imaginario simbólico mapuche en casi todos sus elementos.

“cuando sale el el sol, que nosotros le decimos *antv*, es todo bueno, bueno para conversar con la tierra y nosotros tenemos alegría y usted puede andar tranquilo por los cerros. Pero cuando se hace oscuro a la casa nomás hay que ir. No es bueno que usted se marche ahora. Nosotros le hacemos lugar acá”.

En esta invitación a pernoctar en la casa recibida de una cabeza de familia en la comunidad de Maitén, se aprecia ya una primera valoración general de cada momento del día por parte del imaginario mapuche. Una investigación más detallada, puede llevar a la demarcación de hasta doce etapas diferentes a lo largo de cada jornada. Cada una de estas doce etapas es propicia para el desarrollo de una u otra labor agrícola, o la eventual celebración de alguna actividad ritual, y contiene, para el mapuche creyente, una energía y una valoración que la diferencia de la etapa precedente y de la posterior. En el siguiente esquema, M.E Grebe nos muestra

⁷⁵ Recogido en E. Chihuailaf, 1999. p57.

gráficamente esta división del ciclo día-noche en la cultura mapuche como resultado de sus rigurosos estudios sobre el terreno:



1. *epewün*: alba o amanecer.
2. *tripapan-antv*: salida del sol.
3. *puliwen*: después de la salida del sol.
4. *liwen*: mañana.
5. *rangi-antv*: mediodía o cénit.
6. *rupan-antv*: después del mediodía.
7. *konün-antv*: puesta de sol.
8. *epepun*: crepúsculo o atardecer.
9. *dumiñi*: oscuridad.
10. *pun*: noche.
11. *rangi-pun*: medianoche.
12. *kiñepële-pun*: después de medianoche.

Vemos que el esquema de Grebe gira en torno a un centro que es la configuración espacial de la *meli-witran-mapu* o tierra de los cuatro lugares, que ya hemos tratado en el punto anterior. En torno a este centro, las diferentes posiciones que atraviesa el sol o *antv* y la mayor o menor intensidad de luz van configurando un plano temporal que distingue las diferentes etapas del día. Vemos pues, que la configuración del espacio es también fundamental a la hora de determinar el esquema temporal por parte del imaginario mapuche. Esta configuración temporal a través del sol que gira en torno al espacio, parece confirmar las reflexiones de Cassirer en torno a este punto: "La división del tiempo en fases es paralela a la división del espacio en

direcciones y zonas; ambos representan sólo dos momentos distintos en el proceso de alumbramiento gradual del espíritu, el cual parte de la intuición del fenómeno físico originario de la luz⁷⁶. Nos remitimos al excelente estudio de M.E. Grebe⁷⁷ para la obtención de más detalles sobre las características y valoraciones específicas de cada una de las doce etapas del día representadas en la figura que acabamos de presentar. Digamos aquí, en líneas generales, que las diferentes etapas del día y las valoraciones específicas de cada una de ellas, pasan gradualmente de la positividad contenida en el alba o *epewün*, a la máxima negatividad y peligrosidad de la medianoche o *rangi-pun*. La primera marca el inicio del alumbramiento gradual de la tierra y está valorado muy positivamente por el mapuche creyente. Este momento diario de primer alumbramiento parece tener su correlato en la configuración del año mapuche, concretamente en el día de *we tripantv*, o nueva salida del sol. La referencia que hacía E. Chihuailaf al hecho de asearse por la mañana comparándolo a la configuración del año mapuche, nos parece un buen indicativo de esta relación que el mapuche creyente no tarda en establecer en conversaciones sobre el terreno. A su vez, parece bastante clara la relación que se establece en el imaginario mapuche entre este primer momento de luz y el mismo momento de la creación del universo en el tiempo de los orígenes. En palabras de Grebe a las que se suma nuestra interpretación, “el nacimiento del nuevo día reactualiza cotidianamente y en pequeña escala la creación del universo mapuche”⁷⁸. A partir de este primer momento de luz – *epewün*– las demarcaciones del ciclo diario y las labores y valoraciones que a cada una corresponden, marcan una clara diferenciación, casi simétrica, entre dos partes del día, cuyo centro divisorio es el *epepun*, período correspondiente al atardecer o crepúsculo. Hasta la llegada de esta etapa, con diferencias más o menos relevantes en cuanto a las labores y valoraciones que corresponden a cada etapa anterior, el día en el imaginario mapuche está caracterizado por la evidente preponderancia de la luz y el dominio de las fuerzas y energías positivas. Así, en el final de este período intermedio o *epepun*, finaliza también simbólicamente la mejor parte del día para el desarrollo de labores agrícolas o de otra índole, y el período en que las fuerzas positivas o *kume newen* favorecen al cosmos en su totalidad y también al mapuche en su jornada. A partir de aquí, el mapuche creyente está convencido de que comienza el proceso gradual mediante el cual las fuerzas peligrosas o *weda newen* se van apoderando del día, en paralelo al paulatino oscurecimiento de la jornada. Fue precisamente en este momento del día en el que recibimos la invitación que

⁷⁶ E.Cassirer, 1971. p144.

⁷⁷ M.E. Grebe, 1987. pp64-67.

⁷⁸ M.E.Grebe, 1987, p64.

recogíamos arriba, en la que la cabeza de familia mapuche nos convidaba a pernoctar en su casa advirtiéndonos de los peligros de la noche y nos disuadía de la idea de volver por la noche a la ciudad de Temuco.

El gradual oscurecimiento de la *meli-witran-mapu* o tierra de los cuatro lugares, acompañado de las connotaciones más o menos negativas de las etapas que suceden al crepúsculo o *epepun*, alcanzan su cénit de negatividad en un período de duración aproximada de una hora a partir, más o menos, de las doce de la noche en el horario occidental. Este período, llamado *rangi-pun*, es considerado en el imaginario mapuche como de máxima peligrosidad. Se llega a creer que, durante este período, las fuerzas negativas y los seres y espíritus habitados por ellas recorren la tierras que rodean a las viviendas y reducciones mapuche. Es pues una etapa de máximo recogimiento y prudencia en la que el mapuche evita todo contacto con el exterior y permanece dentro de su casa. Una vez concluído este período, la peligrosidad y la valoración negativa de la siguiente etapa del día (*kiñepele-pun*) decrece considerablemente hasta llegar por fin al inicio de un nuevo ciclo, un día nuevo, una nueva creación del universo a escala reducida, que es el alba o *epewün*.

Resultan pues inseparables la configuración espacial del cosmos y las valoraciones que cada zona merece en el imaginario mapuche por un lado, y la configuración temporal del devenir según la posición e intensidad del sol, por otro. Así, el alba o *epewün* y la zona este o *puel mapu* por donde adviene el alumbramiento progresivo de la tierra cada día, están íntimamente ligados y muy positivamente valorados en el imaginario mapuche. En este punto en el espacio y en este momento del día, parece volver a nacer el universo mapuche con un sol nuevo, joven o puro (*we*) que, como dice la canción tradicional mapuche del solsticio de invierno, *ya ha descansado*, después de completar su ciclo, anual y diario, de auge y declive. Así, “toda orientación en el tiempo supone la orientación en el espacio y sólo en la medida en que esta última se logre, procurándose determinados medios de expresión espiritual, se distinguen entre sí para el sentimiento inmediato y para la conciencia pensante cada una de las determinaciones del tiempo. La intuición primaria del espacio y la articulación primaria del tiempo se fundan en una y la misma intuición básica, a saber, la alternancia de luz y oscuridad, de día y noche”⁷⁹.

La característica predominante y común en los dos *epew* o relatos orales que configuran el relato cosmogónico y de segundo nacimiento del universo y el pueblo

⁷⁹ E. Cassirer, 1971. p143.

mapuche respectivamente, es la presencia y enfrentamiento constante entre fuerzas y espíritus positivos y negativos o ambivalentes. Recogeremos una versión íntegra de cada uno de estos relatos orales en la segunda parte de este estudio, baste decir por el momento, que en la creación del cosmos y la vida según el relato cosmogónico mapuche, la lucha entre espíritus positivos y negativos por habitar la tierra constituye el motor dramático que desencadena la creación y organización del cosmos tal como lo percibe actualmente el mapuche. En el relato o *epew* de *trengr-trengr* y *kai-kai*, el más conocido y más extendido hoy en día entre el pueblo mapuche, estas dos serpientes representan asimismo las fuerzas positivas y negativas o ambiguas, tierra y agua, cuya lucha vuelve a erigirse en hilo argumental del relato. Conviene interpretar ambos *epew*, creemos, estableciendo relaciones entre uno y otro, puesto que la creación y organización originaria del cosmos y la vida que establece el primero tiene su continuación en el segundo, en el que este cosmos inicial parece reorganizarse con la lucha cósmica entre las dos serpientes cósmicas. Abordaremos con más detalle, en la segunda parte de este estudio, algunas posibles vías de interpretación para acercarse a estos dos *epew*, centrales en la configuración del imaginario simbólico mapuche. No obstante, parece clara la centralidad, en ambos relatos, de la lucha entre las dos fuerzas que atraviesan el universo simbólico mapuche, lucha que estos relatos orales instauran y que atraviesa todas y cada una de las construcciones simbólicas que el genio mapuche ha llegado a crear. Esta lucha y búsqueda de equilibrio entre fuerzas contrapuestas que los dos *epew* centrales de la espiritualidad mapuche inauguran, son, como hemos visto, fácilmente perceptibles en la configuración temporal del devenir en el imaginario simbólico mapuche. Cada etapa del año y, más aún, cada momento del día, contiene una valoración más o menos positiva o negativa, y una carga emotiva que fluctúa también entre estos dos polos opuestos. El ciclo de un año o *tripantv* y el ciclo día y noche, parecen establecer el equilibrio entre las dos fuerzas opuestas que, en el recorrido circular de estos dos ejes temporales, completan su pulso y sus recorridos ascendentes y descendentes. Este auge y declive anual y diario de fuerzas positivas y negativas, parece hallar su equilibrio en la misma circularidad de la configuración espacial que, cada amanecer o *epewün* y cada día de solsticio de invierno en que se celebra el *we tripantv*, retorna a un punto inicial.

Es precisamente en este punto en el que la lucha cósmica de las dos fuerzas opuestas –espíritus positivos y negativos; *trengr-trengr* y *kai-kai*- se reactualiza y vuelve a comenzar. “El tiempo sagrado –nos dice M.Eliade- es por su propia naturaleza reversible, en el sentido de que es, propiamente hablando, un tiempo mítico primordial hecho presente [...] Estos hechos son importantes: nos desvelan el secreto del

comportamiento del hombre religioso con respecto al tiempo. Puesto que el tiempo sagrado y fuerte es el tiempo del origen, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado plenamente por vez primera, el hombre se esforzará por incorporarse periódicamente a ese tiempo original. Esta reactualización ritual del *illud tempus* de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico, sino su reactualización⁸⁰. Las celebraciones rituales que el pueblo mapuche en su mayoría desarrolla el día del solsticio de invierno –*we tripantv*– y el rito solitario del *pillantun* que las *machi* o chamanes mapuche ejecutan a diario al alba o *epewün*, parecen efectivamente ser indicativos de esta “incorporación periódica”, anual y diaria, al tiempo de los orígenes que relatan los dos *epew* centrales de la espiritualidad mapuche. La creación del cosmos y de la vida a partir de la lucha entre espíritus positivos y negativos, y la lucha y alternancia entre las dos serpientes *treng-treng* y *kai-kai*, es reactualizada ritualmente cada *epewün* y cada *we tripantv*. Estas son las palabras de una *machi* de la ciudad de Temuco en una larga entrevista sobre el terreno:

“Las estaciones del año hacen que los árboles pierdan las hojas y las vuelvan a recuperar. Cada día el sol sale y se vuelve a descansar. Es una reorganización de nosotros, de la naturaleza, de todo. Usted tiene que conocer el *epew* de *treng-treng* y *kai-kai*...”

Estas palabras nos hacen sospechar algo más allá de lo dicho hasta aquí. Esta *machi* dota de significación al discurrir del tiempo en el presente en el que el cosmos se reorganiza o, mejor, se sigue reorganizando. Sólo después relaciona esta constante reorganización del universo y de la vida con el relato oral de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, relato que remonta a los orígenes esta constante reorganización cósmica. Tras esta observación, se puede llegar a sospechar que no es solamente la sanción del origen mítico lo que “sacraliza” el calendario mapuche. Parece, más bien, que la permanencia a través del tiempo de lo inaugurado en los orígenes toma una relevancia especial a la hora de dotar de significación espiritual al discurrir del tiempo. Tal vez, el *we tripantv* mapuche o el alba en que las *machis* realizan el rito del *pillantun*, no son ceremonias sagradas sólo porque el origen que reactualizan sea sagrado. Para que el mapuche creyente sea capaz de percibir la sacralidad en el discurrir del tiempo, puede ser determinante, creemos, la continuidad en el presente, en cada ciclo anual y en cada ciclo de día y noche, de un proceso cósmico de lucha y alternancias de fuerzas de

⁸⁰ M. Eliade, 1998. pp 53, 62.

distinta índole que los *epew* sobre los orígenes instauran. Nos preguntamos, con H. Blumenberg, si “esa originalidad no se identificará con la conservación selectiva de los contenidos y las formas, con su constancia frente a los procesos de desgaste del tiempo, de modo que un determinado contenido no adquiriría la cualidad mítica por retroceder a un tiempo lejano y remontarse a las profundidades del pasado, sino por su estabilidad temporal⁸¹”. Es decir, la configuración temporal en el imaginario mapuche percibe la “sacralidad” del devenir, no sólo porque el *illud tempus* que reactualiza periódicamente dote al presente de la autoridad espiritual de los orígenes, sino porque además el imaginario mapuche sigue dotando de sentido permanentemente a las luchas y alternancias de luz y oscuridad, fuerzas positivas y fuerzas negativas que permanecen estables a través del tiempo.

En todo caso, parece que tanto las configuraciones del espacio y del tiempo en el imaginario mapuche, como el resto de símbolos, nombres y representaciones que hemos tratado en esta primera parte de nuestro estudio, sirven para que el mapuche habite y haga habitable el universo. Las representaciones míticas y símbolos que el genio mapuche ha creado a lo largo de su existencia como pueblo, se presentan así como una “estructuración que hace frente a lo insoportable de la indiferencia espacial y temporal”. El mapuche percibe que el universo está atravesado por fuerzas de distinta índole y sabe los nombres, los espacios, los momentos o las ceremonias con los que nombrar, situar o invocar a las mismas. Con todo ello, el mapuche parece ir acercándose, en palabras de Blumenberg, “a la necesidad del hombre por sentirse en el mundo como en su casa”. Un mundo que, con la dotación de sentido que el imaginario simbólico mapuche permanentemente lleva a cabo, parece ir “perdiendo monstruos”⁸².

⁸¹ H. Blumenberg, 2003. p177.

⁸² H. Blumenberg 2003. p127.

1.6. El Sueño de los Antepasados

*Ñi pelma kechilewetuy
newen mogley ka nvlañmakeetew
wulgiñ tañi pvllu
Ñi kvruf tvfachi zugun
ti Kalfv nvnieymaenew ñi vl
...*

*Mi Sueño se ha convertido
en la energía que vive y abre
las puertas de mi alma
Su aire estas palabras
el Azul que su canto sostiene.*

-Elicura Chihuailaf-

Para concluir esta primera parte, dedicada a la presentación e interpretación de representaciones y símbolos dominantes en la espiritualidad mapuche, nos parece pertinente hablar de dos de las instancias más características de la vida espiritual mapuche: el sueño o *pewma* y los ancestros.

El *Pewma* o sueño no es, para el mapuche, una experiencia que se diferencie de la vigilia según coordenadas de realidad-irrealidad. La actividad onírica contenida en los *pewma* es para el mapuche absolutamente real, tanto como la vigilia, pero el *pewma* posee además otras características que hacen que su recuerdo y narración diaria en voz alta formen parte de la cotidianidad del pueblo mapuche. Los sueños cuentan cosas, adelantan acontecimientos futuros, desvelan secretos y vocaciones ocultas en tiempo de vigilia. “El sueño en la cultura mapuche constituye una experiencia complementaria de la vida en vigilia; forma parte de su realidad como importante elemento orientador del comportamiento”⁸³. Gracias al *pewma* o sueño, el mapuche tiene acceso a dimensiones de la realidad que no son asequibles en tiempo de vigilia y puede actuar como puerta de acceso a una parte de la realidad poblada de muchos de los seres que hemos citado en puntos anteriores, entre los que también se encuentran familiares muertos de la familia y antepasados comunes de la comunidad

⁸³ En Citarella, L. et al. 2000, pp175.

mapuche. De este modo, el *pewma* es usado como herramienta interpretativa y como guía para la toma de decisiones o resolución de conflictos en tiempo de vigilia. En palabras de Salas-Astrain, “el mapuche le otorga un valor a los sueños (*pewma*) para la comprensión de su vida cotidiana y sobre todo en su relación con lo sagrado. La visión mapuche de lo sagrado podría considerarse como una concepción progresiva, pues considera estas imágenes como vías o accesos que nuestra alma puede tener a lo trans-humano”⁸⁴.

Esta capacidad de los sueños o *pewma* de poner en contacto al mapuche con dimensiones no accesibles en tiempo de vigilia, junto con la facultad que se les supone de ofrecer pistas o señales para la guía de la vida en estado consciente, hacen que hablar de sueños entre los mapuche sea una actividad cotidiana y que su narración e interpretación se lleve a cabo casi diariamente nada más levantarse de la cama y antes del desayuno o, si el sueño es especialmente confuso o especialmente revelador, con la ayuda de un especialista. “Los sueños orientan siempre el comportamiento individual y colectivo. Según el significado que se les atribuya se tomarán medidas que impliquen precaución, el cambio de comportamiento, el acatamiento a las recomendaciones o eventualmente la búsqueda de acciones y servicios terapéuticos. En este contexto, se dan situaciones en las que el contenido del *pewma* es nítido y provocará cambios de comportamiento y acciones caseras, en otras en cambio, será necesario recurrir a las interpretaciones de personas más entendidas (*pewmatufe*) o esperar otras señales no necesariamente oníricas”.

Esta misma poderosa capacidad de poner en contacto dimensiones ocultas de la realidad, hace también que el momento del *pewma* sea considerado como especialmente peligroso. Durante el mismo, el espíritu que sueña puede ser apresado por un *kalku* o brujo, o ser la puerta de acceso para seres ambivalentes como los *wekufe*. Algunos *pewma* pueden también determinar la vocación chamánica de aquel que está soñando, por ejemplo si en dicho sueño hacen acto de aparición familiares fallecidos o antepasados comunes que les ordenan en el sueño seguir la vocación de machi. A estos últimos *pewma* en los que se designa al soñador como futuro o futura machi, se le pueden sumar otras visiones (*perrimontun*⁸⁵) que igualmente pueden desencadenar la asignación del oficio de machi a aquel que las sufre.

⁸⁴ Salas-Astrain, R. 1985 pp119, 120.

⁸⁵ Los *perrimontun* son aquellos sucesos extraordinarios o visiones que contienen señales premonitorias del destino del individuo que las experimenta, de su familia, de su comunidad o de su pueblo. Se

En cualquier caso, nos parece que una de las dimensiones más llamativas y poderosas del *pewma* es aquella que posibilita eventualmente la unión de los vivos con los muertos, estableciendo un vehículo de comunicación entre unos y otros y provocando que el transcurso de las generaciones y de los años pueda en un extremo ser experimentado por los mapuche como un *continuum*, en el que los antepasados siguen presentes y se comunican y actúan con los vivos, principalmente a través de estos *pewma* o sueños. Tal y como señalaba Faron en sus excelentes estudios sobre lo que el denominaba las “dimensiones del mundo supernatural”, no siempre esta intrusión de los antepasados en las vidas de los vivos es deseada. La intervención de los espíritus de los muertos en los asuntos de los vivos es también temida por los mapuche. “La mayoría de los espíritus ancestrales son concebidos como si fueran relativamente inactivos respecto a los asuntos cotidianos de los vivos. De hecho, generalmente son temidos cuando salen de ese rol tradicional de inactividad”⁸⁶. Sin embargo tales intrusiones y contactos de los ancestros con los vivos existen, y se llevan a cabo principalmente a través del *pewma*, tal y como reconoce el propio Faron: “entre los mapuche hay una creencia universal: que los espíritus vuelven a la tierra y se hacen presentes durante los sueños”⁸⁷.

La función más importante de los antepasados es la de mediar o interceder por sus descendientes vivos. Muchos rituales, rogativas y oraciones nombran a los ancestros junto con otros destinatarios y les confieren el papel de intermediarios entre los mapuche vivos y otros seres originarios de rango superior que pueblan el panteón mapuche, principalmente *Ngvenechen* bajo cualquiera de sus nombres. El mismo ritual del *nguillatun*, tal y como veremos en la última parte de este trabajo, establece una comunicación entre los mapuche reunidos en la congregación ritual y los seres originarios habitantes de la región celestial o *Wenu Mapu*. Entremedio, los ancestros principales y aún activos, son también invocados y su mediación es solicitada en las oraciones del *nguillatun* para que la vía de comunicación sea más efectiva y la rogativa comunitaria llegue a sus destinatarios celestiales. La familia mapuche se extiende así hasta muchas generaciones atrás, y los antepasados de cada generación pueden seguir comunicándose con sus descendientes gracias a la actividad mediadora del

caracteriza por su aparición repentina y por su corta duración. Posteriormente, en períodos que varían según los casos, se manifiestan preferentemente mediante enfermedades (...)” en Citarella et al, 2000, pp180.

⁸⁶ Faron, L.C.1997, pp54.

⁸⁷ Faron, L.C. 1997, pp57.

sueño o *pewma*, que sirve de puerta de acceso al mundo de los muertos y también a otros seres ocultos en tiempo de vigilia y cuya presencia, al igual que la de algunos espíritus de ancestros, no siempre es deseable. Los peligros que entraña la presencia de espíritus en la vida de los vivos puede ser conjurada por éstos gracias a la mediación de acciones simbólicas como el *amulpellun*, que consiste en circunvalar la casa con jinetes que tratan de ahuyentar al espíritu. Como veremos con más detalle en la última parte de este trabajo, una variedad de esta actividad está también presente en el *nguillatun*, durante el cual se repite una acción ritual llamada *awn*, que consiste en la circunvalación del espacio ritual con jinetes que tratan de mantener alejados los elementos que puedan interferir en el desarrollo adecuado del rito y “ensuciar” el espacio dedicado al *nguillatun*. La presencia de estas acciones y rituales que tratan de alejar a los espíritus del mundo de los vivos, atestiguan el temor a la intervención desmedida o desfavorable de los espíritus de los ancestros en la vida de los vivos. En cualquier caso, tal y como venimos señalando, ésta presencia se produce, a veces incluso se busca y se provoca, y principalmente es el sueño o *pewma* la vía de comunicación que posibilita el encuentro.

Los sueños, además, pueden ser interpretados por el mapuche como premoniciones o, aún más, como actividades que crean los días futuros. No es en absoluto extraño leer algún texto u oír en boca de algún mapuche que el presente son “los días que soñaron nuestros abuelos” y, a su vez, los sueños presentes terminarán haciéndose reales en los días o años venideros. Los versos del poeta mapuche Leonel Lienlaf expresan bien este convencimiento del mapuche en la continuidad de las generaciones a través de la actividad onírica:

Pewmangen
 Kuifike püllü tūfamew umagtulu
 Ñi fūchakeceyem ñi pewmangen
 Rakiduamünmu umagtulu
 Wüñoael kiñe antü
 Tüfachi aiñ mapumew

Yo soy la visión
 De los antiguos espíritus
 Que durmieron en estas pampas.
 Soy el sueño de mi abuelo
 Que se durmió pensando

Que algún día regresaría
A esta tierra.

También los versos de Elicura Chihuailaf que encabezan este apartado parecen poner de manifiesto que los *pewma*, para el pueblo mapuche, son algo más que actividad más o menos caprichosa e indescifrable de aquellos que habitan el mundo onírico. El sueño o *pewma* es más bien actividad premonitoria y creadora, favorece la comunicación con realidades y seres de otro modo inalcanzables, y ofrece no pocas veces señales y guías para la toma de decisiones conscientes durante el tiempo de vigilia. Gracias a ellos el mapuche puede, entre otras cosas, reconocer su vocación chamánica; formarse criterios que decidan su actividad consciente; inclinar la toma de decisiones; o comunicarse con espíritus de ancestros y hacerlos presentes para procurar su mediación con seres originarios tal vez de mayor rango. Los versos de Elicura Chihuailaf parecen otorgar al *pewma* un lugar de acceso privilegiado al imaginario mapuche. En su poema el sueño parece ser vía de comunicación con el alma que posibilita el contacto con otras dimensiones de la realidad, pero también actividad creadora, materia de vida, *Azul* del cosmos mapuche y de sus seres originarios que sostienen también el canto del poeta:

Ñi pelma kechilewetuy
newen mogeley ka nvlañmakeetew
wulgiñ tañi pvllu
Ñi kvruf tvfachi zugun
ti Kalfv nvnieymaenew ñi vl

Mi Sueño se ha convertido
en la energía que vive y abre
las puertas de mi alma
Su aire estas palabras
el Azul que su canto sostiene

SEGUNDA PARTE

RELATOS ORALES: COSMOGONÍA Y SEGUNDO NACIMIENTO

2.1. Relatos Orales: acontecimiento y símbolo

*Pu kona
Ka pu fūsha,
Zew pūramūlu pūñeñün ñi fūn egün,
Ygün golligün
Tūkulpaygün epew ka ūlkatuygün.
Tūgkülen inanefigün
Mogen ñi kuzen.*

...

*Los muchachos
Y los viejos
Después de cosechar los frutos del parto
Comen se embriagan
Cuentan epew y cantan.
Tranquilos siguen
El juego de la vida.*

-Emilio Guaquín-

El imaginario mapuche conserva aún la memoria de numerosos relatos orales que tal vez sólo desde una perspectiva exterior al pueblo mapuche podrían clasificarse como relatos míticos. Efectivamente, aún para buena parte de los mapuche, los relatos orales que los mayores cuentan a las nuevas generaciones no son simples “cuentos” o “mitos” de dudosa veracidad, sino que poseen el status de verídicos acontecimientos originarios transmitidos de padres a hijos y de abuelos a nietos. Durante nuestros encuentros con narradores mapuche en la región de la Araucanía, tuvimos la ocasión de escuchar varias versiones más o menos coincidentes del relato que narra el enfrentamiento entre dos serpientes cósmicas, *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, serpiente de los cerros y del mar, respectivamente. En más de una ocasión, alguno de los oyentes, o el mismo narrador o narradora mapuche, al concluir el relato, señaló con un dedo algún cerro cercano al lugar de la narración para afirmar taxativamente: “ese cerro de ahí es *Treng-Treng*”. Efectivamente, lo que en estos relatos se narra y se instaura no son simples ocurrencias para el deleite y entretenimiento de los oyentes, ni mitos caídos en descrédito que en su día se creyeron ingenuamente, equivocadamente, los antepasados del narrador, sino una serie de acontecimientos originarios y

absolutamente reales que inauguran y acotan el universo, lo acercan a la medida del hombre, y lo hacen menos inhóspito y más habitable. El imaginario mapuche dota así al universo de un relato de origen, de una serie de nombres y lugares reconocibles y en adelante pronunciables y de un sentido aprehensible para el receptor mapuche.

Aquí, por lo tanto, una vez más, la distinción taxativa entre el mundo natural y profano y la realidad sobrenatural o sagrada, es sólo una distinción exterior al imaginario mapuche, imaginario en el que el mundo natural incluye fuerzas, seres y acontecimientos que pocos de nosotros llamaríamos reales. Sirva esta advertencia para aclarar que, en adelante, cuando hablemos de relatos *míticos*, narrativa *sagrada* o simplemente de *mitos*, estamos llevando a cabo ya cierta labor de traducción y, por lo tanto, de falseamiento –*traduttore, traditore*– que esperamos contribuya, a cambio, al objetivo de hacer más cercanos para el lector los contenidos y los análisis e interpretaciones de los relatos mapuche que este trabajo presenta y al anhelo, más personal y tal vez ajeno a la labor puramente académica, de favorecer el conocimiento y el reconocimiento de la cultura mapuche en general.

Estos mitos que los mapuche cuentan, mientras, como dice el poema que encabeza este punto, “tranquilos siguen el juego de la vida”, suponen, siguiendo a Mircea Eliade, la irrupción hierofánica en el mundo cotidiano mapuche de sucesos originales ocurridos in *illo tempore*. Los acontecimientos *reales* de esta historia sagrada no sólo narran sucesos pasados, sino que actualizan constantemente el tiempo sagrado en el que sucedieron. Así, cada vez que los mapuche narran un mito, o escuchan a la machi o a la abuela cantar o narrar uno, el tiempo originario y fundacional en que los sucesos narrados tuvieron lugar se reproduce y se actualiza, dándose así una “presencia eterna” del tiempo mítico. Aún más, cada vez que un nuevo día amanece o un año solar vuelve a dar comienzo después de que haya “descansado el sol”, el día de *we tripantv*, o *año nuevo*, tratado en la primera parte de este trabajo, este tiempo primordial de la creación vuelve a actualizarse, y tanto los acontecimientos primordiales narrados por los *epew*, como las enseñanzas que sus imágenes simbólicas contienen adquieren plena vigencia y actualidad en la mente del mapuche contemporáneo.

En cualquier caso, cabe puntualizar una vez más, que esta historia ejemplar del cosmos y del pueblo mapuche que sus relatos actualizan cada vez que están en boca de los mayores, tiene sin duda el status de historia compuesta de acontecimientos verídicos que rara vez, en la mente de los narradores mapuche, se diferencia de su

historia profana. Creemos, más bien, que toda la historia mapuche es, en cierto modo, una historia arquetípica y que lo que difícilmente cabe encontrar es una historia del cosmos y del pueblo mapuche absolutamente profana y desvinculada de sus relatos fundacionales. El *epew*, el canto y el “juego de la vida” se entremezclan de tal manera que no cabe hacer distinciones taxativas entre el tiempo sagrado y profano, o entre la historia mítica, ejemplar y sagrada y aquella otra historia que, sólo a nuestros ojos, podría llamarse historia profana. La narración de estos acontecimientos verdaderos acaecidos *in illo tempore* o, en categorías temporales del mapudungun, *futra kuifi* (“mucho antes, antiguamente, puede ser más que los abuelos”), es la única historia plausible en el pueblo mapuche y tiene aún en la actualidad, entre buena parte de los hombres y mujeres mapuche, auténtica “vida”, es decir, proporciona aún “modelos a la conducta humana y confiere por eso mismo significación y valor a la existencia”⁸⁸.

El alto grado de vigencia que estos mitos mantienen aún en la actualidad, la fuerza con la que siguen reproduciéndose y transmitiéndose, y la incidencia y el valor que poseen en la vida cotidiana del mapuche, hacen que su análisis e interpretación resulten absolutamente imprescindibles para llevar a cabo un acercamiento a las claves de sentido principales de la espiritualidad mapuche. Sirva de advertencia previa que estos mitos mapuche han interesado a bastantes estudiosos de la cultura mapuche de diferentes épocas y que sus trabajos y los testimonios etnográficos que éstos recogen nos han servido de gran ayuda para configurar nuestro trabajo. No siempre resulta sencillo recoger sobre el terreno versiones completas y plenamente satisfactorias de estos relatos y, además, su traducción fiable no resulta en absoluto sencilla ni garantiza la superación de los documentos que ya nos aportan los numerosos estudios previos en torno a la mitología mapuche. Sobre el terreno nos preocupó más la búsqueda de las claves interpretativas principales para un acercamiento al sentido de sus relatos míticos en la mente mapuche, que la compilación de las diferentes versiones y matices de los mismos. Siempre creímos que para nuestro objetivo, son perfectamente aprovechables los trabajos y los ricos documentos etnográficos que nos ofrecen los estudios previos a los nuestros. Trataremos, eso sí, de aportar testimonios y visiones de algunos hombres y mujeres mapuche que nos ayudaron a hacernos una idea del sentido que esos mitos y sus poderosas palabras adoptaban en la mente de quienes los conservan y los transmiten.

En cualquier caso, los múltiples relatos orales que el pueblo mapuche conserva y sigue transmitiendo de generación en generación, son susceptibles de ser

⁸⁸ Eliade, M. 1999. pp10.

diferenciados entre sí y clasificados según algunas de sus características específicas. Antes pues de centrarnos en los dos relatos orales que en nuestra opinión conforman el eje central del entramado mítico mapuche, conviene realizar un breve acercamiento general a eso que Hugo Carrasco se atreve denominar como sistema mítico mapuche y a los diferentes modos de expresión que estos contenidos míticos adoptan en la vida mapuche. Precisamente el extenso y meticuloso trabajo de Hugo Carrasco en este campo puede servir de referencia para la profundizar en las clasificaciones de los relatos orales mapuche realizadas por él y por varios otros estudiosos de la cultura mapuche. Nos conformaremos aquí con la presentación general de algunas variaciones dentro la narrativa mítica mapuche, antes de detenernos con más detalle en la interpretación de uno u otro relato.

Carrasco identifica como pieza principal, dentro de los discursos narrativos vigentes en la cultura mapuche, al *epew*. El *epew*, frente al *nütram* o *nütramkan*, es un relato cuyo contenido temático puede ser muy variado pero que, en todo caso, adopta un claro carácter narrativo, mientras que el *nütram* o *nütramkan* es más bien un discurso de carácter descriptivo o explicativo. A éstos debe sumárseles el *machi ül*, o versión cantada por la machi de ciertos relatos míticos en contextos rituales. Dentro del *epew*, además, se pueden encontrar varios tipos o subclases de relatos que pueden distinguirse con cierta claridad, tanto por el tema que desarrollan como por la estructura narrativa. “Los tipos más definidos son los relatos zoomórficos ejemplificadores (por lo general denominados “cuentos de animales”); los relatos épicos o epopéyicos, de índole histórica; los relatos satírico-picarescos; los relatos que desarrollan una adivinanza (o *koneu*); (muy escasos en la actualidad) y los relatos portadores de uno o varios mitos, o relatos míticos”.⁸⁹ Si bien en la cultura mapuche lo que nosotros llamamos mito puede manifestarse en diversas formas no-verbales y en todas las formas discursivas posibles, el relato mítico, tal como nosotros lo entendemos, se corresponde con una de estas formas del *epew*, que es la forma narrativa principal para el pueblo mapuche y que se define, “por la connotación de verdad que sustenta, entendida ésta no en sentido histórico o fáctico, sino como una honda dimensión existencial”.⁹⁰

Veremos más adelante que, aunque muchos de estos relatos míticos pueden ser considerados por los propios mapuche como descripciones fidedignas de hechos

⁸⁹ Carrasco, H. 1984, pp115.

⁹⁰ Carrasco, H. 1985, pp85.

originarios acaecidos *in illo tempore*, su sentido no se agota en ese carácter de relato de un acontecimiento primigenio, sino que porta además verdades existenciales que muchos de los receptores mapuche saben interpretar y aplicar a sus vidas como herencia de carácter simbólico y sapiencial que sus antepasados han legado a las nuevas generaciones. Creemos, con H. Blumenberg, que cabe buscar en las narraciones míticas mapuche, toda una serie de imágenes simbólicas a las que difícilmente podríamos acercarnos si no es considerándolas como tales y sometiéndolas a una labor de interpretación que los mismos mapuche ya llevan a cabo. Estas narraciones acotan el cosmos y lo dotan de historias que lo fundan y lo hacen ya susceptible de ser nombrado, narrado, incluso invocado en oraciones y rituales de distinta índole. “Lo que se ha hecho identificable mediante nombres es liberado de su carácter inhóspito y extraño a través de la metáfora, revelándose, mediante la narración de historias, el significado que encierra”⁹¹.

La angustia vital que menciona Blumenberg ante lo inhóspito del cosmos y de la existencia humana en su origen es apaciguada por medio de la palabra, y eso que él mismo llama el “absolutismo de realidad” es reducido a la medida humana por medio de relatos simbólicos que es preciso interpretar o traducir. Una vez más, en el poema que recogemos a continuación, el poeta E.Chihuailaf es capaz de expresar con especial profundidad y belleza esa necesidad y búsqueda de respuestas ante la realidad angustiosa de la existencia humana. Es especialmente significativo el hecho de que el poeta recurra inmediatamente al relato mítico de *Treng-Treng y Kai-Kai*. Parece que sólo la referencia al mito primordial de su pueblo puede apaciguar la angustia existencial del poeta y lo faculta para enfrentarse a la pregunta capital de su poema *Parece un Contrasueño la Ciudad*, cuyos versos recogemos aquí en su traducción al castellano:

Nadie, nada hay en esta tierra
que pueda darme una respuesta
la serpiente Kaykay me acerca al sol
¿Es tan breve la vida? (...)

Varios de los interlocutores mapuche interrogados sobre los posibles sentidos ocultos tras las narraciones que trataremos en esta segunda parte, fueron, ellos mismos, hábiles intérpretes de los acontecimientos originarios que narraban sus mitos. Creemos, por tanto, que estos relatos míticos cuyas claves interpretativas

⁹¹ Blumenberg, H. 2003, pp14.

intentaremos desvelar aquí, actúan en la mente de buena parte de los mapuche en la actualidad con, al menos, una doble función. Por un lado, el mapuche reconoce en los sucesos narrados la historia real y verdadera de la creación del cosmos y de su pueblo, una historia que se actualiza en cada narración del mito, en cada *nguillatun*, en cada amanecer o en cada inicio del año nuevo o *we tripantv*, por poner unos ejemplos. Por otro lado, buena parte de los mapuche sabe que, más allá de los hechos narrados, los acontecimientos y los seres que los *epew* presentan a los oyentes contienen además un sentido oculto, una especie de enseñanza, una verdad sapiencial de los mayores mapuche para la guía espiritual de su pueblo.

Estas verdades ocultas tras las imágenes simbólicas de los relatos míticos, son aplicables también cada día y a cada uno de los mapuche que viven en la actualidad, puesto que no son (sólo) narraciones de acontecimientos originarios, sino (también) imágenes y relatos que pretenden dar sentido a sus vidas. En palabras de A. Ortiz-Osés, “al coimplicar y relatar o relacionar los contrarios, el símbolo funda un relato paradigmático: el gran relato de la relación del hombre con el límite, el relato mitológico del sentido en relación al sinsentido (...)”.⁹² Hasta qué punto esta capacidad de relatar o relacionar y coimplicar los contrarios, que Ortiz-Osés asigna al símbolo, es válida y perfectamente aplicable a los dos *epew* mapuche que aquí presentamos, es algo que sin duda merece ser tratado con mayor atención y que iremos analizando más detenidamente en los siguientes apartados. Digamos ahora que los dos relatos míticos mapuche que recogemos y de los que tratamos en esta segunda parte de nuestro estudio son acontecimientos verdaderos para gran parte de los mapuche. Para otros, lo que estos *epew* narran esconde además un sentido que va más allá de lo explicitado en los relatos. El desvelamiento de ese sentido tácito que las poderosas palabras de los relatos míticos mapuche contienen y fundan, es sin duda el objetivo primordial de nuestro intento por esclarecer el valor del relato mítico en el imaginario mapuche.

Según Carrasco, estos relatos míticos incluidos bajo el término *epew*, parecen conformar además, en el caso mapuche, todo un sistema mítico, de modo que no resulta posible comprender un mito específico de la cultura mapuche sin ponerlo inmediatamente en relación con el sistema mítico del que forma parte y, en general, con el contexto cultural y el imaginario simbólico que lo ha creado y lo reproduce. Veremos, en las interpretaciones de los dos mitos seleccionados para la vertebración de esta segunda parte de nuestro trabajo que, efectivamente, resulta imposible

⁹² Ortiz-Osés, A. 1995 pp35.

separar los contenidos simbólicos que los mitos contienen de los símbolos dominantes y configuraciones del imaginario mapuche tratados en la primera parte de este trabajo. Los criterios bajo los cuales estos relatos míticos han sido clasificados dentro del imaginario simbólico y en relación a ese sistema mítico del que habla Carrasco, varían según los estudios de uno u otro autor. La configuración simbólica dual del cosmos mapuche (M.E. Grebe); el momento en el que la narración del mito tiene lugar (Lenz); los personajes principales de cada uno de los relatos (Carrasco); son algunos de los criterios utilizados para la clasificación del mito mapuche. Lo cierto es que no nos ocuparemos en este trabajo de la clasificación de los mitos según sus características narrativas o estructurales, no creemos que los datos de los que disponemos nos permitan aportar alguna clasificación diferente o más exhaustiva y de mayor valor que las ya existentes⁹³. Nos interesa más bien desentrañar algunas claves interpretativas generales que nos permitan aclarar el sentido o la pluralidad de sentidos que tal o cual mito adquiere en la mente del mapuche. Desentrañar esa “verdad existencial” de la que hablábamos arriba y que el relato mítico mapuche parece contener para el receptor mapuche, nos obliga a tener muy presentes muchos de los contenidos simbólicos tratados en la primera parte, así como alguna de las claves interpretativas adelantadas. Creemos que, solamente relacionando los contenidos simbólicos de los relatos mapuche con las configuraciones simbólicas generales tratadas en esa primera parte, se desvela realmente el sentido que estos relatos míticos tienen para el mapuche que los escucha y los reproduce.

En todo caso, y antes de recoger dos versiones de los dos relatos míticos que, en nuestra opinión, forman el núcleo principal de la mitología mapuche, sí nos parece útil apuntar una clasificación en tres grandes grupos establecida por H.Carrasco y secundada por algunos otros autores⁹⁴, que nos puede ayudar a ubicar los dos *epew* a los que pretendemos acercarnos en este trabajo. Para este grupo de estudiosos, existe un mito de creación o mito cosmogónico-antropogónico (o primer nacimiento del cosmos y del hombre) y un mito de destrucción y recreación del mundo y la humanidad (segundo nacimiento). A estos dos grandes grupos se le une un tercero en el que se incluyen aquellos relatos míticos de transformación de seres humanos en seres sobrenaturales. En opinión de Carrasco, el comienzo exacto de este gran relato de origen se ha ido perdiendo y existen sólo algunos vestigios algo dudosos del mismo, de modo que la segunda parte ha ido cobrando mucha mayor importancia,

⁹³ Para un conocimiento general de algunas de estas clasificaciones, es interesante, una vez más, el trabajo de Carrasco, H. 1988.pp85-100.

⁹⁴ Como muestra los trabajos de Aedo. T y Escalona. D, 1987; y el de Bustos Zambrano, E. et al, 1988.

hasta el punto de ocupar en la actualidad un lugar central en el sistema mítico mapuche. Esta segunda parte de ese gran relato de origen es el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, que, según este autor, pertenece al relato mayor que incluye tanto la creación del mundo, como su destrucción y segundo nacimiento, o segunda creación.

Dejando pues a un lado el tercer y numeroso grupo de mitos de transformación, cuyo análisis e interpretación excede las pretensiones de este trabajo, consideramos que el gran relato de origen del cosmos mapuche, queda configurado con el acercamiento a los dos primeros grupos de mitos que la clasificación de H. Carrasco recoge. Nosotros incluimos en el siguiente apartado de este trabajo una versión de cada uno de esos dos grupos de mitos para intentar acercarnos a elucidar el sentido simbólico del gran relato de origen que los autores citados dividen en dos momentos: la cosmogonía y el segundo nacimiento.

Trataremos de mostrar cómo en la mente mapuche, este gran relato de origen, dividido en dos grandes momentos en los que se alternan la creación, la destrucción y el segundo nacimiento o reorganización, no es sólo un relato por medio del cual se da cuenta del origen del cosmos y del hombre como acontecimiento fundacional y verídico acaecido *in illo tempore*, o, en mapudungun, *futra kuifi*. Los dos momentos de este gran relato conforman, además, relatos simbólicos plenos de sentido para el pueblo mapuche en la actualidad, y cuya interpretación, a la luz de algunas de las claves adelantadas ya en la primera parte de este trabajo, contribuirán a elucidar las coordenadas básicas para orientarnos en el rico universo simbólico-mítico de la espiritualidad mapuche, más allá de los meros “hechos” narrados en sus mitos. En palabras de E. Cassirer, “el mito se convierte en un misterio; su auténtica significación y profundidad no residen en lo que manifiesta en sus propias figuras sino en lo que oculta. La conciencia mítica se equipara a una escritura cifrada que sólo resulta legible y comprensible para aquel que posea la clave de ella”⁹⁵. Trataremos, en adelante, de aportar alguna de las claves que nos ayude a desvelar, en la medida de lo posible, ese “misterio” que ocultan el gran relato mítico mapuche de origen y el de segundo nacimiento. Más allá de las historias y los personajes que narran y presentan, podremos tal vez desvelar un sentido más profundo y arraigado en el imaginario mapuche que el que aparentemente describen los relatos.

⁹⁵ E. Cassirer, 1998, pp 62.

2.2. Versiones de dos epew: cosmogonía y Treng-Treng y Kai-Kai

*Ininorume, chem rume gelay
 tvfachi Mapu mu
 eluatew ta feyentun
 Kaykay filu ta fvlvmenew ta
 antv mu
 Rume pichiy ta mogen? (...)

 Nadie, nada hay en esta tierra
 que pueda darme una respuesta
 la serpiente Kaykay me acerca
 al sol
 ¿Es tan breve la vida? (...)*

-Elicura Chihuailaf-

Como ya apuntaba Carrasco, son mucho más numerosas y están mucho más vigentes las versiones del relato de la lucha entre las dos serpientes *Treng-Treng* y *Kai-Kai* que las correspondientes al relato puramente cosmogónico. El *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, llamado por muchos relato de segundo nacimiento o mito de segunda creación, ocupa en la actualidad un lugar central en el conjunto de relatos de carácter mítico que el pueblo mapuche conserva y reproduce. En cambio, el relato de primera creación del cosmos y del hombre parece haber quedado semi-olvidado o, al menos, no está tan bien conservado en la memoria de los mapuche en la actualidad. No existen muchas versiones de este relato cosmogónico, pero de las existentes, nos parece que tiene un especial valor la que recoge el poeta Elicura Chihuailaf en su *Recado confidencial a los chilenos*. La vocación poética de E. Chihuailaf nos parece especialmente pertinente para la elaboración de una versión escrita de este relato cosmogónico, lleno de imágenes simbólicas que actúan como condensadoras de un sentido sólo aparentemente oculto en la mera narración de acontecimientos fundacionales *verdaderos*. Recogemos pues la versión íntegra de esta cosmogonía recogida y elaborada por Elicura Chihuailaf⁹⁶:

⁹⁶ Chihuailaf, E. 1999, pp30, 31.

“Cuentan nuestros mayores que entonces en la Wenu Mapu, la Tierra de Arriba, coexistían las energías positivas y negativas. Así era, dicen, hasta que el Espíritu Poderoso recordó que no había nada sobre la Nag Mapu, la Tierra que ahora andamos. Entonces, dicen, pensó en mandar hasta aquí a uno de sus amados Brotes.

Su gesto, dicen, fue percibido por los espíritus negativos que se unieron para urdir la forma de ser ellos los elegidos. ¿Pero quién?, se preguntaron. Entonces, dicen, empezaron a pelear. Tanto aumentó la violencia de la pelea que se abrieron los aires y enredados cayeron, transformándose en cuerpos incandescentes en la caída.

Se rompió la tierra golpeada y los espíritus negativos rodaron hasta sus profundidades. Allí quedaron encerrados. (Miñche Mapu, Tierra de Abajo se llama su lugar). Por la fuerza de ese choque se originaron también los volcanes, los cerros y cordilleras, dicen nuestros antiguos.

Entre los espíritus negativos se hallaban espíritus positivos que por haber estado demasiado cerca de la riña, fueron arrastrados en la caída, dicen.

Ellos, ellas, hicieron rogativa al Espíritu Poderoso para que les permitiera regresar a la Wenu Mapu. Salieron entonces por los cráteres de los volcanes, pero quedaron nada más colgados en el aire. Por eso lloraron las estrellas, lloraron por mucho tiempo, dicen. Sus lágrimas formaron los ríos, los lagos y los mares.

Fue entonces que el primer espíritu mapuche vino arrojado desde el azul. Soñando miraba éste la superficie inmensa, deshabitada, de la tierra que ahora andamos.

Su madre, dicen, se entristeció de su soledad. Así, para que lo acompañara, el Espíritu Poderoso envió a una estrellita hermosa, refulgente.

Volando vino ella y caminó luego sobre las piedras hasta que sus pies sangraron. Su sangre se convirtió en pasto, en flores se convirtió, dicen. El aroma, el color, la suavidad, alegraron a la mujer que las alzó deshojando. Pétalos que sostenidos y acariciados por la brisa surgida del resollar de su contento se transformaron en mariposas, en aves, en alados insectos. Sus tallos se transformaron en plantas, en árboles agradecidos de frutos.

Despertó entonces el hombre con la sonrisa de la mujer. Los miró con su vigoroso resplandor el Padre y veló por ellos la Madre con su tenue luz. Los jóvenes sembraron luego la semilla de su corazón.

Así comenzó la vida, están diciendo nuestros antepasados.”

Además de estar reproducida, en toda su complejidad, por un poeta y, por lo tanto, un hombre habituado al uso, expresión y comprensión del símbolo y la metáfora, esta versión del mito cosmogónico posee, en nuestra opinión, una segunda virtud que hace más pertinente su elección para este trabajo: Elicura Chihuilaf es un poeta mapuche contemporáneo y recoge esta versión de la cosmogonía de su pueblo en un libro titulado *Recado Confidencial a los Chilenos*. En el comienzo de este libro, escrito en 1999, el autor expresa su convencimiento de ser un “oralitor”, es decir, “que nuestra escritura la ejercemos al lado de nuestra fuente, la oralidad de nuestros mayores”.

Este sentido de pertenencia a un pueblo, y esta responsabilidad adquirida al sentirse depositario y transmisor de las tradiciones orales de su propia cultura, facilita especialmente nuestra labor antropológica. Nos parece especialmente encomiable y desde luego muy aprovechable la doble función que desempeña Elicura Chihuilaf en este libro. Por un lado, aprovecha la tradición oral de sus mayores a la que, sin duda,

tiene un acceso privilegiado, y la vierte al lenguaje escrito, en el que él, por su vocación poética y literaria, está ampliamente ejercitado. Por otro lado, en este *Recado Confidencial a los Chilenos*, el poeta inicia ya una labor de traducción y, en cierto modo, también de autoría que, al fin y a la postre, tal como afirma C. Geertz, no difiere demasiado de la labor que un antropólogo realiza al escribir una monografía sobre una cultura estudiada sobre el terreno. El autor de este libro, escrito a modo de carta al estado chileno y sus habitantes no mapuche, exclama en la introducción: “¡Nos conocemos tan poco! [...] es la razón por la que entrego este Recado, [...] es la razón por la que le entrego este Recado Confidencial, lleno de voces que quizás me “avalen” ante la suspicacia que el peso de la cultura dominante ha puesto sobre nosotros. Recado, porque es un mensaje verbal (que se hace de palabra). Confidencial, que se dice en confianza”⁹⁷.

Así pues, la labor de traducción de la cultura mapuche al lenguaje académico de una monografía antropológica –y, en cierta medida, como afirma C. Geertz, la autoría que esta labor de traducción implica-, está en este caso ya iniciada, a nuestro entender, por el mismo nativo, y “avalada” por las “voces” del pueblo del que forma parte. En este caso, el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, procura hacer comprensible para el lector no mapuche el acervo cultural de su pueblo en general, y en este caso en particular, los mitos o *epew* principales que su pueblo conserva y reproduce y que vertebran el imaginario mítico mapuche. Nos parece pues absolutamente pertinente para nuestros propósitos recoger y apoyar nuestras interpretaciones sobre las versiones de los dos principales *epew* mapuche que Elicura Chihuailaf recoge en este libro.

También aprovecharemos, por lo tanto, este “recado confidencial” que nos envía el poeta mapuche, para la inclusión en nuestro trabajo de su versión del *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, llamado también mito de segundo nacimiento, o de segunda creación:

“Nuestros mayores dicen que hubo un tiempo en que la serpiente Kay Kay filu, la serpiente de las energías negativas que habita en las profundidades del mar, empezó a levantar las aguas provocando grandes inundaciones con el fin de terminar con la gente y con todos los seres vivos. Entonces intervino Tran Treng filu, la serpiente de las

⁹⁷ Op. Cit. Pp10, 11.

energías positivas, levantando los cerros para contrarrestar la acción de Kay Kay.

La lucha entre ambas duró muchas lunas, dicen. Y fue tan intensa, Tren Treng tuvo que levantar tanto la tierra que ésta casi alcanzó la sol. De la gente sólo se salvaron un anciano, una anciana, un joven y una doncella; los que habían acudido al cerro Treng Treng (la morada de la serpiente), un lugar en el que –entre enormes piedras– vivían animales, aves, insectos, plantas.

Allí, dicen, todos conversaron e hicieron Llellipun, rogativa. Luego se protegieron con metawe –cántaros de greda-, meñkuwe –tinajas-, y grandes rali –platos-; ellas, ellos, como simbología de los misterios de nuestra cultura. Eso les salvó de morir calcinados por el calor del sol.

Entonces, dicen, el espíritu poderoso permitió que los jóvenes repoblaran la Tierra y que los Ancianos les recordaran el Az Mapu, las costumbres de los antepasados. Por eso, dicen, hasta los días presentes ha continuado así la vida de nuestro pueblo, la vida de nuestra cultura⁹⁸.

Estas son pues las dos versiones principales del gran relato de los orígenes del pueblo mapuche que guiarán, en lo que resta de esta segunda parte, nuestras interpretaciones de los *epew* mapuche presentados. Tanto el primer *epew* aquí recogido, también conocido como mito cosmogónico, como el segundo de estos *epew*, el que recoge la lucha entre las dos serpientes, también conocido como el mito de segundo nacimiento, o el mito de reorganización, conforman la columna vertebral de la mitología mapuche. Ambos forman parte, en opinión de H. Carrasco y de muchos otros estudiosos de la cultura mapuche, del gran relato de los orígenes del cosmos y del pueblo mapuche. Existen, por supuesto, muchísimos más *epew*, así como *nüttram*, o *nüttramkan* y *machi ül* que merecerían también un análisis pormenorizado y un intento serio de reflexión e interpretación que en todo caso desborda las dimensiones de este trabajo. Nos centraremos por lo tanto en lo que

⁹⁸ Op. Cit. pp202, 203.

resta de esta segunda parte, en el trabajo de acercamiento e interpretación de estos dos relatos aquí presentados y que son, en opinión casi unánime de los estudiosos de la cultura mapuche, el eje central sobre el que se erige el universo mítico mapuche.

2.3. El Gran Azul: unidad y escisión

*Fvtra nvtram
ñi chumgechi ñi wefvn taiñ
pu Kuyfikeche feyti
wvne mapuche pvllu vtrvf
narpalu Kallfu mew*

...

*Largos silencios, largos relatos
que nos hablaban del origen
de la gente nuestra
del Primer espíritu mapuche
arrojado desde el Azul*

-Elicura Chihuilaf-

La versión del mito cosmogónico y antropogónico que acabamos de presentar nos habla de un Espíritu Poderoso que habita en el escalón superior del cosmos mapuche o *Wenu Mapu*. Este es, en el momento en que tiene lugar el acontecimiento primigenio que se relata, el único escalón del cosmos habitado y, por lo tanto, el modelo para dotar de vida al resto de escalones del cosmos mapuche: la *Miñche Mapu* (o “tierra de abajo”), y la *Nag Mapu* (o “tierra en la que andamos”), tal y como ya explicamos en la primera parte de este trabajo. En este escalón superior del cosmos coexisten, según el relato cosmogónico que hemos presentado, tanto las energías o los espíritus negativos como los positivos, es decir, aquello que en la primera parte llamamos *weda newen* y *kvme newen*. Esta coexistencia en una unidad espacial y temporal de las energías o espíritus de uno y otro signo, parece mostrarnos una unidad primigenia que precede a toda fisura o escisión. En esta unidad primigenia, el mito contiene los ingredientes necesarios para la creación definitiva del cosmos y de la vida en la tierra, pero antes de la fisura o escisión de esa unidad primigenia aún el ser no parece estar sometido al devenir. Con la escisión y la “riña” o “pelea” entre espíritus positivos y negativos, parece comenzar la historia (mítica) de la creación del cosmos y de la vida en la tierra, el ser primigenio se escinde y se bifurca para dar a

luz a los opuestos cuya tensión y lucha dan lugar, en una sucesión dramática de acontecimientos, a la configuración del universo y del pueblo mapuche.

En este punto, el trabajo de M.T. Fuenzalida⁹⁹ sobre la concepción estética del símbolo en la cultura mapuche nos ofrece una revisión de este proceso originario de escisión y creación del cosmos mapuche que merece ser tomada en cuenta. Esta autora, presenta un esquema básico que le sirve de guía en su acercamiento al proceso cosmogónico del imaginario mítico mapuche, esquema que no difiere demasiado de aquel con el que V. Turner caracteriza sus *dramas sociales*. Según M.T. Fuenzalida, el conjunto de mitos del imaginario mapuche es susceptible de ser reducido a cinco etapas sucesivas que conforman el recorrido mítico de la creación del cosmos y del pueblo mapuche. En primer lugar, la autora observa una unidad primigenia previa a todo devenir y a todo proceso de creación propiamente dicho. Tras esta primera “edad dorada”, se produce una escisión o ruptura de la unidad que, como ya hemos observado, da comienzo al devenir y a la creación del cosmos mapuche. Con esta ruptura, se manifiesta, en una tercera etapa, la dualidad característica del imaginario simbólico mapuche, que esta autora hace coincidir, siguiendo los estudios de M.E. Grebe, con el par de opuestos bien/mal. Tras esta manifestación fenomenológica de los opuestos, caracterizada míticamente con especial intensidad a través de las dos serpientes cósmicas *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, Fuenzalida sitúa la etapa o fase principal de su esquema interpretativo: el sacrificio. Por medio de éste, el pueblo mapuche trata de restituir la unidad primigenia fracturada y de reestablecer el “paraíso perdido” tras la fractura del *unum* primordial. A consecuencia de esta “sutura” ritual y mítica, el pueblo mapuche logra, en una quinta y última etapa, una unión simbólica con ese *unum* primordial escindido, aunque esta unión es sólo una unidad aparente que en ningún caso logra reestablecer completamente la unidad originaria.

Sobre esa unidad primigenia que nos ocupa en este punto, primera etapa en el esquema básico de M.T. Fuenzalida, afirma la autora que “todo araucano tiene presente en la memoria colectiva de su comunidad, aquella época paradisíaca de antaño, cuando existía el *unum* primigenio”¹⁰⁰. Por medio de configuraciones simbólicas como los relatos míticos que nos ocupan, el pueblo mapuche trata de responder a esa nostalgia del paraíso perdido. Sin embargo, todo intento de lograr recuperar esa unidad originaria es infructuoso, y las construcciones simbólicas del

⁹⁹ Fuenzalida, M.T. 1989.

¹⁰⁰ Ibid. Pp62.

imaginario mapuche sólo optan a establecer una unidad aparente que supla, al menos parcialmente, al *unum* primordial escindido.

Los dos *epew* que recogemos en este apartado parecen ser la clave para entender el drama o proceso mítico mediante el cual la unidad originaria se escinde, dando lugar a esa dualidad fenomenológica que observan no pocos estudiosos de la cultura mapuche en sus análisis de las configuraciones simbólicas. En estos dos *epew* que nos ocupan, el pueblo mapuche parece narrarse a sí mismo la historia por medio de la cual “el mapuche sale de un estado permanente de perfección, para transitar a uno dual e imperfecto después de abandonar su hábitat primero (...) el araucano por vez primera instaura su propio hábitat que tiene como peculiaridad la dualidad”. Sirva como claro indicativo de este proceso que conduce a la bifurcación del ser, el contraste entre la *Wenu Mapu* que describe el primer *epew* recogido -en el que coexisten espíritus o energías de todo signo- y la posterior lucha cósmica entre ellas o, más adelante, entre las serpientes *Kai-Kai* y *Treng-Treng*. Insistiremos más adelante en que el vigor expresivo y simbólico más poderoso del mito y del ritual mapuche consiste precisamente en la superación *dualéctica* –en terminología de A. Ortiz-Osés- de dicha escisión, por medio de la oposición e implicación de los contrarios en constante e interminable “riña” o “pelea”. Valga por ahora la observación de M.T. Fuenzalida de que es en este momento mítico de la cosmogonía en el que esa dualidad se inaugura tras la escisión primera del *unum* originario.

Nos parece acertada la observación de que el pueblo mapuche conserva la memoria de la unidad escindida y la pretensión irrenunciable de reestablecerla. De esta “nostalgia” parecen dejar constancia todos y cada uno de los relatos míticos, rituales o símbolos en los que los opuestos parecen buscarse el uno al otro para posibilitar la reunión de los contrarios escindidos. Tanto en el *epew* que recogimos primero como en el de *Kai-Kai* y *Treng-Treng*, parece, efectivamente, que la memoria de esta escisión primera y la de la dualidad en conflicto sigue viva en el imaginario mapuche. “En el mito de *Kai-Kai* y *Treng-Treng*, el araucano se reconoce como “hombre de la tierra”, y por ello vive en la dualidad fenomenológica, pero al mismo tiempo sabe que vive la unidad, siendo ellos mismos, anteriormente, parte de ésta. La desobediencia ha traído como consecuencia un constante dualismo entre tierra y mar, génesis y éxodo, salvación y castigo, permanencia e itinerancia, bien y mal. El incesante antagonismo de la dualidad no puede sintetizarse en aquel “unum” primero, que ha quedado grabado desde el génesis de su pueblo en la memoria colectiva del araucano”. Ante esta experiencia traumática de la escisión que la memoria colectiva

mapuche conserva a través de sus relatos orales, el mapuche, “reconocerá su precariedad e implorará el *unum* que le devuelva su estado primero, ya que el mapuche no se resigna a la dualidad. El hombre de la tierra luchará incesantemente por conseguir la unidad, pero sólo encontrará la apariencia de ella, lo que lo llevará a iniciar una nueva búsqueda. Esto hace que el araucano viva una itinerancia circular tratando de aprehender la inaprensible perfección”¹⁰¹.

Una vez más, las imágenes y representaciones que los *epew* nos muestran operan como uniones simbólicas de una realidad escindida y fragmentada que ellos mismos relatan. La “riña” o “pelea” entre espíritus negativos y positivos que da comienzo a la fragmentación originaria del ser y que narra el primer *epew* aquí tratado, parece tener su correlato y su prolongación en el enfrentamiento entre las dos serpientes cósmicas, *Treng-Tren filv* y *Kai-Kai filv*, narrado en el *epew* del segundo nacimiento. Parece que en ambos casos, una vez más, el imaginario mapuche pretende una sutura que acerque y reúna los fragmentos dispersos de la unidad primigenia. Esta sutura simbólica que pretenden tanto las representaciones tratadas en la primera parte de este trabajo, como los relatos orales de esta segunda parte y la acción simbólico-ritual de la tercera, refleja la nostalgia del mapuche por una realidad idílica que míticamente recuerda haber perdido. El símbolo mapuche, con sus múltiples redes de evocaciones y sentidos ocultos, no sólo recuerda o conserva la memoria de la escisión, sino que también pretende y actúa como síntesis de contrarios. En palabras de M.T. Fuenzalida, “se pretende una síntesis. Esta síntesis tendrá como objeto explicar lo inexplicable del misterio que encarna la dualidad, ya que el hombre en su origen conoció sólo la unidad. Al ser ésta fragmentada, lo unívoco pasó a ser ambivalencia, dejando al hombre absorto en el misterio, en aquello que por sus múltiples sentidos perdió el sentido (...) El rito, como acción sagrada, y el mito, como narración sagrada, pasan a ser las dos instancias mediadoras entre lo fenomenológico y lo numinoso, pues ambas entidades abandonan el tiempo y el espacio cotidiano, para tomar contacto con el *unum* encontrado en lo numinoso”¹⁰².

Sin embargo, ya hablamos al principio de este trabajo de la capacidad de reinterpretación y recreación de sus propias construcciones simbólicas de las que el imaginario mapuche es capaz. La cultura mapuche es una cultura viva, y sus símbolos son también reinterpretados, reutilizados y recreados de diferente forma. Nos parece aquí especialmente pertinente mostrar que, esta misma escisión primigenia, así como

¹⁰¹ Ibid. pp73, 74.

¹⁰² Ibid. pp80, 91.

la dualidad en permanente conflicto y la nostalgia de rehacer el *unum* primigenio de las que hemos hablado hasta ahora en nuestro acercamiento a los *epew* primordiales del imaginario mapuche, son captadas poéticamente de modo magistral por el poeta mapuche Elicura Chihuailaf. Aprovechando la simbología del color azul, cuya profundidad y capacidad de condensación ya tratamos en la primera parte de este trabajo, el poeta recrea y hace suyo el sentido oculto de los *epew* que tratamos aquí. Así, ese Espíritu Poderoso que habita en la *Wenu Mapu* o tierra de arriba, parece ser también identificado en el imaginario mapuche y en los escritos del propio Elicura Chihuailaf, por medio del color azul (*Kallfu*), color que el poeta acostumbra a nombrar con A mayúscula. Esta es una identificación simbólica muy rica en evocaciones, tratada con especial fuerza poética en el poemario *De Sueños Azules y Contrasueños*. El Azul, así escrito, con A mayúscula, puede asimilarse, por un lado, con el escalón más elevado en la jerarquía de seres espirituales creadores y sostenedores del cosmos, ampliamente conocidos, recordémoslo, bajo diferentes nombres como el de *Ngvenechén*, *Ngvenemapun*, *Elchen* o *Elmapun*:

Oh! Anciana, Anciano
Doncella y Joven de la Tierra de Arriba
en vuestro Azul se regocija
mi sangre

Por otro lado, el Azul, símbolo de los seres “divinos”, puede también identificarse simbólicamente con la región celeste originaria y, aún más, con el *unum* primigenio del cual se desgajan, según el primer *epew* que recogemos en esta segunda parte de nuestro estudio, el resto de seres y elementos del cosmos y de la vida. En lo que parece una muestra de una interpretación *emic* de ese mismo relato cosmogónico, Elicura Chihuailaf escribe estos versos en su extenso y bello poema *Sueño Azul*, poema central en todo el poemario que nos ocupa; *De Sueños Azules y Contrasueños*. Recogemos aquí la traducción al castellano de sus versos, escritos originalmente en *mapudungun* y traducidos por el mismo autor:

También con mi abuelo
compartimos muchas noches
a la intemperie
largos silencios, largos relatos
que nos hablaban del origen
de la gente nuestra

del primer Espíritu mapuche
arrojado desde el Azul

El poeta parece acercarse en estos versos a la expresión poética de ese sentimiento angustioso ante el “absolutismo de la realidad” del que nos habla Blumenberg en su *Trabajo sobre el Mito*. Esa inabarcable hostilidad originaria de una realidad inhóspita y una existencia humana repleta de preguntas sin respuesta, quedan dibujadas en el poema con las “noches a la intemperie” en compañía de su abuelo. Podría casi decirse la noche *de los tiempos* a la intemperie, antes de que la vida fuera creada y viera la luz, y en compañía de su abuelo o, utilizando la fórmula más extendida para la narración de relatos orales de carácter mítico en la cultura mapuche, *futra kuifi*, es decir, “mucho antes, antiguamente, puede ser más que los abuelos”. El poeta hace coincidir a continuación en el mismo verso, con especial tensión poética y separados únicamente por una coma, los “largos silencios” y “los largos relatos”. Ante el silencio del universo, las palabras de los abuelos; ante la angustia, el cuento narrado en el fogón; ante lo desconocido del universo, el mito mapuche, el *epew*, tan largo como el silencio que le precede, actuando como cataplasma sobre la herida existencial del poeta que, siendo niño, escucha a la intemperie, lleno de dudas y de largos silencios, el relato de su abuelo.

Es precisamente el contenido de este *epew*, el relato cosmogónico mapuche, el que parece explicitarse en los siguientes versos, y el que narra el nacimiento del pueblo mapuche o del “Primer Espíritu mapuche”. Este Primer espíritu mapuche es arrojado al mundo desde del *unum* primigenio, que se escinde para crear la vida en la tierra desde la unidad originaria de la que se desgaja, simbolizada por el Azul, con A mayúscula. Recordemos esos versos:

Largos silencios, largos relatos
que nos hablaban del origen
de la gente nuestra
del Primer Espíritu mapuche
arrojado desde el Azul

No es este cualquier azul. La configuración mítica del espacio, lo veremos en el siguiente apartado, asigna a cada lugar en el cosmos un *acento* –usando la terminología de Cassirer- diferente. En el caso que nos ocupa, escribe Elicura Chihuailaf que “en el *epew* –relato- de origen del pueblo mapuche, nuestros

antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul como el expresado en el cielo profundo, intenso, dijeron que el Azul existe en el oriente y en el espíritu y corazón de cada uno de nosotros¹⁰³. Así, el Azul primordial del cual emana la vida en la tierra (*Mapu*), es el azul de oriente, punto cardinal mejor valorado en el imaginario mapuche tal y como vimos en la primera parte de este estudio. Este Azul de oriente, incomparable con cualquier otro color o región cósmica, sólo puede encontrarse, según el poeta, en aquella criatura nacida de Él, en el mismo espíritu y corazón de cada hombre o mujer mapuche. El *unum* de cuya escisión nace el primer espíritu mapuche, hace a este portador de su misma materia de vida, de su Azul sagrado. Recordemos también las palabras de M.T. Fuenzalida: “el araucano se reconoce como hombre de la tierra (...) sabe que vive la unidad, siendo ellos mismos, anteriormente, parte de ésta”.

Y tras la escisión del Azul, del que emana el primer espíritu mapuche, tras la primera fisura de la que nace la vida sobre la tierra, sólo la muerte puede volver a reunir el Azul del espíritu y del corazón de los hombres y mujeres mapuche con el Azul primigenio del oriente. A esa región celeste, donde habitan los seres espirituales originarios y también los antepasados del pueblo mapuche, sólo tras la muerte vuelve el espíritu de los hombres y las mujeres mapuche, a unirse con el Azul desde el que fue *arrojado* a la vida. En palabras del poeta:

Desde el otro lado del mar el sol
que se entra
me envía ya sus mensajeras
y a encontrarme iré con
mis abuelos
Azul es el lugar adonde vamos

De este modo, la unidad primigenia, simbolizada por el Azul de oriente, se escinde para dar a luz al pueblo mapuche y a la vida sobre la tierra. El hombre y mujer mapuche procede de dicha escisión o fractura del primer Azul, desde el que es arrojado al mundo. Sólo con la muerte volverá a cicatrizar la herida y su espíritu volverá a unirse con el Azul del que procede. Entretanto, el imaginario simbólico mapuche y su genio creador se consuela y se calma por medio de las representaciones, símbolos, relatos o rituales que pretenden reunir lo escindido; por

¹⁰³ Chihuailaf, E. 1999 pp32.

medio del símbolo, en fin, que opera, en palabras de Ortíz-Osés, como “sutura (mística, cultural, espiritual) de la fisura real”¹⁰⁴.

La región Azul, el espíritu Azul, la cascada Azul, el sueño Azul, el Padre Azul, etc. Todas estas menciones al color azul, cuya valoración y sentido simbólico altamente positivo ya tratamos en la primera parte de este trabajo, son, a nuestro parecer, poderosos símbolos de lo sagrado mapuche, de sus seres originarios, de sus coordenadas universales más valoradas, de sus estados de ánimo o sus atributos existenciales más profundos, de la muerte y de una unidad primigenia escindida que el poeta mapuche añora y a la que anhela regresar.

Ebrio de Azul voy
entre el follaje
de la taberna sagrada.

Es por tanto esta unidad primigenia, Espíritu Poderoso, o Gran Azul del que nos habla Elicura Chihuailaf y que recoge asimismo el relato cosmogónico mapuche, el que contiene en sí todos los elementos a partir de los cuales más tarde se irán creando el cosmos en su totalidad y el hombre y la mujer mapuche. Según el relato cosmogónico aquí presentado, en esta unidad primigenia habitan la *Wenu Mapu* o tierra de arriba las energías (*newén*) de los dos polos opuestos, positivo y negativo que, hasta cierto día, coexisten pacíficamente. Recordemos el inicio del *epew*:

“Cuentan nuestros mayores que entonces en la Wenu Mapu, la Tierra de Arriba, coexistían las energía positivas y negativas (...)”

Efectivamente, la *Wenu Mapu*, o Tierra de Arriba es el escalón primigenio del cosmos, modelo para la creación posterior de los demás espacios de los que consta el universo, incluida la tierra que pisan los mapuche, llamada *Nag Mapu* o, siguiendo la metáfora filial del pueblo mapuche, madre tierra o *Ñuke Mapu*. En este escalón primigenio o *Wenu Mapu*, en el inicio de los tiempos o *futra kuifi* (“mucho antes, puede ser más que los abuelos”), existe ese *unum* primigenio o Gran azul a partir de cuya primera escisión va siendo creado el universo y la vida tal y como los mapuche los conciben en la actualidad. En esta unidad primigenia de la *Wenu Mapu*, presidida por ese Espíritu Poderoso al que denominaciones como Primer Espíritu, Primer Azul o

¹⁰⁴ Ortíz-Osés, A.1995, pp48.

Gran Azul parecen también aproximarse, se produce súbitamente un enfrentamiento cósmico, una “pelea” o “riña” -en palabras de E. Chihualaf-, que acaba provocando su desgajamiento o escisión. Esta riña entre los dos componentes primordiales de la unidad (las energías o espíritus positivos y los negativos) es la causante de que, a partir de la coexistencia inicial de todos los espíritus en la Tierra de Arriba, acabe creándose el universo y la vida tal y como los reconoce el imaginario mapuche.

La pérdida de la unidad primigenia es pues a causa de un conflicto; la caída del paraíso, el descenso violento hacia abajo desde la *Wenu Mapu* hasta la *Miñche Mapu* o tierra de Abajo –escalón inferior a la tierra- es provocado por un enfrentamiento cósmico entre espíritus positivos y negativos que, en un principio, coexistían en la *Wenu Mapu*. Este enfrentamiento o, en palabras del poeta, “riña” o “pelea”, es pues la causa de la destrucción, por un lado, de esa unidad primigenia y de esa coexistencia pacífica de todos los espíritus o energías en un mismo espacio y, al mismo tiempo, es el motor de la creación del resto del universo y de los seres y espacios que lo conforman y lo habitan. Esta doble faz del conflicto cósmico originario, destructor por un lado y creador por otro, es una característica que nos interesa especialmente para acercarnos al sentido de los relatos míticos mapuche más importantes, así como a los símbolos y metáforas principales del imaginario mapuche en general.

Efectivamente, ya adelantamos en la primera parte de este capítulo, que prácticamente la totalidad de símbolos y representaciones del imaginario mapuche son susceptibles de ser clasificados bajo el prisma de una dualidad. La representación del tiempo y del espacio, el valor asignado a los colores, a los vientos, a los puntos cardinales, a los números, etc., son siempre susceptibles de ser clasificados en pares de opuestos organizados a partir de ejes que varían según el enfoque (bien vs. mal; izquierda vs. derecha; arriba vs abajo, etc.). Sin embargo, insistíamos también en que es el mismo enfrentamiento de esos contrarios aparentes el que realmente genera toda vida en los símbolos, es el enfrentamiento y la implicación de los polos opuestos lo que realmente contiene toda la fuerza expresiva el símbolo y lo dota de todo su sentido. Parece pertinente relacionar la lógica interna de los símbolos en el imaginario mapuche con la máxima de Heráclito: “lo que se opone es concordia y de los opuestos surge la más bella armonía; una armonía en tensión, como la del arco y la lira”. El enfrentamiento entre opuestos es creador en el imaginario mapuche, no sólo destructor, los contrarios luchan entre ellos y no sólo no (se) destruyen, sino que, además, con su enfrentamiento logran crear el universo, el ser humano y la vida. En el

caso del segundo *epew* recogido aquí, el que narra el enfrentamiento entre las serpientes *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, el conflicto reorganiza el mundo, por medio de la lucha se provoca el sacrificio del pueblo mapuche y un nuevo comienzo o segundo nacimiento del mismo. Ambos extremos en lucha son pues absolutamente imprescindibles en el imaginario mapuche hasta el punto de que es imposible concebir la creación del cosmos sin la inclusión de los dos polos en todos y cada uno de los símbolos y representaciones del imaginario mapuche.

La hipotética exclusión de uno de los polos es absolutamente contraproducente para la salud espiritual. Incluso la serpiente que encarna las fuerzas negativas, *Kai-Kai*, se presenta como antagonista imprescindible para el desarrollo de este drama cósmico. Así lo explicaba uno de nuestros informantes, recordémoslo, en un intento de interpretación de sus propios relatos orales y símbolos, en una entrevista obtenida directamente sobre el terreno.

“Tú nunca debes pretender expulsar tu negatividad, sino equilibrarlo con positividad, porque dicen los abuelos que, si tú olvidas, si tú expulsas lo negativo, te transformas en negativo”.

Así pues, esta cualidad agonística de la creación, así como la relevancia de la escisión en la creación del universo y del pueblo mapuche deben llamarnos la atención en la lectura e interpretación de su relato cosmogónico. Sin conflicto, no hay escisión y sin escisión del *unum* primigenio no hay universo, ni pueblo mapuche, ni vida sobre la tierra. El conflicto, la “pelea” o “riña” y, finalmente, la escisión, son absolutamente imprescindibles para que germine la vida.

Con todo ello, ese Azul del oriente al que tan profundamente canta Elicura Chihuailaf en sus versos y que tan alto lugar ocupa en la jerarquía de los símbolos en el imaginario mapuche, hace germinar la vida y se erige en punto de partida y desembocadura de la existencia mapuche. La riqueza y multivocidad del Azul, con A mayúscula, nos ayuda a comprender un poco mejor el sentido del *epew* cosmogónico en particular y la importancia que los relatos de carácter mítico en general tienen para el pueblo mapuche. La fuerza poética con la que Elicura Chihuailaf dota a este poderoso símbolo, debe servirnos, por un lado, para facilitar visiones más fecundas e interpretaciones que abran el camino hacia el sentido oculto del universo mítico-simbólico mapuche y, por otro lado, no menos importante, para disfrutar, más allá de toda interpretación académica, con el genio creativo y la profundidad expresiva de la

mitopoética mapuche. El canto poético de Elicura Chihuailaf es, seguramente, la mejor clave para interpretar el sentido y la centralidad del Gran Azul (*kallfv*) y la unidad primordial en la espiritualidad mapuche.

Kallfv me decía mi abuela
y me trae flores de manzanos
Kalfú me decía mi abuelo
y me regala su voz y su tvrompe
Azul me dijeron mis padres
Kallful les digo a mis hijas
Azul en el Azul es el que rige
El Alma de mi pueblo.

2.4. Cosmos, Ser y Devenir.

Ñi Kallfv ruka mu choyvn...

.....

La casa Azul en que nací...

-Elicura Chihuilaf-

Como recoge el relato cosmogónico en la versión aquí presentada, cuando la “violencia de la pelea” aumenta, es cuando al fin se abren los aires y caen, aún enredados desde la Tierra de Arriba, los espíritus negativos entremezclados con espíritus positivos. Esta pelea, por tanto, crea y organiza un universo que, inicialmente, sólo estaba habitado en su escalón superior o *Wenu Mapu*. A partir de este momento, con la caída desde la Tierra de Arriba hasta la *Miñche Mapu* o Tierra de Abajo y la posterior ascensión de algunos espíritus al escalón cósmico intermedio o *Nag Mapu* (“la tierra que pisamos”), el universo se va organizando de tal modo que distribuye los espíritus negativos y los positivos, crea aquí y allá volcanes, cerros y estrellas; ríos, lagos y mares. El cosmos, que inicialmente se presenta en el relato como un espacio frío y deshabitado y difícilmente aprehensible para la mente mapuche, va así acotándose progresivamente, va adquiriendo recodos y lugares que la mente mapuche puede ya imaginar, dibujar y nombrar. Este *epew* cosmogónico que nos ocupa parece conservar por tanto la memoria de la configuración espacial del cosmos mapuche, organizando el universo a la medida del hombre y asignando a cada espacio un valor espiritual diferente, de modo que el mito mapuche de origen va configurando el cosmos como un hogar habitable para su pueblo.

Por otro lado, esta escisión de la unidad primigenia parece también absolutamente necesaria para la puesta en marcha de los acontecimientos necesarios para la creación del cosmos y del pueblo mapuche. Sin ella, se hace difícil imaginar el comienzo de una narración, de un drama, de un relato que dé cuenta de la formación del mundo que el pueblo mapuche habita. Con la división y pelea entre “espíritus positivos y negativos”, da comienzo la historia “sagrada” del pueblo mapuche que

culmina con la creación del hombre y la mujer mapuche y se prolonga simbólicamente con la encarnación de la dualidad en las dos serpientes cósmicas enfrentadas, *Treng-Treng* y *Kai-Kai*. Si la coexistencia absolutamente pacífica y estática de las energías positivas y negativas en la *Wenu Mapu* hubiera perdurado, difícilmente podría imaginarse un comienzo para el relato de la creación del cosmos o un enfrentamiento entre fuerzas positivas y negativas, representadas por dos serpientes cósmicas, que reorganizan el mundo y provocan un nuevo comienzo del pueblo mapuche. El devenir y la historia del cosmos y del pueblo mapuche comienzan con la escisión. Sólo a partir de la escisión y posterior aparición de la dualidad se pueden narrar historias. Esta misma dualidad de poderes, espíritus o energías es la misma que hemos subrayado en prácticamente todos los símbolos y representaciones analizados hasta el momento. En palabras de Blumenberg, “se ha de restaurar la pluralidad de poderes, que es lo que pone en marcha la narración de una historia. Desde una perspectiva dogmática, se ofrece lo único y definitivo; pero sobre algo así no pueden narrarse historias, salvo, a lo sumo, la de cómo a dejado de ser lo único”¹⁰⁵.

Queda pues inaugurada, con esta pelea entre espíritus negativos y positivos, la historia originaria del cosmos y del pueblo mapuche. El ser primigenio comienza en el relato a estar inmerso en el acaecer, el *unum* primordial o Gran Azul del que tratamos en el apartado anterior, deviene históricamente, se hace vida en la tierra y es ya susceptible de ser recordada y narrada por el hombre que habita la Nag Mapu. Gracias a esta historia que el *epew* inaugura, el pueblo mapuche, de generación en generación y hasta hoy en día, es capaz de recordar y de renovar el origen de su mundo y de su pueblo. Este *epew*, por lo tanto, además de dar cuenta de la configuración espacial del cosmos, describe también la configuración temporal con la que el imaginario mapuche incluye al ser primigenio en la historia del mundo y del ser humano. El hombre y la mujer mapuche, cuya creación o antropogonía recoge también el primer *epew*, se encuentran al fin en un cosmos configurado espacial y temporalmente y ya perfectamente habitable, de modo que, en palabras de Blumenberg, se va “acercando más a la necesidad del hombre –que es quien escucha el mito- por sentirse en el mundo como en su casa”¹⁰⁶.

Nos detendremos a continuación con más detalle en estos procesos míticos por medio de los cuales el imaginario mapuche construye el espacio, inaugura el devenir y hace comenzar la historia del pueblo mapuche en la tierra. Veremos con

¹⁰⁵ Blumenberg, H. 2003, pp 285.

¹⁰⁶ Ibid., pp 126.

más detalle cómo con estos *epew* que hemos recogido en esta segunda parte, el imaginario mapuche parece haber establecido un orden espacial y temporal en el que ya cualquier tipo de ser, objeto o contingencia es susceptible de ser encajado. Estas construcciones míticas del espacio y del tiempo son, en palabras de Cassirer, “los sistemas de coordenadas universales en las cuales de un modo u otro tiene que insertarse lo individual y dentro de las cuales se le asigna un lugar fijo y se le garantiza aún su significación unívoca”. Se trata, en fin, de un “esfuerzo por incorporar todo lo existente en un orden espacial común, por insertar todo acaecer en un orden de tiempo y destino”¹⁰⁷.

Recordemos que, en el relato que nos ocupa, tras la primera pelea entre espíritus positivos y negativos y la posterior escisión en el seno de la tierra de arriba o *Wenu Mapu*, el universo comienza ya su proceso de organización, relegando a los espíritus representantes de las energías negativas a la tierra de abajo o *Miñche Mapu* y reservando la *Wenu Mapu*, o Tierra de Arriba, para las energías positivas que no se habían visto entremezcladas en la riña y arrastradas en la caída al submundo. “Por la fuerza del choque -dice el *epew*- son creados también volcanes, cerros y cordilleras”. Los espíritus, enfrascados en la pelea, caen hasta la tierra y la agujerean por la violencia de la caída. Se crea así el escalón inferior del cosmos o *Miñche Mapu* (Tierra de Abajo) en la que quedan encerrados buena parte de los espíritus negativos o ambiguos. De este modo, el *epew* mapuche que nos ocupa nos muestra que, atravesando verticalmente de arriba abajo el universo, el cosmos va configurando sus rincones y va encontrando un sitio para cada espíritu o energía cósmica y, al mismo tiempo, cada espacio o escalón cósmico va adquiriendo una valoración espiritual propia que los diferencia de los demás. Esta valoración que cada espacio recibe, es también asignada a los seres que habitan dicho espacio, estableciéndose así un orden espacial y valorativo en el que cada ser ocupa su lugar y obtiene su valoración espiritual de acuerdo con el lugar del cosmos que ocupa. Con esta configuración mítica del espacio, el imaginario mapuche parece vencer las diferencias y extrañezas entre elementos del cosmos que, de nos ser por los *epew* que los relacionan entre sí, podrían presentarse en la mente del pueblo mapuche como objetos, lugares o seres informes, deslavazados y completamente inconexos. Con los relatos míticos que tratamos aquí, en cambio, todas las bifurcaciones del ser aparecidas tras la escisión primigenia parecen ocupar su lugar y obtener su valoración en un mapa cósmico completo. “Puesto que todas las especies y géneros del ser –afirma Cassirer- tienen su *patria* en algún lugar del espacio, dejan de ser absolutamente extraños entre ellos

¹⁰⁷ Cassirer, E. 1998, pp113, 114.

mismos: la mediación espacial conduce a una mediación espiritual entre ellos, a una fusión de todas las diferencias en un gran todo, en un plan mitológico fundamental del mundo”¹⁰⁸.

Según los relatos mapuche que nos ocupan, a grandes rasgos, el escalón superior o *Wenu Mapu* queda casi exclusivamente identificado con la positividad de las energías y espíritus que lo habitan, mientras que el escalón inferior a la tierra misma o *Miñche Mapu*, se identifica con cierto grado de negatividad (relativa) a causa de las energías de signo negativo o, al menos, ambivalente que se ven atrapados en él. En este escalón inferior, el desorden entre los seres de carácter ambivalente parece ser la nota predominante, erigiéndose así la *Miñche Mapu* como espacio antagónico a la región celeste de la *Wenu Mapu*, en la que los seres espirituales originarios o “divinos” habitan de un modo más ordenado. Este escalón superior, además, recordemos, sirve de patria originaria común de todos los espíritus y de modelo para el resto del universo. Entre ellos, la tierra o la *Nag Mapu*, escalón intermedio, en el que todos los seres y espíritus de uno y otro signo pueden manifestarse y coexistir con el ser humano, en un espacio de síntesis espacial y espiritual en el que, una vez más, los contrarios pugnan y tienen el deber de equilibrarse. Este contraste entre el orden de la *Wenu Mapu* y el carácter caótico de la *Miñche Mapu* que habitan los *wekufe*, así como el carácter general de todo ordenado que adquiere el universo tras la sucesión de acontecimientos que recoge nuestro primer *epew*, parece responder al proceso de creación del cosmos que describe Mircea Eliade. “Lo que caracteriza a las sociedades tradicionales es la oposición que tácitamente establecen entre su territorio habitado y el espacio desconocido e indeterminado que los circunda: el primero es el mundo (con mayor precisión: nuestro mundo), el cosmos; el resto ya no es un cosmos, sino una especie de otro mundo, un espacio caótico, extraño, poblado de larvas, de demonios, de extranjeros (asimilados, por lo demás, a demonios o a los fantasmas). A primera vista, esta ruptura en el espacio parece debida a la oposición entre un mundo habitado y organizado –y, por tanto, *cosmizado*- y el espacio desconocido que se extiende allende sus fronteras: de un lado se tiene un cosmos, del otro un caos”¹⁰⁹.

En el caso mapuche, este contraste entre cosmos y caos no se limita a la oposición espacial y espiritual entre la *Wenu Mapu* y la *Miñche Mapu*. Además, dentro del escalón cósmico intermedio o *Nag Mapu* (“la tierra que pisamos”), el pueblo

¹⁰⁹ Eliade, M. 1998, pp27.

mapuche identifica claramente *su* territorio, como ya vimos en la primera parte de este trabajo, con la denominación de *Wall Mapu*, o *meli witrán mapu* (“tierra de las cuatro esquinas”). La larga y obstinada lucha que aún en la actualidad el pueblo mapuche libra por la recuperación de sus tierras, amenazadas históricamente por los intentos de conquista incaicos y españoles y arrebatadas finalmente por el estado chileno y también por empresas multinacionales extranjeras, no parece ser sino una razonable consecuencia histórica de esta sacralidad que el imaginario mítico mapuche otorga a su territorio, a su centro del universo. Todo lo que queda más allá de ese territorio o *Wall Mapu*, deja de alguna forma de ser un espacio absolutamente “cosmizado”, en terminología de Eliade, y es territorio *winka*, término del mapudungun con connotaciones despectivas y de gran difusión que se utiliza para llamar al no mapuche o extranjero, habitante venido del exterior de ese cosmos sagrado y centro simbólico del universo que es la *Wall Mapu*.

Frente a esta división entre lo superior e inferior, entre lo positivo y lo negativo, entre lo interior y autóctono y lo exterior o alóctono, tanto el escalón cósmico intermedio o la *Nag Mapu* (“la tierra que pisamos”), como el territorio mapuche o *Wall Mapu* se erigen como espacios centrales de síntesis y coexistencia de energías y espíritus de uno y otro signo y también como espacios naturales del hombre y la mujer mapuche. Esta síntesis espiritual y espacial coincide pues con el escalón intermedio que se erige en centro del universo, lugar de referencia a partir del cual el pueblo mapuche puede configurar el espacio cósmico que ocupa y que le rodea y asignarle cargas valorativas diferenciadas. Esos “centros” del universo encuentran sin duda su exponente más afilado, como veremos en la tercera parte de este estudio, en el árbol tallado que hace la función de altar o *rewe* en el ritual mapuche por excelencia, el *Nguillatun*. Este *rewe* (etimológicamente “lugar nuevo o puro”) parece operar simbólicamente como eje del mundo que pone en comunicación todos los escalones cósmicos que el imaginario mapuche ha dibujado en su configuración simbólica del espacio. Este centro del universo que es el altar ritual o *rewe*, parece estar situado en el interior de otros centros sucesivos: el del escalón cósmico intermedio o *Nag Mapu*, y el del territorio concreto que ocupa el pueblo mapuche o *Wall Mapu* y el del mismo campo ritual del *Nguillatun* en cuyo centro se erige el *rewe*. Coincide con esta descripción del centro cósmico en el imaginario simbólico mapuche la reflexión general de M. Eliade: “los tres niveles cósmicos –tierra, cielo, regiones infernales- se ponen en comunicación (...) La comunicación se expresa a veces con la imagen de una columna universal, *axis mundi*, que une, a la vez que sostiene, el cielo con la tierra, y cuya base está hundida en el mundo de abajo (el llamado “infierno”). Columna

cósmica de semejante índole tan sólo puede situarse en el centro mismo del universo, ya que la totalidad del mundo habitable se extiende alrededor de ella”¹¹⁰.

La labor de síntesis entre energías y seres de carácter positivo y negativo o ambiguo, que, como vemos aquí, el imaginario mapuche propone míticamente para el escalón intermedio, para el territorio mapuche o *Wall Mapu* y para el altar o *rewe* que preside el campo ritual del *Nguillatun* y centro del universo, es también labor espiritual para sus habitantes. El hombre y la mujer mapuche, como ya dijimos en su momento, deben también equilibrar en su interior los opuestos que, por lo demás, ya están equilibrados o al menos, repartidos espacialmente y ocupando su lugar respectivo en el cosmos. En este sentido, también cada hombre o mujer mapuche debe operar individualmente como eje o centro del universo y lugar de síntesis y coexistencia equilibrada de seres o energías opuestas. De hecho, conviene recordar que la construcción simbólica del territorio mapuche o *meli witrán mapu* (“tierra de las cuatro esquinas”) se realiza a un nivel coloquial en el momento en que un hombre o mujer mapuche, actuando como centro, dibuja un círculo alrededor de sí mismo para señalar los cuatro puntos cardinales y hace extensible el territorio mapuche hasta allí adonde la vista alcanza. Así pues, cada hombre y mujer mapuche es en este sentido también un centro del universo y un lugar en el que los seres o energías de distinto signo deben coexistir y ser equilibrados. La configuración espacial del cosmos, que se corresponde con la asignación a cada región o lugar de una carga valorativa diferente, parece trasladarse también al hombre y la mujer mapuche, que se erigen en cierta manera en centros cósmicos en los que debe procurarse la misma coexistencia, equilibrio y implicación de los opuestos que venimos detectando en prácticamente la totalidad de construcciones simbólicas del imaginario mapuche. Recordemos que también el dibujo en la membrana del tambor ritual mapuche o *kultrung*, parece reproducir un microcosmos simbólico en el que los cuatro puntos cardinales y las fuerzas y seres que habitan en ellos confluyen en un centro, también *rewe*, en el que todas las fuerzas se equilibran.

Esta concepción del centro como lugar de síntesis y equilibrio, lugar de lo puro o *rewe* es, por tanto, en el caso del hombre y la mujer mapuche, también una aspiración. Lo que los dos *epew* que nos ocupan aquí están narrando, no son sólo hechos de los orígenes que dan cuenta de la creación de un cosmos exterior al hombre y la mujer mapuche. Esos relatos indican también una senda de espiritualidad que debe ser transitada para el desarrollo y crecimiento personal. El mito no es sólo

¹¹⁰ Eliade, M. 1998, pp32.

narración de acontecimientos originarios, sino que contiene además una enseñanza aplicable al interior de cada hombre y mujer mapuche. Así lo explicaba en una larga entrevista sobre el terreno uno de nuestros interlocutores mapuche, con un alto grado de consciencia de las implicaciones éticas y espirituales de sus relatos de origen:

“Y eso que cuenta el *epew* es la lucha que tenemos adentro nosotros, es decir, no es solamente una lucha exterior, sino que es fundamentalmente una lucha interior. Por eso también la gran discusión...un mito es algo que fue, y eso es algo que es, que habita dentro de nosotros. El dibujo del *Kultrúng*, tiene cuatro cuadrantes que representan las identidades y las energías que vienen desde oriente, poniente, norte y sur. Y tiene un punto central en el que se cruzan, punto al que se le denomina *rewe*. *We*:lo puro, lo nuevo; *Re*: lugar. ¿qué sucede en ese punto? Conviven las energías más positivas que viene del oriente, las positivas que vienen del sur, las más negativas que vienen del poniente y las negativas que vienen del norte. Y ahí, en ese punto, logran equilibrarse. Y en cada uno de nosotros igual”.

Volviendo a la configuración espacial del cosmos que el *epew* mapuche nos relata, también Fuenzalida observa esta centralidad de la tierra y la importancia de la labor de síntesis que le asigna el imaginario mapuche. “El araucano –dice la autora- por vez primera instaura su propio habitat que tiene como peculiaridad la dualidad. La instauración de este nuevo estadio es tan importante para el araucano que la denomina *mapu*, tierra. Mientras que ellos mismos se llamarán hombres de la tierra, *mapuche*. El araucano, con su cambio de habitat instaurará una nueva cosmología, cuyo centro será la tierra o *mapu*”. Fuenzalida recoge a continuación las palabras del estudioso de origen mapuche Alcamán para subrayar el hecho de que el escalón cósmico intermedio o *Nag Mapu* es el lugar en el que deben al fin encontrarse y equilibrarse las fuerzas y seres de todo signo: “El mapuche concibe el universo real dentro de un plan de verticales en cuya zona superior habitan los espíritus del bien, al alero de la divinidad creadora; y en la zona inferior los espíritus del mal. La tierra es el punto de equilibrio, centro de la realidad cósmica, marco visible y escenario de las actividades del mapuche y sus relaciones con los espíritus”¹¹¹. El meticuloso y ya clásico estudio de M.E. Grebe¹¹² sobre la cosmovisión mapuche, al que ya nos

¹¹¹ Fuenzalid, M.T. 1989, pp72.

¹¹² Grebe, M.E. et al. 1972. Este meticuloso y valioso estudio de la autora presenta, como ya dijimos antes, un cosmos organizado en tres zonas cósmicas que parecen corresponderse con las que identificamos nosotros en el relato de origen del que tratamos aquí. Sin embargo, M.E. Grebe identifica además, a través de un valioso material etnográfico, subdivisiones de esas tres zonas cósmicas. Así, la autora diferencia hasta seis o siete plataformas cósmicas en la configuración vertical del cosmos mapuche. Nosotros nos conformamos con la primera división en tres, puesto que no disponemos de los

remitimos en la primera parte de este trabajo, no hace sino confirmar la función del escalón intermedio de sintetizar u ofrecer un espacio de coexistencia para los espíritus o fuerzas antagónicas polarizadas en el escalón inferior y superior del cosmos.

El *epew* que nos ocupa configura por tanto espacialmente el cosmos mapuche. Lleva a cabo un mapa en el que son situados todos y cada uno de los seres y las fuerzas del universo. A cada lugar le corresponde su carga valorativa y, a su vez, a cada ser, sea éste de carácter positivo o ambivalente, le corresponde habitar su espacio. El *epew* mapuche parece así establecer un sistema espacial en el que cada elemento contiene una carga valorativa particular. Las palabras de Cassirer parecen confirmar este “esfuerzo” de los mitos mapuche que nos ocupan: “en todo ello se ponen de manifiesto los dos rasgos fundamentales de la sensibilidad mitológica espacial: la constante cualificación y particularización de la que parte, así como también la sistematización por la que se afana (...) El pensamiento mítico aprehende una estructura perfectamente determinada, concretamente espacial, para llevar a cabo de acuerdo con ella toda la *orientación* del mundo”¹¹³.

Pero no es esta configuración de un mapa cósmico la única labor que el relato de origen mapuche realiza. Además, como hemos señalado ya, con él se recoge el momento en el que el *unum* primigenio deviene ser histórico. Con este relato de origen da comienzo la historia del cosmos y del pueblo mapuche. El cosmos se va configurando espacialmente gracias a una sucesión de acontecimientos que el *epew* relata: la primera decisión del Gran Espíritu de habitar la tierra; la posterior lucha entre espíritus negativos y positivos; la caída desde la *Wenu Mapu* hasta la *Miñche Mapu*; la pretensión de ascender de nuevo a la región celeste de los espíritus caídos; la rogativa para conseguirlo; el enfrentamiento entre *Treng-Treng* y *Kai-Kai* que reorganiza el cosmos; la rogativa para sobrevivir al holocausto, etc. Todos ellos son sucesos narrables y narrados por los relatos que nos ocupan. El Gran Azul originario deviene mundo, la unidad primigenia, exenta en principio de todo acaecer, es ya historia susceptible de ser relatada alrededor de un fogón. En otras palabras, con el *epew* se inaugura también la configuración temporal del universo.

testimonios que nos sirvan de apoyo para confirmar o desmentir la existencia de esas seis o siete plataformas del cosmos.

¹¹³ Cassirer, E. 1998, pp127.

Esta inauguración de la historia parece previa a toda asignación de espacios a todo tipo de fuerzas o seres y a toda organización del caos en cosmos. “El genuino mito no empieza ahí donde la intuición del universo y de cada una de sus partes y fuerzas toma la forma de imágenes determinadas, de figuras de demonios y dioses, sino ahí donde se atribuye a estas figuras un nacimiento, un devenir y una vida en el tiempo. Sólo cuando el hombre no se conforma con la mera contemplación de lo divino sino cuando lo divino desenvuelve en el tiempo su existencia y su naturaleza, cuando de la figura de los dioses se pasa a la *historia* y a la *narración* de los dioses, entonces podemos hablar de “mitos” en el estricto y específico significado de la palabra”¹¹⁴. En el caso de los *epew* mapuche que nos ocupan, parece que su carácter y rango míticos quedan confirmados con la sucesión de acontecimientos que contienen y que nos relatan la creación del cosmos y de la vida en la tierra.

Con esta sucesión de acontecimientos los *epew* mapuche dejan claro al narrador y al oyente que su historia se remonta al origen y que narra el devenir del ser a partir de ese origen. Con el *epew* ya nada es arbitrario, todo tiene su razón de ser y su procedencia. Esta cualidad es precisamente la que otorga a los *epew* mapuche su carácter de narraciones de hechos verídicos y absolutamente incuestionables que son recordados con obstinación y actualizados periódicamente por medio de palabras, objetos o acciones de carácter ritual y simbólico. El *kultrung*, el color azul, la celebración del año nuevo o *we tripantv*, el ritual del *Nguillatun* y, en fin, la totalidad de configuraciones simbólicas de las que tratamos en la primera parte de este trabajo, no son sino reactualizaciones de uno u otro elemento de este tiempo originario.

Tal vez convenga puntualizar aquí que con esto no pretendemos afirmar que los *epew* que tratamos en este punto precedan en el tiempo o en orden de importancia a todos los demás símbolos o rituales que el imaginario mapuche haya creado. Nos conformamos con constatar que tanto los *epew* que tratamos aquí, como el resto de configuraciones simbólicas analizadas en este trabajo, se remiten a un origen remoto: el tiempo del origen del cosmos mapuche o *futra kuifi* (“mucho antes, puede que antes de los abuelos”). Este tiempo incuestionable del origen que los múltiples símbolos mapuche actualizan, es común a todos ellos y todos ellos aluden a él por medio de diferentes medios de representación. En el caso de los *epew* -que es el lenguaje simbólico mapuche que nos ocupa en esta segunda parte- evidentemente ese medio de simbolización o soporte es la palabra, que narra de manera

¹¹⁴ Cassirer, E. 1998, pp141.

incuestionable los hechos originarios que explican el universo y la vida y suprimen todo tipo de arbitrariedad cósmica.

Efectivamente, antes del inicio que el *epew* relata, nada puede ser cuestionado. “El mundo está necesitado de toda clase de explicaciones, pero lo que explica su origen viene de muy lejos y no tolera que se pregunte, a su vez, por su origen”¹¹⁵. El origen que narra el *epew* mapuche, el momento en el que el ser originario o Gran Azul se bifurca y deviene históricamente, es ya “sagrado” e indudable. También la narración cósmica de la lucha entre las fuerzas del bien y las del mal, encarnadas por las dos serpientes, no acepta interrogante alguna sobre su origen. En palabras de Cassirer, “el verdadero carácter de ser mitológico se revela sólo cuando éste aparece como ser del origen”. Este *epew* o relato de carácter mítico mapuche, por tanto, “lleva a cabo la división entre ser y devenir, presente y pasado, pero una vez ha llegado a éste se detiene en él como si se tratase de algo permanente e incuestionable”. Antes de la aparición del tiempo en el mito, no es concebible tiempo ni suceso alguno. El tiempo primordial que recoge el *epew* mapuche no puede ya ser rebasado hacia atrás, sino sólo hacia delante. “Las historias no necesitan remontarse hasta lo último. Sólo están sujetas a un imperativo: no deben terminarse”¹¹⁶.

Así, el tiempo del origen que narra e instaura es el mismo que el pueblo mapuche reactualiza una y otra vez cada vez que sus seres originarios son invocados en oraciones o en rogativas y rituales como el que nos ocupará en la tercera y última parte de este trabajo. También la búsqueda de equilibrio y coexistencia entre las energías positivas y negativas, la misma que instauran tanto el primer *epew* como el de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, es una tarea espiritual eterna que debe actualizarse casi a cada instante. Siguiendo a Eliade, “puesto que el tiempo sagrado y fuerte es el tiempo del origen, el instante prodigioso en que una realidad ha sido creada, o se ha manifestado plenamente por vez primera, el hombre se esforzará por incorporarse periódicamente a ese tiempo original. Esta reactualización original del *illud tempus* de la primera epifanía de una realidad está en la base de todos los calendarios sagrados: la festividad no es la conmemoración de un acontecimiento mítico, sino su reactualización”¹¹⁷. Tanto la organización temporal del día y la noche que el pueblo mapuche realiza; como las celebraciones del año nuevo o *we tripantv*; como los

¹¹⁵ Blumenberg, H. 2003, pp142.

¹¹⁶ Ibid, pp143.

¹¹⁷ Eliade, M. 1998, pp62.

rituales más importantes del calendario ritual mapuche y, especialmente el *Nguillatun*; se remiten a los tiempos originarios que narran sus *epew*. El calendario ritual mapuche vuelve obstinadamente a convocar al presente la sucesión de acontecimientos que dieron lugar al universo y a la vida en ese origen de los tiempos, *futra kuifi* (“mucho antes, puede que antes de los abuelos”), que el imaginario mapuche aún recuerda y que se resiste a olvidar.

En esta configuración del tiempo que el *epew* cosmogónico contiene, vale la misma reflexión hecha para la configuración espacial. Si al tratar de la configuración espacial del cosmos que el *epew* mapuche lleva a cabo, observamos que el imaginario mapuche diferenciaba regiones cósmicas y las cargaba de valoraciones espirituales concretas y también diferenciadas, esto mismo vale también para el tiempo que el *epew* inaugura. También aquí, el acaecer y la sucesión de acontecimientos dan lugar a una valoración diferenciada de los instantes cósmicos basada principalmente en la alternancia de la luz y la oscuridad. Recordemos que sólo al final del primer *epew* parece alumbrarse finalmente la tierra y hacerse la luz sobre el pueblo recién creado:

*“Despertó entonces el hombre con la sonrisa de la mujer.
Los miró con su vigoroso resplandor el Padre y veló por
ellos la Madre con su tenue luz.”*

De este modo, tal y como recoge el *epew*, sólo tras consumarse la acción creadora del universo y completarse asimismo la creación del hombre y de la mujer mapuche, el universo es iluminado por la vigorosa luz paterna y la tenue luz materna. Dicho sea de paso, no parece vana la coincidencia poética del instante en el que la luz se hace sobre el universo, y aquel en el que la mujer mapuche *sonríe* y el hombre mapuche se *despierta*. Este despertar del hombre y la mujer mapuche, que coincide con el advenimiento de la luz y del día sobre el cosmos ya creado, funda un tiempo que en adelante puede ser susceptible de divisiones internas como las que ya analizamos en la primera parte de este trabajo. Así, sobre la base de la alternancia entre la noche y el día, el imaginario mapuche ha sido capaz de crear todo un calendario en el que los diferentes momentos del día y de la noche, y las diferentes estaciones del año reciben una carga valorativa y espiritual diferente. No volveremos a detenernos aquí en esas diferentes valoraciones que recibe cada momento y cada época en el calendario mapuche, nos remitimos para ello a lo ya expuesto en el apartado 1.5 de la primera parte de este trabajo. Baste con constatar aquí que, el

mismo *epew* que relataba la creación y configuraba espacialmente el cosmos mapuche, inaugura también un acaecer sometido a las mismas diferenciaciones de valoración que otorgaban a tal o cual espacio una carga de signo positivo o negativo.

En este sentido, nos parecen adecuadas y perfectamente aplicables al caso mapuche las reflexiones de Cassirer sobre la coincidencia en muchos aspectos de la configuración espacial y la temporal que lleva a cabo el pensamiento mítico: “la expresión de cada una de las relaciones temporales se desarrolla a través de la expresión de las relaciones espaciales. En un principio no existe una clara separación entre ambas. Toda orientación en el tiempo supone la orientación en el espacio y sólo en la medida en que ésta última se logre, procurándose determinados medios de expresión espirituales, se distinguen entre sí para el sentimiento inmediato y para lo conciencia pensante cada una de las determinaciones del tiempo. La intuición primaria del espacio y la articulación primaria del tiempo se fundan en una y la misma intuición básica concreta, a saber, la alternancia de luz y oscuridad, de día y noche. Asimismo, el mismo esquema de orientación, esto es, la misma distinción de las zonas y direcciones del cielo, que en un principio es puramente emotiva, rige tanto la división del espacio como la del tiempo en determinados periodos”. Recordemos hasta qué punto en el caso mapuche, la valoración positiva o negativa de uno u otro punto cardinal estaba, efectivamente, relacionada con el instante del día que representa, de modo que el oriente, lugar por el que comienza la luz, era el punto cardinal más altamente valorado por el imaginario mapuche. Así, -continúa Cassirer- “la división del tiempo en fases es paralela a la división del espacio en direcciones y zonas; ambos representan solo dos momentos distintos en el proceso de alumbramiento gradual del espíritu, el cual parte de la intuición del fenómeno originario de la luz”¹¹⁸.

Decíamos hace un momento que el *epew* que nos ocupa hace coincidir el alumbramiento final del cosmos entero con la culminación de la antropogonía, con el momento en el que “el hombre despierta con la sonrisa de la mujer”. El *epew* cosmogónico se ocupa también, por tanto, de la creación del pueblo mapuche, relatando el momento originario de la antropogonía y relacionándolo con la creación de las diferentes regiones cósmicas y con la creación de los demás elementos y seres que pueblan el universo. El *epew* fija la procedencia del primer espíritu mapuche también en una escisión del azul primigenio o unidad originaria.

¹¹⁸ Cassirer, E. 1998, pp143, 144.

“Fue entonces que el primer espíritu mapuche vino arrojado desde el azul”.

En ese momento, el *epew* no parece contener ninguna identificación del sexo de ese primer espíritu. En este estado, el “primer espíritu mapuche” parece contener todavía en sí mismo los dos sexos, del mismo modo que, aún hoy, el imaginario mapuche identifica sus espíritus originarios como tétradas en las que lo masculino y lo femenino se integran de manera equilibrada. Sin embargo, posteriormente, el espíritu deviene carne y deviene hombre. Sólo posteriormente es creada la mujer, debido a que la soledad del primer hombre conmueve a la madre de éste. Es sin embargo el Espíritu Poderoso el que envía una estrella refulgente que finalmente será mujer y poblará el mundo con “pasto”, “flores”, “mariposas”, “aves”, “alados insectos”, “plantas” y “árboles”. Ciertamente, parece que la creación del hombre mapuche precede a la de la mujer. También se puede observar que mientras que la luz del padre es un “vigoroso resplandor”, la madre ofrece al mundo tan sólo una “tenue luz”. No obstante, esta aparente preeminencia simbólica de lo masculino sobre lo femenino merece en nuestra opinión ser matizada o, al menos, equilibrada con la relevancia que adquiere la figura femenina en los *epew* que nos ocupan y en buena parte de las configuraciones simbólicas que hemos analizado hasta el momento. Efectivamente, parece que los *epew* de los que tratamos aquí se preocupan en dejar clara la complementariedad de ambos sexos en el proceso cosmogónico. Identificando a la mujer con la Madre que se conmueve con la soledad de su hijo, y también con la creación de los elementos vegetales y animales que pueblan la tierra, parece confirmarse la centralidad de la metáfora filial que une a la mujer, a la gran madre, con los habitantes de la tierra, sus hijos. También el *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* se encarga de aclarar que son cuatro los supervivientes tras la lucha entre las dos serpientes: dos hombres y dos mujeres. Nos parece que la constante mención de uno y otro sexo, hombre y mujer, padre y madre, está de acuerdo con aquel poderoso símbolo con el que dábamos comienzo a la primera parte de este estudio: *Ngvnechen*. Efectivamente, incluso el ser originario que parece presidir el panteón mapuche y que, hoy día, no pocos mapuche hacen coincidir con la palabra Dios, está también compuesto, recordémoslo, por cuatro seres de ambos sexos. Dentro de los múltiples nombres con los que se reconoce a este espíritu; *Ngvnechén*, *Elmapun*, *Ngvenmapun* o *Elchen*, entre otros, habitan cuatro seres: una anciano, una anciana, un hombre joven y una mujer joven. Aún más, todos y cada uno de los seres que animan la tierra contienen a su vez esta tétrada en la que se complementan ancianidad y juventud y lo masculino con lo femenino.

Nosotros no disponemos de material etnográfico suficiente como para defender taxativamente una interpretación emic sobre la cuestión de género en el imaginario mapuche y aún menos para discernir adecuadamente sobre su plasmación en el ethos del pueblo mapuche. Nos aventuramos sin embargo a afirmar, con mucha cautela, que no es poco relevante el acento que el imaginario mapuche parece poner en la necesidad de complementación y equilibrio entre ambos sexos. Nos parece que esta necesidad de equilibrio y complementación de los opuestos que el imaginario mapuche ha hecho aparecer en la práctica totalidad de sus configuraciones simbólicas, es también aplicable a la temática del género. La tétrada masculina y femenina de todos sus espíritus originarios; la doble faz o *epu agne* de Ngvenechnén; el doble rostro tallado en el tronco de los *rewe* o altares rituales, etc., nos parecen muestras significativas de esta complementariedad simbólica que el imaginario mapuche presenta y promueve. Si bien en este proceso antropogónico que el *epew* nos relata la mujer parece ser una creación posterior en el tiempo a la del hombre mapuche, no creemos que, al menos a nivel simbólico, su presencia esté subordinada a la del principio masculino de una manera tajante. Sin entrar a juzgar el sistema de jerarquías sociales, domésticas y familiares entre hombres y mujeres mapuche, nos inclinamos una vez más a considerar que el equilibrio e implicación de los contrarios es el ideal por el que se afana el universo simbólico mapuche.

No nos detendremos con mayor detalle en las implicaciones simbólicas que en cuestiones de género pueda contener el proceso antropogónico que relata el *epew*. Sin embargo si nos parece interesante, una vez más, la aportación poética de Elicura Chihuailaf, que en su poema “Sueño Azul”, parece reproducir en lo personal esa antropogonía que el *epew* narra, así como el proceso mediante el cual el cosmos entero deviene hogar del hombre y la mujer mapuche. En este poema, E. Chihuailaf describe y narra el microcosmos en el que él mismo fue creado, como un sueño azul desgajado del Gran Azul originario. Así, nombrando su casa azul, los sauces, los nogales, etc., el poeta va configurando espacialmente su mundo y, al mismo tiempo, la descripción de la sucesión de las estaciones o de las actividades relacionadas con cada una de ellas configura poéticamente el tiempo, del mismo modo que el *epew* cosmogónico que hemos analizado aquí configura espacialmente y temporalmente el cosmos entero.

Así comienza la traducción al castellano del poema el “Sueño Azul” de E. Chihuailaf:

La casa azul en que nací está
 situada en una colina
 rodeada de hualles, un sauce
 nogales, castaños
 un aroma primaveral en invierno
 -un sol con dulzor a miel de ulmos-
 chilcos rodeados a su vez de picaflores
 que no sabíamos si eran realidad
 o visión: ¡tan efímeros!

Con este comienzo, el poeta parece querer describir en su poema, desde el recuerdo de su nacimiento en una casa de color azul, el nacimiento primigenio del ser humano a partir del Gran Azul que también relata el *epew* cosmogónico. El primer paso tras el nacimiento, debe ser pues la descripción de esa “casa azul” y de sus alrededores, en otras palabras, la configuración poética del espacio en el que el poeta nace. Igual que el *epew* que analizamos aquí, el poema que nos ocupa crea un espacio que el poeta habitará en adelante. Pero también el acaecer debe ser poetizado, es decir, creado, y la sucesión de las estaciones y de las actividades relacionadas con ellas son el modo elegido por el poeta para seguir creando su espacio y su tiempo:

En invierno sentimos caer los robles
 Partidos por los rayos
 En los atardeceres salimos, bajo la lluvia
 O los arboles
 A buscar ovejas
 -a veces tuvimos que llorar
 La muerte de alguna de ellas
 Navegando sobre las aguas-

El sentido de pertenencia a una estirpe, a una familia y a una cultura determinadas, son descritas a continuación por medio de la figura del fogón -símbolo cultural por excelencia- alrededor del cual se reúne la familia y el *epew* se narra. Con ello parece reproducirse en la conciencia del poeta el mismo nacimiento del pueblo mapuche que también el *epew* cosmogónico relata. Esta centralidad de la cultura mapuche es también la misma que parece presentar simbólicamente el *epew* de

Treng-Treng y *Kai-Kai* por medio de los utensilios de greda y de la rogativa comunitaria que salvan de la desaparición al pueblo mapuche.

Por las noches oímos los cantos
 Cuentos y adivinanzas
 A orillas del fogón
 Respirando el aroma del pan
 Horneado por mi abuela
 Mi madre o la tía María
 Mientras mi padre o mi abuelo
 -Lonko de la comunidad-
 observaban con atención y respeto

La creación poética del cosmos tiene así su origen definido en un espacio (una casa azul); un tiempo (aquel en el que se suceden las estaciones y el día y la noche) y en un pueblo o cultura determinada (la cultura mapuche, la de su abuela, la de su tía, la que los cuentos y cantos recogen y celebran). Con la configuración poética del espacio, del tiempo y del pueblo mapuche al que pertenece, el poeta parece tomar aliento y dar por inaugurado el cosmos. No es éste un cosmos irreal, sino el cosmos del poeta, tan real como sus versos y su creación o *poiesis*.

Hablo de la memoria de mi niñez
 y no de una sociedad idílica
 allí, me parece, aprendí lo que
 era la poesía

El proceso de iniciación en los secretos y contenidos sapienciales de su cultura, la cultura mapuche, es descrito más adelante. Es su abuela la depositaria y la transmisora de esta sabiduría ancestral que el poeta recibe y guarda como un tesoro:

Sentado en las rodillas de mi
 abuela oí las primeras
 historias de árboles que dialogan entre sí
 con los animales y con la gente

A continuación el poeta hace suya la labor de interpretación y comprensión de los contenidos simbólicos heredados. Labor interpretativa que, dicho sea de paso, nos

ocupa también a nosotros en este trabajo y en la que Elicura Chihuailaf, efectivamente, tanto en sus escritos como en su entrevista sobre el terreno, muestra una gran destreza y profundidad.

Nada más, me decía, hay que
 aprender a interpretar
 sus signos
 y a percibir sus sonidos
 que suelen esconderse
 en el viento

El poeta se erige al fin en nuevo heredero de los contenidos sapienciales recibidos de sus mayores y en depositario de los secretos de la creación y del cosmos mapuche. Los mitos que tanto su abuela como su abuelo le contaban, son ahora poetizados y transmitidos por él, como labor cultural heredada de sus ancestros. El poema parece reproducir en alguno de sus versos, casi literalmente, los contenidos míticos que relata el *epew* cosmogónico y antropogónico que hemos presentado en esta segunda parte del trabajo, y también el mito de “resurgimiento” o de segundo nacimiento, el que narra el enfrentamiento entre las serpientes *Kai-Kai* y *Treng-Treng*.

Pero guardé en mi memoria el
 contenido de los dibujos
 que hablaban de la creación
 y resurgimiento del mundo mapuche
 de fuerzas protectoras, de
 volcanes, de flores y aves

También con mi abuelo
 compartimos muchas noches
 a la intemperie
 Largos silencios, largos relatos
 que nos hablaban del origen
 de la gente nuestra
 del Primer Espíritu mapuche
 arrojado desde el Azul

Erigido en depositario y transmisor de conocimientos, el poeta pasa a continuación a describir y a nombrar algunas de las representaciones simbólicas heredadas de sus mayores, tales como la sucesión de las estaciones y sus diferentes nombres, valoraciones y características; o una enumeración de remedios y hongos utilizados por su pueblo para el tratamiento de enfermedades diversas. Tras el inventario poético de algunos de estos conocimientos ancestrales heredados, el poeta llega a conclusiones que suponen ya un alto grado de actividad interpretativa de su propia cultura y de su imaginario mítico-simbólico. Elicura Chihuailaf vierte en los siguientes versos sus propias interpretaciones y conclusiones sobre los conocimientos heredados y sintetiza de manera magistral lo que para él –y en gran medida también para nosotros- constituye la esencia misma del imaginario mapuche: su íntima y radical pertenencia a la tierra y la complementariedad de los opuestos.

Aprendo entonces los nombres de
 las flores y de las plantas
 Los insectos cumplen su función
 Nada está de más en este mundo
 El universo es una dualidad
 lo bueno no existe sin lo malo
 La Tierra no pertenece a la gente
 Mapuche significa Gente de la
 Tierra –me iban diciendo

El cosmos mapuche ha sido ya reproducido a pequeña escala en los versos de Elicura Chihuailaf, y también el devenir y el calendario mapuche parecen haber sido detallados en el poema. Del mismo modo, el poema subraya la pertenencia del poeta a una cultura concreta de la que hereda conocimientos ancestrales, cántaros, tinajas y platos de greda o rogativas comunitarias de necesario cumplimiento. Tras esta creación o *poiesis* del espacio, del tiempo y del pueblo mapuche, el poeta parece dejar evidencia de las profundas raíces que lo unen a la tierra. La última parte del poema está dedicada a mostrar que, no obstante, estas raíces no son un patrimonio inmóvil y fosilizado, que la identidad mapuche del poeta no es una excusa para permanecer en la marginalidad del mundo ni un obstáculo para la comunidad con los hombres y con el tiempo que le ha tocado vivir. Tras una larga lista de amigos y de lugares visitados por todo el mundo (Italia, Francia, Suecia, Alemania) y vividos en comunidad (“creo que la poesía es sólo un respirar en paz”), el poeta llega al lugar y al

tiempo que ocupa en el presente y desde el que el largo y claro poema parece haber sido concebido. Así concluye el poeta su creación:

Llueve, llovizna, amarillea
 el viento en Amsterdam
 Brillan los canales
 en las antiguas lámparas
 de hierro
 y en los puentes levadizos
 Creo ver un tulipán azul
 un molino cuyas aspas giran
 y despegan
 Tenemos deseos de volar:
 ¡Vamos!, que nada turbe
 mis sueños –me digo
 Y me dejo llevar por las nubes
 hacia lugares desconocidos
 por mi corazón.

Así, el relato poético del pasado a través del cual el tiempo, el lugar y la cultura del poeta son configurados, deja paso al presente del autor, que desde la lejanía cree ver nostálgicamente en el azul del tulipán holandés la unidad primigenia de la que procede su ser mapuche. Con las raíces bien hundidas en el relato de su origen y el de su pueblo, el poeta se siente ya seguro, protegido y preparado para volar en comunidad con los hombres del mundo, ahora sí, hacia lugares desconocidos por futuros, y que todavía ningún relato, ningún poema puede recoger.

Esta creación poética de un solo hombre mapuche parece contener en sí misma la de todo un pueblo y la del cosmos entero. El ser mapuche parece estar poéticamente configurado en los versos de Elicura Chihuailaf del mismo modo que los *epew* recogidos en esta segunda parte configuran simbólicamente el cosmos y el devenir del pueblo mapuche. Estos *epew* relatan la unidad escindida y la configuración espacial y temporal de un cosmos que sirve de “casa azul” para el pueblo mapuche. Son relatos de un origen que contienen tanto una creación como una pérdida. La creación de un cosmos, de un devenir y de un pueblo que habita un territorio, y la pérdida de la unidad inicial en el seno de la Wenu Mapu. Esta pérdida tiene que ser superada simbólicamente en parte por el mismo mito que la narra. Los

epew que recogemos aquí operan así como suturas de un desgarro inicial, como cataplasmas para la nostalgia del imaginario mapuche que ha perdido su paradisíaca condición originaria. Veamos ahora de qué manera los *epew* aquí recogidos, operan como suturas simbólicas que muestran los restos y las consecuencias de la unidad originaria escindida, unidad que deviene lucha e implicación de contrarios.

2.5. Dualidad, conflicto y sutura

*Tvgi ti malowvn, zeqvñ ñi newen
zew gimituy taiñ llellipun
ka ti pu wagvlen rupay
ñi gvmañpey Mapu mu egvn
Kiñe Kalfv rayen, feypieyiñ mu
feyti Trayen ñi Pelontun tati
Vlkantuy ñi llawfeñ ñi inal mu
feyti ti weñagkvn wvzan:
Amutuan ñuke; amutuan chacha
Pu peñi: Ka kvpali, pewayiñ.*

...

*Ha cesado la batalla,
los poderes del volcán
ya recogieron nuestros ruegos
y las estrellas dejan de llorar
su paso por la Tierra
Una flor Azul, nos dicen,
es la Visión de la Cascada
Ya canta mi sombra en sus orillas
el triste canto de la separación:
Me voy mamá; me voy papá
Hermanos: Si vengo otra vez
nos veremos.*

-Elicura Chihuailaf-

No parece que los espíritus caídos de la tierra de arriba se conformen con su destino. Según el primer *epew*, existe entre “ellos y ellas” cierta disconformidad con su destierro fortuito del “paraíso” celestial en el que coexistían espíritus positivos y negativos. Los desterrados, los caídos en desgracia, parecen sentir nostalgia por los tiempos y los lugares en los que las energías positivas y negativas coexistían. Esta nostalgia es, parece, el motor que impulsa a los espíritus a la rogativa, al ritual. Recordemos las palabras del *epew* cosmogónico:

“Ellos, ellas, hicieron rogativa al Espíritu Poderoso para que les permitiera regresar a la Wenu Mapu. Salieron entonces

por los cráteres de los volcanes, pero quedaron nada más colgados en el aire. Por eso lloraron las estrellas, lloraron por mucho tiempo, dicen. Sus lágrimas formaron los ríos, los lagos y los mares”.

También en el segundo *epew*, el de segundo nacimiento, se recoge la celebración de una rogativa para la restauración de un equilibrio cósmico perdido con el conflicto entre las dos serpientes, *Treng-Treng* y *Kai-Kai*. La lucha entre ambas serpientes –dice el *epew*– se había encarnizado hasta tal punto y se había prolongado durante tantas lunas, que sólo habían sobrevivido cuatro hombres y mujeres mapuche; un anciano, una anciana, un joven y una doncella. Sólo la celebración de una rogativa evita la muerte de los cuatro supervivientes. En ambos *epew*, por tanto, la celebración del ritual o la rogativa juega un papel crucial en el intento por reestablecer un orden primigenio, un equilibrio perdido, una condición previa a la escisión o al conflicto entre opuestos. También para Fuenzalida, esta etapa de la rogativa o del sacrificio ocupa un lugar central a la hora de configurar un esquema que nos sirva de guía en la interpretación de los dos *epew* que nos ocupan. En el esquema de la autora, recordemos, tras la unidad primera y la posterior escisión, se confirma, en una tercera etapa, la existencia de un universo dual en el imaginario mapuche. En una cuarta etapa, los relatos míticos que nos ocupan y, especialmente, el segundo de ellos, el que narra el enfrentamiento entre las dos serpientes, instauran míticamente la necesidad del sacrificio ritual para el reestablecimiento de la unidad primera. Sin embargo, tras la celebración de estas rogativas, sólo se consigue reestablecer, en una quinta y última etapa, una unidad aparente.

Efectivamente, parece que la escisión de la unidad primigenia que relataba el primer *epew*, continúa y culmina en el segundo con la aparición y el conflicto de dos serpientes cósmicas. La bifurcación del ser cuyo relato se iniciaba en el primer *epew*, es ya, en el segundo, una dualidad reflejada en dos serpientes cósmicas enfrentadas. Recordemos que, para H. Carrasco, los dos *epew* que nos ocupan forman parte de un relato cosmogónico único, algunos de cuyos fragmentos han desaparecido. Sean o no ambos *epew* partes de un mismo y extenso relato cosmogónico, lo cierto es que sí parece observarse una continuidad entre el primer *epew* y el segundo. Tras la escisión del *unum* primigenio, los extremos opuestos, las energías de carácter positivo y negativo, toman forma de serpientes cósmicas que luchan entre sí. Y en ambas narraciones, la presencia de la rogativa o el ritual es sin duda alguna un elemento

clave para la recuperación –aunque sea parcial- del orden primigenio. En el primer caso, para que los espíritus caídos al subsuelo puedan ascender a algún escalón superior; en el segundo *epew*, para que los cuatro supervivientes tras el holocausto mapuche puedan sobrevivir a la amenaza incandescente del sol.

Esta centralidad del ritual en ambos *epew* es también destacada por Fuenzalida con insistencia: “el mapuche viviendo la dualidad, añora aquel *unum* primigenio, pero como sabe que esto es consecuencia de una ruptura con la divinidad, debe recurrir a un nuevo elemento que a modo de puente o intermediario, sea alianza entre el *unum* (lo numinoso) y el hombre (lo fenomenológico). Por ello, el sacrificio poseerá estos dos aspectos. Por un lado, lo sagrado tomará contacto con la trascendencia, con aquella realidad que escapa a lo cotidiano del mundo fenomenológico, y por otro, el sacrificio pertenece al mundo natural del hombre, ya que partiendo de lo fenomenológico trasciende lo numinoso”¹¹⁹. Observamos que, para esta autora, el ritual del que hablan ambos *epew*, es más que una simple rogativa e incluye la figura del sacrificio. Veremos en todo caso con más detalle en la tercera y última parte de este trabajo las características dramáticas y simbólicas principales del ritual principal en la cultura mapuche, baste por el momento con aceptar el carácter sacrificial que Fuenzalida asigna a los rituales que los *epew* relatan y con la asignación del papel de víctimas a los propios mapuche fallecidos en la lucha cósmica: “La concretización del *unum* siempre tendrá como acción central el sacrificio. La víctima en este caso son los mismos araucanos que con el holocausto de la muerte, darán una nueva vida a los futuros miembros de la comunidad (...) en este perspectiva el hombre muere en el sacrificio y vuelve a renacer como hombre nuevo (...)”¹²⁰.

Poco a poco, como vemos, el universo que el imaginario mapuche configura va siendo susceptible de ser conjurado, invocado o abordado mágicamente. El origen mismo del ritual mapuche parece establecerse en los *epew* que nos ocupan. Los espíritus caídos al submundo “hacen rogativa” para pedir la reunión en la Wenu Mapu con su otra mitad, con los espíritus que quedaron arriba. Los mapuche supervivientes “hacen rogativa” para evitar la muerte en el *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*. La rogativa, el ritual mapuche, parece así inaugurarse en el mito con el objetivo principal de recuperar la unidad perdida, de reestablecer el orden y la coexistencia de los espíritus negativos y positivos. Esta “nostalgia del paraíso” parece ser la que impulsa

¹¹⁹ Fuenzalida, M.T. 1989, pp65.

¹²⁰ Ibid. pp69, 70.

a “ellos y ellas” (obsérvese la inclusión constante de ambos sexos en la narración del *epew*), a hacer rogativa para volver a la tierra de arriba o para evitar ser abrasados por el sol. En el primer *epew* el objetivo es inalcanzable, el orden inicial escindido difícilmente puede ser restaurado. Los espíritus que hacen la rogativa ascienden de la *Miñche Mapu* o tierra de abajo, pero no logran alcanzar el escalón superior del cosmos. Quedan “nada más colgados en el aire”. Sus lágrimas de aflicción -nos dice el *epew*- forman los ríos, los lagos y los mares. En el segundo *epew*, el ritual y la utilización de elementos materiales de la cultura mapuche como los *metawe* o cántaros de greda, cumple con el objetivo de salvar la vida de los cuatro mapuche supervivientes. Los objetos y acciones simbólicas del imaginario mapuche y, en fin, la misma cultura mapuche, simbolizada en este segundo *epew* por medio de los objetos de greda y por la rogativa comunitaria que celebran los cuatro hombres y mujeres mapuche, opera como sutura simbólica para la supervivencia del pueblo mapuche tras el gran desgarro cósmico y la lucha encarnizada entre las dos serpientes.

La unidad primigenia parece irreversible, pero al menos el ritual que pretende reestablecerla y el que ruega por la supervivencia del pueblo mapuche frente al conflicto entre el bien y el mal, entre la serpiente Treng-Treng y la serpiente Kai-Kai; está también instaurado en el relato. Todo parece ya dispuesto para que el hombre y la mujer mapuche habiten la tierra y sobrevivan en ella gracias a la conciencia de grupo, al sentimiento de pertenencia a una cultura cuya supervivencia en la tierra depende en gran medida de la celebración comunitaria del ritual que los relatos instauran.

Lo relevante aquí, nos parece, es que el universo se va configurando, el cosmos va tomando forma y se va construyendo y “amueblando” la casa para el hombre y la mujer mapuche. La construcción del cosmos va suprimiendo de algún modo –el que el relato narra y establece- el azar y la arbitrariedad de un universo en origen casi deshabitado y vacío. Tras la escisión, la historia de cómo el cosmos ha llegado a ser lo que es y de cómo el hombre y la mujer mapuche han llegado a habitarlo van tomando la forma de una narración que el orador mapuche puede ya recordar y reproducir una y otra vez. Estas “historias –nos dice Blumenberg- son contadas para ahuyentar algo. En el caso más inocuo, pero no el menos importante: el tiempo. Si no, algo ya de más peso: el miedo”. Efectivamente, parece que estos relatos de los orígenes que el pueblo mapuche conserva, dan noticia a las nuevas generaciones de cómo y por qué la realidad es como es y no de otra manera. De alguna forma, el mapuche sabe, a partir de estos relatos, que el universo sigue unas

normas y conserva un orden que tiene su origen y su explicación en los relatos que sus abuelos y abuelas conservan. Así, tal vez siga siendo dura la vida en la tierra para buena parte del pueblo mapuche, pero no es al menos absolutamente arbitraria la causa ni desconocida la solución. El pueblo mapuche cree saber de dónde viene y sabe a qué atenerse. Cree saber que desatender las viejas costumbres heredadas de sus mayores, fallar en la celebración de ciertos rituales u olvidar la lengua mapuche o *mapudungun*, pueden ser la causa de cataclismos anunciados por el mito. Su casa es así por las razones que los relatos de sus abuelos narran y eso parece tranquilizar las inquietudes y apaciguar los miedos. “El miedo –nos dice Blumenberg- es de índole arcaica, no tanto ante aquello que aún no es conocido, sino ante lo desconocido. En cuanto desconocido, no tiene nombre; y, como algo sin nombre, no puede ser conjurado ni invocado ni abordado mágicamente¹²¹”.

El universo está atravesado, en la mente mapuche, por fuerzas de carácter positivo y negativo o, al menos, ambivalente, que gracias a los relatos míticos tienen un nombre y una forma simbólica. El mal adopta en el *epew* la forma de una gigantesca serpiente del agua, la serpiente *Kai-Kai*, mientras que las fuerzas positivas las representa la serpiente de los cerros, llamada *Treng-Treng*. Los “monstruos del mundo” de los que hablaba Blumenberg tienen ya un nombre en el imaginario mapuche, lo cual los convierte en menos temibles, en tanto que más conocidos. La serpiente de los mares inicia una revuelta que hace crecer bruscamente el nivel del mar, del mismo modo que los espíritus negativos del primer *epew* inician una pugna por ser los elegidos del Gran Espíritu para habitar la tierra. La serpiente de los cerros responde inmediatamente haciendo subir el nivel de los cerros para contrarrestar el embate de *Kai-Kai*. Ya no es el mal en estado puro -informe, desconocido, y especialmente terrible por arbitrario- el que actúa sobre la tierra y hace morir ahogado a la mayor parte del pueblo mapuche. Es una serpiente, cuyo nombre todos conocen, la causa del mal absoluto. Los mapuche corren a refugiarse a los cerros, allí habita la serpiente *Treng-Treng*, que trata de equilibrar la contienda haciendo ascender la tierra. Una y otra serpiente luchan encarnizadamente durante muchas lunas, se podría decir que eternamente, puesto que son el bien y el mal en su búsqueda ilimitada de equilibrio. Esta tarea, que el mapuche asume como propia a un nivel colectivo y también a un nivel individual como labor espiritual de autocontrol y crecimiento personal, no puede acabar nunca.

¹²¹ Blumenberg, H. 2003, pp 41.

Y sin embargo, como afirmaba Elicura Chihuailaf, el mal es necesario, no conviene olvidarlo. La serpiente *Kai-Kai* cumple también su función. En su defensa se debe alegar que provoca el sacrificio purificador del pueblo mapuche. Su papel en el *epew* como antagonista resulta imprescindible en el drama cósmico. Efectivamente, el *epew* que narra la lucha entre las dos serpientes es el relato de una purificación sacrificial del mundo que desemboca en un renacimiento del pueblo mapuche. Ya la destrucción no es arbitraria, y es, además, necesaria y purificadora. Las aguas ahogan a un pueblo que es ya “culpable” de haber olvidado el mito y el ritual, de haber abandonado el refugio de lo “cántaros de greda” (*metawe*), de las “tinajas” (*meñkuwe*) y de los “grandes platos” (*rali*) que su cultura produce, y es por ello severamente castigado. Tras el holocausto, las aguas purifican la tierra y permiten a cuatro supervivientes del pueblo mapuche empuñar sus platos de greda como barrera ante el sol incendiario y retomar el ritual. El conflicto purifica el mundo y permite comenzar de nuevo a un pueblo entero que había caído en el descuido de sí mismo. Así lo explicaba un *Ngenpin* mapuche:

“El *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* viene a significar una reorganización, una reorganización del todo, de la naturaleza, de nosotros mismos. Es la lucha en cada uno de nosotros, la reorganización en cada uno de nosotros. Es una creación perfecta para nuestro autocontrol”.

Esta concepción del *epew* como mito que narra un sacrificio, una purificación y un nuevo comienzo es también ampliamente aceptada por el pueblo mapuche en la actualidad. Cuando un narrador o narradora mapuche relata ante su audiencia el *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, es el mismo pueblo mapuche el que se narra a sí mismo la historia de un descuido de las costumbres y rituales de su pueblo que desembocaron en un gran sacrificio. Tras la lucha de las dos serpientes, el mundo volvió a ser habitable para el pueblo mapuche al que se le había concedido una nueva oportunidad para procurar el equilibrio cósmico por medio de sus armas culturales, sus objetos, palabras y acciones simbólicas. El mapuche actual es además consciente de ello. Sabe que la lucha entre las dos serpientes no fue un holocausto arbitrario, sino una consecuencia necesaria de su descuido y su desequilibrio. Aún más, buena parte de los mapuche con los que tuvimos ocasión de conversar a propósito de este *epew*, nos aseguraban que las dos serpientes cósmicas podían volver a despertarse en cualquier momento:

“Eso puede volver a suceder, cuando el mundo necesite limpia”.

“Ese cerro de ahí es Treng-Treng, que ahorita está dormido, pero puede despertar”

Estas frases, recogidas sobre el terreno, y otras muchas de contenido semejante, nos indican hasta qué punto los hechos que relata el *epew* son verídicos para el pueblo mapuche. Lo que el *epew* relata sucedió por responsabilidad del pueblo mapuche y puede volver a suceder si el pueblo mapuche incurre en los mismos errores del pasado. Pero además el relato debe interpretarse para que los hechos que contienen sirvan de enseñanza y de guía espiritual para cada uno de los hombres y mujeres mapuche. El bien y el mal deben coexistir y equilibrarse en el cosmos y en el interior de todos y cada uno de los mapuche. Así nos lo explicaba uno de nuestros informantes:

“Es una lucha permanente que habita, no exteriormente solamente –si tu vas a la zona *lafkenche* te dirán que ese es el cerro *treng treng* y ese *kai kai*-. Es una lucha en la cual dice el relato que el agua del mar intenta alcanzar a la gente mapuche para dar fin a la cultura. Pero *treng-treng filú* levanta la tierra mientras *kai-kai filú* levanta las aguas. Y esa es la lucha que tenemos adentro nosotros, es decir, no es solamente una lucha exterior, sino que es fundamentalmente una lucha interior”.

No es de extrañar que el concepto de pureza, defendido por Elicura Chihuailaf y por nosotros mismos como una de las claves para la interpretación y comprensión del universo simbólico y mítico mapuche, busque otra vez la coexistencia equilibrada entre energías positivas y negativas. El mismo escalón cósmico en el que habita *Ngvnechén*, la *Wenu Mapu*, estaba compuesto por ambas fuerzas que coexistían allí en el tiempo de los orígenes. Procurar esta coexistencia es, por tanto, el objetivo existencial primordial del hombre y la mujer mapuche. La pureza, tal y como la defendía Elicura Chihuailaf, consiste en mantener la coexistencia entre las energías positivas y negativas, recuperar el equilibrio primigenio entre la negatividad y positividad, procurar la implicación de los dos polos opuestos pero absolutamente necesarios para la creación, organización y conservación del cosmos. De este modo, es puro el lugar, el tiempo, el color, el número, el punto cardinal, el objeto o el hombre o mujer en el que ambos polos (*weda newén* y *kvme newén*) confluyen y se equilibran. Parece bastante claro que es precisamente la coexistencia originaria en la *Wenu Mapu* de estos dos polos la que hace que esta pureza sea el objetivo existencial deseable para el mapuche. El imaginario mapuche persigue nada menos que la vuelta a los orígenes del cosmos y de su pueblo, el restablecimiento del orden

que el mito narra e instaura, la consagración del relato originario, el regreso al paraíso perdido en el que los espíritus coexistían en el escalón superior y modélico del cosmos, la tierra de arriba o *Wenu Mapu*. Las siguientes reflexiones de un *Ngenpin* mapuche recogidas sobre el terreno son muy expresivas:

“*Treng-Treng* no es más que el sonido de la energía al desprenderse en cerro. *Kai Kai* es simbólica de la energía marina. Tierra y agua. Las machis dicen que el mundo puede llegar un día en que se reorganice. No que vaya a venir el fuego y el infierno, sino simplemente una reorganización en la que todo vuelva a empezar”.

El concepto de pureza propuesto aquí como clave interpretativa para la comprensión de las construcciones simbólicas principales del imaginario mapuche, hace referencia a un equilibrio entre fuerzas positivas y negativas y a un orden primigenio en el que tal coexistencia aún el mito recuerda. Lo impuro en el imaginario mapuche, confirmando en este caso las tesis del clásico trabajo antropológico de Mary Douglas, se identifica con el desorden, con un cosmos fuera de su lugar originario, con una fuerzas desubicadas y desequilibradas, representadas con especial vigor en el caso mapuche por los seres que habitan con cierto desorden el escalón cósmico inferior o *Miñche Mapu*. Aún más, el mito se eleva también como advertencia: en caso de que el pueblo mapuche vuelva a incurrir en el olvido, en el descuido irresponsable de costumbres y rogativas, la reorganización del mundo puede volver a producirse. El rumbo debe ser el que procure la vuelta al orden primigenio, el regreso a lo puro de los inicios, a la coexistencia y equilibrio de los opuestos.

Tal vez el regreso del orden primigenio es ya imposible, pero la lucha por el equilibrio cósmico y espiritual entre fuerzas positivas y negativas no tiene fin. Tal vez la muerte sea el único medio por el que el mapuche pueda volver a recuperar el orden, la pureza originaria, el equilibrio absoluto. La fusión con el Azul primigenio es la metáfora con la que el poeta Chihuailaf nos hace llegar esta pureza final que la muerte procura.

a encontrarme iré con
mis abuelos
Azul es lugar adonde vamos

Mientras tanto, el mapuche se debate en luchas internas y externas en las que debe saber equilibrar los opuestos y luchar por la recuperación de un orden originario

que sus *epew* relatan con nostalgia. Y todo ello debe hacerse sin dejar de lado las enseñanzas, las viejas costumbres y los poderosos símbolos que lo salvaron de la muerte y la desaparición una vez y que hacen que aún hoy sobrevivan sobre la tierra. Los *epew* que hemos analizado aquí contienen y narran hechos que dan cuenta de un orden primigenio perdido, de una realidad escindida y dual en permanente conflicto y de un intento por regresar al lugar de lo puro, al lugar del orden y del equilibrio. Los medios para lograrlo son también descritos por el *epew*: los *metawe* –cántaros de greda-, los *meñkuwe* –tinajas- y los grande *rali* –platos-, son objetos de la cultura material mapuche que operan como símbolos de todo un pueblo. El relato los describe como salvadores del pueblo mapuche, al protegerlos de las quemaduras mortales del sol. También la rogativa comunitaria es absolutamente imprescindible para la supervivencia. En la lucha constante por el equilibrio, en el largo trayecto hacia la pureza del azul primigenio, sólo el cuidado y la conservación de sus símbolos pueden salvar al pueblo mapuche. Los mismos *epew*, que narran el proceso de escisión y de lucha incesante por el equilibrio y la implicación de los opuestos, operan a su vez como símbolos que suturan tal desgarró y permiten al oyente mapuche superar el miedo. Tampoco éstos deben ser olvidados. Los *epew* dan cuenta de la herida en sus relatos y soplan al mismo tiempo sobre ella, aliviando sus síntomas.

Tal vez la cultura mapuche en su totalidad (los cántaros de greda, las tinajas, los grandes platos); lo mismo que sus relatos míticos o *epew*, que narran la escisión y la suturan al mismo tiempo y, las acciones dramáticas y simbólicas -el ritual mapuche, que trataremos a continuación- operan en conjunto como cataplasmas curativas para la nostalgia del paraíso, para los males espirituales y materiales, pasados y presentes, que acechan al pueblo mapuche y tratan de desequilibrarlo, de alejarlo de su *rewe* o altar, del “lugar de lo puro”. El fértil imaginario mapuche y sus numerosos y profundos símbolos se nos presentan, efectivamente, en las palabras aforísticas de A. Ortiz-Osés, como “suturas simbólicas para fisuras reales”. Con su ayuda, el pueblo mapuche lucha por superar el desgarró de su primer espíritu “*arrojado* desde el azul”, tal y como nos relata el mito.

Entretanto, también el poeta mapuche parece querer amortiguar el dolor del desgarró y la separación con su canto y su promesa:

Ya canta mi sombra en sus orillas
 el triste canto de la separación:
 Me voy mamá; me voy papá

Hermanos: Si vengo otra vez
nos veremos.

TERCERA PARTE

**EL RITUAL MAPUCHE: EL *NGUILLATUN*
ACCIÓN SIMBÓLICA Y DRAMA ESPIRITUAL**

3.1. El Ritual Mapuche: la acción simbólica

Kam rupa elimi am taiñ pu che?

Pvraman taiñ llellipun, pifiñ...

.....

*¿O deseas acaso abandonar
a nuestra gente?*

Elevaré mis rogativas, le digo

-Elicura Chihuialaf-

El imaginario mapuche no se agota con la creación y mantenimiento de las representaciones y símbolos, o con los relatos de carácter mítico tratados en las dos primeras partes de este trabajo sobre la espiritualidad mapuche. Sería desde luego del todo inadecuada la pretensión de dar por concluido un acercamiento a la espiritualidad mapuche sólo con la presentación de los símbolos principales que el mapuche creyente maneja (palabras, configuraciones espaciales y temporales, colores, números, relatos orales, etc.) y la apertura de algunas vías para la interpretación de los mismos, tal y como hemos hecho en las dos primeras partes de este trabajo. Al margen de incursiones en simbolismos cromáticos, numéricos, temporales o espaciales, todas o, al menos la mayor parte de las creaciones del imaginario mapuche de carácter simbólico que hemos tratado aquí son de carácter verbal o hallan al menos su expresión verbal en términos del *mapudungun* que los identifican definitivamente como símbolos mapuche. Sin embargo, es tal vez en el gesto, en el baile, en el grito, en fin, en la acción simbólica del ritual mapuche, y especialmente en su ritual más significativo, el *nguillatun*, donde la espiritualidad mapuche se nos aparece realmente con una fuerza expresiva y una carga emotiva extraordinarias.

Trataremos en esta tercera parte de realizar una descripción del ritual principal para el pueblo mapuche basándonos tanto en nuestras notas sobre el terreno como en las aportaciones de otros antropólogos y estudiosos del *nguillatun* mapuche. Asimismo, confiamos en que las representaciones, símbolos y relatos orales que hemos tratado hasta este punto nos sirvan de contexto cultural y simbólico para facilitarnos la lectura e interpretación de los símbolos que contiene el principal rito

mapuche. Nuestra labor aquí tratará de asemejarse, una vez más y al menos en parte, a esa *descripción densa* que defiende C. Geertz como método etnográfico. La urdimbre de acciones simbólicas que forman el *nguillatun* mapuche debe ser descrita de manera que, situadas en su contexto cultural, sus significados puedan ser interpretados y traducidos por nosotros al lenguaje académico. La larga lista de representaciones, símbolos y relatos orales que hemos venido tratando en este trabajo, puede hacer la función de presentar ese contexto -casi a modo de glosario de símbolos mapuche- en el que sucede el *nguillatun* y gracias al cual se hacen inteligibles sus acciones simbólicas para el observador externo.

Efectivamente, este contexto cultural o red de símbolos y significaciones que el pueblo mapuche comprende y comparte es el trasfondo en el que se desarrolla el ritual mapuche del *nguillatun*, y sólo tras habernos acercado a sus símbolos podemos entender algo de lo que sucede cuando el pueblo mapuche celebra su rito principal. El entramado simbólico de la espiritualidad mapuche en su conjunto parece ser dramatizado así en el ritual por medio de gestos, gritos, oraciones, bailes y, en fin, acciones de carácter simbólico que sólo podemos aspirar a comprender si antes conocemos el contexto simbólico más amplio al que hacen referencia y en el que cobran sentido. Para desentrañar también las cargas simbólicas de los tiempos, los espacios o las acciones rituales que el *nguillatun* contiene, nos serán útiles las aproximaciones a los procesos rituales desde la antropología simbólica de V. Turner. Algunos de los conceptos desarrollados en sus estudios nos pueden servir de guía para caracterizar también alguna de las dimensiones simbólicas del *nguillatun* que tal vez de otro modo nos hubieran pasado desapercibidas.

Trataremos, en fin, en los siguientes apartados, de entender las correspondencias entre el contexto cultural y simbólico general que venimos caracterizando a lo largo de todo el trabajo y los símbolos rituales concretos que se nos presentan en el ritual que nos ocupa y que, para algún estudioso mapuche como Armando Marileo, contiene en sí toda una "síntesis de la cosmovisión mapuche". En una ocasión se nos sugirió que el comienzo de nuestro trabajo debía centrarse precisamente en la descripción e interpretación del *Nguillatun*, institución religiosa que, en su opinión, contenía también toda una síntesis de la espiritualidad mapuche. Finalmente no lo hemos hecho así, pero no porque le negemos al ritual mapuche por excelencia la posición de centralidad que A. Marileo le otorgaba dentro de la espiritualidad mapuche, sino porque creemos que para entender algo de lo que

sucede durante el *nguillatun* era necesario primero familiarizarnos con el contexto cultural y la urdimbre simbólica que el *nguillatun* dramatiza.

Son numerosos los rituales que el pueblo mapuche sigue practicando y no quisiéramos ser injustos al concentrar nuestros esfuerzos sólo en la descripción e interpretación de uno. Sin embargo, lo cierto es que, por un lado, abarcar todos los rituales de la cultura mapuche es una tarea que excede con mucho la envergadura y las pretensiones de este trabajo, tanto en su fase de escritura como durante el trabajo de campo. Por otro lado, es sin lugar a dudas el *nguillatun* el ritual que ocupa, tanto para los propios mapuche como para los antropólogos y estudiosos de la cultura mapuche, un lugar central y decisivo en la configuración, desarrollo, mantenimiento y transformación de la espiritualidad mapuche.

No es fácil adaptar al lenguaje académico el inmenso agradecimiento que le debo al pueblo mapuche y, especialmente, a la familia Huentecura, por haberme invitado al *nguillatun* de Maitén, celebrado en diciembre del año 2001 en dicha reducción, no demasiado lejos de la ciudad de Temuco. La emoción con la que asistí y participé, durante dos días y una noche, en el mayor ritual comunitario del pueblo mapuche, no puede en ningún caso ser correspondida con este ejercicio de descripción, interpretación y traducción del ritual al lenguaje verbal y académico que nos disponemos a realizar en los siguientes apartados. Tampoco nuestra emoción por la participación en el *nguillatun* de Maitén de diciembre del 2001 y nuestro profundo respeto por esta –y por todas- las manifestaciones de la espiritualidad mapuche nos permitirán ser absolutamente meticulosos con la descripción y enumeración de gestos, movimientos, bailes y acciones realizadas por los participantes en aquel extraordinario acontecimiento. Durante aquellos dos días, estar muy pendiente del diario de campo para tomar todas las notas necesarias *in situ* hubiera sido, siendo benévolo con nuestra labor antropológica, una falta de consideración grave y una interrupción inexcusable de una experiencia vital que merece ser vivida, dentro de lo posible, sin demasiada distancia crítica. Las notas sobre las que se basan los siguientes apartados fueron pues rescatadas en su mayoría de memoria algunas horas -tal vez días- más tarde a nuestra participación en el ritual. También los soberbios y meticulosos trabajos sobre el *nguillatun* de otros antropólogos y estudiosos de la cultura mapuche nos han servido para refrescar aquellos fabulosos días. Sólo esperamos que las palabras con las que trataremos de describir e interpretar aquella experiencia no defrauden ni traicionen la confianza depositada en nosotros por la congregación ritual que nos invitó a formar parte de ella.

3.2. El nguillatun de Maitén, notas de campo

Recogemos a continuación las páginas en bruto de nuestro diario de campo en el que, una vez concluído el ritual, apuntamos rápidamente y dejamos por escrito la descripción del *nguillatun* de Maitén de diciembre del año 2001. No todas las observaciones son tan meticulosas y certeras como hubiéramos deseado y algunos de los puntos que detallamos no se adecúan del todo con lo que más tarde hemos llegado a descubrir con respecto al *nguillatun*. Puede que tampoco el tono de alguna observación sea del todo pertinente en un trabajo como el que nos ocupa. Pero al margen de algunas incorrecciones e impertinencias, nos interesaba plasmar en bruto la experiencia narrada sobre el terreno, cuando aún la emoción por la participación en el ritual tal vez no nos permitía tomar distancia, apaciguar el temblor y anotar observaciones de forma más meticulosa y acertada.

invitación

He sido invitado por la familia Huentecura al Nguillatún que se celebra los días sábado 1 de diciembre y domingo 2 de diciembre del 2001 en el sector de Maitén, agrupación de cuatro comunidades mapuche situada en los alrededores de Freire, a unos 70 kilómetros de Temuco. El sector patrocinante del Nguillatún es el de Maitén, mientras que el sector vecino de Huilío, que agrupa a su vez otras catorce comunidades, será el invitado principal este año y el encargado de organizar el próximo Nguillatún en diciembre del 2002. Otros dos sectores entran también dentro de la celebración de este Nguillatún. Son los de Lolén y Guiñimo. El sector de Lolén será el encargado de organizar Nguillatún dentro de dos años, sin embargo pocos de sus habitantes asisten al Nguillatún de Maitén y la dimensión del Nguillatún que ellos organizan es también menor. El sector de Guiñimo hace años que ya no organiza Nguillatunes y su presencia en el Nguillatún de Maitén es prácticamente nula. Buena parte de estas ausencias y negativas a la organización de

Nguillatunes, -me dicen- se debe a la numerosa adhesión de familias enteras a la religión evangélica.

“El uno de diciembre celebramos Nguillatun, quieres venir allá con mi familia?” -me dijo Diego Huentecura, el jueves pasado-. Es más de lo que podía pedirle a este año que termina.

No pensé que me costaría tan poco entrar en un Nguillatun. Gracias, Diego e Isaías.

Espacio ritual (nguillatuwe)

Estoy en un nguillatuwe. (Absolutamente desbordado por lo que siento, por lo que espero y por todo lo que me siento en el deber de apuntar. Esto último me incomoda mucho, no quisiera traicionar el espíritu de esta rogativa con mis dioptrías espirituales de europeo universitario). El campo ritual o nguillatuwe está delimitado por pequeños pórticos adosados contruidos con troncos y ramaje. Son llamados ramadas, según me dicen, desconozco el término en mapudungun. Estas ramadas forman una especie de herradura abierta hacia el oriente con paredes continuas de unos 250 metros de largo (tal vez exagero, no lo sé, me parece más grande que un campo de fútbol, por ejemplo, pero no pienso ponerme a medirlo, sería absurdo). En el extremo sur hay unas 15 ramadas, quedando un espacio abierto de unos 20 metros desde el final de estas ramadas hasta el comienzo de las ramadas del lado oeste. Esta entrada secundaria al espacio ritual será también utilizada en algunos momentos de la ceremonia, aunque como veremos más adelante, la entrada principal es el espacio abierto de unos 50 metros del oriente. Más o menos en el centro de este espacio se encuentra el altar principal o rewe (re:lugar we:puro o nuevo), que consiste en un manzano con un poste de madera adosado. El manzano está vivo y da frutos, las

ramas están adosadas a él. Este poste tiene en su parte superior un doble rostro tallado. Alrededor del manzano y el poste se han insertado ramas de colihue y maqui atados con boki, especie de enredadera silvestre abundante en los bosques nativos del territorio mapuche. Delante del rewe, hay dos hileras paralelas de jarras y platos de barro (metawe) que contienen muday, bebida a base de trigo fermentado. Cerca arde un fuego, (Pillankvtral o fuego espiritual, creo que le llama Elicura Chihuailaf en su libro *Recado confidencial a los chilenos*). Delante de cada ramada también hay un fuego donde cada familia prepara comida. A cada ramada corresponde traer un metawe y colocarlo en las inmediaciones del rewe. A medida que avanza la ceremonia otros alimentos serán dispuestos al pie del rewe y serán renovados continuamente: carnes, guisantes, trigo. También muday. El muday de los recipientes se irá sirviendo entre los oficiantes y los asistentes, así que también va siendo renovado. (Me pregunto si tiene alcohol, y cuánto. Me dicen que no, y que el alcohol no está permitido en el nguillatun, aunque al finalizar el nguillatun recuerdo a algunos amigos de Isaías no del todo serenos). Al pie del rewe se excava un surco que lo rodea y allí se acabarán vertiendo los restos de comida del Nguillatún, dado que las sobras no deben en ningún caso llevarse a casa, a excepción de aquella comida que ha sido regalada a amigos y allegados de otro sector. Delante de las dos hileras de recipientes de barro y a unos 10 metros del rewe, hay cuatro corderos vivos atados a estacas. Delante de los corderos hay 6 banderas (que luego acabarán siendo 10 cuando lleguen los invitados) de colores azul sobre blanco, blanco sobre azul y alguna blanca sobre celeste. Los motivos son predominantemente estrellas y lunas. Por último, delante de las banderas y a unos 20 metros del rewe en dirección norte, hay un toro vivo, blanco y marrón, atado a una estaca. Queda así un altar central y un espacio para las celebraciones rituales fundamentales, que comienza en el

rewe y acaba en el lugar en el que se encuentra el toro y tiene unos 20 ó 25 metros de largo. En todas las ramadas que circundan el rewe formando el espacio ritual, se llevan a cabo parrilladas con grandes cantidades de carne (de caballo, cerdo o vacuno principalmente). Cada ramada es ocupada por una familia de las comunidades que organizan el nguillatún. A ellas acudirán luego visitas e invitados de las familias. Me dicen que el nguillatuwe o campo ritual mantiene su rewe durante todo el año y esta prohibida la edificación o la siembra, reservándose exclusivamente para la celebración de nguillatunes. (Lo cierto es que hace dos días vi ovejas pastando junto al rewe de un nguillatuwe cercano. “Es que el dueño no quiere que no se use”, me aclararon, “ahora ya no es fácil para el mapuche que le respeten ni el nguillatun”, me dicen. Creo que tienen razón).

Sucesión de acciones

Preparación y Pichi Nguillatun: Me explican que unos meses antes de la celebración del Nguillatún, se llevan a cabo reuniones entre los longkos (máxima autoridad política mapuche) del sector encargado de organizarlo y algunos cabezas de familia encargados de expandir la noticia de la celebración del Nguillatún en la fecha acordada. Asimismo, los longkos se reúnen con las machis a las que se les solicitan sus servicios para la oficiación de la ceremonia. Me dicen que no siempre offician machis, pero que aquí se hace así. Una vez fijada la fecha y conseguida la machi o las machis, se lleva a cabo, cuatro días antes de la ceremonia, un Pichi Nguillatún o pequeño nguillatún. En esta ceremonia previa se realizan varias tareas como determinar el orden en que deben colocarse las ramadas, vestir el rewe con ramas de maqui y colihue que rodean el manzano, asignar funciones para officiar la ceremonia supliendo las eventuales vacantes que puedan haberse producido y especificar los

motivos por los cuales se celebrará el Nguillatún. Al Pichi Nguillatún celebrado en Maitén, asistieron algunos miembros de las familias a las que correspondía tener ramada y dos machis traídas de Quepe con sus comitivas, ya que en el sector de Maitén no hay ninguna machi. El Pichi Nguillatún se celebró el 27 de noviembre y se realizaron purrunes o bailes alrededor del altar de la manera que pasaremos a especificar cuando nos refiramos a la ceremonia principal, celebrada cuatro días más tarde.

Primer día del Nguillatun: Tras una preparación previa de meses de reuniones entre lonkos (dirigentes locales) y machis y las necesarias matanzas de animales por parte de las familias que tienen ramada, el Nguillatún propiamente comienza el sábado 1 de diciembre, día de luna llena, a la mañana, sobre las 8 ó 8:30. (Me parece estar más tranquilo en el comienzo del Nguillatun que antes de empezar). En ese momento las dos machis locales, acompañadas de una comitiva compuesta por dos puel purufe, varones que bailan cara a las machis, dos tocadoras de kultrun o yegüelfes y tres tocadores de pfilkas o pfilkeros, comienzan a bailar lentamente mientras avanzan desde el rewe hasta poco más adelante del toro en constantes idas y venidas. Varios jinetes rodean el espacio por el exterior con el alboroto del galope y gritos agudos y graves. Muchos llevan en las manos banderas azules, celestes y blancas y una especie de lanzas o varas de madera. Me explican que esto, el baile alrededor del rewe y el galope circular de caballos alrededor del espacio es una bienvenida, un saludo y que el Nguillatun terminará mañana a la tarde con una despedida. (Cada cosa a su tiempo). A los lados, al este y oeste, se van sumando los asistentes que así lo deseen desde sus ramadas, y con una rama de maqui en la mano, en muchos casos acompañada de tallo de patatas, espigas de trigo y ramitas de manzano, realizan un recorrido paralelo al de la

comitiva de machis con breves pasos laterales y agitando levemente la ramita de maqui. (Para mi sorpresa me ofrecen una rama para que participe en el baile. “¿puedo?” pregunto, torpemente. “Claro, todos tenemos que celebrar nguillatun y darle a dios lo que él nos da nomás”. No olvido la respuesta. Participo encantado y es cuando tomo la determinación de que en este drama, el espectador es también actor, así que casi no tomo notas y participo del ritual en la medida que puedo. La memoria me ayudará a rescatar lo que recuerde de lo que haya vivido. Lo primero es lo primero, en este caso, bailar y celebrar Nguillatun. Me siento extraño al principio, pero se alargan tanto los bailes que me acabo acostumbrando a hacerlo. Desde luego nunca seré mapuche, pero curiosamente no me parece que nada de lo que me hace sentir esto sea del todo ajeno a mi. *Homo sum, nihil humanum a me alienum puto* –Terencio-). Sigo: todos estos purruqueadores o bailarines se organizan (nos organizamos) en anillos concéntricos en torno al rewe. El orden de los anillos, así como la supervisión de otras posibles irregularidades que puedan ocurrir en el recinto sagrado, son controladas meticulosamente por los llamados sargentos, que portan largas varas de caña para identificarse y llevar a cabo su función. Éstos son también los encargados de indicar a los purruqueadores los momentos en que deben arrodillarse imitando a las machis, y también exhortan al lanzamiento del grito característico o kavavan (pareados) cada cierto tiempo, grito dividido en dos, un tono grave y otro más agudo, que las mujeres no llegan a proferir salvo en el último momento del Nguillatún. (Me enseñan a hacer kavavan y lo imito lo mejor que puedo). El baile es caminado, de un lado a otro a ritmo lento y profiriendo kevavan cada cierto tiempo. Es casi un balanceo, lento y equilibrado. La primera fila de purruqueadores, reclutados voluntariamente de entre todos los asistentes, la ocupan mujeres con faldas y vestidos, mientras que las siguientes las ocupan hombres y mujeres con pantalón.

(Me hacen observar que mujeres y hombres ocupan su sitio, y que “cada uno necesita al otro”. Me hace pensar en el doble rostro tallado en el rewe, por ejemplo, o en Ngvnenechen, que también es hombre y mujer). A excepción de la comitiva de oficiantes principales, y algunas ancianas, la mayoría de los asistentes usan ropas occidentales. A los sonidos de los kultrunes y pfilkas, bastante repetitivos y constantes, se unen varias cornetas y tres o cuatro trutrukas, situadas en la parte de atrás del rewe. Este primer purrun o baile no es demasiado prolongado, pero tras su finalización y un descanso de alrededor de dos horas, se reanuda a media mañana, esta vez más elaborada y extensamente.

El purrun se reanuda a media mañana y la comitiva de machis circula bailando lentamente desde el rewe hasta algo más allá del lugar donde se está atado el toro, rodeadas a ambos lados por filas paralelas de purruqueadores que se suman al purrun con su rama de maqui en las manos. (También yo lo hago). No todos los asistentes al Nguillatun participan en todo momento de este lento baile caminado, ya que a veces se toman descansos para volver a sus ramadas y beber o comer algo, o simplemente matear y conversar con los suyos. Sin embargo el baile sigue su marcha.

Mientras esto sucede en el rewe, una vez más, unos 35 jinetes a caballo galopan cuatro veces por el exterior de las ramadas profiriendo el grito característico o kavavan y portando lanzas y banderas blancas y azules. A esta actividad se le denomina awn. Este mismo grito es proferido intermitentemente por todos los asistentes o purruqueadores. (“¿Esto qué es?, ¿por qué hacen eso?” – pregunto- “Esto es para la limpia”, me dicen.)

Al de un tiempo de purrun o baile, entran a escena 12 varones con trarilonkos (?) o cintas alrededor de las

cabezas, plumas de choike o avestruz –me dicen- en la frente y cascabeles alrededor de la cintura. Sujetan un manto o sábana con las dos manos rodeando su espalda e imitan –me dicen- los movimientos del avestruz mientras danzan por entre la comitiva de la machi y alrededor del rewe. Primero corren alrededor del rewe hasta completar dos vueltas y posteriormente, bailando, completan otras cuatro vueltas al ritmo del kultrun que tocan dos hombres (tailfe) para tal efecto. A este baile se le llama choike purrun. Tras bailar durante unos 20 minutos y despedirse del altar profiriendo el kavavan un total de cuatro veces de pie y otras cuatro de rodillas, salen corriendo dirección oriente perseguidos por dos caballos que simulan querer cazar a los choikes.

Tras dar las cuatro vueltas al recinto sagrado, los jinetes entran por el hueco sur y los cuatro abanderados vuelven a colocar en las cercanías del altar las cuatro banderas que habían cogido para realizar el awn. Tras bajarse del caballo, hacen fila de a cuatro en el lado sur del rewe y, al igual que los choikes, van sucesivamente agitando el rewe y gritando a dos tiempos, primero de pie, luego de rodillas, hasta que cada grupo de cuatro lo realiza un total de cuatro veces en cada posición.

Al poco tiempo de que todos los jinetes hayan realizado este acto, la primera parte del purrun se da por acabada y, tras un breve descanso, se prepara el recibimiento a los miembros de las comunidades que integran el sector de Huilío. A este recibimiento le llaman algunos witrán mapu, (aunque no lo consigo confirmar). Los habitantes de Huilío se han congregado en el lado norte, fuera del recinto sagrado, y esperan a que los purruqueadores de Maitén, encabezados por la comitiva de las machis locales, salgan del recinto a recibirlos. Esto sucede lentamente, al ritmo de los kultrunes, pifilkas, trutrukas y cornetas, con pasos adelante y hacia atrás.

Una vez fuera del recinto y tras rodear a los de Huilío, estos últimos, encabezados por otras dos machis y sus comitivas, se introducen en el recinto por la entrada principal seguidos por los anfitriones de Maitén y siguen purruqueando en el rewe, sumándose así dos sectores, con sus respectivas machis, comitivas y asistentes-purruquadores a esta segunda fase del purrun o baile. Se vuelven a repetir las escenas del awn y choike purrun, ahora con más del doble de jinetes a caballo y cuatro banderas más, cuatro machis y sus respectivas comitivas y más del doble de purruqueadores a ambos lados del rewe, dejando en medio a las machis con sus comitivas. (Todo tiene que ser par, me dicen). Cuando por segunda vez, primero los choikes y luego los jinetes han terminado sus actividades y gritan cuatro veces el kavavan agarrando el rewe, la segunda fase del purrun se da por terminada.

Mientras todo esto sucedía, algunos miembros de las ramadas no han participado en los bailes y han permanecido alrededor de los fogones de sus ramadas preparando ingentes cantidades de comida. Esta comida será consumida ahora por los miembros de las ramadas y sus visitas, pero será también repartida entre otros amigos y allegados que esperan en fila fuera del recinto sagrado a que un miembro de las ramadas participantes los identifique y les dé alimentos. Primeramente los encargados de repartir comida entre estos invitados salen a buscar y saludar a sus amigos y conocidos, a este acto se le denomina chalichen(?). Una vez identificados y saludados, los anfitriones vuelven a sus ramadas en busca de la comida que repartirán. Tras unas horas de almuerzo y reparto de comida, a la tarde se reanudan las actividades rituales alrededor del rewe. La unidad básica de la mañana se repite, a excepción, lógicamente, del recibimiento de los miembros de Huilío, que ya son integrantes del nguillatún.

A la tarde se repite el purrun colectivo presidido por las dos comitivas de machis, así como el awn y el choike purrun, que son ejecutados dos veces. En total, cada unidad ritual básica de purrun con doble awn y choike purrun puede llegar a durar de una hora y media a dos horas. Una vez terminado el acto ritual de la tarde muchos de los asistentes depositan sus ramas de maqui en el rewe y vuelven a sus ramadas a conversar y tomar mate hasta la noche.

Sobre las 11 de la noche se vuelve a purruquear alrededor del altar, esta vez con menos instrumentos, menos asistentes y sin awn ni choike purrun. En su lugar esta vez las machi entonan cánticos o ùlkantui en mapudungun. (Está muy bonita la noche de luna llena con el baile caminado y con los cantos de las machi. Me cuesta creer que estoy aquí.) Muchos de los asistentes han optado por volver a sus casas, los restantes, una vez acabado el último purrun del día, acomodan sus ramadas y se abrigan con sus ponchos o makuñ para pernoctar allí mismo. (Duermo abrigado con dos ponchos que me prestan y dudo que vaya a olvidar esta noche).

Segundo día: Antes de que salga el sol ya se oyen los kultrunes desde la ramada de las machis y sus asistentes. Con ello indican que se termina el tiempo de dormir y que se acerca el inicio de la reanudación de la actividad ritual. Sin embargo, antes de reanudar el purrun o baile, aún hay tiempo para que algunos jinetes realicen un “awn para la limpia”, a caballo alrededor del espacio. Sobre las 8:30 empieza el purrun de mano de las machis y asistentes, la gente se va desperezando y sumando paulatinamente con sus respectivas ramas de maqui en la mano. En cualquier caso no es un purrun largo y no se realiza el choike purrun.

(...) Tras un descanso, la gente que no ha pernoctado en el espacio sagrado y nuevos asistentes van llegando y es a media mañana cuando realmente vuelve a repetirse la unidad básica del día anterior, incluyendo el purrun con doble awn y doble choike purrun. Esta "unidad ritual", en cambio, culmina –ahora sí- con lo que parece ser la parte central o más "densa" simbólicamente del nguillatun: el sacrificio y la oración. Se trata de un sacrificio rebajado, puesto que no se mata ningún animal, sólo se les extrae sangre. Esta es la acción ritual que da nombre propiamente al nguillatun, o acción de pedir o rogativa, fase principal del ritual que da nombre a la totalidad. Este sacrificio rebajado es oficiado por las machis locales. Las machis visitantes acompañarán siempre a las locales en el purrun casi hasta el final, pero no así en la rogativa y sacrificio, que es cosa de las dos machis locales. Mientras tanto las machi visitantes y sus comitivas toman asiento al pie del rewe y esporádicamente harán sonar sus kultrunes. Para la rogativa u oración todos los purruqueadores se acercan más a las machis. Éstas comienzan a orar en mapudungun, siempre mirando al este, tomando del suelo uno de los recipientes con muday y mojando en ellos sus ramas de maqui y realizando asperges en el aire. Una de las machis lleva la iniciativa de la oración mientras que la otra repite casi simultáneamente lo que la primera va diciendo. De este modo cada una de las frases se pronuncia dos veces. La oración se divide en ocho tandas, una de pies, otra de rodillas y así sucesivamente. Las cuatro primeras se realizan a lo largo de una de las filas de vasijas de barro dispuestas en el suelo, las otras cuatro delante de la otra fila. Cuando las 8 tandas de oraciones se han llevado a cabo, varios hombres se acercan a los corderos atados a unos pocos metros y extraen sangre gracias a leves incisiones en las orejas y corte total del rabo, que posteriormente será incluido en el rewe. Con la sangre se llenan dos platos (iwetronko) que son dados a las dos machis. Éstas, untando sucesivas veces sus

dedos en la sangre y levantando los dedos mojados hacia el cielo, pronuncian una última oración al final de la cual se da por concluída la actividad ritual matinal.

Cabe destacar el protagonismo que adquiere el espacio en el que están enclavadas las banderas, junto al rewe. Allí las machis locales y visitantes entran en un breve estado de trance dando saltos y moviendose compulsivamente de un lado a otro con una agilidad que resulta sorprendente para mujeres de tan avanzada edad. Durante estos estados de trance, las machis –me dicen– entran en comunicación con dios y pronuncian frases que éste les comunica sin ser conscientes de sus palabras. Para retener lo que la machi dice, un hombre va memorizando las palabras de la machi y se las repite una vez que ésta sale de su estado alterado de conciencia. A esos hombres que llevan a cabo la función de retener y reproducir las palabras que la machi recibe de Ngvenechén, se les llama dungumachife. También en ese lugar donde están enclavadas las banderas azules y blancas, algo más tarde, la comitiva de las machis locales detiene su marcha bailada durante un tiempo para que una de ellas entone un cántico que se prolonga durante unos 20 minutos. Cuando termina el purrun se produce un parón de unos 15 minutos en los que las machis locales intercambian impresiones con los lonkos locales que en todo purrun ocupan siempre un lugar central entre todos los purruqueadores y comparten el espacio ritual central donde actúan las machis y los choikes. Tras las ocho oraciones más la posterior al sacrificio, se da paso al almuerzo y al reparto de comida a otros amigos y allegados que, hoy también, esperan en las inmediaciones del recinto sagrado.

Por último, sobre las cuatro de la tarde se reanuda el purrun con doble awn y doble choike purrun. Al finalizar, no son sólo los jinetes y los choikes los que gritan

agarrando el rewe, sino que todos los purruqueadores pueden, si así lo desean, llevar a cabo este acto de despedida del rewe y dejar en el éste definitivamente sus ramas de maqui. (Efectivamente, “esta es la despedida” me dicen, y la verdad es que me da pena despedirme). El nguillatún se da así por finalizado y la mayoría de los asistentes van abandonando el recinto, mientras otros se quedan recogiendo sus enseres. Las ramadas no pueden ser desmontadas hasta pasados cuatro días desde la celebración del Nguillatún, período considerado de descanso en el que las machis no pueden realizar sus labores habituales de sanación, los animales empleados en el Nguillatún no pueden trabajar etc.

El año que viene será el sector vecino de Huilío el encargado de organizar Nguillatún. Los que este año han sido invitados principales, serán así en el próximo los anfitriones. No será hasta dentro de cuatro años que el sector de Maitén vuelva a celebrar Nguillatún.

Con una muy agradecida despedida a la familia Huentecura, familia mapuche que me invitó a su ramada en el Nguillatun de Maitén, abandono yo también el recinto sagrado con la emoción y el “piso movido” por haber presenciado y participado en el ritual más importante de la vida espiritual mapuche, ritual que intermitentemente e irreverentemente he anotado y descrito no sin ciertas dudas sobre la pertinencia o impertinencia de mi tarea. (Y todavía alguno me preguntará al volver a casa que por qué no he sacado fotos).

3.3. En el momento justo, en el lugar adecuado

Se forma un semicírculo mirando hacia el Oriente con cuyo invisible misterio se completa el círculo de la vida.

-Elicura Chihuilaf-

El ritual del *nguillatun*, traducido con el término genérico de “rogativa” por la mayor parte de nuestros interlocutores mapuche, se celebra en todo caso en un lugar y un tiempo previamente determinados y sometidos a debate y a prescripciones que los hacen adecuados para emplazar tanto espacialmente como temporalmente el *nguillatun*. Si, como afirma Gunderman¹²² en sus excelentes acercamientos estructuralistas al *nguillatun* mapuche, este ritual constituye, entre otras cosas, un acto de comunicación entre el pueblo mapuche y sus seres originarios, este acto de comunicación debe, en primer lugar, “encontrar el momento” y “encontrar el lugar” para llevarse a cabo. No cualquier lugar ni cualquier momento tiene las cualidades necesarias para propiciar este contacto entre el hombre y la divinidad. El espacio en el que el *nguillatun* se celebra y el momento elegido para la transmisión del mensaje o elevación de la rogativa, están siempre sometidos a prescripciones y demarcaciones que convierten el tiempo y el espacio de celebración y de comunicación en el *lugar adecuado* y el *momento justo*. Si no todas, gran parte de las acciones simbólicas y las prescripciones que van configurando el desarrollo del *nguillatun* son así susceptibles de ser explicadas desde este afán por hacer que el mensaje o la rogativa llegue a sus destinatarios celestiales de manera adecuada y efectiva. El diseño y la utilización del espacio ritual, la sucesión y repetición de bailes y acciones, las normas para la ejecución de las mismas o la medida distribución temporal de las fases del *nguillatun* pueden ser entendidas como búsqueda de la ocasión adecuada para la comunicación con *Ngvnechen* a través de la rogativa y el sacrificio. Veremos en este punto al menos una parte del valor simbólico que el pueblo mapuche asigna a algunas de estas particularidades espacio-temporales que acompañan al *nguillatun* mapuche y hacen posible la comunicación de los mapuche con sus seres originarios.

¹²² Gunderman, H. 1985, en *Revista Chungará*, n°15

En general y también en el caso del *nguillatun* de Maitén en el que se nos permitió participar, el *nguillatun* se celebra con ocasión de determinadas aspiraciones o peticiones que la comunidad mapuche pretende hacer llegar a su “divinidad” y que, normalmente, están relacionadas con los ciclos económicos anuales de las reducciones mapuche. Así, en el período anterior a la recogida de la cosecha o durante el transcurso de la misma; en el inicio, en diciembre, del pastoreo de altura; en el momento de las siembras de cereales; o ante la inminencia del invierno las reducciones mapuche cercanas entre sí se reúnen para celebrar *nguillatun* y rogar por el adecuado transcurso de estas u otras actividades productivas agrícolas o ganaderas. Al margen de esta periodicidad más o menos establecida según las actividades en las que se ocupe cada comunidad, cabe también la celebración extraordinaria de *nguillatun* por otros motivos como desastres inesperados o calamidades naturales. Así, con ocasión de terremotos, maremotos, o erupciones volcánicas de especial virulencia, muchas reducciones se reúnen para celebrar *Gran Nguillatun*. Precisamente, la cadena de terremotos y réplicas que recientemente han assolado el territorio Chileno, seguidos por maremotos de gran capacidad destructiva, han servido para que se multipliquen, en distintos puntos de la araucanía, *Nguillatunes* extraordinarios que se salen de la periodicidad relacionada a los ciclos anuales acostumbrados.

En cualquier caso, no es extraño que una misma comunidad participe en un año hasta en tres *nguillatunes* y desde luego no pasa un año sin que cada comunidad participe al menos en uno. En la comunidad de Maitén, el *nguillatun* de diciembre al que nosotros tuvimos la ocasión de asistir se celebra regularmente más o menos por la mismas fechas y, ocasionalmente, la misma comunidad puede también participar en uno o dos más a lo largo del año. También otros factores como la climatología o los ciclos lunares son tenidos en cuenta para determinar con exactitud la fecha de inicio del *nguillatun* en Maitén y se estima, por poner un ejemplo que, en líneas generales, es una buena señal que no llueva durante la celebración del ritual (a menos que la causa de su celebración sea una sequía que ponga en riesgo las cosechas). Por otro lado, rara vez no coincide la celebración de estos *nguillatunes* de diciembre con noches de luna llena.

También la duración del ritual puede variar de comunidad en comunidad y según la región, y aunque priman los *nguillatunes* con una duración de tres días y dos noches, el *nguillatun* al que nosotros asistimos se celebró durante sólo dos días y su

noche intermedia. En todo caso, las acciones rituales contenidas en cada uno de estos días, tales como el *amupurrún* “baile caminado” en el que nosotros mismos tuvimos ocasión de participar; el *choikepurrún* o “baile del avestruz”, o el *awn*, tal y como se aprecia en las notas de campo recogidas en el punto anterior, son repetidas constantemente y preferentemente en número par durante todo el *nguillatun*. Efectivamente, tal como describimos en las notas de campo, parece que estas acciones rituales, junto con la acogida de invitados, reparto de comida y celebración de la oración y la rogativa, constituyen una especie de unidad ritual que se repite casi simétricamente a la mañana y a la tarde y de la primera jornada a la segunda. Así, los tiempos, marcados y repetitivos, en que todas las acciones del *nguillatun* son realizadas, desembocan al fin en el sacrificio y la oración de la segunda jornada – sacrificio rebajado sin muerte alguna en el caso del *nguillatun* de Maitén- así como en la rogativa final, momento en el que parece consumarse con mayor intensidad el acto de comunicación al que alude Gunderman en sus trabajos, entre la comunidad mapuche y sus seres originarios.

Tal vez la visión de este ritual como acto de comunicación entre los hombres y los habitantes de la región celestial o *Wenu Mapu* por medio de la mediación simbólica del sacrificio no agota la riqueza simbólica que parece contener el *nguillatun* mapuche. Sin embargo, esta perspectiva del *nguillatun* como acto de comunicación que sugiere H. Gunderman sí es, desde luego, una dimensión que merece ser tomada en cuenta a la hora de aclarar uno de los sentidos que este ritual tiene para el mapuche creyente. “Ahí yo puedo hablar tranquilo con mi diosito, junto con mi gente”, nos decía, en un tono coloquial, uno de nuestros interlocutores al preguntarle espontáneamente cómo vivía y qué valor asignaba él al *nguillatun* celebrado en Maitén.

Tanto la periodicidad más o menos determinada con la que se celebran los *nguillatunes*, como la duración de los mismos, como, sobre todo, la exhaustiva organización temporal de las acciones rituales que se llevan a cabo cada día, nos parecen, desde esta perspectiva, maniobras simbólicas para propiciar que el acto de comunión y comunicación se realice durante el transcurso del *nguillatun*, siempre de manera adecuada y en el momento justo. En otras palabras, la planificación temporal del *nguillatun* tiene como objetivo para el mapuche creyente el de ser el momento justo para hablar con su “diosito”, tal y como lo expresaba nuestro interlocutor mapuche. Durante los dos días que duró el *nguillatun* de Maitén, nos pareció que los bailes caminados o *amupurrún*, los ruidosos *awn* alrededor del espacio ritual, los

repetitivos sonidos de los *kavavan*, las *pifilkas* y *trutrukas* y los recurrentes *choikepurrun*, acababan formando unidades rituales que se repetían en su mayoría durante sesiones de mañana y tarde, y siempre en número final par.

Con estas demarcaciones temporales tan claramente establecidas, el tiempo interno del ritual queda claramente marcado por la consecutiva ejecución de una u otra unidad ritual. Tal como se recoge en las notas de campo, al principio y al final de esta concatenación ordenada de acciones, un saludo y una despedida al *rewe* o altar enmarcan y delimitan el proceso ritual como período diferenciado y aparte dentro del transcurso diario del tiempo cotidiano y como un período que, en su interior, está cronológicamente definido y estructurado de manera diferente al resto de los días. El tiempo así, forzado a encajar en la estructura ritual determinada por normas y prescripciones, se erige como ambiente y momento propicio para la comunicación y la mediación simbólica entre el pueblo mapuche que pisa la tierra y los seres celestiales a los que eleva su plegaria y dona su ganado y su comida en sacrificio. El tiempo, tan poco común, que el *nguillatun* logra establecer con la sucesión ordenada y repetitiva de varias acciones simbólicas, es precisamente el adecuado para la también extraordinaria ocasión en que el pueblo mapuche en equipo conversa, ruega y se acerca a sus seres originarios.

Son aquí aplicables, nos parece, los términos de *liminalidad* o de *communitas* desarrollados con especial vigor en los estudios ya clásicos de V. Turner sobre el proceso ritual y la interpretación de sus símbolos. Efectivamente, el tratamiento del tiempo que el *nguillatun* mapuche establece a través de su cuidadosa concatenación y repetición de unidades rituales, está ritualmente enmarcado entre el saludo inicial al *rewe* o altar y la despedida con la que se da por concluída la celebración del ritual. En ese lapso de tiempo, aparecen significativamente en el *nguillatun* mapuche varias de las características y modos de relación que Turner desarrolla a través de los términos de liminalidad o de *communitas*, adoptado el primero a su vez del estudio de Arnold Van Gennep sobre los ritos de paso. Dichos ritos, que casi de manera definitiva caracterizó el estudio clásico de Van Gennep, indican y establecen transiciones entre estados distintos. Es precisamente la aplicación laxa del término “estado” que lleva a cabo Turner, la que nos permite hacer extensibles al *nguillatun* mapuche muchas de las características de la liminalidad, aplicadas en principio a los ritos de paso. De otro modo, no sería tal vez sensato deternos a hablar aquí de caracterizaciones teóricas propias de los ritos de paso, dentro de los cuales el *nguillatun* no encajaría de modo pacífico sin no pocas consideraciones previas. Antes de perdernos en discusiones

poco fértiles, baste aclarar que el término “estado” –señala Turner- puede también aplicarse a las condiciones ecológicas, o a la situación física, mental o emocional en que una persona o un determinado grupo puede encontrarse en un momento concreto. Una determinada persona puede, así, hallarse en estado de buena o mala salud; una sociedad, en estado de guerra o de paz, de hambre o de abundancia”¹²³. De este modo, sostenemos que la celebración del *nguillatun* sucede en todo caso antes o durante situaciones en las que está en juego algún interés para las comunidades mapuche participantes, y es precisamente la celebración del *nguillatun* el factor que dramatiza y media simbólicamente para que el período de crisis o cambio suceda de manera correcta y deseada. Si la situación económica de la comunidad es delicada a causa del alejamiento de la comunidad de la ley tradicional mapuche o *admapu*; si alguna catástrofe asola al pueblo; o si, como sucede con mayor asiduidad, la recogida de la cosecha es inminente y está en juego la subsistencia de la comunidad, es momento para celebrar un *nguillatun* y ritualizar el momento en el que lo que está en juego puede decantarse de un lado favorable o calamitoso.

Reunirse en torno al altar y crear un espacio y un tiempo extraordinarios para rogar a las divinidades, es para el creyente mapuche una forma de ayudar a que el desenlace final de aquello cuyo futuro está en juego sea favorable para el pueblo mapuche y a perpetuar así la vida de su propia comunidad y la del cosmos en su totalidad. De este modo, el lugar, la sucesión cronológica de las acciones rituales y estas mismas acciones de carácter ritual y simbólico, conforman, también en caso del *nguillatun* mapuche, una suerte de estado de transición o estado liminal, que Turner llama también interestructural, y que indica y establece transiciones entre estados distintos. El tipo de relaciones que se expresan en la celebración del *nguillatun* entre los participantes según se hallen éstos dentro o fuera del recinto sagrado; o lo que Turner llama la “comunicación de los sacra” a través de la oración de las machi, o de los bailes del *choikepurrun*, por poner un ejemplo, nos dan buena cuenta del período liminal en el que se sumerge la comunidad mapuche durante los días en los que se celebra *nguillatun*. Así, dentro del *nguillatuwe* o recinto sagrado del *nguillatun* de Maitén, todos los bailarines y participantes en el ritual parecen superar sus diferencias sociales y sus jerarquías económicas o políticas para bailar al unísono bajo la única autoridad ceremonial de las ancianas machi que, en el caso de este *nguillatun* concreto, ejercían de maestras de ceremonia. Este tipo de relaciones entre el resto de los participantes, nos recuerdan desde luego a las que identifica Turner bajo el

¹²³ Turner, V. 1999, pp103, 104.

concepto de *communitas* y que califica de relaciones indiferenciadas, igualitarias y directas.

Sin embargo, recordemos que, en el momento en que se produce el recibimiento y el reparto de comida entre los invitados, tal y como describíamos en el punto anterior, se vuelven a manifestar estas diferencias jerárquicas estructurales a través del reparto desigual de alimentos, con los platos de algunas autoridades llenos de montañas de carne y con otros platos con cantidades más modestas de alimentos según la posición social que ocupen sus portadores. Sin embargo, lo significativo es que esta manifestación de la estructura social, desigual y jerarquizada, a través del reparto desigual de alimentos no sucede en el interior del recinto sagrado, ni en el tiempo rítmico y repetitivo que establece el *amupurrún* o baile caminado durante la mayor parte del *nguillatun*. Como si de una llamativa interrupción de eso que tratamos de caracterizar como período liminal se tratara, llegados a este punto del reparto de comida y recibimiento de las comunidades invitadas, los bailarines o *purruqueadores* y los participantes del *nguillatun* en su práctica totalidad se desplazan bailando rítmicamente hasta el mismo umbral del *nguillatuwe* o campo ritual circular y, una vez atravesado el mismo, rompen el paso y proceden al reparto –marcadamente desigual– de alimentos.

Esta destacada diferencia entre lo que sucede dentro del espacio y del tiempo del ritual y lo que sucede fuera del umbral de los mismos nos parece especialmente elocuente para ilustrar el carácter especial, transicional o, en términos de Turner, liminoide, del *nguillatun* mapuche. Aparte del tipo de relaciones que se establecen entre los participantes al *nguillatun*, también otras acciones rituales como la repetida celebración de los *choikepurrún* o bailes del avestruz, por ejemplo, o tal vez más llamativamente la oración o rogativa central de las machi tras su trance y en el momento principal del sacrificio, pueden también ser identificados con un elemento central de la liminalidad y que Turner denomina “comunicación de los *sacra*”. En todo caso, no nos detendremos, de momento, a analizar con más detalle hasta qué punto es pertinente identificar el *nguillatun* mapuche con los conceptos de liminalidad, antiestructura o *communitas*, tan magistralmente caracterizados por los estudios de Turner. Nos basta con señalar ahora, a modo de pequeña conclusión de lo que hemos interpretado como tiempo liminal del *nguillatun* en este apartado, que este ritual se planea, se organiza y se desarrolla, en gran medida, con la intuición de que el pueblo mapuche debe encontrar y propiciar un *tiempo justo y adecuado* para la comunicación con sus seres originarios y con sus tradiciones y rituales más fundamentales, un

tiempo especial e idóneo, en fin, para comunicarse consigo mismo, con su ser mapuche y con los contenidos de su imaginario colectivo, expresados con especial luminosidad y vigor en los dos o tres días en los que se celebra *nguillatun*.

Pero no es solamente el logro del tiempo ritual justo para la comunicación y la celebración lo que el *nguillatun* busca, propicia y encuentra. La planificación y delimitación del espacio ritual o *nguillatuwe*, como veremos a continuación, es también un elemento fundamental para los fines del ritual mapuche por excelencia. El rico simbolismo del espacio ritual es también una apabullante manifestación de la profundidad y de la fuerza expresiva que contiene esta manifestación ritual y simbólica del imaginario mapuche. Si para la celebración del *nguillatun* y durante su desarrollo debe encontrarse el tiempo justo para rogar, también el espacio para su celebración ha de ser el adecuado. De este modo, el *nguillatuwe* o campo ritual debe ser siempre aquel lugar en el que la comunicación de los hombres y mujeres mapuche con los habitantes de la tierra de arriba o *Wenu Mapu* se hace posible.

En palabras de Salas-Astrain, la palabra *nguillatuwe* expresa metafóricamente aquel “punto del cosmos que remite al nexo que existe entre la tierra de arriba y la tierra de abajo: el *nguillatuwe* sería un acceso dedicado a lo sagrado, punto de sutura entre este mundo y el otro”¹²⁴. Recordemos que el campo ritual o *nguillatuwe*¹²⁵ de Maitén que describimos en el apartado anterior, estaba configurado por medio de construcciones de ramas y palos entrecruzados (ramadas) que dibujaban una herradura o un círculo abierto hacia el este de un tamaño algo superior al de un campo de fútbol. En su centro, por lo demás vacío, se hallaba un manzano al que se le adosaba un poste tallado con algunos escalones y dos rostros. Asimismo, se le añadían al *rewe* ramas de colihue y de maqui y, en algunos momentos del *nguillatun*, también se incluían en el *rewe* algunas banderas de colores predominantemente blanco, azul y celeste, algunas de ellas con motivos de estrellas o lunas, que portaban los jinetes cada vez que se llevaba a cabo el *awn*, acción ritual que pasaremos a describir en el siguiente apartado.

Este árbol vivo de manzano y el poste tallado adosado a él, configuran el mismo centro del *nguillatuwe* y el lugar junto al que se desarrollan las acciones más significativas del ritual. Así, tanto los bailes de *choikepurrun*, como el baile caminado a

¹²⁴ Salas-Astrain, R. 1996, pp120.

¹²⁵ También llamado con otros términos como *pampa pillan*, *pillan leflen*, *pampa de oro* etc. Aunque la denominación más extendida es la que utilizaremos aquí: *nguillatuwe*, literalmente “lugar del *nguillatun*” o “lugar de la rogativa”.

amupurrun se llevan a cabo siempre en torno a este *rewe*. Asimismo, la rogativa central, las oraciones de la machi y las palabras vertidas por ésta tras su estado de trance, son también realizadas junto al *rewe*. Por último, también la acción sacrificial de corte y extracción de la sangre del ganado atado junto al *rewe* se realizan junto a éste, mostrándose de manera evidente durante todo el *nguillatun* que el *rewe* es el punto exacto en el que la comunicación y comunión entre lo humano mapuche y lo celeste se hace posible.

La utilización de un poste vertical y de un árbol vivo para la configuración de este espacio se corresponde claramente con los estudios de Eliade sobre el árbol cósmico y su función de conectar verticalmente los diferentes escalones del universo. También los rigurosos estudios de M.E. Grebe¹²⁶ sobre la cosmovisión mapuche hacen referencia a la función de los escalones tallados en el poste adosado al *rewe*. Estos escalones tienen precisamente la función de posibilitar a la machi que se sube a ellos el desplazamiento y la conexión entre la tierra que pisan los mapuche con la *Wenu Mapu* o tierra de arriba, lugar en el que habitan los seres destinatarios de la rogativa. Este *rewe* central junto al que gira absolutamente toda la actividad ceremonial del *nguillatun*, se erige así en el punto exacto de sutura y unión simbólica entre lo humano y lo “divino” mapuche, conectando verticalmente los tres escalones cósmicos principales de los que consta la configuración simbólica del cosmos en el imaginario mapuche, tal y como ya advertimos en la primera parte de este trabajo. Así, el *rewe*, literalmente lugar (*we*) puro o nuevo (*re*), es el núcleo exacto del círculo que dibuja el *nguillatuwe* en su totalidad; el lugar preciso para la comunicación con los seres originarios del imaginario mapuche; el vehículo físico cuya verticalidad -desde las raíces que atraviesan la tierra o *Mapu*, hasta las ramas que se elevan hacia el escalón celeste o *Wenu Mapu*- hace posible la ascensión de la rogativa y, en fin, del mensaje que el pueblo mapuche envía a *Ngvenechen*.

Cabe decir, siguiendo a Alonqueo¹²⁷, que la misma configuración circular del *nguillatuwe* en su totalidad parece ser a su vez un centro y una réplica a escala del universo en su totalidad y cuya arista más aguda es el *rewe* central, un lugar adecuado para la comunicación y una réplica del cosmos cuya configuración espacial circular ya describimos en la primera parte de este trabajo. El círculo que dibujan las ramadas es de hecho divisible y dividido imaginariamente en la mente del creyente mapuche que distingue claramente los cuatro puntos cárdenales dentro del mismo y,

¹²⁶ Grebe M.E. 1972.

¹²⁷ En Salas-Astrain, 1996, pp121.

especialmente, el punto cardinal por el que asciende el sol y emana la vida, el este, punto abierto del círculo por el que se producen las entradas y salidas al *nguillatuwe*. Esta réplica del cosmos mapuche que el *nguillatuwe* parece representar simbólicamente, es también la misma que se dibuja en la membrana del tambor chamánico o *kultrung* en cuyo centro, recordemos, también se erige el lugar puro o *rewe*, como centro donde confluyen todos los puntos cardinales, todos los seres y todas las energías o fuerzas (*newén*) que habitan el cosmos mapuche, sean de carácter positivo o ambivalente. En palabras de Salas-Astrain, “El *nguillatuwe* representa entonces el cosmos sagrado, pero no al modo de un simple lugar, sino de un lugar “santo”, “donde se ora ante lo sagrado”. Este espacio ritual es un “cosmos” sagrado en miniatura. Esta representación aparece también en el tambor chamánico, el *kultrung* de la machi. Como se ha mostrado, la superficie del tambor reproduce un micro-cosmos a escala y para la machi tiene un poder tan especial como lo puede tener el *rewe*, la escalera sagrada por la cual sube cuando está en trance”¹²⁸.

El *rewe* o lugar puro, por tanto, es el mismo centro del *nguillatuwe* y al mismo tiempo es el centro y la escalera de unión del mismo cosmos mapuche y de los distintos escalones que lo componen; centro de todos los círculos cósmicos; centro de un cosmos ordenado y circular en cuyo interior el mapuche está a salvo de la región de lo desconocido, de lo innombrado; lugar donde se equilibran las fuerzas en conflicto; lugar donde se implican los contrarios; lugar por tanto puro (*re-we*) y punto exacto de unión que hace posible la comunicación entre el pueblo mapuche y los seres supremos de su imaginario colectivo. “El *rewe*, como lugar de encuentro de signos de los dos polos en relación, es, funcionalmente, el lugar desde el cual una congregación ritual, compuesta de grupos discretos, emplaza sus acciones hacia lo divino”¹²⁹.

El círculo que el *rewe* preside, cuya simbología es, como vimos en la primera parte de este trabajo, paralela a la del cosmos ordenado y habitado al que da forma, está compuesto por las ramadas que marcan su circunferencia. Este círculo de ramadas, en las que cada familia enciende su fogón para cocinar la carne y los alimentos reunidos para la celebración del *nguillatun*, está abierto al oriente, lugar por el que asciende cada día la vida y en palabras del poeta mapuche E. Chihuailaf, punto cardinal “con cuyo invisible misterio se completa el círculo de la vida”. Cada uno de estos fuegos, que transforman los alimentos y los hacen comestibles, parece también

¹²⁸ Salas-Astrain, 1996, pp121.

¹²⁹ Gunderman, H. 1981, pp94.

ayudar a elevar la plegaria del humano mapuche con el humo que asciende lentamente a la *Wenu Mapu*. En el centro –una vez más- del *nguillatuwe* y cerca del *rewé* o lugar puro, arde también ese fuego que el poeta llama *Pillankvtral*, fuego espiritual, fuego principal que preside el *nguillatun* y que eleva la rogativa general con su poderosa columna de humo que asciende desde la región cósmica habitada por el hombre al escalón superior del cosmos. Con este círculo abierto hacia el oriente del *nguillatuwe*, que resume el cosmos que el imaginario mapuche ha configurado simbólicamente, con los fuegos como emblemas culturales del sofisticado animal simbólico mapuche y con el agudo altar en forma de árbol cósmico, que comunica la tierra con la región celeste, el pueblo mapuche en conjunto o, cabría decir, en equipo, halla el lugar preciso para comunicarse con sus seres originarios, para acercarse a ellos, para elevar sus rogativas y conversar con su “dios” y consigo mismo.

Al mismo tiempo, el simbolismo de la circularidad que, como veremos, la acción ritual del *awn* subraya repetidamente durante todo el *nguillatun*, parece preservar dentro del *nguillatuwe* el equilibrio cósmico necesario para el buen desarrollo de la ceremonia. Este círculo, en palabras de Salas-Astrain, “permite insertarnos en un mundo entendido como cosmos, pero que podría a veces devenir en caos”. En el lugar central y puro del *rewé*, así como en el interior de cada hombre y mujer mapuche, y en el mismo “círculo de la vida”, tal y como nos señalaba Elicura Chihuailaf, todas estas fuerzas en conflicto deben equilibrarse y convivir. Para lograr ese estado de equilibrio e implicación de opuestos, esa *pureza* -en la terminología que venimos manejando en este trabajo- el ritual comunitario del *nguillatun* es, desde luego, si no el más, sí uno de los más eficaces medios de los que dispone el mapuche. Porque, efectivamente, también en el caso mapuche, “el imaginario religioso –cabría decir aquí, “espiritual”- se mueve en ese terreno precario de una instauración que requiere hacerse ritual y oración en forma permanente”¹³⁰.

¹³⁰ Salas-Astrain, R. 1996, pp129.

3.4. Escenas y Actos

*Katxütual ta filla
 kiñeke antü lafken pülle mülechi pu williche
 ukafentuwmekeygün weñag pu ruka mew.
 Entupültxüwmekeygün chi gütgam mew
 fey puwkeygün Pukatxiwe
 Ilefentunerpufiel Nguillatun mew
 chi güñün ñi weza püllü
 lalakü amulelu zeyiñ mapu püle...

 Para poner tranca a la miseria
 cada cierto tiempo los williche de la costa
 desclavan de sus rukas las penas.
 Se descuelgan de la historia
 y a Pukatriwe llegan
 espantando con el Nguillatun
 el maligno espíritu del hambre
 que va en estampida por la cordillera*

-Graciela Huinao-

Usando como pretexto el origen ritual del teatro, cuyas raíces parecen hundirse en rituales chamánicos simbólicamente no menos sofisticados que las formas contemporáneas de expresión teatral, nos detendremos a continuación a describir e interpretar la concatenación de acciones o, si se nos permite la licencia, las “escenas” y “actos” principales que configuran el *nguillatun*, como una especie de *drama* cósmico y espiritual cuyo sentido –digámoslo pronto- va mucho más allá del espectáculo escénico. En este “drama simbólico” llamado *nguillatun* que ha configurado a lo largo de los siglos el imaginario mapuche, los dos componentes mínimos para la existencia del hecho teatral, el actor y el espectador, se funden en una sola entidad. Efectivamente, es la comunidad mapuche y sus invitados o maestros de ceremonia los que actúan y elevan la rogativa y, al mismo tiempo, los que se observan a sí mismos bailar, gritar, orar, rogar o agitar ramas de maqui, canelo o manzano, por poner algunos ejemplos. Si en el punto anterior tratábamos de

desvelar algunas claves interpretativas del tiempo de “representación” y del espacio o “escenario” en el que el *nguillatun* se lleva a cabo, pasaremos en este punto a intentar comprender por qué o con qué posibles sentidos los actores del ritual del *nguillatun* llevan a cabo las acciones rituales concretas que conforman el *nguillatun* y que ya dejamos someramente descritas a través de las notas de campo recogidas en este trabajo.

Digamos, para empezar, que las acciones que van conformando el drama que tratamos aquí comienzan ya antes de que el primer día de la ceremonia llegue y, además, algunas de estas acciones rituales son más bien prescripciones negativas o prohibiciones que se refieren a la obligación de omitir algunas acciones y comportamientos relacionadas con el espacio ritual o *nguillatuwe*, o con el desarrollo de la rogativa. Así, las reuniones previas al *nguillatun*, donde las autoridades fijan el lugar concreto, los motivos principales o el día en el que éste se llevará a cabo; el pequeño *nguillatun* o *pichi nguillatun* con el que algunos días antes se ultimaban los preparativos para la ceremonia principal celebrada en Maitén; o ciertas prohibiciones relacionadas con el *nguillatuwe* o con el atuendo y el comportamiento de los participantes en el *nguillatun*, pueden ser también entendidos como acciones u omisiones que configuran la “dramaturgia” del *nguillatun*.

Por poner algún ejemplo de estas acciones, prescripciones y prohibiciones previas al inicio del ritual, digamos que el *nguillatuwe* o campo ritual debe estar libre de cualquier otra utilización ganadera, agrícola o lúdica que pueda restarle la condición de lugar puro (*re-we*) para la celebración de la rogativa. Durante nuestra estancia en territorio mapuche, llegamos a conocer dos casos en los que el recinto previamente designado como *nguillatuwe* y utilizado en años anteriores como escenario de *nguillatunes*, habían sido utilizados con fines que impedían en adelante su utilización para próximos rituales. En uno de los casos, se habían visto varias cabezas de ganado pastando no lo suficientemente lejos del árbol que debía hacer la función de *rewe* o altar, “ensuciando” así el lugar destinado a la rogativa; en el otro caso, unos niños de la comunidad habían disputado un partido fútbol en la despejada campa que debía hacer la función de *nguillatuwe* en el próximo *nguillatun*. También las expropiaciones de terrenos que históricamente han sido habitados por los mapuche desde hace muchos siglos, motivadas, entre otras razones, por presiones de empresas madereras o hidroeléctricas en su mayor parte europeas, hacen en la actualidad muy difícil la conservación de amplias extensiones de terreno improductivo para la celebración de *nguillatun*, que deben siempre quedar exentas de

explotaciones económicas. Es casi una verdad de perogrullo señalar aquí que, el uso exclusivamente ritual y simbólico de estas amplias extensiones de tierra, de importancia absolutamente capital, como estamos viendo, para el pueblo mapuche, queda fuera de los márgenes en los que el sistema global de economía de mercado puede llegar a funcionar e incluso a comprender.

Otras prescripciones, guías y prohibiciones pueden ser también impuestas o al menos recordadas en estas reuniones previas a la ceremonia y en el pequeño *nguillatun* o *pichi nguillatun*. La recomendación de no vestir prendas de color rojo, color, recordemos, con cargas simbólicas negativas para el pueblo mapuche; la prohibición de ingerir bebidas alcohólicas durante el *nguillatun*, al menos dentro del recinto del *nguillatuwe*; o la recomendación, recibida a modo personal por la familia que nos invitó al *nguillatun*, de no sacar fotografías de lo que allí sucediera, son algunos ejemplos de ciertos límites que van demarcando, ya desde antes del inicio del *nguillatun*, el hilo de los acontecimientos y la forma que adoptan finalmente las acciones rituales, el espacio, los tiempos o la congregación ritual misma.

El *nguillatun* de Maitén comenzó propiamente la mañana del 1 de diciembre de 2001, día de luna llena y sábado. La relación de los ciclos lunares con la fertilidad de la tierra (una de los ruegos principales que se llevaron a cabo en este *nguillatun*) hacían necesario que el *nguillatun* se celebrara con luna llena. El ritual dio comienzo, recordemos, con un saludo al altar o *rewe* realizado por las dos machis locales que, acompañadas de un número par de bailarines y músicos con sus instrumentos autóctonos como *pifilkas* o *trutrukas*, atravesaron el umbral del *nguillatuwe* circular y se acercaron a las inmediaciones del *rewe* central. Al mismo tiempo, un buen número de jinetes, galopando con alboroto y emitiendo el sonoro *kavavan*, o pareado, con lanzas y banderas en la mano, rodeaban por el exterior el círculo del *nguillatuwe*, dando hasta cuatro vueltas al círculo. Esta acción ritual de rodear el círculo ritual del *nguillatuwe* al galope, llamada *awn*, es repetida varias veces a lo largo del *nguillatun* y, en boca de uno de los asistentes, “es *awn* para la limpia”. Su función simbólica, por tanto, no es otra que la de proteger el círculo en el que se va a desarrollar el *nguillatun*; remarcar simbólicamente dicho círculo con el galope de caballos y los sonoros gritos de los jinetes; preservarlo de la visita de seres o fuerzas no deseadas en la rogativa; mantener, en fin, el *nguillatuwe* y el *rewe* como lugares nuevos o *puros* para la celebración de la rogativa. Así, el *kavavan* que emiten los los jinetes; los círculos que dibujan, en número par, en torno al *nguillatuwe*; las lanzas o varas de maquí, colihue o canelo que portan los jinetes; o el color predominantemente azul o

celeste de sus banderas, altamente positivo en el imaginario mapuche, tal y como vimos en la primera parte de este trabajo, parecen formar además parte de un “atrezzo” con una fuerte carga simbólica con el que esta acción del *awn* remarca el círculo y lo limpia o lo purifica para convertirlo realmente en *rewe*, o lugar puro para la rogativa. De este modo, con el simbolismo de la circularidad que el *awn* de la bienvenida o saludo remarca, parece que el *nguillatun* empieza, ya desde su inicio, a “poner tranca a la miseria” y a “espantar el espíritu maligno del hambre”, tal como sugiere el poema de Graciela Huinao que encabeza este punto.

Este *awn* inicial, repetido con insistencia a lo largo del *nguillatun*, es pues una acción ritual que parece complementar los bailes iniciales de machis y asistentes que constituyen el altar y le dan la bienvenida. Tanto una acción como la otra cumplen la función ritual de saludar o dar la bienvenida al *nguillatuwe*, al *nguillatun*, a los destinatarios celestiales de su rogativa comunitaria y a la propia congregación ritual, subrayando el simbolismo de la circularidad del que hablábamos ya en el punto anterior; remarcando y “limpiando” el espacio ritual; y constituyendo y dando la bienvenida al altar o *rewe* central que preside el círculo. Al conjunto de estos bailes previos con los que se da comienzo al *nguillatun* y del *awn* inicial que demarca simbólicamente el espacio circular del *nguillatuwe*, se le da el nombre castellano, -por parte al menos de los participantes mapuche al *nguillatun* de Maitén- de saludo o bienvenida. Durante su desarrollo, se van sumando además al baile o *purrún* inicial buena parte de los asistentes al *nguillatun*. Con este saludo, nos parece, el ritual mapuche marca su comienzo mostrando que lo que sucede a partir del primer baile o *purrún* de saludo o bienvenida y el primer *awn* es ya parte de la rogativa comunitaria del *nguillatun* y se diferencia de todo lo que haya podido acaecer previamente al ingreso en el círculo que el *rewe* preside y el *awn* remarca y “limpia”. De este modo, el saludo o bienvenida opera de marco o delimitación inicial de un período que, a partir de ese mismo momento y como ya señalamos en el punto anterior, es ya susceptible de ser identificado analíticamente con el término de liminalidad acuñado por A. Van Gennep y desarrollado por V. Turner. Los tiempos, relaciones, acciones o tratamientos de objetos y espacios parecen referirse, a partir del momento en que se celebra el saludo o bienvenida, a ese período liminar, diferenciado del transcurso del tiempo cotidiano, que Van Gennep identificara en la fase central de los ritos de paso y que hemos hecho aquí extensible a este drama espiritual y cósmico mapuche que es el *nguillatun*.

Con este saludo, hacen además acto de aparición, a modo de presentación ritual, muchos de los “símbolos dominantes” y “sacra”, en terminología Turneriana, que irán ganando protagonismo e irán configurando el desarrollo posterior del *nguillatun*: se presentan las machi como autoridades ceremoniales, así como sus tambores chamánicos o *kultrunes*, con sus repetitivas percusiones y sus membranas adornadas con dibujos cuyo profundo sentido simbólico ya tratamos de vislumbrar en la primera parte este trabajo. Se presenta asimismo el *rewe* o altar, con su árbol fértil del manzano, su poste tallado con dos rostros (*epu agne*) y tres escalones y sus ramas y banderas azules, celestes y blancas; se presentan ya los sonidos repetitivos y constantes de las *trutrukas*, las cornetas o las *pifilkas*; se emite por primera vez por parte de los asistentes el *kavavan* o pareado, grito dividido en dos tonos, uno grave y otro más agudo; se agitan por primera vez las ramas de maqui o de manzano de cara al altar; se da comienzo al *amupurrun* o baile caminado, en el que pueden participar todos los asistentes sin exclusión; se comienzan a avivar los fogones de las ramadas y el fuego central, *pillankvtral* o fuego espiritual, arde ya para cocinar los alimentos y elevar la rogativa y, en fin, se presenta en un breve lapso de tiempo, todo un arsenal de acciones, objetos y actores de carácter simbólico que irán tomando protagonismo paulatinamente en una u otra etapa del *nguillatun* y desvelando poco a poco su cometido o su “papel” en el “drama” del que forman parte.

Y con la bienvenida, por último, parece también que da comienzo el acto de comunicación con los seres originarios a los que la comunidad dirige la rogativa y, por otro lado, la misma congregación ritual se presenta a sí misma, mostrándose, en su baile inicial, como la representación del pueblo mapuche que se reúne, en ese momento justo y en ese lugar consagrado y adecuado, para rogar a los habitantes de la región cósmica celeste. Pero el saludo o bienvenida, además, supone una ruptura con los tiempos y los espacios anteriores a su ejecución, puesto que, una vez atravesado el umbral del círculo ritual o *nguillatuwe*, lo que sucede en el interior del círculo de ramadas presidido por el *rewe* y remarcado, protegido y purificado por los jinetes en el *awn* inicial, es ya parte del *nguillatun*, el ritual mapuche por excelencia. Este tiempo y este espacio que la bienvenida ritual inaugura, será sólo devuelto a la “normalidad” con la despedida, descrita también en las notas de campo, con las que la congregación ritual se despedirá del *rewe* y marcará la parte final del *nguillatun*. Se trata, a partir del acto inicial de bienvenida, del comienzo de un acto extraordinario de comunicación, celebración y comunión, por un lado, de los hombres y mujeres mapuche con sus seres originarios y, por otro, con los propios componentes de la congregación ritual, representación a escala de todo el pueblo mapuche, así como

con los más profundos y ricos símbolos culturales compartidos por todos ellos. Este acto de comunicación, comunión, o celebración –entre otras cualidades del *nguillatun*– será clausurado finalmente por la despedida ritual, similar al saludo o bienvenida, en la que los asistentes se despiden además del *rewe* y terminan de “enmarcar” ritualmente el tiempo y el espacio dedicado exclusivamente a la rogativa y el sacrificio del pueblo mapuche a sus seres originarios.

Tras una pausa posterior al *awn* y a los bailes de bienvenida, a media mañana se reanudaba la actividad ritual con la realización de tres acciones que se solapaban en el tiempo: el *amupurrún*, o baile caminado; el *awn*, que vuelve a rodear al galope el círculo del *nguillatuwe*; y el *choikepurrún*, o baile del avestruz; acciones a las que trataremos de acercarnos con más detalle a continuación. Estas tres acciones rituales, realizadas a partir de media mañana y que se extendieron, en Maitén, hasta la hora del almuerzo, parecen conformar una unidad ritual que se repite constantemente y preferentemente en número par a lo largo de todo el *nguillatun*. Esta repetición constante de los bailes de *amupurrún* y de *choikepurrún*, y del *awn* purificador, parecen marcar el ritmo de un *nguillatun* que, por lo demás, sólo interrumpe su insistente rutina para el recibimiento de los invitados en el exterior del *nguillatuwe* y para la acción sacrificial, en la que se realiza también la oración y la rogativa central que dan nombre al ritual en su totalidad, puesto que el nombre del *nguillatun* proviene justamente de este momento central: (*nguillatu*=pedir, rogar -*n*=acción de).

En el *amupurrún*, o baile caminado que se repite a lo largo de todo el *nguillatun*, participa la mayor parte de los asistentes al ritual, a excepción de aquellos que se ausentan de uno u otro *amupurrún* para permanecer en las ramadas. El *amupurrún* consiste en un baile lento en el que los bailarines o *purruqueadores* bailan basculando rítmicamente y a pie, de izquierda a derecha y de cara al altar o *rewe*, mientras agitan una rama (preferentemente de maqui) en su mano y emiten un característico grito dividido en dos tonos, uno agudo y otro grave, conocido como *kavavan* o pareado. Los lentos pero constantes balanceos de izquierda a derecha, se unen rítmicamente a los repetitivos sonidos del *kavavan*, grito también dividido en dos tonos que parece bascular fonéticamente del mismo modo que físicamente basculan los bailarines. También las ramas de maqui son agitadas rítmicamente de arriba abajo, en consonancia con el balanceo de los cuerpos de izquierda a derecha y con la emisión pareada del *kavavan*. En conjunto, nos parece, al *amupurrún* parece un baile que trata de equilibrar y armonizar el balanceo corporal y sonoro, con la música repetitiva de *kultrunes*, *trutrukas* y *pifilkas* y con los movimientos, también bipolares,

de las ramas de maqui. La disposición circular de los *purruqueadores* en torno al altar o *rewe*, provoca que los anillos de bailarines basculen y giren en un sentido e inmediatamente después unos pasos en su sentido contrario. Durante este lento y repetitivo *amupurrún*, dos machis encienden cigarros para elevar sus plegarias, a modo de cantos solemnes (*ülkantun*), mientras exhalan el humo de sus cigarros en dirección a la *Wenu Mapu*.

Esta marcada simetría de los movimientos, gestos y sonidos que acompañan al *amupurrún* y, en general, a todas las acciones del *nguillatun* es también destacada por los estudios de H. Gunderman sobre el *nguillatun* mapuche: “todas o la mayoría de las acciones rituales, los gestos hechos, los movimientos de personas sobre el terreno, los objetos simbólicos e incluso el número de actores, forman al menos un par que, cuando se repiten, pueden llegar a sumar cantidades muy altas (intentar, por ejemplo, contar las veces que se enuncian *kavavan* pareados a lo largo del rito es una aberración). Todo está pareado, nada es impar (...) por ejemplo, el *amupurrún* considera dos realizaciones diurnas y dos nocturnas. En cada una, a su inicio y a su término, se exhala humo dos veces dobles. Las filas circulares son dos, como dos las categorías de participantes (hombres y mujeres) y, asimismo, como dos las oficiantes (...) Los golpes al *kultrung* y los movimientos de los cascabeles por los oficiantes son también pareados. Cuatro son los segmentos de oración por cada *amupurrún*, repetidos de uno a otro. Finalmente, cada persona cuida de participar en al menos dos de ellos, los dos diurnos o los dos nocturnos, etc. El *amupurrún* mismo está relacionado con otras acciones del *nguillatun* que también consideran cantidades pares. De lo general a lo particular, y comprometiendo a todos los elementos del rito, aparecen unidades pareadas cuyo término es la repetición, teóricamente cuantas veces se quiera”¹³¹.

Ya destacamos en la primera parte de este trabajo la relevancia simbólica del número par en el imaginario mapuche. Incluso en las ocasiones en las que se concertaba sobre el terreno una cita con alguna machi o con alguna autoridad mapuche, para mantener una conversación o para someterse, como en nuestro caso, a modo de paciente más curioso que enfermo, a algún ritual de sanación, la recomendación era siempre obsequiar a la machi un número par de objetos o productos. Así, las veces que se optaba por regalar a la machi, o a cualquier interlocutor mapuche, una bolsa de hierba para mate, por poner un ejemplo, era muy conveniente regalar al menos dos bolsas de hierba o, en su defecto, cuatro bolsas. No

¹³¹ Gunderman, H. 1981, pp78,79.

es difícil relacionar, una vez más, esta afanosa búsqueda de la simetría y la repetición con la ya conocida y tantas veces citada dualidad de la cosmovisión mapuche. Efectivamente, en el imaginario mapuche y sus creaciones simbólicas están siempre presentes, como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, las oposiciones binarias de fuerzas, seres, objetos, gestos, representaciones espaciales o temporales, valoraciones simbólicas etc. Como ya advertimos en la primera parte, no vamos a desmentir en ningún caso la existencia de esta dualidad presente en la apabullante mayoría de producciones simbólicas mapuche. No obstante, nos parece una vez más conveniente y necesario trasladar el énfasis. Ya nos acercamos con anterioridad al concepto de *pureza* del que nos hablaba el poeta mapuche Elicura Chihuailaf, por otro lado tan cercano a las tesis sobre la relación entre pureza, orden y contaminación que sostiene la obra clásica de Mary Douglass *Purity and Danger*. Recordemos que el poeta mapuche entendía por pureza (*re*) la capacidad de ordenar y equilibrar en un punto, en un lugar, en un tiempo o en el interior de cada hombre o mujer mapuche, las fuerzas, seres y energías provenientes de lugares opuestos. Esta cualidad de equilibrar y de posibilitar la convivencia entre opuestos, es remarcada en el imaginario mapuche con la palabra *rewe* o lugar puro, que alude principalmente al altar central del *nguillatuwe*, pero también al altar personal de la machi, o al punto central del dibujo que contiene la membrana del tambor chamánico o *kultrung*. Cuando hablamos de trasladar el énfasis, por tanto, no tratamos de negar que la dualidad y la oposición de contrarios esté presente en prácticamente todos los símbolos, relatos o acciones simbólicas que hemos tratado en este trabajo, pero sí intentamos remarcar que, la vocación de tales oposiciones en el imaginario mapuche es más bien la de remarcar la complementariedad de los polos, la necesidad de convivencia y de equilibrio entre tales opuestos. Existen disposiciones duales y oposiciones binarias, desde luego, pero ambos polos deben ser considerados como absolutamente imprescindibles para lograr el equilibrio cósmico y espiritual.

Aplicada esta cuestión, por ejemplo, a los relatos orales que recogíamos en la segunda parte de este trabajo, no cabría en ningún caso decir que la furiosa serpiente del agua o *Kai-Kai*, responsable de la repentina ascensión de las aguas y del holocausto mítico mapuche, sea un ser absolutamente maligno y despreciable cuya existencia sería mejor eliminar del cosmos. Tanto las explicaciones sobre la pureza del poeta mapuche Elicura Chihuailaf, como las visiones -tal vez teóricamente menos elaboradas pero igualmente significativas- de la mayor parte de los interlocutores mapuche con los que dialogamos sobre el terreno, son conscientes de la necesaria función de la serpiente *Kai-Kai* para la “reorganización” del cosmos, para el nuevo

inicio del mundo y de la vida mapuche, para el equilibrio y convivencia entre seres y fuerzas opuestas pero perfectamente complementarias. Las afirmaciones de Y.Kuramochi¹³² en torno a la temática del mal y sobre la ambivalencia de los *wekufe* o de los seres comúnmente llamados malignos, insiste en este punto: es difícil afirmar taxativamente que algún ser o fuerza presente en el imaginario mapuche es absolutamente maligno cuando su presencia es imprescindible para el equilibrio cósmico.

Parece, por tanto, que es a esta convivencia y equilibrio entre pares opuestos a la que hacen referencia las repeticiones y simetrías constantes del *amupurrún* y, en general, del *nguillatun* mapuche. Los conceptos de oposiciones, mediaciones y complementariedades que distingue Gunderman en su aproximación de carácter estructuralista a los *nguillatun* mapuche parecen establecer matices terminológicos más concretos dentro de esta vocación general al equilibrio, la complementariedad o implicación de opuestos de la que hablamos. En el fondo, su conclusión y el sugerente uso que hace del término “relación de solidaridad” no difiere demasiado de lo que aquí se afirma con respecto a la dualidad mapuche y su vocación de equilibrio e implicación de los opuestos: “puesto que todo término se opone a otro para crear el sentido y puesto que éstos se repiten por pares, la relación entre los signos rituales es, sintagmáticamente, la de una implicación mutua y necesaria (relación de solidaridad)”¹³³.

Nosotros sostenemos que tanto la coreografía, corporal y sonora, del *amupurrún* o baile caminado que acabamos de describir; como la mayoría de las acciones rituales del *nguillatun* que se repiten simétricamente y en número par, tratan por medios rituales y simbólicos de propiciar, mantener y perpetuar la convivencia y el equilibrio cósmico entre seres y fuerza opuestas y de equilibrar también espiritualmente a los actores de la congregación ritual. Para este fin, las acciones rituales tratan de obtener el estado espiritual y cósmico puro, o nuevo (*rewe*) en el que se hace posible la comunicación y comunión con los seres originarios y con lo más profundo del imaginario colectivo del pueblo mapuche. A procurar el espacio adecuado, el tiempo justo y el estado espiritual “puro” para llevar a cabo la comunicación y la comunión entre los hombres y los habitantes de la *Wenu mapu* están dirigidas, creemos, la mayor parte de las acciones rituales que conforman el *nguillatun*.

¹³² Kuramochi, Y. 1990, en *nütram* AñoVi n°4.

¹³³ Gunderman, H. 1981, pp80.

Otra de las acciones rituales que se ejecuta ya desde el primer mediodía del *nguillatun* y que se repite, en número par, en sesiones de mañana y tarde, es el llamado *choikepurrun*¹³⁴, es decir, el baile de los *choikes* o baile de las avestruces. Recordemos que en el *nguillatun* de Maitén al que nosotros asistimos, un total de 12 varones con cintas alrededor de la cabeza, plumas de *choike* o avestruz en la frente y cascabeles alrededor de la cintura, ejecutaban este baile interrumpiendo el *amunpurrun* y abriendo y concluyendo su ejecución con otros dos “*awn* para la limpia”. En el *choikepurrun*, los bailarines, sujetando un manto blanco a sus espaldas, parecen imitar los movimientos del avestruz mientras danzan entre la comitiva y alrededor del *rewe*. También en este *choikepurrun*, las vueltas que dan alrededor del altar o las veces que profieren el *kavavan* frente a éste (cuatro veces de rodillas y cuatro de pies), buscan siempre la repetición simétrica y el número par. Por último, tras unos veinte minutos de baile, los bailarines salen corriendo hacia el punto abierto del círculo ritual o *nguillatuwe*, es decir, hacia el oriente, perseguidos en su huída por dos caballos y sus jinetes que simulan querer cazar a los *choikes*. Tras el baile, se realiza un nuevo *awn* alrededor del *nguillatuwe* y al concluir éste y tras bajarse del caballo, los jinetes hacen filas de a cuatro frente al *rewe* y, al igual que los *choikes*, van sucesivamente emitiendo el *kavavan*, primero de pies y luego de rodillas, hasta un total de cuatro veces en cada posición.

Siguiendo el estudio específico de Gunderman sobre esta danza ritual, parece que existe una conexión entre los bailarines que ejecutan el *choikepurrun*, las relaciones de parentesco de la congregación ritual y elementos de la estructura social mapuche como la patrilinealidad. Afirma este autor que, “los grupos de baile están relacionados también con los conjuntos de personas asentadas en las ramadas. Los primeros bailes de cada día son realizados por el equipo de bailarines de la ramada del patrocinador principal, localizada al centro de la herradura. Para todos los demás grupos, el momento de bailar está regido por la ubicación que tienen en el ruedo. La regla es que la sucesión de bailes se haga siguiendo el sentido contrario al del reloj. Este ordenamiento es roto sólomente el primer baile de cada día, ya que en el segundo se continúa con el grupo al que le correspondía luego de la última danza del día anterior (...) los grupos de baile se constituyen por miembros de ramadas vecinas

¹³⁴ En algunas regiones se le llama también *tregilpurrun*, baile del *tregil*, o pájaro “queltehue” o “tero” (*Belonopterus cayennensis*), tal y como recoge Gunderman (1985, en *Revista Chúngara* n°4 pp117), aunque los asistentes al *nguillatun* de Maitén se referían a la danza como *choikepurrun*.

donde se asientan familias emparentadas patrilinealmente: un grupo de hermanos, un padre e hijos casados, etc.”¹³⁵.

En todo caso, no es clara la motivación de los bailarines o de los organizadores y participantes en el *nguillatun* mapuche a la hora de representar en sus danzas al *choike*. Las razones profundas de esta elección parecen estar también fuera del conocimiento consciente de la mayor parte de los asistentes, que contestaban con vagos “así se ha hecho siempre” o “así nos enseñaron nuestros abuelos”, a nuestras preguntas sobre lo que estábamos presenciando en ese momento. Autores como Guevara han relacionado el *choikepurrun* con vestigios del clan totémico. Manquilef, por ejemplo, afirma que “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”. Casamiquela, por su parte, afirma que “la imitación animal ha de buscarse en un ideario de la magia de la caza”¹³⁶. En este punto nos parece más elaborada y sugerente parte de la interpretación del *choikepurrun* que lleva a cabo H. Gunderman. Si, para este autor, la totalidad del *nguillatun* pretende establecer las condiciones para propiciar un acto de comunicación entre el pueblo mapuche y lo divino, el *choikepurrun* viene a modificar o a interrumpir tales características generales del *nguillatun*. Así, para Gunderman, el *choikepurrun* no establece ninguna relación con lo divino y tampoco pretende cambiar ni propiciar ninguna variación o mejora de las condiciones de vida de los mapuche a través de una rogativa. El *choikepurrun*, desde este punto de vista, establece una comunicación entre las personas congregadas ritualmente, y sólo pretende describir –no modificar– alguna situación concreta. Se trata pues, en palabras de Gunderman, de una “comunicación entre hombres y una acción descriptiva”.

La relación que el autor observa entre los participantes en el *choikepurrun* y la organización social de la congregación ritual, reflejada también en la disposición espacial de las ramadas, junto con algunas de las características etológicas del *choike* o avestruz, son algunas de las pistas que llevan a Gunderman a establecer un parentesco simbólico entre los *choike* y los mapuche: “los mapuche han encontrado en las dos especies de aves examinadas (*tregil* y *choike*) características de su etología que las hacen comparables, equivalentes lógicamente, con las características que, a sus ojos, definen a los grupos de parentesco patrilineales (...) como los

¹³⁵ Gunderman, H. 1985, en *Revista Chúngara* n° 14, pp118.

¹³⁶ En Gunderman, H. Op. Cit. pp124.

hombres, los *tregil* y los *choike* son aves terrestres, totalmente una, parcialmente la otra, que, como los hombres sus casas, construyen los nidos sobre la tierra. En ambos casos se está en presencia de organizaciones en grupos diferenciados, familiares los *tregil*, multifamiliares los *choike* y grupos de parentesco patrilineales exógamos los mapuches. Estas aves se caracterizan por su marcada territorialidad, defendiendo un terreno propio y no desplazándose más allá de sus límites”¹³⁷.

No entraremos a analizar con más detalle ni las características biológicas del *choike*, ni los rasgos de estructura social o de parentesco que influyen en la realización del *choikepurrun* y que Gunderman utiliza como argumentos para su interpretación. No nos interesa especialmente determinar si la patrilinealidad o los linajes patrilocales son o no, específicamente, lo que el baile de los *choikes* transmite a la congregación ritual. Nos remitimos a los meticulosos trabajos de H. Gunderman¹³⁸ para ahondar en las conexiones entre las relaciones sociales o de parentesco y el *choikepurrun* mapuche. Nos interesa, más bien, la afirmación general de Gunderman de que, en este baile, el interlocutor no es el mismo al que se destina en primera instancia la rogativa general y el sacrificio, sea este identificado con el término de *Ngvenechen*, *Dios*, *Elchen* o *Elmapun*; o incluya o no, a los antepasados como intermediarios entre los mapuche y sus seres originarios. Efectivamente, nos parece que la danza del *choikepurrun* es el momento en el que más explícitamente la congregación ritual, en representación del pueblo mapuche en general, se presenta a sí misma y se hace consciente de su existencia y de su ser característico. Durante el *choikepurrun*, la congregación ritual no parece dirigirse a ningún habitante de la *Wenu Mapu*, sino a sí misma. Si ya afirmábamos con anterioridad que el *nguillatun*, en general, no sólo establece una relación entre los mapuche y sus seres originarios, sino que también pone al mapuche en contacto con su propio ser y con los símbolos más profundos de su propio imaginario, el *choikepurrun* puede ser comprendido como el momento del *nguillatun* y la acción ritual concreta que de manera más explícita presenta al pueblo mapuche ante sí mismo.

Sugerimos por tanto que, cuando la congregación ritual observa a un grupo de *choikes* danzando en torno al *rewe* y emitiendo también *kavavan* pareados al ritmo de *trutukas* o *kultrunes*, esa congregación ritual se está observando a sí misma realizando *nguillatun*, representada por los *choikes* con los que simbólicamente

¹³⁷ Gunderman, H. 1985, pp127.

¹³⁸ Especialmente en Gunderman, H. 1985 donde se trata específicamente esta danza ritual y también, dentro de un contexto más amplio, en Gunderman, H. 1981.

empatiza. Así, la conexión simbólica entre *choikes* y mapuches que sugiere Gunderman parece llevarnos a la conclusión de que la congregación ritual, observando a los *choikes* bailar junto al *rewe*, toma consciencia de sí misma y de la actividad ritual que está desarrollando en ese mismo momento. Por seguir con el simulacro teatral con el que iniciábamos este punto, del mismo modo que Shakespeare planteaba en *Hamlet* ciertas escenas en las que los personajes de su drama representaban una obra teatral, es decir, un teatro dentro del teatro; también el *choikepurrun*, nos parece, funciona como un ritual dentro del ritual general del *nguillatun*. Este “recurso dramático”, este ritual dentro del ritual permitiría así a la congregación, por un lado, tomar distancia sobre sí misma y, al mismo tiempo, identificarse con esos *choikes* que, como ellos, celebran un ritual en torno al *rewe*.

La utilización del *choike* o avestruz americana permite, por un lado, establecer una conexión simbólica entre la congregación ritual mapuche y los bailarines del *choikepurrun* y, por el otro, establece una distancia que permite que la congregación ritual pueda, por un momento, observar a un grupo de bailarines celebrar una danza y una rogativa frente al *rewe*, que es precisamente lo mismo que ella está haciendo en el *nguillatun*. En ese momento, por tanto, la congregación ritual está en cierto modo observándose a sí misma celebrando el *nguillatun*, es decir, se hace consciente de sí misma y de su actividad ritual; se observa a sí misma bailar, celebrar y hacer rogativa; se cuenta y se muestra a sí misma sus “sacra”; se caracteriza ritualmente. Si decíamos que en el *nguillatun*, en general, la comunidad mapuche se hace presente ante los antepasados y ante los habitantes originarios de la *Wenu Mapu* o tierra de arriba, y se comunica con ellos y con el cosmos en su totalidad, no es menos cierto que, mediante acciones rituales como el *choikepurrun*, la congregación ritual también se muestra a sí misma y se comunica con sus propios miembros, que tienen en común, entre otras muchas cosas, la necesidad innegociable, establecida ya en el relato cosmogónico mapuche, de reunirse para celebrar *nguillatun* cada cierto tiempo y perpetuar así el equilibrio cósmico y espiritual.

“En familia tenemos que estar todos juntos en *nguillatun*, como el *choike*”. Esta interpretación coloquial de uno de los asistentes mapuche interpelados, parece poner de manifiesto, por lo menos, cierta empatía del pueblo mapuche con el animal que sus bailes representan. Gunderman expresa algo muy similar de manera algo menos espontánea: “Los *choike* en el dominio de la naturaleza son lo que los hombres en el

plano de la cultura”¹³⁹. En cualquier caso, parece ser cierta esta identificación del mapuche con el *choike*, sea por su territorialidad, sea por su incapacidad para volar y su costumbre de construir los nidos sobre la tierra o sea por el hecho, comprobado en cada ocasión en que se celebra el *choikepurrun*, de que unos y otros, mapuches y *choikes*, hombres y avestruces, celebran reunidos *nguillatun* en torno al *rewe*. Lo más relevante aquí, nos parece, es que esta identificación o, al menos, esta relación empática del mapuche con el *choike* parece colocar a la misma congregación ritual, y no a los habitantes de la *Wenu Mapu*, como centro de atención del *nguillatun* y como interlocutora de sí misma cada vez que el *choikepurrun* se representa.

El *choikepurrun* finaliza con la representación de la huída en grupo de los *choikes*, perseguidos por los amenazadores jinetes que quieren darles caza, acción que parece evocar enfrentamientos pasados y presentes del pueblo mapuche con elementos extraños, incorpóreos o demasiado humanos, que amenazaron y siguen amenazando aún hoy su territorio y su supervivencia como pueblo. Ante estas amenazas constantes, el mapuche ha tratado de permanecer siempre obstinadamente unido y celebrando periódicamente *nguillatun* con la vista puesta hacia el oriente, lugar por el que los *choikes* logran escapar, lugar por el que comienzan todos los días, punto “con cuyo invisible misterio –nos dice el poeta E. Chihuailaf- se completa el círculo de la vida”.

Existen además otros momentos durante el desarrollo del *nguillatun* en los que ese acto de comunicación entre la congregación ritual y los habitantes de la región celestial o *Wenu Mapu* parece también interrumpirse para dar paso a una comunicación que podríamos llamar “horizontal”, entre hombres y mujeres mapuche. Si, como Gunderman afirma, durante el *choikepurrun* el acto de comunicación es entre hombres y no entre el hombre y lo divino, también durante el momento en que se recibe a los invitados o durante aquel en que se lleva a cabo el reparto de comida entre éstos parecen establecerse comunicaciones y relaciones de reciprocidad “horizontales”, entre miembros de la congregación ritual, o entre éstos y sus invitados. Durante estas acciones “periféricas”, enmarcadas también dentro del *nguillatun*, pero llevadas a cabo fuera de su espacio ritual, la rogativa general parece interrumpirse por un momento y el centro de atención del ritual pasa a la constitución de la congregación ritual misma. Esta congregación ritual debe ahora recibir a sus invitados y ampliar su número por un lado y, por el otro, durante el reparto de comida, debe

¹³⁹ Op. Cit. pp 128.

responder a los requerimientos a los que están sujetas las relaciones de reciprocidad con otros miembros de la comunidad mapuche.

Como ya señalamos en el punto anterior, tanto en el recibimiento de los invitados, como en el reparto de comida, la relevancia simbólica del tiempo y del espacio ritual o *nguillatuwe* queda resaltada y, en cierto modo, parece que la rogativa se interrumpe por un instante, puesto que tanto una acción como la otra suceden fuera del umbral del círculo que demarca el *nguillatuwe* y también en ausencia de toda música, baile o *kavavan*. Efectivamente, recordemos que, para recibir a los invitados, la congregación ritual que daba inicio a los primeros *purrunes* o bailes, se desplazaba al ritmo de la música hasta el mismo umbral del *nguillatuwe* y, una vez allí, rompía el paso para recibir a los invitados y acompañarlos al interior del círculo. También el reparto de comida sucede, por un lado, en el interior de cada ramada, donde los integrantes de cada familia comen y beben junto a sus respectivos fogones, pero por el otro, este reparto de comida para otras familias e invitados sucede en el exterior del *nguillatuwe*, donde aquellos que este año reciben alimentos de la congregación ritual permanecen sentados en el suelo con platos frente a ellos. Estos platos se irán llenando de alimentos, principalmente de carne, a medida que los miembros de las ramadas vayan sacando del círculo ritual la comida y la vayan depositando en diferentes platos.

Respecto al reparto de comida, ya señalamos anteriormente que resulta llamativa la cantidad desigual de alimentos que reciben unos y otros, desigualdad que se hace pública puesto que la cantidad de alimento en unos platos y otros está a la vista de todos los asistentes. Sin entrar a especificar qué relaciones sociales y estructurales concretas se expresan en esos desiguales montones de carne de unos y otros platos, lo cierto es que es bastante claro que, durante el reparto de comida, que sucede, recordemos, en los márgenes exteriores del *nguillatuwe*, la estructura social y las relaciones desiguales y jerarquizadas que la caracterizan vuelven a hacerse presentes a través de los abundantes montones de carne de algunos platos y los escasos alimentos que contienen otros platos. Esta manifestación de la estructura sucede en todo caso, insistimos, fuera del espacio ritual, lo cual nos lleva a considerar que esta acción viene a interrumpir en cierto modo el transcurso de la rogativa general, no sólo porque ahora los actos de comunicación suceden entre hombres y mujeres de carne hueso que expresan sus deudas, sus jerarquías o sus afectos a través del reparto de comida, sino porque, además, estas acciones suceden ya en un tiempo y un espacio no consagrados propiamente a la rogativa, como ya vimos en el

apartado anterior. Es precisamente esta interrupción espacio-temporal de las acciones y la manifestación tan evidente de relaciones estructurales desiguales en el exterior del *nguillatuwe*, disueltas hasta entonces en el interior, una de las pistas que nos llevan a relacionar lo que sucede dentro del *nguillatuwe*, como ya apuntábamos en el apartado anterior, con los términos Turnerianos de liminalidad, *communitas* o antiestructura.

Lo que nos parece especialmente significativo para la caracterización e interpretación general del *nguillatun* es que, de modo similar a lo que sucederá finalmente durante la acción sacrificial central, durante el reparto de comida se establecen y se resuelven relaciones de reciprocidad que, en este caso, llamaremos “reciprocidad horizontal”, puesto que se establecen entre hombres y mujeres mapuche y no, como sucede durante la acción sacrificial, entre éstos y sus seres celestiales. “Aquí estamos haciendo deuda para el año que viene”, nos decía elocuentemente una de las asistentes al *nguillatun* de Maitén de diciembre de 2001, en el momento en que se disponía a repartir parte de los alimentos cocinados en el fogón de su ramada entre algunos invitados situados con sus platos en el exterior del *nguillatuwe*. Esta acción de *hacer deuda* para el año que viene, supone que las relaciones de reciprocidad que se establecen entre los donantes de alimentos y los que los reciben, continúan y se trasladan de un *nguillatun* al siguiente, en el que se seguirán saldando ritualmente deudas y haciendo deudas nuevas por medio de estos repartos de comida.

En resumen, la salida del círculo ritual durante algunos momentos de la ceremonia parece interrumpir el transcurso de ésta así como algunas de las relaciones y características que ya anteriormente habíamos relacionado con los términos Turnerianos de liminalidad, *communitas* y antiestructura. En estas acciones que suceden en el exterior del espacio-tiempo del *nguillatun*, se interrumpe pues la rogativa por unos instantes para centrar la atención en la misma congregación ritual, de modo que los interlocutores no son ya habitantes de la *Wenu Mapu*, sino habitantes humanos de la misma comunidad o de comunidades vecinas. Ya en el exterior del *nguillatuwe* y fuera de los tiempos y ritmos que se marcan dentro de la rogativa dirigida a la *Wenu Mapu*, se vuelven también a manifestar relaciones y formas de la estructura social, que en gran medida habían quedado abolidas y volverán a abolirse durante los instantes en que las acciones rituales se reestablezcan en el interior del *nguillatuwe* y dentro de los tiempos que la rogativa establece. Una vez dentro del círculo ritual y de la congregación ritual, se disolverán los roles de invitados o anfitriones, de vecino o local, de acreedor o deudor, y todos los miembros

de la congregación ritual continuarán realizando sus acciones rituales dentro del *nguillatuwe* y alrededor del *rewe*, incluídos todos igualitariamente en este ritual del *nguillatun*, esta especie de “drama espiritual y cósmico” en el que no debe haber espectadores que no sean al mismo tiempo actores que bailen y hagan rogativa frente al altar. También entonces, esas relaciones de reciprocidad horizontal que se expresaban en el exterior del círculo ritual quedarán disueltas para dar paso a la “reciprocidad vertical” entre humanos y habitantes de la *Wenu Mapu*, relación que queda de manifiesto y se resuelve con especial fuerza expresiva durante la acción o “acto” central del *nguillatun*: el sacrificio.

Efectivamente, en la mañana del segundo día se llevó a cabo, en el *nguillatun* de Maitén de diciembre de 2001, la acción ritual que da nombre al ritual del *nguillatun*: el sacrificio y la oración o rogativa central. Con esta acción sacrificial, el *nguillatun* parece llegar a su cenit y consumir el acto de comunicación y comunión entre la congregación ritual y los seres originarios que habitan en la *Wenu Mapu*. Todos los elementos y acciones de carácter simbólico que participan en el *nguillatun* y que hemos tratado hasta el momento, desembocan finalmente en esta acción sacrificial donde parecen desarrollar todo su potencial expresivo y simbólico. Logrados ya un espacio adecuado y puro y un tiempo propicio para la comunión y la comunicación con los seres originarios de la *Wenu Mapu*, los actores, las acciones y los objetos que participan en el *nguillatun* y que hemos venido describiendo en este trabajo confluyen para posibilitar el acto principal del ritual: la mediación del sacrificio que reúne simbólicamente los opuestos escindidos. El meticuloso análisis de Gunderman sobre el sacrificio en el ritual mapuche del *nguillatun*, parte también de la premisa de que “la naturaleza de las relaciones humano-divino en las representaciones mapuche, exige prácticas rituales de mediación. El sacrificio permite establecer una relación de contigüidad y comunicación a través de oraciones y ofrendas que representan los intereses humanos y hacen posible la comunión. Esta última no es directa, sino mediatizada por instrumentos de aspergüe, vehículos de comunicación y comunión de víctimas”¹⁴⁰. Para este autor, por tanto, la acción sacrificial actúa como mediación simbólica que posibilita la comunicación y comunión de la congregación ritual con sus seres originarios de la *Wenu Mapu*, a quienes se dirigen sus donaciones, sus bailes o sus plegarias.

Recordemos las notas de campo que recogen este acto central del *nguillatun*:

¹⁴⁰ Gunderman, H. 1985, en *Revista Chúngara* n° 15, pp169.

(...) Tras un descanso, la gente que no ha pernoctado en el espacio sagrado y nuevos asistentes van llegando y es a media mañana cuando realmente vuelve a repetirse la unidad básica del día anterior, incluyendo el purrun con doble awn y doble choike purrun. Esta "unidad ritual", en cambio, culmina –ahora sí– con lo que parece ser la parte central o más "densa" simbólicamente del nguillatun: el sacrificio y la oración. Se trata de un sacrificio rebajado, puesto que no se mata ningún animal, sólo se les extrae sangre. Esta es la acción ritual que da nombre propiamente al nguillatun, o acción de pedir o rogativa, fase principal del ritual que da nombre a la totalidad. Este sacrificio rebajado es oficiado por las machis locales. Las machis visitantes acompañarán siempre a las locales en el purrun casi hasta el final, pero no así en la rogativa y sacrificio, que es cosa de las dos machis locales. Mientras tanto las machi visitantes y sus comitivas toman asiento al pie del rewe y esporádicamente harán sonar sus kultrunes. Para la rogativa u oración todos los purruqueadores se acercan más a las machis. Éstas comienzan a orar en mapudungun, siempre mirando al este, tomando del suelo uno de los recipientes con muday y mojando en ellos sus ramas de maqui y realizando aspergues en el aire. Una de las machis lleva la iniciativa de la oración mientras que la otra repite casi simultáneamente lo que la primera va diciendo. De este modo cada una de las frases se pronuncia dos veces. La oración se divide en ocho tandas, una de pies, otra de rodillas y así sucesivamente. Las cuatro primeras se realizan a lo largo de una de las filas de vasijas de barro dispuestas en el suelo, las otras cuatro delante de la otra fila. Cuando las 8 tandas de oraciones se han llevado a cabo, varios hombres se acercan a los corderos atados a unos pocos metros y extraen sangre gracias a leves incisiones en las orejas y corte total del rabo, que posteriormente será incluido en el rewe. Con la sangre se llenan dos platos (iwetronko) que son dados a las dos machis. Éstas, untando sucesivas veces sus dedos en la sangre y levantando los dedos mojados hacia el cielo, pronuncian una última oración al final de la cual se da por concluida la actividad ritual matinal.

Cabe destacar el protagonismo que adquiere el espacio en el que están enclavadas las banderas, junto mal rewe. Allí las machis locales y visitantes entran en un breve estado de trance dando saltos y moviéndose compulsivamente de un lado a otro con una agilidad que resulta sorprendente para mujeres de tan avanzada edad. Durante estos estados de trance, las machis – me dicen- entran en comunicación con dios y pronuncian frases que éste les comunica sin ser conscientes de sus palabras. Para retener lo que la machi dice, un hombre va memorizando las palabras de la machi y se las repite una vez que ésta sale de su estado alterado de conciencia. A esos hombres que llevan a cabo la función de retener y reproducir las palabras que la machi recibe de Ngvenechén, se les llama dungumachife. También en ese lugar donde están enclavadas las banderas azules y blancas, algo más tarde, la comitiva de las machis locales detiene su marcha bailada durante un tiempo para que una de ellas entone un cántico que se prolonga durante unos 20 minutos. Cuando termina el purrun se produce un parón de unos 15 minutos en los que las machis locales intercambian impresiones con los lonkos locales que en todo purrun ocupan siempre un lugar central entre todos los purruqueadores y comparten el espacio ritual central donde actúan las machis y los choikes. Tras las ocho oraciones más la posterior al sacrificio, se da paso al almuerzo y al reparto de comida a otros amigos y allegados que, hoy también, esperan en la inmediaciones del recinto sagrado.

También en el *nguillatun* de Maitén de diciembre de 2001 y de la manera descrita aquí, se estableció con la acción sacrificial una relación de contigüidad entre dos planos, humano y “divino”, inicialmente separados entre sí. Esta reunión del pueblo mapuche con sus seres originarios se propicia principalmente gracias a la mediación simbólica de una víctima de cuya sangre se desprende el pueblo mapuche para donarla a los habitantes de la *Wenu Mapu*. Esta donación de la sangre de la víctima (en nombre de la víctima en su totalidad), se acompaña también de la

donación de *muday*, vegetales y carne donada por los asistentes. Todos estos alimentos de los que la comunidad mapuche se desprende para donar a sus “seres originarios”, parecen responder a una relación de “reciprocidad vertical”, es decir, reciprocidad humano-“divina”, en la que los primeros agradecen y ruegan a los segundos por el bienestar material y espiritual de la comunidad y, a cambio, los unos donan y los otros reciben aquellos mismos elementos que están en juego en la rogativa. “Nosotros le damos a *Ngvenechén* lo que él nos da nomás”, nos decía una mujer mapuche al preguntarle sobre los motivos de la donación en sacrificio de sangre de animales y alimentos. Con estas expresivas palabras, la mujer mapuche ponía de manifiesto esta *reciprocidad vertical* que une a su pueblo con los seres originarios que habitan la región celeste o *Wenu Mapu*. La sangre ofrecida en donación, ocupando el lugar de los animales cuya vida se respeta, actúa así como símbolo sacrificial central de la materia de vida por cuya perpetuación se ruega precisamente en el *nguillatun*.

Pero además, como venimos señalando, con este acto de comunicación, cuyo cenit se produce durante el sacrificio, se lleva a cabo también un acto de comunión de la congregación ritual que comparte bailes, objetos y plegarias al tiempo que se comunica con sus seres originarios. De este modo, a las relaciones de reciprocidad vertical entre unos y otros, se les suman aquellas otras acciones rituales que ponen de manifiesto las relaciones que llamamos de *reciprocidad horizontal* entre los miembros de la congregación ritual. El reparto de comida entre los asistentes y, sobre todo, la ingesta compartida de parte de los alimentos y de bebida donados a la *Wenu Mapu* que sigue al sacrificio, son una clara muestra de este acto de comunión que la congregación ritual, reunida en torno al *rewe*, lleva a cabo durante el sacrificio del *nguillatun*. Esta reciprocidad horizontal queda bien descrita a su vez por la frase -ya citada anteriormente- “estamos haciendo deuda para el año que viene”, pronunciada también por una asistente al *nguillatun* de Maitén al repartir alimentos entre los invitados.

Para posibilitar este tipo de relación entre hombres y mujeres por un lado y habitantes de la región cósmica celeste por el otro, el ritual hace uso además de múltiples elementos “dramáticos” de carácter simbólico que median entre ambas esferas: Se cree que las machi tienen la facultad de transportar su espíritu entre los diferentes escalones del cosmos durante sus estados de trance, viaje cósmico que escenifican en multitud de ocasiones ascendiendo los escalones tallados en el *rewe* o altar central. También la aspiración y expiración hacia el cielo del humo del tabaco, o la ascensión del humo desde los fogones que arden en el *nguillatuwe* parecen

funcionar como “vehículos de comunicación” entre la tierra y la *Wenu Mapu*. Los platos de madera, por ejemplo, que se utilizan para realizar el sacrificio, nos recuerdan a aquellos utensilios de cocina tradicionales (*metawe*), símbolos culturales característicos del imaginario mapuche, con los que los antiguos supervivientes al holocausto lograron resistir a la ascensión de los cerros y el calor del sol, tal y como veíamos relatado en la segunda parte de este trabajo, dedicada a los mitos cosmogónicos mapuche. La acción purificadora del *awn*, que prepara y limpia el espacio, y los bailes de *amunpurrun* y *choikepurrun* que activan a la congregación ritual desde el inicio del ritual, parecen ahora adquirir todo su poder para la propiciación del momento y el lugar adecuado, equilibrado y puro en el que la comunión y la comunicación entre los interlocutores rituales se hace posible. La “reiteración de los *awn* en los bailes y los gritos *kavavan* en el *amupurrun* y el sacrificio da una idea de la constancia con que se lleva a cabo la gestión simbólica depuradora”¹⁴¹. También el *muday* o los vegetales, igual que la sangre, materia de vida, se donan para volver a ser solicitados. Las banderas de color predominantemente azul o blanco, muestran también colores favorables para la comunión con el “Gran Azul” del que nos hablaba Elicura Chihuailaf. Los sonidos y dibujos del *kultrung* son, una vez más, efectivos elementos materiales de carácter simbólico que colaboran en la acción mediadora del sacrificio y que igualmente buscan la comunicación y reunión entre realidades escindidas.

En fin, todas las acciones, actores u objetos que participan en el *nguillatun* y que nos llevan hasta el momento central del sacrificio adquieren en esta conclusiva acción ritual todo su sentido y desarrollan en ella todo su potencial comunicativo y mediador. Todos estos elementos rituales y simbólicos que forman parte del *nguillatun*, se unen y actúan como “medios o vehículos de comunicación”, en terminología de Gunderman, a través de los cuales se posibilita el acto central – aunque no exclusivo- de comunicación y de comunión del hombre con los habitantes de la *Wenu Mapu*. Todos ellos tienen como objetivo, en palabras de Gunderman, “salvar una distancia de ordinario infranqueable” o, dicho de otro modo, procurar la reunión, a través de la mediación ritual y simbólica del *nguillatun*, de una realidad escindida irremediablemente en los tiempos fundacionales del relato cosmogónico mapuche. También otros muchos, si no todos los elementos cuyo simbolismo ya tratamos en la primera parte de este trabajo actúan y comunican contenidos que van más allá de lo aparente: el número par de bailes, oraciones y acciones; la orientación de la mayoría de oraciones y bailes dentro de un espacio ritual abierto hacia el punto

¹⁴¹ Gunderman, H. 1985, en *Revista Chúngara* n°15, pp89.

cardinal este; los cuatro nombres (anciano, anciana, joven hombre y mujer joven) con los que se cita la mayoría de las veces a los destinatarios de la rogativa en la oración principal; o el tratamiento, lleno de prescripciones y cargas simbólicas, del tiempo y del espacio que ya hemos considerado en algún punto anterior son también ejemplos característicos del potencial simbólico del *nguillatun* mapuche y del sacrificio.

Si ya advertíamos, a lo largo de todo el trabajo, que la presencia de polos opuestos en busca de convivencia y equilibrio es una constante en la mayoría de símbolos y representaciones del imaginario mapuche, el sacrificio del *nguillatun* de animales y bebidas, junto con todo el arsenal de acciones, actores y “atrezzo” que lo acompañan, actúan de manera muy efectiva para la mediación simbólica entre contrarios. Esta solución sacrificial a la escisión primigenia está además sancionada por el relato cosmogónico mapuche que, recordemos, narra e instaura la celebración de la rogativa comunitaria y el sacrificio como medios para la supervivencia del pueblo mapuche. No entraremos a discutir aquí si el relato cosmogónico precede o no a la celebración de la rogativa del *nguillatun*, nos basta con certificar que, con distintos soportes -la palabra uno y la acción el otro- tanto el relato como el ritual mapuche ponen en juego toda una urdimbre de símbolos que el pueblo mapuche comparte, comprende y utiliza para su supervivencia y equilibrio espiritual y para la perpetuación de la vida en el cosmos.

Esta última capacidad de mediación entre opuestos o de resolución de conflictos cósmicos y espirituales que posee *nguillatun*, se suma a alguna otra perspectiva que merece también ser tomada en cuenta a la hora de intentar observar y comprender el ritual que nos ocupa. Señalaremos a continuación algunas de las maneras de las que es posible interpretar el *nguillatun* y sus acciones simbólicas, y que parecen ir más allá que la mera acción comunicativa que hemos enfatizado hasta el momento.

3.5. Drama cósmico y espiritual

*Nosotros, habitantes del infinito,
como el día con el Sol, despiertos
las noches del Gillatún bailamos
con la Tierra, la Luna y las Estrellas*

-Elicura Chihuailaf-

El antropólogo Victor Turner identificó con el término de *dramas sociales*¹⁴² ciertos procesos que se manifiestan en situaciones de conflicto social o de crisis y que son divisibles analíticamente, según al autor, en cuatro etapas de acción pública, susceptibles todas ellas de ser observadas e identificadas: en la primera de ellas, se produce una *ruptura (breach)* de relaciones entre personas o grupos dentro de un mismo sistema social. Esta ruptura está causada la mayoría de las veces por el incumplimiento por alguna de las partes de una norma de importancia crucial dentro del sistema.

A esta primera etapa de ruptura de las relaciones sociales regulares y regidas por la norma le sigue una segunda etapa de *crisis*, en la que la brecha social se ensancha y se extiende y llega a afectar a esferas más altas y generales dentro del mismo sistema social. En esta fase de crisis parece revelarse realmente y públicamente el estado de las cosas en toda su gravedad, de modo que se produce un punto de no retorno a partir del cual es ya imposible para el grupo escindido y en crisis mirar hacia otro lado.

La tercera fase es la que V. Turner llama *acción regresiva (redressive action)*, en la que se activan -por parte de algunos miembros representativos dentro del sistema social afectado- ciertos “mecanismos” para limitar o reducir el alcance de la crisis. Estos mecanismos pueden variar en tipo o complejidad según factores como la profundidad de la crisis o la naturaleza del grupo a la que ésta afecta. En cualquier caso, estos mecanismos a los que alude Turner pueden abarcar desde actitudes individuales como consejos personales y mediaciones informales o arbitrajes, a

¹⁴² Turner, V. 1974, pp 23-57.

procesos jurídicos en los que se activa toda la maquinaria legal del sistema social afectado. Y para resolver ciertos tipos de crisis, se puede acudir además -subraya el autor- a la celebración de rituales públicos. Es en esta tercera fase en la que con mayor fuerza se expresan tanto las técnicas de carácter pragmático como las acciones de carácter simbólico dirigidas a atenuar en lo posible o a reducir la herida abierta dentro del sistema social.

Por último, en la fase final identificada por Turner dentro de estos *dramas sociales*, se puede producir o bien una *reintegración (reintegration)* de las partes escindidas dentro del sistema social, o bien una legitimación y reconocimiento de una escisión ya irreparable entre las partes implicadas.

Nos parece que, una de las perspectivas desde las que el *nguillatun* y buena parte de las producciones simbólicas del imaginario mapuche se hacen comprensibles a los ojos del observador externo, es la de tomar en consideración estas construcciones teóricas de V. Turner y extender su aplicación en el caso mapuche incluso más allá de la dimensión social que destaca en ellas. Creemos que estos *dramas sociales* que observa Turner pueden también ampliarse y ser aplicados en las construcciones simbólicas del imaginario mapuche que venimos presentando en este trabajo y que superan la dimensión social de los *dramas* de Turner. Para nosotros, tanto las construcciones duales de la mayor parte de representaciones y símbolos mapuche, como los relatos que sus *epew* cosmogónicos presentan, o como la celebración comunitaria del *nguillatun*, son susceptibles de ser interpretadas -aunque tampoco de manera exclusiva- como manifestaciones de un *drama cósmico y espiritual* cuyos actores principales son el pueblo mapuche y el cosmos habitado por él.

Como hemos mostrado en este trabajo, la mayoría de símbolos y representaciones del imaginario mapuche presenta una pareja de polos opuestos que pugnan por lograr la convivencia y el equilibrio entre ambos. Los relatos cosmogónicos eran aún más explícitos: el Gran Azul inicial se escindía a causa de una disputa, del incumplimiento de una norma, de la desobediencia, dando lugar así al inicio de la historia del mundo y del pueblo mapuche. En el relato del segundo nacimiento, se presenta un conflicto entre dos serpientes cósmicas, enfrentamiento que parece acentuar la escisión primigenia y reflejar una estructura dual en oposición. El conflicto o la crisis se enconan hasta llegar a provocar el gran holocausto del pueblo mapuche con la subida del nivel de las aguas. Al fin, cuando ya los últimos

mapuche está a punto de perecer también abrasados por el sol, la celebración de la rogativa y el sacrificio detiene la lucha entre las serpientes y unos pocos mapuche logran sobrevivir protegidos bajo los *metawe* o platos tradicionales con los que se protegen del sol y con los que se lleva a cabo el sacrificio en el *nguillatun*. La rogativa y la acción sacrificial llevada a cabo por los pocos supervivientes mapuche detienen la escalada de la violencia, atenúa el conflicto, reduce la crisis. La acción no logra reestablecer absolutamente la unidad primigenia escindida en el inicio de los tiempos, pero la acción mediadora de los símbolos culturales, de los rituales y del sacrificio, logran al menos equilibrar el conflicto y permite la convivencia pacífica de serpientes, cerros, aguas, mujeres y hombres mapuche.

No nos parece alocado afirmar que lo que estos relatos narran y lo que el *nguillatun* representa y provoca encaja perfectamente dentro del esquema de las cuatro fases que Turner distingue para los *dramas sociales* y que todo ello no es sino reflejo de un *drama cósmico* y un *drama espiritual* del pueblo mapuche y del cosmos que habita. El *nguillatun* actuaría así como esos “*mechanisms of redressive action*” de los que habla Turner en su esquema, que ayudan a apaciguar la escalada del conflicto, atenúan la crisis, suturan la herida y propician la convivencia normalizada dentro del equilibrio social o cósmico. La misma celebración periódica del *nguillatun* suele estar relacionada con el incumplimiento de normas importantes para el sistema social, tal y como explica V. Turner en su visión del inicio de los dramas sociales. En todos los *nguillatunes*, la machi, o quienquiera que desempeñe la labor principal a la hora de officiar la ceremonia, acostumbra a insistir en sus oraciones en que una de las causas de las calamidades que azotan al pueblo mapuche es su abandono de la *admapu*, o ley tradicional. “Si seguimos tan incredulos y nos alejamos de nuestros abuelos nos enviará *ngvenechen* otro arréon”, nos decía un asistente al *nguillatun*, traduciendo las palabras de la machi. También este incumplimiento de normas básicas se nos presenta como desencadenante de crisis cósmicas y espirituales equivalentes a los inicios de las crisis sociales que identificaba V. Turner en su esquema.

No dudamos de que los *nguillatunes* pueden también enmarcarse dentro de esas cuatro fases del *drama social* que nos presenta Turner y ofrecer claves para la comprensión de los procesos sociales en curso dentro de la comunidad mapuche. Están en su celebración claramente presentes procesos sociales, conflictos estructurales y relaciones jerarquizadas y desiguales entre miembros de la comunidad, con sus deudas y reciprocidades, con sus parentelas, sus afectos y sus

rivalidades. El sistema de rotaciones para que una u otra reducción haga de anfitriona en la organización del *nguillatun*, así como los momentos en los que la estructura social se manifiesta a través de acciones rituales como la bienvenida a los invitados o el reparto de comida muestran sólo detalles de procesos sociales complejos que, no obstante, nosotros no sometimos a investigación durante nuestro trabajo de campo. Nuestra curiosidad dirigió nuestro foco de atención más bien al carácter simbólico de algunos hechos, no menos claramente observables, como el de que el drama que aparece en la celebración del *nguillatun* es también, por un lado, el drama espiritual de un pueblo sometido a un proceso acelerado de aculturación y, por otro lado, el drama cósmico de un entorno ecológico sometido a explotaciones económicas locales y globales a todas luces insostenibles. La congregación ritual mapuche no es ajena a estas circunstancias y las oraciones de la machi hablan de la actualidad del mundo y de la comunidad tanto como muestran símbolos y contenidos arcaicos del imaginario mapuche.

Cuando los mapuche se unen para celebrar *nguillatun* y sacrificio en torno al *rewe*, representan y resuelven o, al menos atenúan, los efectos de crisis y conflictos presentes en el seno de su comunidad y también en el cosmos entero. El drama que el *nguillatun* representa y resuelve, la herida que simbólicamente sutura, no es sólo social, como nos podría sugerir una primera aproximación al estudio de los dramas sociales de Turner, sino también espiritual y cósmica. Si el proceso ritual es susceptible de ser comprendido también como parte de un *drama social* que en momentos de crisis actúa de mediación simbólica para la resolución de conflictos latentes en la estructura social, no nos parece exagerado ampliar aquí el término y hablar del *nguillatun* mapuche como parte de un drama cósmico y espiritual que, por medio de tiempos, espacios y acciones rituales, dramatiza y resuelve simbólicamente conflictos, cambios o crisis cósmicas que el imaginario mapuche visualiza y ante las que comunitariamente responde.

Además, esta dimensión del *nguillatun* como representación y sutura ritual de un drama espiritual y cósmico debe sumarse a otras maneras de aproximarse al ritual mapuche del *nguillatun*, que ponen el acento en una u otra particularidad de éste y que también contribuyen a comprenderlo mejor. Veíamos ya que Gunderman enfatizaba la dimensión comunicativa del *nguillatun*, destacando “lo que hay de fundamental en el rito: conjuntar (poner en relación) dos grandes esferas, cuyos actores respectivos son, por una parte dioses y antepasados, y por la otra, conjuntos

organizados de hombres (congregaciones rituales)”¹⁴³. Efectivamente debe sumarse a este intento de comprensión del ritual mapuche la visión de que el *nguillatun* supone un doble acto de comunicación: por un lado, pone en contacto al hombre con la “divinidad” y, por otro, la comunidad habla consigo misma. Para Salas Astrain, el *nguillatun* es un “ritual comunitario que pone en contacto recíprocamente el mundo humano con el mundo sagrado en vistas a la conservación del universo”. Para Foerster “el rito es un sistema de reciprocidad, de contraprestación cósmica”¹⁴⁴. El *nguillatun*, en este sentido, puede explicarse por tanto como intento de salvar una distancia infranqueable que sólo gracias a la acción mediadora del sacrificio y del símbolo obtiene los resultados deseados, aunque no consume la re-uniión absoluta de los opuestos, sino su equilibrio y su convivencia pacífica.

Pero el *nguillatun* es además un acto de celebración y de expresión del ser mapuche y una afirmación de pertenencia a esta comunidad. Durante su celebración los asistentes se divierten, comen juntos, bailan juntos y celebran un ritual juntos, rodeados de vecinos, amigos y familiares. “(el *nguillatun*) Es divertido, ya tengo ganas de que llegue para bailar con mi gente y comer con mi familia y mis amigos”, nos decía un mapuche de Temuco. Para Elicura Chihuailaf, el *nguillatun*, por un lado, “es una manifestación espiritual en la que la comunidad rinde tributo –mediante ofrendas y rogativas- al Espíritu Azul, el Espíritu Poderoso en sus cuatro manifestaciones – como creador y sostenedor de la tierra y de la gente”; pero añade a esta relación con lo “divino mapuche”, la dimensión humana del *nguillatun*: “es nuestra ceremonia comunitaria más importante, que brinda la oportunidad de ofrendar también afectuosidad a los parientes y amistades”¹⁴⁵.

Durante estos días de celebración, comunicación, sanación, expresión, diversión, comunión, etc. la congregación ritual igualitariamente ruega por perpetuar su vida y la del cosmos. Apacigua sus angustias originales y miedos ante el “absolutismo de la realidad” del que habla Blumenberg. Se conjura contra la muerte y la vence. Baila con el todo y con todos. Para un observador externo, durante estos días de *nguillatun* se muestran sobre el terreno buena parte de los símbolos y representaciones del imaginario mapuche que participan de manera activa en el desarrollo del ritual y lo convierten, para no pocos estudiosos, en una síntesis simbólica del pueblo mapuche. Pero seguramente sólo está al alcance del participante

¹⁴³ Gunderman, H. 1985, pp92.

¹⁴⁴ En Salas-Astrain, R. 1994, pp118.

¹⁴⁵ Chihuailaf, E. 1999, pp80

mapuche y lejos del observador externo la vivencia más profunda del *nguillatun* y la experiencia de todo su sentido. Tal vez sólo con la ayuda del poeta y sus símbolos – ser mediador y *liminoide*, en palabras de Turner- podamos llegar a comprender mejor algo de lo que presenciamos en Maitén: Para E. Chihuailaf el *nguillatun* es “la manifestación de la Ternura. En su dualidad abrazando y abrazada de Todo lo nombrado e innombrado, de lo visible e invisible de la Naturaleza y del Universo. Nosotros, habitantes del infinito, como el día con el Sol, despiertos durante las noches del *nguillatun* bailamos con la Tierra, la Luna y las Estrellas”¹⁴⁶.

¹⁴⁶ Chihuailaf, E. 1990, pp81

Conclusión

*Lautaro kintupaenew
Kintupay che,
Kewatuam piukeyengu
Ka ũlkantunmew
...
Lautaro viene a buscarme,
a buscar a su gente
para luchar con el espíritu
y el canto.*

-Leonel Lienlaf-

No es extraño que los versos del poeta mapuche Leonel Lienlaf sustituyan el liderazgo y el ardor guerrero del mítico *Toki* mapuche Lautaro, para luchar en la actualidad “con el espíritu y el canto”. Efectivamente, la profundidad y la versatilidad de la obra simbólica mapuche es sin duda su más sofisticado mecanismo cultural y probablemente el arma más eficaz para su supervivencia como pueblo. La *espiritualidad* mapuche y los símbolos que la fundan y la sostienen pueden ser observados e interpretados a partir de la identificación de algunas claves que atraviesan la mayoría de representaciones, símbolos, relatos orales o manifestaciones rituales mapuche que recogemos en este estudio. Gracias a estas claves, el material etnográfico y bibliográfico recopilado durante el trabajo de campo ha ido, poco a poco, ganando cierta coherencia interna y perdiendo algo de su hermetismo inicial. En cualquier caso, sólo tras el transcurso de varios años desde nuestra estancia en la Araucanía chilena, hemos llegado a digerir y a comprender algo mejor muchas de las experiencias vitales de aquel período intenso y no poco extraño de convivencia con los mapuche.

Estos son pues los dos polos sobre los que se ensaya este estudio: por un lado, la presentación del material etnográfico y bibliográfico recopilado, por otro lado, la identificación de algunas de las vías o claves para su comprensión y para la interpretación de las dominantes simbólicas presentes en la espiritualidad mapuche.

El imaginario mapuche parece contener en sus configuraciones simbólicas el drama de un ser que se bifurca y deviene dualidad en conflicto. Pero esa estructura dual no agota su sentido en tablas repletas de pares de opuestos, sino que se manifiesta dinámicamente como búsqueda incesante del equilibrio e implicación de los contrarios escindidos. Así, la interpretación de la obra simbólica mapuche que presentamos aquí recoge esa estructura dramática dual y centra la atención en la tensión y búsqueda de equilibrio entre los opuestos. Al mismo tiempo, reconocemos la labor de los símbolos mapuche de operar como suturas simbólicas para el desgarramiento que ellos mismos presentan.

El matiz nos parece relevante. Es casi unánime, entre los estudiosos de la cosmovisión mapuche, la observación y caracterización de la dualidad como estructura simbólica dominante en el imaginario mapuche. Los pares de opuestos identificados son muchos y los ejes sobre los que estas oposiciones se organizan varían también según los autores: los pares de opuestos Bien/Mal (M.E. Grebe) e izquierda/derecha (L. Faron) son principalmente los dos ejes a partir de los cuales se han situado otras muchas configuraciones simbólicas mapuche en los estudios clásicos de su cosmovisión. Así, por ejemplo, la serpiente de los cerros *Treng-Treng*, valorada positivamente, se enfrenta a la serpiente del mar *Kai-Kai*, causante del holocausto mítico mapuche; y las energías de carácter positivo o *kvme newen*, se enfrentan a las energías ambivalentes y peligrosas o *weda newen* y a los *wekufo* o seres maléficos.

El mismo ser que parece presidir el imaginario mapuche, *Ngvnechen*, contiene bajo ese nombre a un ser que es uno y múltiple y en el que los opuestos conviven pacíficamente bajo un mismo nombre. *Ngvnechen*, equiparado en la actualidad por muchos mapuche al Dios cristiano, es en realidad una familia de seres originarios mapuche, compuesta por un Anciano, una Anciana, un hombre joven y una mujer joven. Esta tétrada de seres originarios, masculina y femenina, anciana y joven al mismo tiempo, queda reunida bajo un mismo nombre, un mismo símbolo: *Ngvnechen*. A su vez, este término designa sólo cierta cualidad de esa familia "divina" que no agota con ella su caracterización. Así, también son utilizados los nombres de *Ngvnemapun*, *Elchen* y *Elmapun*, entre otros, que designan y añaden al mismo tiempo a la familia originaria otras cualidades específicas. Algo similar sucede con la categoría de los *Ngen*, seres de rango aparentemente inferior a *Ngvnechen* que habitan en cada uno de los elementos naturales de la tierra o *Mapu*. Así *Ngenmawida*, *Ngentrayenko*, o *Ngenpewen* son también nombres específicos de

algunos de estos espíritus guardianes, cada uno de los cuales es a la vez uno y múltiple, masculino y femenino, joven y anciano.

Las configuraciones simbólicas del espacio y del tiempo presentan características similares. El universo simbólico mapuche está delimitado espacialmente por zonas que lo organizan tanto horizontal como verticalmente, de modo que cada zona contiene además una carga valorativa definida. De este modo, en el imaginario mapuche todos los seres y objetos tienen asignado un lugar y una carga espiritual en un cosmos ordenado y demarcado. Tal y como advierte Cassirer¹⁴⁷, “la mediación espacial conduce a una mediación espiritual (...) a una fusión de todas las diferencias en un gran todo, en un plan mitológico fundamental del mundo”. Así, los cuatro puntos cardinales, por ejemplo, son valorados de diferente manera: el este (*puel mapu*), lugar por donde comienzan a iluminarse los días, contiene una carga simbólica muy positiva, mientras que el oeste y el norte son considerados peligrosos. Verticalmente, la zona superior del cosmos mapuche, la *Wenu Mapu* (“tierra de arriba”) es habitada por energías y seres altamente positivos, mientras que el escalón cósmico inferior o *Miñche Mapu*, contiene seres y energías cuya influencia es temida por los mapuche.

Paralelamente a la división del espacio en direcciones y zonas, el imaginario mapuche divide también el tiempo en fases a las que igualmente asigna cargas valorativas y espirituales diferenciadas. El ciclo anual presenta la alternancia de períodos de luz y de sombra que se identifican con valoraciones diferentes para cada estación del año, estaciones cuyo principio y final están marcados no por fechas concretas, sino por fenómenos naturales propios de cada una. El inicio del ciclo anual, por ejemplo, se marca con las lluvias de la luna de los brotes fríos o *pukem* (equivalente al invierno) que purifica la tierra y la renueva para el inicio de los nuevos sembrados y los nuevos sueños. Esta purificación de la tierra se marca con la celebración del *We Tripantv* (literalmente, “año puro” o “año nuevo”), en el que la oscuridad empieza ya a ceder paso a la luz renovada del sol. También el transcurso del día está dividido simbólicamente en doce períodos, desde el alba (*epewün*) hasta después de la medianoche (*kiñepéle-pun*), cargados a su vez con diferentes valoraciones y energías, desde las muy positivas del alba, hasta las más peligrosas de la medianoche.

¹⁴⁷ Cassirer, E. 1971. pp 121.

La presencia de la estructura dual en la cosmovisión mapuche es por tanto poco discutible y sus manifestaciones simbólicas son múltiples. Sin embargo nos parece importante y recogemos en este estudio un acercamiento a la dualidad presente en la cosmovisión mapuche a partir de un doble ejercicio interpretativo. Por un lado, defendemos que conviene respetar cierto nivel de ambivalencia de todos y cada uno de los seres y energías que pueblan el universo simbólico mapuche; por otro lado, tratamos también de trasladar el énfasis desde los pares de opuestos a la voluntad de equilibrio e implicación de los mismos.

Decimos, en primer lugar, tal y como mostramos en el presente estudio, que conviene insistir en que las categorías de bien y mal con la que demasiadas veces se trata de atravesar moralmente el universo mapuche no son en absoluto tan diáfanas y diferenciadas como pueda parecer a primera vista. Los seres calificados de positivos pueden también castigar severamente las faltas y los descuidos de la tradición por parte de los mapuche y, a su vez, los seres de carácter maléfico ocupan un lugar necesario dentro del drama cósmico mapuche, de modo que su presencia tiene también consecuencias favorables y su participación puede ser valorada también positivamente. En palabras de Y. Kuramochi, estudioso de la cosmovisión mapuche, esto “podría considerarse como una ambigüedad conductual y ontológica” presente en la práctica totalidad de configuraciones simbólicas mapuche. Esta ambigüedad debe servirnos por tanto de primera advertencia a la hora de establecer pares de opuestos de manera taxativa.

Por otro lado, insistimos en el presente trabajo en la pertinencia de trasladar el énfasis desde los pares de opuestos a la convivencia pacífica y equilibrada de los mismos. Hemos mostrado a lo largo de este trabajo la variedad de formas en las que la voluntad de coexistencia e implicación de los opuestos se manifiesta en el imaginario mapuche. La mayoría de símbolos, relatos orales o manifestaciones rituales mapuche parecen estar dirigidos a la restauración o sutura de una unidad primigenia escindida. La representación de la tétrada de seres originarios que presiden el escalón superior del cosmos; las configuraciones simbólicas del espacio y del tiempo; los relatos cosmogónicos o las acciones rituales contenidas en el *nguillatun* mapuche nos muestran constantemente opuestos que conviven y que luchan por equilibrarse. Los ejemplos son muy numerosos y nuestra enumeración no es exhaustiva, pero en todo caso nos parece necesario enfatizar la labor de sutura e implicación de los contrarios presente en la mayoría de configuraciones simbólicas y no insistir demasiado en las oposiciones binarias a la hora de caracterizar la cosmovisión mapuche.

Con esto no pretendemos poner en duda la presencia de la dualidad como estructura organizativa básica de la obra simbólica mapuche, dualidad afirmada por la gran mayoría de autores y estudiosos que se han aproximado al estudio de esta cosmovisión. Sin embargo nos parece necesaria la aportación de esta doble perspectiva que matice esa dualidad tan marcada y nos ayude a comprender mejor el universo simbólico mapuche. El respeto a la ambivalencia propia de los símbolos aquí reunidos por un lado, y el alejamiento de toda oposición maniquea, por el otro, nos parecen ejercicios de interpretación muy convenientes para comprender mejor la espiritualidad mapuche.

Identificamos además en el presente trabajo al menos dos claves, relacionadas entre sí, a través de las cuales se manifiesta esta voluntad de convivencia y equilibrio entre opuestos presente en la obra simbólica mapuche. Se trata de los conceptos de *pureza* y de *centro*. El concepto de *pureza*, nos fue revelado con especial claridad por el poeta mapuche Elicura Chihuailaf durante una conversación mantenida en su casa de Temuco:

“Para nosotros la pureza no es lo mismo que lo que yo he aprendido que es pureza en el mundo occidental. Al menos en la religión católica, evangélica...es expulsar lo negativo para ser sólo habitados por lo positivo. El más merecedor de un paraíso es el que ha logrado expulsar mayor cantidad de lo negativo. En el mundo mapuche eso no es así. El dibujo del *Kultrung*, el símbolo del *Kultrung*, tiene cuatro cuadrantes que representan las identidades y las energías que vienen desde oriente, poniente, norte y sur. Y tiene un punto central en el que se cruzan, punto al que se le denomina *rewe*. *We*:lugar, *Re*:lo puro. ¿qué sucede en ese punto? Conviven las energías más positivas que viene del oriente, las positivas que vienen del sur, las más negativas que vienen del poniente y las negativas que vienen del norte. Y ahí, en ese punto, logran equilibrarse. Eso es lo puro para nosotros, saber equilibrar lo positivo y lo negativo que está en ti. Tu nunca debes pretender expulsar tu negatividad, sino equilibrarlo con positividad. Porque dicen que si tu olvidas, si expulsas lo negativo, te transformas en negativo”.

Lo *puro* es por tanto para el mapuche aquel ser, objeto o lugar en el que conviven y se equilibran las energías opuestas que atraviesan el universo, y aquella capacidad, metafísica y ética, de equilibrar e implicar los contrarios escindidos. Tal y como nos explicaba Elicura Chihuailaf, el lugar preciso en el que la pureza así

entendida se consume es precisamente el *rewe*, que significa literalmente “lugar de lo puro”, nombre que adopta varios sentidos relacionados con la noción de centro.

Por un lado, el *rewe* es el lugar central en el que confluyen las rayas del dibujo que adorna la membrana del *kultrung* mapuche. Este dibujo, tal y como detallamos en la primera parte de este trabajo, representa un microcosmos simbólico que halla en su centro el “lugar de lo puro” o *rewe* en el que todas las energías del cosmos convergen y se equilibran.

Por otro lado, *rewe* es también el altar en torno al cual se ejecutan las acciones, bailes y plegarias que componen el gran ritual mapuche del *nguillatun*. Este altar está situado precisamente en el centro del espacio ritual circular (*nguillatuwe*) en el que se celebra el *nguillatun*. Este *rewe*, compuesto por un árbol y un poste tallado adosado al mismo, parece además operar simbólicamente como árbol cósmico, centro del universo y *axis mundi*, en terminología de M. Eliade, que comunica verticalmente los diferentes escalones del cosmos mapuche. Este *rewe* está a su vez situado en el escalón cósmico intermedio o *Nag Mapu*, a su vez centro donde las energías opuestas del escalón cósmico superior (*Wenu mapu*) e inferior (*Miñche Mapu*) se manifiestan y conviven.

Por último, la dimensión ética del concepto de pureza lo presenta como directriz existencial para el individuo y la comunidad mapuche, que se manifiestan así también como centros en los que debe procurarse la implicación de los contrarios y la pureza espiritual. El individuo mapuche siente por tanto el deber espiritual de erigirse en centro y “lugar de lo puro” en el que igualmente deberán equilibrarse todas las energías, aparentemente positivas y negativas, que atraviesan el cosmos.

Esta diversidad de sentidos y oposiciones presentes en las configuraciones simbólicas mapuche se manifiesta también en los relatos orales (*epew*) recogidos en el presente estudio. En ellos parece explicitarse lo que nosotros, extendiendo el concepto de *drama social* de V. Turner, hemos llamado *drama cósmico y espiritual* mapuche. Efectivamente, la cosmogonía mapuche y su continuación en el *epew* de “segundo nacimiento” nos presentan el proceso mediante el cual la unidad primigenia se escinde y se bifurca, dando lugar a la creación y ordenación del cosmos y a la inauguración del devenir.

La unidad primigenia, identificada espacialmente con el escalón superior y originario del cosmos o *Wenu Mapu* y caracterizada poéticamente en los versos de Elicura Chihualaf como *Gran Azul*, se escinde tras un conflicto inicial que recoge el relato cosmogónico mapuche. Esta bifurcación del ser a través del conflicto parece culminar, en el *epew* de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, con el enfrentamiento entre las dos serpientes cósmicas. Con estos dos relatos queda inaugurado el gran drama cósmico mapuche, en el que ambas serpientes luchan incesantemente hasta lograr equilibrar sus fuerzas, lucha ya en adelante interminable.

Este relato fundacional de la escisión primigenia nos presenta a su vez el medio para la restauración de la unidad, gracias a la mediación simbólica de la cultura mapuche: por un lado, los supervivientes al holocausto mítico se protegen de la amenaza incandescente del sol con los platos de madera tradicionales (*metawe*), símbolo de la cultura mapuche. Por otro lado, el relato cosmogónico demanda e insta la rogativa y el sacrificio (*nguillatun*) como medio para apaciguar y equilibrar las fuerzas en conflicto. Finalmente, el mismo *epew* parece funcionar también como sutura simbólica para la herida abierta con el desgarró que él mismo relata.

Efectivamente, con estos relatos orales, el imaginario mapuche parece haber creado, siguiendo las ideas de Blumenberg, un mecanismo simbólico contra el miedo ante lo que él llama el *absolutismo de la realidad*. Con la narración de estos *epew*, el imaginario mapuche suprime la arbitrariedad y apacigua el miedo ante lo desconocido e inhóspito del universo. Configura espacialmente el cosmos e inaugura el tiempo de su creación. Llena de seres y de nombres el mundo, haciéndolo así más cercano y habitable. En adelante las fuerzas que habitan el cosmos son ya susceptibles de ser nombradas e invocadas y la comunidad mapuche puede dirigir a ellas sus rogativas y sus plegarias. El mundo, en fin, “va perdiendo monstruos”¹⁴⁸.

En la celebración el ritual del *nguillatun* parece manifestarse la mayor parte de la obra simbólica mapuche recogida en este estudio. No entramos a discutir si el relato cosmogónico precede o no a la celebración de la rogativa del *nguillatun*, nos basta con certificar que, con distintos soportes –la palabra uno y la acción el otro- tanto los relatos como el ritual mapuche ponen en juego toda una urdimbre de símbolos cuyo sentido el pueblo mapuche comparte, comprende y utiliza para su supervivencia y equilibrio espiritual y para la perpetuación de la vida en el cosmos.

¹⁴⁸ Blumenberg, H. 2003. pp 127.

El *nguillatun*, lo mismo que los *epew* cosmogónicos, crea ritualmente un espacio y un tiempo adecuados para la comunicación entre los mapuche y sus seres originarios: espacialmente, la circularidad del espacio ritual y la centralidad del *rewe* como “lugar de lo puro”, donde confluyen y conviven los opuestos, se nos presentan una vez más como dominantes simbólicas del *nguillatun* y de la espiritualidad mapuche en general. En cuanto al tratamiento ritual del tiempo, los ritmos insistentes y las repeticiones en números pares de la mayoría de objetos, actores y acciones rituales parecen crear a su vez un período que encaja dentro de la categoría de los períodos liminares estudiados con especial rigor por V. Turner.

El *nguillatun* culmina al fin con la acción del sacrificio, cuya mediación simbólica consume ese acto de comunicación y de comunión de la comunidad mapuche con sus seres originarios, habitantes de la *Wenu Mapu*. Tal y como hemos visto en la última parte de este trabajo, la comunidad mapuche, por medio de la celebración del ritual y del sacrificio, parece luchar simbólicamente por la restauración del equilibrio cósmico y por la perpetuación de su propia vida sobre la *Ñuke Mapu* o Madre Tierra. Con el *nguillatun* la comunidad mapuche interviene en el drama cósmico y espiritual del imaginario mapuche, actuando en favor del restablecimiento del orden y conjurándose simbólicamente contra la muerte.

La visión de la obra simbólica mapuche que presentamos aquí no pretende en cualquier caso clausurar las vías para la comprensión de su espiritualidad. Más bien al contrario, el material etnográfico y las interpretaciones que hemos vertido aquí deberían ser sólo el inicio de acercamientos más fructíferos a la cultura mapuche. El poeta mapuche Elicura Chihuailaf expresa bien las dudas y carencias desde las que debería justificarse toda investigación antropológica:

“¿cuánto conoce usted de nosotros? ¿cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro pueblo con el estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que –en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones del mundo, que siempre enriquecen la propia– se ha comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación? ¡Nos conocemos tan poco!”¹⁴⁹

Precisamente la obra y el testimonio de los poetas, artistas o pensadores mapuche contemporáneos se nos hacen especialmente atractivos para futuros

¹⁴⁹ Chihuailaf, E. 1999, pp 10.

encuentros con la espiritualidad mapuche. Su labor creativa y dinámica, desarrollada originalmente en *mapudungun* y traducida también al castellano por ellos mismos, demuestra que la obra simbólica mapuche sigue manteniendo una gran capacidad de adaptación y reinterpretación de sus propios contenidos. La reinterpretación de símbolos arcaicos e incluso los procesos de creación de nuevos símbolos por parte de estos *pensadores liminales* nos parecen buenas oportunidades para acceder a la comprensión de la cultura mapuche y, por extensión, de la especie humana de la que formamos parte.

Seguiremos haciendo nuestra la exclamación del poeta mapuche: “¡nos conocemos tan poco!”.

Bibliografía

- Aedo, V et al. 1987. *Origen del mundo en los relatos orales mapuches de la zona precordillerana*. Seminario para título de profesor de estado. U. De la Frontera. Temuco.
- Alcamán, Severiano. 1985. *Reflexiones sobre la religiosidad en el contexto de la cosmología mapuche*. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco.
1986. *Experiencia religiosa del pueblo mapuche*. Documento del Instituto de Estudios Indígenas.
- Alonqueo, Martin. 1985. *Mapuche ayer-hoy*. Ed. San Francisco. Chile.
1979. *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*. Ediciones Nueva Univ. Santiago.
- Ancán, José. 1993. *Kalfü trayenko. El color en la cultura mapuche*. En Nüttram año IX, N°33 pp 57-67.
- Bacigalupo G., Ana Mariella. 1988. *Definición, Evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches (Pillán, Nguenechen y Wekufe)*. Tesis de Licenciatura, Pontificia Universidad Católica de Chile.
1994. *The Power of the Machis: The Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society*. Tesis de doctorado Universidad de California.
1995. *Imágenes de diversidad y consenso: la cosmovisión mapuche a través de tres machis*.
1995. *Ngüenechen, el concepto de dios mapuche*. En Revista de Historia n°29.
1997. *Las múltiples caras de Ngüenechen: Batallas ontológicas y semánticas del ser supremo mapuche en Chile*. En Journal of Latin American Lore, n°20.
1998. *The exorcising sounds of warfare: the performance*

of shamanic healing and the struggle to remain mapuche. En *Anthropology of Consciousness*, n°9.

2001. *La Voz del Kultrun en la modernidad.* Ed. Universidad Católica de Chile. Santiago.

Barrera, Aníbal. 1999. *El Grito Mapuche. Una historia inconclusa.* Ed. Grijalbo. Santiago.

Barreto, Oscar. 1992. *Fenomenología de la religiosidad mapuche.* Estudios Proyecto N°7. Buenos Aires.

Bengoa, Jose. 1985. *Historia del Pueblo Mapuche.* Ediciones Sur. Santiago.

Blumenberg, Hans. 2003. *Trabajo sobre el Mito.* Ed. Paidós. Barcelona.

Bórquez Scheuch, Álvaro. 1976. *La Filosofía Mapuche.* Revista Humboldt 16 (59) pag 72-76. Alemania.

Briones de Lanata, Claudia; Olivera, M.A. 1986. *Che Kimin. Un abordaje a la cosmológica mapuche.* Instituto de Estudios Indígenas. Temuco.

Bustos Zambrano, Ester et al. 1988. *La creación del mundo en relatos mapuches precordilleranos del Calafquén.* Seminario para título de Profesor de Estado. Univ. de la Frontera. Temuco.

Carrasco, Hugo; Contreras, Verónica; García, Mabel. 1998. *Elementos constitutivos de la matriz simbólica en tres relatos míticos mapuches.* En *Estudios Filológicos* n°33.

Carrasco, Hugo. 1982. *Sumpall: Un relato mítico mapuche.* En *Revista Frontera* n°1, pp 113-125.

1984. *Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche.* En *Actas de Lengua y Literatura mapuche.*

1984. *El ser mítico Sumpall en la cultura mapuche.* En *Revista Frontera* n°3, pp 129-139.

1985. *Sistema mítico y relato oral mapuche.* En *Estudios Filológicos*, Vol 20, pp 83-95.

1986. *TrenTren y KaiKai: segundo nacimiento en la cultura mapuche*. En Estudios Filológicos, Vol 21, pp 23-44.
1986. *El Repertorio de funciones del relato mítico mapuche*. En Actas de Lengua y Literatura Mapuche.
1988. *El Sistema funcional de los mitos mapuches*. Tesis de doctorado por la Universidad de Chile.
1989. *El Mito de Mankián*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
1990. *La lógica del mito mapuche*. En Estudios Filológicos, Vol.25.pp 101-110.
1991. *En torno a los relatos de machi*. En Estudios Filológicos n°26.
1992. *Algunos fundamentos míticos del valor de la tierra entre los mapuches*. En Comunidades Indígenas y su entorno. U. De Santiago de Chile.
1994. *El discurso mítico-simbólico mapuche: Cherufe*. En Actas de Lengua y Literatura Mapuche.
1996. *El discurso mítico-simbólico mapuche en los mitos de transformación*. En Estudios Filológicos n°31.
2000. *Introducción a la poesía mapuche*. En Pentukun n°10-11, pp 15-24.
- Carrasco, Iván.1981. *En torno a la producción verbal artística de los mapuches*. En Estudios Filológicos, Vol 16, pp 79-95.
1988. *Literatura Mapuche*. En América Indígena. Vol XLVIII N°4, pp 695-730.
2000. *Poetas mapuches contemporaneos*. En Pentukun n°10, pp27-44.
- Casamiquela, Rodolfo. 1964. *Estudio del Nguillatun y la religión araucana*. Bahía Blanca.
- Cassirer, Ernst. 1971. *Filosofía de las formas simbólicas. Vol I, II y III*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México. D.F.
1994. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. Mexico. D.F.
- Cerda, Patricio. 1990. *Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana*. En Nütram, año VI N°2 pp 11-35.

- Chihuailaf, Elicura. 1995. *De Sueños Azules y Contrasueños*. Editorial Universitaria. Santiago.
1999. *Recado Confidencial a los Chilenos*. Ediciones Narrativa. Santiago.
- Citarella, Luca et al. 2000. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Ed. Sudamericana. Santiago.
- Contreras, Verónica; Poblete, Teresa. 1986. *La Fuerza maléfica en los Epeu míticos mapuches*. En Actas de Lengua y Literatura Mapuche.
1989. *Un Viaje Mítico: Un caso de semiosis marcada en los Epeu míticos mapuches*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
- Contreras, Verónica. 1991. *El Mito mapuche: un modelo de ser y estar en el mundo*. En Sobre culturas Indígenas: Lenguaje e Identidad. Publicación de la UFRO. Temuco.
1994. *El Trülkewekufe: Espacio textual mítico-simbólico*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
- Curaqueo, Domingo. 1975. *Algunas Formas Culturales del Pueblo Mapuche*. En Antropología (Nueva Época) N°2, pp 41-52.
- 1989-90. *Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes*. En Revista Chilena de Antropología N°8, pp 27-33.
- Curivil P, Ramón. 1993. *Comentario a una oración de gillatún*. En Nüttram, año IX, N°31, pp 7-14.
- Díaz Acevedo, Raul. 1984. *El Nguillatun. Renacer en el tiempo y espacio*. Doc. del Museo Regional de la Araucanía. Temuco.
- Douglas, Mary. 2002. *Pureza y Peligro*. Nueva Visión. Buenos Aires.
- Eliade, Mircea. 1998. *Lo Sagrado y lo Profano*. Ed. Paidós. Barcelona.
1999. *Mito y Realidad*. Ed. Kairós. Barcelona.

- Faron, Louis. 1961. *On Ancestor propitiation among the mapuche of central Chile*. En *American Anthropologist*, Vol 63 n°4, pp 824-830.
1968. *The Mapuche Indians of Chile*. Waveland press, Illinois.
1988. *La Montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile central*. En *Nütram*, año IV N°2, pp 9-14.
1997. *Antüpaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*. Ed. Mundo. Santiago.
- Foerster, Rolf; González, Héctor y Gundermann, Hans. 1978-79. *Kai-Kai y Tren-Tren. Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches*. En *Acta Literaria*, N°3/4, pp 27-40
- Foerster, Rolf. 1988. *Aproximaciones a la religiosidad Mapuche Contemporanea*. Pontificia Univ. Católica de Chile.
- Fritz, Ruben; Contreras, Marcos. 1989. *El origen del mundo y del hombre en relatos orales de la cultura mapuche*. En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*.
- Fuenzalida Vives, M.T. 1988. *Rito y sacrificio: dos instancias del pueblo mapuche*. En *Wenuleufu, camino del cielo*. Colección Aisthesis. Santiago.
1989. *Una Concepción Estética del Símbolo en la cultura Mapuche*. Tesis de licenciatura Pontificia Univ. Católica de Chile.
- Gadamer, H.G. 2005. *Verdad y Método*, vol. I y II. Ed. Sígueme. Salamanca.
- Gaete, Amelia. 1989. *El Epeu mítico de Shumpall desde una perspectiva sociológica*. En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*.
- García, Mabel. 1994. *El Trayecto simbólico a través de la manifestación sobrenatural en el relato mítico mapuche*. En *Actas de Lengua y Literatura mapuche*.
- Geertz, Clifford. 1996. *La Interpretación de las Culturas*. Ed. Gedisa. Barcelona.
1997. *El Antropólogo como autor*. Paidós. Barcelona.
- Grebe, M.E.; Pacheco, S.; Segura, J. 1972. *Cosmovisión Mapuche*. En *Cuadernos de*

la Realidad Nacional n°14, pp 46-73.

- Grebe, María Ester. 1973. *El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico*. En Revista Musical Chilena. Año XXVII N°123/124 pp 3-42.
1974. *Presencia del dualismo en la cultura y música mapuche*. En Revista Musical Chilena, añoXXVIII N°126/127 pp 47-79.
1975. *Taxonomía de Enfermedades Mapuches*. En Antropología (Nueva Época) N°2,
1986. *El discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche
1987. *La Concepción del tiempo en la cultura mapuche*. En Revista Chilena de Antropología N°6, pp 59-74
1989. *Mito y Música en la cultura mapuche: El Tayil, nexo simbólico entre dos mundos*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
1994. *Creencias y cultos a los espíritus de la naturaleza: La cultura mapuche en el contexto andino*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
1994. *Meli-Witran-Mapu: Construcción simbólica de la tierra en la cultura mapuche*. En Pentukun n°1, pp 55-67.
- Gumucio, J.C. 1989. *Anümka Pu Püllu, Plantas espirituales mapuche*. En Actas de Lengua y Literatura Mapuche.
1991. *Convergencias de las utopías, el patrimonio religioso mapuche en la búsqueda de una sociedad multicultural*. En Nüttram, año VII N°25, pp 13-19.
- Gundermann, Hans.1981.*Análisis Estructural de los Ritos Mapuches Nguillatún y Pintevún*. Tesis de licenciatura, Universidad de Chile. Santiago.
1985. *Interpretación Estructural de una Danza Ritual Mapuche*. En Revista Chúngara N°14, pp 115-130.
1985. *El Sacrificio en el Ritual Mapuche: Un Intento Analítico*. En Revista Chúngara N°15, pp 169-195.
- Gutierrez, Tibor Jorge. 1984. *Machitún. Ceremonia Terapéutica Mapuche*. Tesis de licenciatura, Universidad de Chile, Santiago.

- Henríquez, Saniba. 1991. *La Noción de ser supremo en textos de machi*. Tesis para título de Profesor de Estado. Univ. de la Frontera. Temuco.
- Huenún, Jaime. L et al. 2003. *20 poetas mapuche contemporáneos*. Ed. LOM. Santiago.
- Jammé, Cristoph. 1999. *Introducción a la filosofía del mito*. Paidós Studio. Barcelona.
- Jofré Bustos, M.R. 1988. *La Concepción Ritual Mapuche*. Tesis de licenciatura, Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Koessler, Bertha. 1996. *Cuentan Los Araucanos*. Ediciones Mundo. Santiago.
- Kuramochi, Yosuke. 1990. *Aproximación a la Temática del Mal a Través de algunos relatos mapuches*. En Nüttram, año VI, N°4 pp 39-50.
1996. *El Agua, su poder, su sistema de seres y los esquemas de procesamiento de la realidad*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
- Lanceros, Patxi. 1997. *La Herida Trágica*. Ed. Anthropos. Barcelona.
2001. *El Destino de los Dioses*. Ed. Trotta. Madrid.
- Lienlaf, Leonel. 1989. *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Ed. Universitaria. Santiago.
- Lobos Ortiz, M.Eugenia. 1999. *Cosmovisión Mapuche*. Investigación para la Universidad del Mar.
- Marileo Lefío, Armando. 1989. *Aspectos de la Cosmovisión Mapuche*. En Nüttram, año V N°3, pp 43-47.
1989. *Al reencuentro con Chau Ngünechen y nuestras raíces*. Documento no publicado. Centro de Estudios Indígenas UFRO. Temuco.
2001. *Mundo Mapuche*. Doc. facilitado por el autor.
- Marín Mansilla, Yasna. 1997. *El Mito de Origen desde la cosmovisión del hombre mapuche*. Tesis para el grado de licenciado en educación. U.

De La Frontera. Temuco.

Metraux, Alfred. 1966 *Religión y Magias Indígenas de América del Sur*. Ed. Aguilar. Chile.

Montanares, Elizabeth. 1997. *La síntesis religiosa del pueblo mapuche a través de su concepción de la muerte*. Tesis para el grado de magister en ciencias sociales aplicadas. UFRO. Temuco.

Montecino, Sonia. 1999. *Sueño con Menguante. Biografía de una Machi*. Editorial Sudamericana. Santiago.

Mora Penroz, Ziley. 1999. *Anales mapuches de otoño y primavera*. Ed. Cosmigonon. Santiago.

2001. *Filosofía Mapuche. Palabras Arcaicas para Despertar el Ser*. Editorial Kushe. Concepción, Chile.

2001. *Diccionario del Mundo Invisible y Catálogo de los Seres Fantásticos Mapuches*. Editorial Kushe. Concepción, Chile.

Nadjar Schirado, A.E. 1994. *Mitología Mapuche: Ilustraciones fotográficas*. Tesis de licenciatura Pontificia Univ. Católica de Chile.

Nakashina, Lydia. 1986. *El carácter progresivo de la teoría de los sueños mapuche*. Actas de Lengua y Literatura mapuche.

Namuncura, Domingo. 1999. *Ralco: ¿represa o pobreza?*. Ed.Lom. Santiago.

Ñanculef, Juan y Gumucio, J.C. 1991. *El Trabajo de la Machi: Contenido y Expresividad*. En Nüttram, año VII, N°25 pp 3-12.

Ortíz-Osés, A. 1995. *Visiones del mundo. Interpretaciones del sentido*. Ed. Universidad de Deusto. Bilbao.

2003. *Amor y sentido. Una hermenéutica simbólica*. Ed. Anthropos. Barcelona.

Ortíz-Osés, Patxi Lanceros, et al. 1997. *Diccionario de Hermenéutica*. Universidad de Deusto. Bilbao.

- Oteiza, Jorge, 2007. *Interpretación Estética de la Estatuaria Megalítica Americana*.
Fundación Museo J. Oteiza. Alzuza. Navarra.
- Oyaneder, Liliana. 1999. *Iconografía Mapuche*. Ed. L.O.S. Santiago.
- Oyarce, Ana María. 1989. *Conocimientos, creencias y prácticas en torno al ciclo vital en una comunidad mapuche de la IX región de Chile*.
Documentos de trabajo, Pontificia Universidad Católica de Temuco.
- Páez, Darío y Casullo María. 2000. *Cultura y Alexitimia*. Ed. Paidós. Buenos Aires-Barcelona.
- Parker, Christian. 1992. *Animitas, Machis y Santiguadoras en Chile*. Ed. Rehue. Santiago.
- Peña, Marianela et al. 1988. *El Origen del hombre en la tradición oral mapuche en las zonas de Puerto Dominguez y Lumaco*. Seminario para título de Profesor de Estado. Univ. de la Frontera. Temuco.
- Riquelme, Gladys; Ramos, Graciela. 1986. *El Contenido del relato en la manifestación gráfica del mito de TrenTren y KaiKai*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
- Riquelme, Gladys. 1996. *El Principio Tetrádico en diseños textiles mapuches*. En Actas de Lengua y Literatura Mapuche.
- Rosa Noviello, Oscar. 1988. *Reflexiones sobre el machitún araucano y sus antecedentes sociales*. Centro de estudios indígenas, UFRO.
1989. *La eficacia simbólica de la machi araucana*. Centro de estudios indígenas. UFRO.
- Salas, Adalberto. 1983. *Dos cuentos mitológicos mapuches: El Sumpball y el Trülke Wekufü. Una perspectiva etnográfica*. En Acta Literaria, N°8 pp 5-36.

- Salas Astrain, Ricardo. 1991. *Una interpretación del universo religioso mapuche*. En Nüttram, año VII, N°25, pp 20-44.
1993. *Antropología, Hermenéutica, Simbolismo*. Doc. del Museo regional de la Araucanía. Temuco.
1994. *Lenguaje religioso mapuche, Hermenéutica e innovación semántica*. En Aisthesis N°27 pp 97-109.
1996. *Lo Sagrado y lo Humano. Para una Hermenéutica de los símbolos religiosos*. Ed.San Pablo. Santiago.
- San Martín, René. 1987. *Machitún: Una ceremonia mapuche*. En Dillehay, Tom *Estudios antropológicos sobre los mapuches de Chile sur-Central*. Temuco.
- Schindler, Helmut. 1996. *Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuche chilenos*. En Actas de Lengua y Literatura mapuche.
- Soublette, Gastón. 1988. *El Mito mapuche de la creación*. En Wenuleufu, camino del cielo. Colección Aisthesis. Santiago.
- Stuchlik, Milan. 1976. *La Vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Ediciones Soles. Santiago.
- Tennekes, J. 1982. *Symbolen en hun boodschap*. Van Gorcum, Assen 1982.
- Turner, Victor. 1974. *Dramas, Fields and Metaphors*. Cornell University Press. London.
1981. *The Drums of Affliction*. Cornell University Press, New York.
1999. *La Selva de los Símbolos*. Siglo XXI de España. Madrid.
- Van Baal, J.; Van Beek, W.E.A. 1985. *Symbols for communication*. Van Gorcum. Assen.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los Ritos de Paso*. Alianza Ed. Madrid.
- Van Kessel, Juan. 1977. *La Religiosidad Mapuche en la actualidad*. En Teología y Vida, Vol XVIII, pp 161-175.

- Vasquez, Maria Luisa. 1988. *El Viaje al reino de los muertos en el relato mítico mapuche*. Informe para el título de Profesor de Estado. Universidad Austral de Chile.
- Vasquez, Sonia. 1993. *Valores educacionales del pueblo mapuche*. Pontificia Universidad Católica de Chile sede Villarica.
- Waag, Else Maria. 1982. *Tres Entidades wekufü en la cultura mapuche*. Ed. Universitaria. Buenos Aires.
- Zucarelli, Carmen et al. 1999. *Diccionario mapuche-español español-mapuche*. Ed. Caleuche. Argentina.

