



José Quidel Lincoleo

La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche

Las resignificaciones de las categoría Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio *wenteche*.

A ideia de “Deus” e “Diabo” no discurso ritual mapuche.

As ressignificações das categorias de Deus e Diabo entre as autoridades sociorreligiosas mapuche do território *wenteche*.

CAMPINAS 2012.



UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JOSÉ QUIDEL LINCOLEO

**La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche.
*Las resignificaciones de las categoría Dios y Diablo entre las autoridades
socioreligiosas mapuche del territorio wenteche***

Orientadora/Directora de teses: Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea

**A ideia de “Deus” e “Diabo” no discurso ritual mapuche.
*As ressignificações das categorias de Deus e Diabo entre as autoridades sociorreligiosas
mapuche do território wenteche.***

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa da Pós-Graduação em Antropologia Social
do Instituto de
Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do
Título de Mestre em Antropologia social.

Disertación de Maestría presentada al Programa de Postgrado en Antropología Social
del Instituto de
Filosofía y Ciencias Humanas de La Universidad Estadual de Campinas, para la obtención
del Título de Maestría en Antropología Social.

ESTE EXEMPLAR CORRESPONDE À VERSÃO FINAL DA
DISSERTAÇÃO DEFENDIDA PELO ALUNO JOSÉ QUIDEL
LINCOLEO, E ORIENTADA PELA PROFA. DRA. VANESSA
ROSEMARY LEA.

**CAMPINAS
2012**

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR
SANDRA APARECIDA PEREIRA-CRB8/7432 - BIBLIOTECA DO IFCH
UNICAMP

Q406i Quidel Lincoleo, José, 1967-
La idea de "Dios" y "Diablo" en el discurso ritual
mapuche : las resignificaciones de las categoría Dios y
Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del
territorio Wenteche / José Quidel Lincoleo. -- Campinas,
SP : [s.n.], 2012

Orientador: Vanessa Rosemary Lea
Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de
Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Etnografia - Filosofia. 2. Cristianismo. 3. Religião.
I. Lea, Vanessa. II. Universidade Estadual de Campinas.
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Informações para Biblioteca Digital

Título em Inglês:

The conception of "God" and the "Devil" in Mapuche ritual discourse. The various reconceptualizations of God and Satan among the Mapuche socio-religious authorities in the territory of the Wenteche.

Palavras-chave em inglês:

Ethnography - Philosophy

Christianity

Religion

Área de concentração: Antropologia Social

Titulação: Mestre em Antropologia Social

Banca examinadora:

Vanessa Rosemary Lea [Orientador]

Mauro William Barbosa de Almeida

Magnus Edwin George Course

Data da defesa: 10-12-2012

Programa de Pós-Graduação: Antropologia Social

JOSÉ QUIDEL LINCOLEO

La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche.
Las resignificaciones de las categoría Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio wenteche

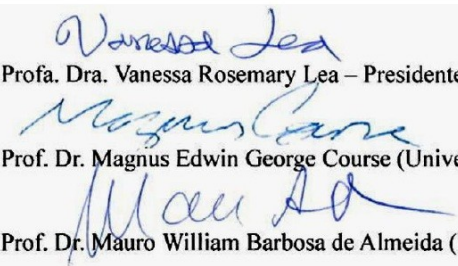
A ideia de “Deus” e “Diabo” no discurso ritual mapuche.
As resignificações das categorias de Deus e Diabo entre as autoridades sociorreligiosas mapuche do territorio wenteche

Dissertação apresentada ao Programa da Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social sob orientação da Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea.

Este exemplar corresponde à versão final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 10/12/2012.

Comissão Julgadora:

Titulares:



Profa. Dra. Vanessa Rosemary Lea – Presidente (UNICAMP)

Prof. Dr. Magnus Edwin George Course (University of Edinburgh)

Prof. Dr. Mauro William Barbosa de Almeida (UNICAMP)

Suplentes:

Profa. Dra. Aparecida Maria Neiva Vilaça (UFRJ)

Prof. Dr. Ronaldo Rômulo Machado de Almeida (UNICAMP)

A mis padres que están desde aquella otra dimensión, pero siempre presentes Lefiw Quidel Llanquinao ka Mercedes Lincoleo Alcaman.
A mi hija Aylen e hijo Inaylikan por haber soportado la distancia.
A mi hija Antüray e hijo Lefiw por sus exigentes compañía.

Agradecimiento

A la vida y los seres que hacen posible estas realidades. A mi núcleo familiar que me estimuló a seguir con los sueños, para Jimena por acompañar en el vuelo y dejarse acompañar en la travesía.

A la Fundación Ford por habernos apoyado en la cruzada internacional en la formación. Anita Rojas y Cecilia Jaramillo de Equitas por su preocupación y disposición.

A mis amigos en Campinas que nos recibieron en sus aposentos y espacios de amistad, Raúl, Paula, Lucybet, Augusto, Diego, Ernenek, Mariana, Cris y compañeros.

Agradecer también a Teresa Durán que en paz descanse, que con su intensidad en el amor hacia la antropología me encantó a seguir por la senda de este conocimiento.

Agradecer a mi orientadora Vanessa por su paciencia y comprensión en el desarrollo de esta mirada desde lo propio. Del mismo modo extender mis agradecimientos a los profesores de la IFICH que nos condujeron con sus conocimientos antropológicos hacia aprendizajes profundos. Al profesor John Monteiro por sus comentarios y revisión en mi cualificación, así mismo a la profesora Artionka por su aguda lectura.

A mis conocidos, amigos y colegas en Chile, Carmen Gloria Garbarini, Fernando Wittig, por estimularme a concluir y ayudarme en la revisión de los textos. A mi peñi Héctor Nahuelpan por sus comentarios y entusiasmo en la descolonización del pensamiento mapuche. Al profesor Raul Caamaño a los colegas del Departamento de Lenguas por el espacio para ejercitar la escritura, el pensar del mismo modo a Alejandro Herrera por facilitar espacios en el Instituto de Estudios Indígena

Especialmente agradezco la colaboración de mis *füchake peñi* y *lamgen* (grandes hermanos y hermanas) por darme confianza y compartir su *kimün* (conocimiento) conmigo por la profunda reflexión, pero siempre con mucha alegría. A mi *fücha peñi* (gran hermano) Segundo Aninao que partió el encuentro con sus ancestros, a su esposa la papay Marta Parra, mi *peñi zugumachife* Venicio Lincopi, al logko de Makewe y compañero en la lucha por una educación profunda y nuestra don Juan Epuleo así como a su familia, a mi peñi *fibew* Celestino Córdova por las largas horas de conversación, crítica, reflexión y desde luego acompañada de también largas horas de alegría, humor. Con la misma alegría dedico este agradecimiento al *gizol logko* de Xuf Xuf don Alberto Quidel que siempre dispuesto compartió y comparte su *kimün*. Al

peñi machi Claudio Ríos y a la lamgen machi Evelin por compartir sus reflexiones, a mi ñukentu (tía materna) machi Lorenza Lincoleo por su calidez y enseñanzas mediante el afecto. Mi gran amigo *zugumachife* Luis Huaquimil y su esposa doña Elvira Pichún hermosa familia con quien he compartido ya por muchos años. Al sacerdote Fernando Díaz por el compromiso, entrega a la discusión y el compartir conocimientos teológicos diversos.

A mis amigos y amigas que me socorrieron para poder continuar, Guillermo Coilla, Fernando Jineo, Juan Painecura, Noelia Carrasco, Rosamel Millaman, Javier Quidel, Clodovet y César.

Agradezco con mucha vehemencia a mi peñi Luis Penchuleo y Mónica Reuca por sus sacrificios en nuestra *ruka* (casa) y *mapu* (espacio).

A todos y todas las personas que de una u otra manera estuvieron, están y estarán con nosotros, a todos ellos muchas gracias. A mi zeya (hermana) Josefa que desde los ancestros nos acompaña.

Y así, suman y siguen a tanta gente, amigos, amigas que no podré mencionar en este texto, pero siempre están presentes y desde luego pido disculpas por no mencionarlos.

Resumo

Este trabalho trata sobre o processo de relação entre sociedades com distintas ontologias, o que leva, entre outros fenômenos, a uma transformação da linguagem ritual entre os mapuche, o que é produto de diversos fatores sociais, militares, migratórios, religiosos e políticos.

Assim, esta pesquisa aborda uma dimensão desse fenômeno relativa a duas categorias potentes e universais sobre as quais o cristianismo constrói imaginários e mitos: Deus e o diabo, duas entidades inexistentes até a chegada das colônias em terra mapuche. Este estudo deixa claro que se trata de duas entidades que hoje são parte do discurso explicativo cotidiano de diversos fenômenos espirituais, enquanto que, especificamente, a categoria Deus, é assumida como parte do discurso ritual mapuche, substituindo, em muitos casos, as categorias e conceitos pré-existentes.

Palavras-chave: Etnografia-Filosofia, cristianismo, religião.

Resumen

El presente trabajo da cuenta de un proceso de relación entre sociedades de ontologías diferentes, situación que conlleva entre otros fenómenos una transformación del lenguaje ritual entre los mapuche, producto de múltiples factores sociales, militares, migracionales, religiosos y políticos.

Es así como este estudio aborda una dimensión de dicho fenómeno relativa a dos categorías potentes y universales sobre las cuales el cristianismo construye imaginarios y mito, Dios y Diablo, dos entidades inexistentes hasta antes de la llegada de las colonias a tierras mapuche. Esta investigación deja en claro que se trata dos entidades que hoy son parte del discurso cotidiano explicativo de un sinnúmero de fenómenos espirituales, mientras que en lo específico de la categoría Dios, se asume como parte del discurso ritual mapuche, llegando a sustituir en muchos casos las categorías y conceptos propios pre-existentes.

Palabras claves; Etnografía-Filosofía, Cristianismo, Religión.

Abstract

This thesis is an account of the relationship between societies with distinctive ontologies, a process that (amongst other phenomena) brings about a transformation of the ritual language of the Mapuche due to a multiplicity of factors – social, military, migrational, religious and political.

This study focuses on one particular dimension of this phenomenon, related to powerful and universal categories on which Christianity constructs both imaginings and myths: God and the Devil, two entities that were inexistent prior to the arrival of the colonialists in the lands of the Mapuche. This investigation makes it clear that it is a question of entities that are nowadays part of the daily explicative discourse of innumerable spiritual phenomena. In relation to the specific category of God, it is often taken as an integral part of Mapuche ritual discourse, in many cases substituting pre-existing categories and concepts.

Key words: Ethnography-Philosophy, Christianity, religion.

ÍNDICE GENERAL

Prefacio.....	17
Introducción.....	20
Presupuesto teóricos metodológicos	21
Síntesis de los capítulos del trabajo.	23
<u>CAPITULO I. LOS MAPUCHE, TERRITORIO E HISTORICIDAD.</u>	27
Concepción mapuche de los espacios.	27
Los espacios territoriales.....	29
La morfología social mapuche y sus vínculos con el espacio territorial.	34
La vida en reducción, vida reducida.	39
Desde una forma de ordenamiento territorial socio-familiar (<i>lof mapu</i>) a comunidad y de comunidad a comunidades, permanencia de la “reducción”.....	48
Llegada de los misioneros y misiones al <i>Mapuche Mapu</i> (Territorio Mapuche)	52
Llegada de los franciscanos.	53
Los métodos de evangelización jesuitas.	55
La llegada de la orden de los Capuchinos.	57
Presencia del anglicanismo entre los mapuche.	58
<u>CAPÍTULO II. MAPUZUGUN: EL HABLA DE LA TIERRA Y LOS ESPACIOS.</u> 59	
El acontecimiento, la acción, la idea convertida en habla (<i>Zugunuwchi zugu</i>)	59
Origen de la vida mapuche.	60
Vigencia y desplazamiento del mapuzugun en (<i>Gülü Mapu</i>)	62
El Discurso Ritual Mapuche.	67
<i>Gejipun o jejipun.</i>	69
<u>CAPITULO III. LA SOCIOCOSMOGONÍA MAPUCHE Y SUS FORMAS DE MANIFESTACIÓN</u>	71
<i>Mapuche gijañmawün.</i> Las formas mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión.	71
La simbología de los colores.	74

Las cuatro fuerzas familiares (<i>Meli reyñmawen newen</i>).....	75
Establecer (<i>Elün</i>), formar (<i>wizün</i>), ordenar (<i>azkunun</i>), controlar (<i>günen</i>).	79
Ser controlador de la persona (<i>Güne – chen</i>).....	83
La relación o interrelación con el territorio (<i>mapu</i>).	83
Los dueños controladores (<i>pu geh</i>).....	84
Los dueños de los espacios (<i>pu geh mapu</i>).....	85
Los dueños de los animales (<i>pu geh kujiñ</i>).....	89
Los dueños de las aguas (<i>pu geh ko</i>).....	89
Los dueños de los cerros (<i>pu geh wigkul</i>).	90
<i>Gijatun</i> como manifestación profunda y amplia de la forma mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión (<i>mapuche gijañmawün</i>).....	90
La concepción mapuche de espacio en relación a la idea de la sacralidad. Lo bueno y lo malo desde la perspectiva mapuche.	93
La reciprocidad, la equidad y paridad como modelo de relacionamiento inter-vidas....	98
Los espacios significativos contruidos desde la intervención de la persona (<i>che</i>)....	101
La transmisión de conocimientos en el plano ritual mapuche.....	103
<u>CAPÍTULO IV. LA FAMILIA SOCIOCOSMOGÓNICA MAPUCHE VERSUS</u>	
<u>DIOS Y LA TRANSMUTACIÓN DEL DIABLO A WEKÜFÜ</u>	107
Las formas profundas de dialogar a través del discurso ritual mapuche.....	108
La traducción de Dios, confrontado a la idea de <i>mapuche wenu mapu reñma</i> , la estructura familiar de los espacios superiores.	110
La negación de traducir a Dios.	114
Traducciones e interpretaciones de los discursos mapuche.....	116
El uso de términos propios para designar lo foráneo. La emergencia de <i>Günechen</i> como la idea de Dios.	120
Ser de los seres.	124
Algunas otras suplantaciones de las formas mapuche de nombrar (<i>mapu üytun</i>).....	126
La idea de Dios y Diablo (<i>Günechen ka weküfü</i>) las construcciones desde la exterioridad con los mecanismos internos.	128
<i>Weküfü</i> como Diablo.	135
Los especialistas religiosos mapuche (<i>pu gijatufe</i>).....	139

<i>Güneluwün</i> y sus connotaciones.	140
<u>CONCLUSIONES FINALES</u>	143
La traducción como fenómeno intrínsecamente adherido al proceso de contacto, producción y re-producción religiosa mapuche.....	143
El extrañamiento como factor de resignificación.	144
Auto representación del mapuche en las expresiones cristianas.....	145
El discurso ritual mapuche como vehículo de expresión de lo propio, lo ajeno, lo apropiado y lo “mestizo”.	148
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	151
RESEÑA DE LAS AUTORIDADES SOCIORELIGIOSAS MAPUCHE ENTREVISTADAS	160
ANEXO	163
GLOSARIO	166
APÓCRIFOS	174

Clave de pronunciación del alfabeto “Wirilzuguwe” usado en el presente trabajo

A	Como la a española. Ejemplo; ala, cama, arado.
Ch	Como la ch española. Ejemplo; chile, brocha, cacho.
Z	Como la z española. En algunas zonas se realiza como la d del español, pero con la punta de la lengua entre los dientes. Dental. Zorro, azul.
E	Como la e española. Ejemplo; elemento, mesa, vale.
F	Como la f española. En algunas zonas se realiza como una v , es decir, labiodental. Ejemplo; flor, café.
G	Sonido que se articula con la lengua en el velo del paladar (un poco más atrás que la ñ). No equivale a la g española.
I	Como la i española. Ejemplo, imán, trigo, ají.
K	Como la c española antes de a , o , u . Ejemplo; casa, cosa, curso
L	Como la l española. Ejemplo; luna, calor, bemol
B	Como una l , pero con la punta de la lengua entre los dientes.
J	Como la ll del español de Castilla. En algunas zonas rurales del sur de Chile se conserva y se distingue de la y . grillo, llave, grulla.
M	Como la m española. Ejemplo; madre, amor, animal
N	Como la n española. Ejemplo; nada, canas, nanas.
H	Como la n , pero con la punta de la lengua entre los dientes.
Ñ	Como la ñ española. Ejemplo; ñandú, mañana, niña.
Q	Como la g española que se encuentra entre vocales, menos marcadas. Ejemplo; mago, miguel, halagado.
O	Como la o española. Ejemplo; olor, color, sabor.
P	Como la p española. Ejemplo; pepe, paladar, pulga.
R	Como una r simple, pero con la punta de la lengua doblada hacia atrás. Muy parecida a la r del inglés. Nunca será como la doble r del español.
S	Muy parecida a la del español, aunque con mayor tensión y articulada con la punta de los dientes contra los alvéolos.
T	Muy parecida a la del español, aunque un poco más atrás (alvéolos en lugar de dientes).
T'	Como la del español, pero con la punta de la lengua entre los dientes.
X	Corresponde a un sonido que se articula como el grupo tr en el castellano coloquial de Chile. No equivale a t+r española.
U	Como la u española. Ejemplo; uva, cubo, mudo.
Ü	Como la u española, pero con los labios estirados como cuando se articula i .
W	Como la w del inglés. Semejante a la pronunciación de los diptongos que comienzan con u del español. Después de vocal acentuada se pronuncia como la u española.
Y	Cuando antecede a vocal suena como la y española, aunque más suave. Después de vocal acentuada suena como i .
Sh	En algunas ocasiones aparece una letra sh supernumeraria que se utiliza para marcar el tono afectivo o cariñoso. Suena como una ch más fricativa (arrastrada).

Prefacio

Antes de iniciar el desarrollo del tema quiero establecer algunas precisiones sobre mi trabajo. En primer lugar desarrollar un estudio sobre mi pueblo cursando estudios en Antropología social en Brasil, significó tomar distancia de mi propia realidad para conocer otras realidades. El alejamiento es un ejercicio que he realizado conscientemente para mirar desde allí el proceso mapuche en una de sus dimensiones más profundas como lo es el aspecto sociorreligioso, del que soy un representante directo, en mi condición de líder espiritual (gijatufe).

Al ser este, un estudio que se planeta en términos de una auto-etnografía, se propone mostrar una perspectiva desde dentro, desde lo mapuche, este es para mí un ejercicio antes que nada liberador donde puedo hacer uso de mis propias categorías, desde un sentido “nativo”, “relativo” quizás, pero asumido como “mapuche”, generando un escrito que aporte a un ejercicio de introspección profunda como de extroversión, y que contribuya a una construcción de conocimiento basada en horizontes descolonizadores y retomando, recreando aquellos conocimientos profundos de nuestra sociedad. Otro desafío es probar que se puede hacer ciencia, hacer antropología desde una perspectiva indígena, y que este trabajo contribuya a revisar y re mirar lo ya trazado en el andar antropológico.

Mi responsabilidad como mapuche, además como una persona que asume un rol importante dentro de ella, es la de buscar claridades, trabajar con ellos y difundirlos. Mi compromiso no es sólo conmigo mismo, sino para con mi pueblo y las generaciones que deseen adentrarse en el conocimiento mapuche¹ (*mapuche kimün**) y el pensamiento mapuche (*mapuche rakizuum**).

Es desde este compromiso que también quiero dejar claro que en grandes pasajes de la presente tesis hablo desde el conocimiento personal provisto por mi trayectoria de vida, como líder, hombre, padre, persona, mapuche, en fin no puedo des-aprovechar el cúmulo de acontecimientos y vivencias transformados en conocimiento (*kimün*) el cual quiero dejar consignado en esta posibilidad. Es por ello entonces que gran parte de los conocimientos aquí abordados son parte de un largo trabajo del autor en diferentes sectores y con diferentes actores mapuche tanto en “la parte sur de Chile” (*Gülü Mapu*), como en el “sur de la Argentina” (*Puwel Mapu*). Durante mucho tiempo hemos venido desarrollando

¹ Cada vez que aparezca el símbolo * significa que el término señalado está explicado en el glosario, en las páginas finales del presente trabajo.

trabajos de reflexión, intercambio y discusiones atinentes a los conocimientos sociofilosóficos mapuche, como una forma de reposicionar las ideas y conocimientos propios y desmitificar la imagen caótica, en mejor de los casos, del conocimiento mapuche (*mapuche kimün*). Estos trabajos se han realizado con diferentes autoridades en materias más profundas del pensamiento mapuche, entre ellos la autoridad tradicional sociopolítica mapuche (*logko*), su presencia es transversal tanto en *Gülü* como en *Puwel Mapu*, en algunos territorios lideran las grandes ceremonias colectivas. Trabajé también con *Gehpiñ*; autoridades encargadas de encabezar los ceremoniales colectivos, su presencia está en el *Bafkeh Mapu* o sea, la costa de *Gülü Mapu** y en el *Wiji Mapu*, espacios territoriales ubicados al sur de la zona media o valle mapuche. Se incluyeron *Machi*, conocidos por sus trabajos terapéuticos, son los y las especialistas en salud en el pueblo mapuche, chamanes, dirigen también los ceremoniales en algunos territorios de *Gülü Mapu*. *Bawehgelu* es la denominación de los agentes de salud mapuche, que no siendo chamanes, conocen y practican la medicina mapuche. *Zugumachife*, generalmente hombres que interactúan con el o la machi en las ceremonias de sanación, son quienes dialogan con los espíritus (*püjü*) encarnados en los trances y luego deben “devolver” todo el diálogo realizado durante el ceremonial.

Como política de reconocimiento a nuestros agentes de estas prácticas religiosas, algunos de los cuales aparecen como interlocutores en este estudio, he consultado con cada uno de ellos si puedo nombrarlos en mi trabajo cuando los cite. Ellos han aceptado, por lo que he optado por reconocer sus grandes cualidades y potencialidades. La idea es también avanzar en el sentido de reconocer las autorías no sólo de aquellos que escriben, sino de reconocer como un ejercicio ético, a las personas que nos entregan amablemente sus conocimientos. Vaya para cada uno de ellos también como una forma de agradecimiento por el gran aporte que significan para nuestra sociedad sus prácticas, conocimientos, enseñanzas, reflexiones y aprendizajes que comparten con sus pares. Por ello, al pie de cada cita aparecerá el territorio al cual pertenece, es decir, el nombre del lugar, el rol que esta persona detenta, su nombre y el año de la entrevista. En este sentido me adhiero a una práctica disciplinar que reconozca a las personas en su real dimensión y no sólo como un mero informante anónimo y casi inexistente pues muchas veces encontramos sólo sus iniciales. Al final del texto se encontrará además una pequeña reseña de cada uno de los interlocutores citados.

Existe quizás un dejo de denuncia también en este acápite, situación que debo reconocer es parte del legado de mi trayectoria como una persona que ha participado activamente en la denuncia, resistencia y propuesta de relacionamientos basados en la dignidad, como dirigente político. Situación de denuncia de la que no puede tampoco estar ausente en el trabajo desde una perspectiva de compromiso con aquello de donde provengo y hacer presente aquella visión de relacionamiento mapuche-chileno que he leído, visto, sentido y vivido.

Con todo ello, espero no estar junto a los errores de Obesereyek, de ser parte de la idea nativa y estar por ello por sobre “el antropólogo” al decir de Sahlins (2001).

Introducción

Proposiciones generales

Este estudio se propone entender el fenómeno de resignificación religiosa mapuche, a partir de la experiencia de contacto en sus diferentes matices, tanto conflictuado como de resistencia, acercamiento, propositivos que se han logrado establecer con los diferentes conglomerados religiosos fundamentalmente católicos y protestante.

La situación de los pueblos indígenas en cuanto a la dinámica que muestra el fenómeno religioso es diversa, mientras algunos pueblos logran matizar sus creencias, religión y formas de entender la vida con diversas manifestaciones provenientes del mundo cristiano, otros se han mimetizado casi hasta confundirse con las matrices del mundo católico, mientras otros pueblos como el mapuche ofrecen diversas formas de acercamiento a este “contacto”. Es que el proceso de colonización no se dio de una manera súbita, sino de manera gradual. Mientras territorios extremos tanto del norte como del sur fueron tempranamente sometidos por las fuerzas del ejército español, la empresa económica, política y la empresa evangelizadora, otros territorios permanecieron incólumes hasta la invasión chilena de hace 130 años atrás.

El territorio arribano (*wenteche*) en donde se realizó el estudio, es uno de aquellos que permaneció política y territorialmente autónoma hasta 1881,

Un objetivo de la investigación es reconocer la trayectoria de la idea Dios y Diablo que se ha instalado en el discurso ritual mapuche en la actualidad. ¿Cuál es la idea de Dios a la que se refieren los líderes religiosos mapuche cuando lo nombran en sus rituales sustituyendo las formas propias de nombrar? ¿Cómo logra insertarse la idea de Diablo en el imaginario religioso mapuche? Y ¿Cómo es ese Diablo mapuche? Son algunas de nuestras preguntas que intentarán ser respondidas en el transcurso del presente escrito. Pero, nuestra apuesta es buscar respuesta desde una dimensión ontológica del pensamiento religioso mapuche actual y no desde una postura esencialista como se pudiera entender.

Existe una amplia gama de datos, diferentes y numerosos textos escritos sobre lo que ha ido recibiendo diferentes nominaciones, religión mapuche, religiosidad mapuche, espiritualidad mapuche, cosmovisión mapuche, cosmogonía mapuche, filosofía mapuche. La intención es trabajar el proceso de cambio e inserción de nuevas terminologías al discurso ritual mapuche y cómo esta se explica tanto desde la perspectiva hermenéutica y desde la propia

visión del pensamiento mapuche, (*mapuche rakizuam*).

Presupuestos teóricos metodológicos.

Abordar las dimensiones “religiosas” de las sociedades en relación nos lleva a abordar las dimensiones simbólicas y culturales que intervienen en este escenario, para intentar entender las diferentes situaciones que se exponen a través de la vivencia de los rituales y la religión al decir de Víctor Turner (1998), como mecanismos de interacción y de ser legitimadores de los sistemas sociales y políticos aportando los símbolos para expresar aquella legitimidad.

El aspecto metodológico contiene cinco aspectos fundamentales a considerar; por un lado la indagación en los documentos históricos, antropológicos escritos por los especialistas referidos tanto al fenómeno de contacto como de la dimensión religiosa en la que abarcamos. En segundo lugar, aquellos que se han producido tanto por los misioneros católicos en primera instancia y más tardíamente los anglicanos de tal forma de observar, entender y analizar los mecanismos de difusión de las ideas religiosas en juego y los procesos de traducción llevados a efectos. Un tercer recurso son los escritos de los propios mapuche hablando acerca de su religión en los últimos dos siglos que se confrontan, comparar e interpretan en relación a las producciones no mapuche. En cuarto lugar, se desarrolló un trabajo de campo para conversar con personas mapuche seleccionadas por su carácter de líderes en el área de la espiritualidad mapuche, además que son personas reconocidas como tales en los diferentes espacios en donde ellos viven. La idea del trabajo de campo es también recuperar y reposicionar la perspectiva mapuche, de tal forma de poder cotejar, analizar y reflexionar sobre las formas de nombrar e intentar deletrear el objetivo de aquellos ejercicios de socioreligiosidad que ellos lideran. Dentro de este grupo también se recurre a actores no mapuche, pero que están en directa relación con la sociedad mapuche. El trabajo etnográfico consistió en conversaciones (*güxam*) con las personas cara a cara referentes a los temas que nos incumben en el aspecto religioso mapuche. Debido a la condición de conocido de muchos de los actores entrevistados, el *güxam* (conversación) resultó en muchos casos extensos, y llenos de contenidos de otra índole que se van incorporando a medida que la conversación (*güxam*) se va tornando más profunda y

compleja. Debo reconocer la buena disposición de mis entrevistados y su buen humor en la hora de resolver situaciones críticas. Por último estuve en distintos rituales como observador y observador participante, fundamentalmente después de haber acaecido el último terremoto del 27 de febrero de 2010, momento en que me encontraba realizando uno de mis trabajos de campo.

Intentamos también abordar críticamente el ejercicio de la “traducción” tanto desde lo indígena hacia lo no indígena como a la inversa y de qué forma estas prácticas fueron constituyendo referentes y sentando precedentes en el largo proceso de relación interreligiosa. Abordar el problema de la traducción implica un intento por entender y profundizar los términos que se usan desde las lenguas a las cuales se les intenta traducir, no sólo se trata de suplantar o implantar ideas, conceptos, palabras desde las lenguas dominantes. La idea fue abordar la noción de traducción en sentido más analítico (Montero, 2006) y asumiendo que la traducción al ser un instrumento útil a la lectura y apropiación de sentidos, significados se torna relevante desde una perspectiva estratégica y política, frente a determinadas situaciones históricas.

En el presente trabajo usaré el término “rito”, adscribiendo a la idea turneriana de ser ello más relacionado al comportamiento religioso asociado a las transiciones sociales a través de la cual cumple funciones transformadoras. (TURNER, 1980, p. 105)

La oralidad transcrita literalmente en algunos pasajes es bastante reiterativa, por lo cual pierde sentido al ser escrito. Por esta razón, desde el *mapuzugun*, las citas están en algunos casos intervenidas para que estéticamente puedan ser bien leídas en el *mapuzugun* escrito. Las categorías más relevantes están expuestas en español acompañadas de su correspondencia lingüística en mapuzugun entre paréntesis y en cursiva. Así mismo, al final del trabajo existe un glosario que define de manera más completa el significado del término en *mapuzugun*.

El trabajo está delimitado en un área específica de la región mapuche, conocida como el territorio arribano (*wenteche*) según la literatura historiográfica. Este es un espacio ubicado en el valle o depresión intermedia, que va cercano a la costa del pacífico por el Oeste y hasta la precordillera de los Andes por el Este. Esta área de trabajo abarcó las actuales comunas de Nueva Imperial, Padre las Casas, Vilcún y Temuco.

Síntesis de los capítulos del trabajo.

El primer capítulo trata de contextualizar brevemente al lector sobre la situación histórica mapuche conteniendo los principales episodios que explican la situación actual del pueblo. Se hace un mayor énfasis en el aspecto religioso por la característica del trabajo en general centrado en lo concerniente al mundo ritual mapuche y su discurso. Este capítulo como en el conjunto del trabajo la visión mapuche de los procesos históricos y las conceptualizaciones que existen como construcciones propias de un pueblo que sobrevive y se proyecta por sobre los procesos complejos acaecidos, sobre todo, en los últimos siglos.

Por otro lado, pretendo mostrar algunos hitos más sobresalientes de la situación territorial mapuche desde una perspectiva propia. Este abordaje es para entender cómo históricamente ese territorio, ese espacio propio fue decreciendo, transformándose drásticamente y con ello adentrándose en “otras” formas de pensar, concebir lo espacial, lo económico y lo cósmico desde donde se desarrolla y adquiere sentido la vida ritual mapuche. En una segunda parte del primer capítulo se muestra también brevemente los diferentes momentos en que arriban al territorio mapuche (*mapuche mapu*) las diferentes órdenes religiosas católicas y últimamente el protestantismo representado por el anglicanismo.

El capítulo número dos está dedicado a la lengua mapuche (*mapuzugun*). Primero porque el trabajo versa sobre el “discurso ritual mapuche” discurso que se realiza sólo en mapuzugun, por lo cual debemos comprender la trascendencia de esta lengua, que ha significado y que significa hoy día. En segundo lugar porque gran parte de mi trabajo está basado en la lengua mapuche (*mapuzugun*), las entrevistas fueron todas realizadas en esta lengua y en tercer lugar porque se hacen uso de muchos términos desde los cuales se explican y profundizan los sentidos y significados de los términos. En este breve capítulo se abordan tres tópicos que son dos relatos mitológicos mapuche, el discurso ritual mapuche y la especificidad del significado de *gejipun* o *jejipun* como acto oral ritual.

En el tercer capítulo se muestra cómo la sociedad mapuche ha sido capaz de configurar un modelo sociofilosófico (ALBERT, 2000), para explicarse el mundo. Es así como organizamos y mostramos las configuraciones del pensamiento religioso mapuche desde donde se construyen el entendimiento del cosmos, la dimensión terrenal, espiritual y cotidiana. En este capítulo se dialoga con diferentes autores principalmente mapuche que han escrito acerca de esta temática así como de autores no mapuche que igualmente han

escrito sobre la religión mapuche, pero con perspectivas diferentes. En aquellas líneas quiero retratar la idea mapuche de familia, relacionada con la mirada más profunda, desde una perspectiva filosófica propia, en donde se muestra la vinculación trascendente y cotidiana mediada por los tipos de discursos como el *güxam*²(entendido como conversación). Dentro de esta categoría surgen diferentes modelos desde lo cotidiano (*re güxam*), hasta aquellos más formales, saludos protocolares (*pentukun*), la buena conversación (*küme güxam*). Dentro de los discursos formales argumentativos está el *wewpin* y los discursos rituales que son varios como el *jejipun*, *tayültun*, *pijamtun*. Para ello presentaré brevemente las diferentes dimensiones del mundo mapuche y de las diferentes interpretaciones que se les otorga, producto fundamentalmente de la influencia judeo cristiana de quienes han tratado de describirlo. Posteriormente a través de algunos tipos de discursos mapuche diferenciaré las denominaciones y con ello explicar el rol de los discursos como diferenciadores de espacio de lo ordinario y lo formal.

Abordar estos tipos de discursos, tiene como propósito entender la concepción de familia (*reyñma*) entre los mapuche que se elicit a través de estos discursos formales. Para profundizar el análisis me centraré en uno de los discursos rituales más ricos, profundos como lo es el *jejipun* que también se conoce con el nombre de *gejipun*. Es importante connotar la noción relacional profunda de familia en los diferentes planos que el conocimiento mapuche reconoce. La idea y forma de familia que se reproduce en la dimensión material-terrenal (*naüq mapu*), que estaría estructurada de igual manera en las dimensiones superiores de espacio (*wenu mapu*). Con ello intentaré además aclarar algunos conceptos, a mi juicio, erráticamente adjudicados a la traducción de Dios, idea judeo cristiana de ser supremo todopoderoso, hombre, único, confrontado éste a la idea mapuche de estructura familiar en los espacios superiores (*wenu mapu reyñma*).

Por último, el cuarto capítulo trata directamente el conflicto sociofilosófico entre la mirada judeocristiana y la mapuche desde sus constructos e ideas fundacionales. Aquí se trata de demostrar los acercamientos conceptuales y de cómo el cristianismo ha ideado mecanismos para ir desplazando la idea y categoría propia que la sociedad mapuche ha estructurado, en

² Los términos en mapuzugun serán escritos en cursiva y desarrollados sus significados en el texto mismo, cuando no sea posible aquello, se definirán en pie de página. El grafemario de escritura es el denominado *Wirilzuguwe*, desarrollado por la carrera de Pedagogía Básica Intercultural de la Universidad Católica de Temuco.

tanto desde lo mapuche cómo se han resignificado las ideas propuestas, sugeridas e impuestas de una u otra forma hacia los constructos mapuche. Dos términos frecuentados y claves desde el cristianismo como la de Dios y Diablo son analizados y expuestos desde la perspectiva mapuche.

CAPITULO I.

LOS MAPUCHE, TERRITORIO E HISTORICIDAD

El presente capítulo apunta a desarrollar la dimensión de la territorialidad mapuche enfatizando la compleja red de relaciones espacio-persona-fuerza (*mapu-che-newen*). No se puede, por lo tanto, abordar la religión mapuche sin entrar a explicar lo que significa el espacio, el territorio y la tierra. Esto porque además, la tierra en los procesos históricos de reducción, va sufriendo también una fragmentación de la manifestación religiosa. Por otro lado, la transformación de la unidad de ordenamiento territorial socio-familiar (*lof*) a comunidad, así como la forma de nombrar e imponer un ordenamiento diferente a la territorialidad, es un fenómeno análogo al que acontece en el plano religioso con la imposición de Dios y Diablo.

Concepción mapuche de los espacios.

“Ao conceber as sociedades apenas como grupo de homens organizados em pontos determinados do globo, não cometemos o erro de considerá-las como se fossem independentes de sua base territorial; é claro que a configuração do solo, sua riqueza mineral, sua fauna e sua flora afetam a organização delas.” (MAUSS, 2008, p. 427)

Para los mapuche todos los espacios poseen significancias espirituales, esto se ve muy bien reflejado en la categoría persona-espacio (*mapu- che*), que da cuenta de un vínculo indisoluble, como bien dice Mauss, las sociedades no son simples grupos de hombres organizados sino que se afectan por aquella relación en sus formas de estructurarse. Así acontece que en el protocolo mapuche en primer lugar se nombran los diferentes espacios territoriales con los que está relacionado el sujeto y desde donde proviene él y sus ascendentes.

“La gente suele referirse a sí misma como perteneciente a tal o cual región (identificable con la congregación ritual³)” (FARON; 1969, p.83)

Esta identificación se manifiesta como una forma de reconocer la gran importancia que tiene en la vida mapuche de las personas y la de la familia el pertenecer a un espacio

³ Louis Faron entiende la congregación ritual como el conglomerado de familias residentes en el *lof* y a veces otros *lof mapu* que en conjunto realizan un solo ritual. En términos mapuche, se define como *rewé*.

(*mapu*)⁴. La territorialidad conjuga diferentes aspectos de la vida de las personas, tal como la autoidentificación con un territorio que se transforma en una forma de identidad muy apreciada por las familias. Cada territorio posee una carga de acontecimientos, experiencias y manifestaciones vitales que habitan en él. En la actualidad, la dimensión territorial que la gente más reconoce es la unidad de ordenamiento territorial socio-familiar (*lof mapu*)⁵. Tiene una relevancia medular para la socialidad mapuche, saber de donde se proviene (*tuwün*), designa la sumatoria de los territorios desde el cual provienen los abuelos paternos, maternos y por ende los padres⁶, información que entrega antecedentes relevantes sobre la persona o las personas que vienen de un determinado lugar.

Al hablar de *lof*, un aspecto relevante es el nombre del espacio (*üy mapu*) ya que este está dado desde una lógica de profundo conocimiento del lugar en que se vive y denota al mismo tiempo una domesticación del espacio. Así, cada lugar posee un nombre propio por medio del cual se le conocerá en los diferentes aspectos de la vida mapuche (*mapuche mogen*). Uno de los principios de la nominación es el conocimiento de los diferentes pisos ecológicos existente en el territorio mapuche (*mapuche Wajontu Mapu*)⁷, así como de la geografía que el mapuche reconoce y nombra a partir de ella.

“En la concepción *mapunche*, “cada *mapu* es distinto de otro” y, las personas que habitan sus respectivos *mapu* serán también diferentes de los que habitan otros *lof mapu*. Esta diferenciación comprende tanto los elementos del ambiente natural como los niveles de organización y los del mundo no visible.” (CATRIQUIR Y DURÁN, 2005, p. 101)

⁴ Traduzco el concepto *mapu* como espacio, pero en un sentido filosófico, que contenga una dimensión física pero además aquellas dimensiones no físicas en la que se construye la ordenación socioreligiosa mapuche.

⁵ Al definir *Lof Mapu* como unidad socio territorial, quiero diferenciarlo de “comunidad”, ya que es un término exógeno en la construcción territorial mapuche que analizaré en el presente capítulo.

⁶ Porque entre los mapuche existe una tendencia de virilocalidad.

⁷ Existe una pugna en la actualidad por nominar el primero de una u otra manera el gran territorio mapuche. Mientras que para unos es el **waj mapu**, para otros es el mapuche **wajontu mapu**. Además la pugna radica en el significado que estos nombres conllevan, uno a una dimensión planetaria (*wajontu mapu*) y el segundo a una dimensión de universo (**waj mapu**). Es un tema no zanjado. El naciente partido político nacionalista mapuche de hecho se denomina **wajmapuwen**, tomando la idea de **waj mapu** como equivalente al de país. Pero en el vocablo mapuche, la idea de país no existe, por ello se están acomodando los términos que pudieran contener tal significado. Entre algunos círculos organizados mapuche se está masificando la idea del **waj mapu** como país. En el estudio que realizáramos en el año 2003 en la entonces Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche COTAM, uno de los puntos de gran discusión fueron estos vocablos e ideas, finalmente concluimos que **waj mapu** es un término aplicable a la idea de universo, cosmos y **wajontu mapu** al planeta tierra en general. Por tal razón, actualmente uso el término de **wajontu mapu** al concepto del espacio total mapuche.

La fuerte imbricación con el territorio se puede constatar además en el discurso ritual mapuche, ya que uno de los momentos de la exclamación ritual, invoca, repite los nombres tanto de los espacios más cercanos, como aquellos que están más alejados físicamente. Es el acto del nombrar (*üytun*) que otorga fuerza a la exclamación ritualista mapuche, ya que el espacio posee una fuerza (*newen*) que al ser nombrado actúa. Del mismo modo, sucede con las diferentes manifestaciones geográficas que el mapuche reconoce como importante de ser consideradas en los discursos rituales como las quebradas (*lil*), esteros (*wixunko*), ríos (*bewfü*), mar, lagos o lagunas (*bafkeh*), emanaciones o vertientes de agua (*wüf ko*), cerros (*wigkul*), bosques nativos (*lemuntu*).

Muchos autores hablan de la relación del mapuche con la tierra en términos de una relación de bien económico, (Parker1995) pero la verdad es que esa relación va mucho más allá de una mera productividad o de los cultivos y el ser agricultor o ganadero del mapuche. Toda esta dinámica se originó en un amplio espacio territorial que abarcó gran parte de los actuales países de Chile y Argentina.

Los espacios territoriales

Los mapuche caracterizaron el territorio que habitaban en diferentes niveles. Desde lo más micro como son los espacios alrededor de la casa habitación (*wülgiñ*) hasta los Grandes Espacios Establecidos (*Füta El Mapu*) que serían los grandes espacios macro territoriales. Así cada *Füta El Mapu* o *butalmapu* descrito por los cronistas reciben un nombre propio otorgado por la lógica del nombrar (*üytun*) que no sólo caracteriza al espacio en sí, sino también a todas las personas que en ella viven.

Los escritos tempranos identificaron cuatro⁸ grandes dimensiones del ordenamiento socioespacial mapuche, Zavala (2008) reafirma esta situación argumentando que aparece, al menos, desde 1739;

“La regularidad, pues, que no se encuentra en sus poblaciones, es observada con mucha inteligencia en la política distribución de su estado. Ellos lo han dividido del septentrión al mediodía en quatro *Butalmapus*, ó sean Tetrarquías paralelas, y quasi iguales, á las quales dan el nombre de *lauquen-mapu*, esto es, país marítimo; *lelbun-mapu*, país llano; *inapire-mapu*, país subandino; y *pire -mapu* país andino, ó de los Andes.” (MOLINA, 1795, p. 59)

⁸ Aunque algunos autores insisten en tres grandes espacios, Boccara, 2009

Otros escritos posteriores comienzan a identificar con mayor precisión los Grandes Espacios Establecidos (*Füta El Mapu*) con diferentes nombres, pero siempre cercanos a la forma mapuche de nombrar.

“La moderna etnología, siguiendo a Cooper, en base a los resultados de la lingüística, la investigación histórica y el estudio comparativo de culturas, distingue entre los araucanos los siguientes grupos principales: al oeste de los Andes, siguiendo de norte a sur, los picunche, mapuche y huilliche (y los cuncos); en las llanuras altas de los Andes, los pehuenche, y al este los araucanos argentinos.” (NOGGLER, 1972, p. 1)

Desde hace algún tiempo, algunos actores políticos mapuche han optado por ir más allá de la categoría de los Grandes Espacios Establecidos (*Füta El Mapu*), superponiéndolo como una categoría de pueblo. Esto fue evidentemente siguiendo el patrón de autoidentificación de los mapuche con sus territorios, de esta manera surgen como un pueblo diferente los *wijiche* del sur, los *pewenche* de la cordillera pero, hablando un mismo idioma, el *mapuzugun*. El gran territorio mapuche que se denomina *Wajontu Mapu* o *mapuche mapu*, esta constituido por dos grandes espacios divididos por la Cordillera de los Andes y que se extiende desde el Océano Pacífico por el Oeste hasta el Océano Atlántico por el Este. Estos dos macro espacios poseen cada uno su nombre, el situado al Este se denomina *Puwel Mapu*. El término *Puwel* se entiende como el Este u oriente desde donde sale el sol. A los habitantes del *Puwel Mapu* se les designa *puwelche*.

“Sin embargo, la idea de *puelmapu* no debe traducirse de manera mecanicista como un punto cardinal equivalente exactamente al Este de la “cultura occidental”, sino como lo indica la etimología de la palabra *puel* “el límite de la tierra” o “donde termina la tierra” y empieza el mar” (BELLO, 2011, p. 210)

Definir etimológicamente *Gülü Mapu* es difícil, aventurándonos a una hipótesis desde el *mapuzugun* podríamos decir que el termino *gülü*, posee connotaciones de algo cargado, abundante, se dice de los árboles frutales cuando tienen mucha fruta ¡*Güluley*! Está cargado. Continuando con la argumentación podría ser tal el significado considerando el opuesto de *Puwel Mapu* que es más bien un espacio sin tanta vegetación y habitantes. Es un contraste bastante grande ecológicamente hablando entre los espacios de la pampa a los espacios llenos de árboles, bosques, lagos, ríos, cerros, animales y personas, los que viven en *Gülü Mapu* se les nomina como gente de *gülü* (*göluche*). Ahora bien tanto quienes viven

en *Gülü* o *Puwel Mapu*, denominan *wayzüfche* a quienes viven al otro lado de la cordillera

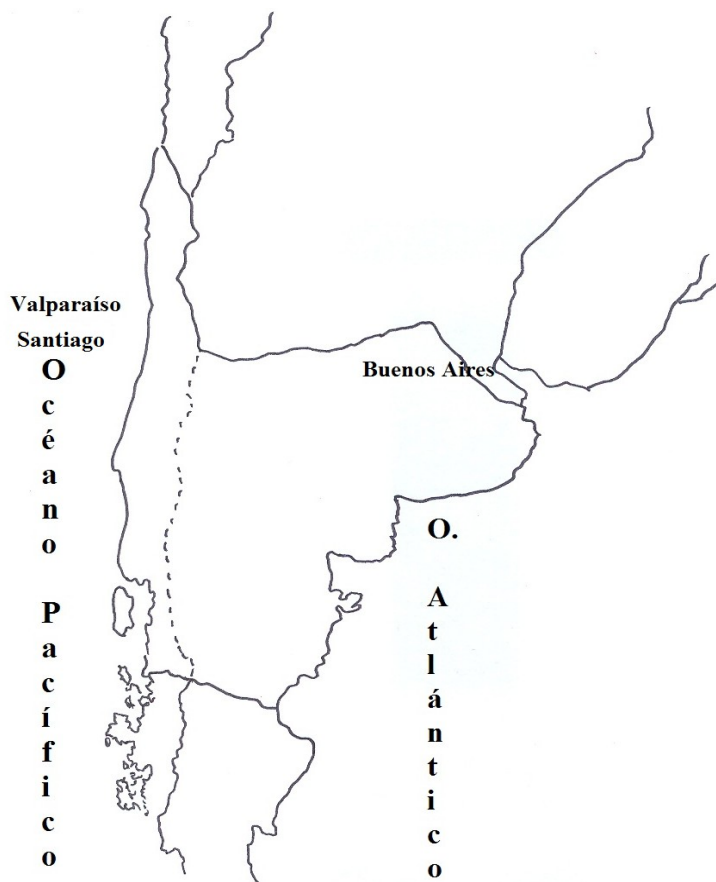


Figura 1. Croquis *Gülü* y *Puwel Mapu*

En *Gülü Mapu* y comenzando desde la Cordillera de los Andes tenemos los Grandes Espacios Establecidos (*Füta El Mapu*); Tierra de la Araucaria (*Peweh Mapu*), espacio que corresponde a ambos lado de la Cordillera de los Andes y en donde prevalece la especie *Peweh* (*Araucaria Araucana*) por lo que sus habitantes se autodenominan, gente del *peweh* (*pewenche*). La *Araucaria* (*peweh*) produce un fruto denominado piñon (*güjiw*) el cual recolectan sus habitantes y obtienen diferentes subproductos al elaborarlo.

El espacio cercano a las nieves (*Inapire Mapu*) en la pre cordillera y limitando con los espacios del sur (*Wiji Mapu*) por el sur y el sector arribano (*Wente*⁹ *Mapu*) por el norte y

⁹ Como sucede en muchos vocablos del mapuzugun, el término **wente** posee varias significaciones, según el contexto en el que sea empleado adquiere un significado distinto. Pero siempre está relacionado con una ubicación superior **Wente** puede ser sobre algo, encima de algo. También se puede emplear para referirse al lado este, (*wente püle*).

oeste. Los habitantes de este espacio territorial se autodenominan, personas que viven cerca o a la orilla de la nieve (*Inapireche*). Aunque muchos de los actuales líderes de estos espacios se auto adscriben al espacio territorial *Pewenche*.

Otra macro categoría es el espacio alto o sobre las otras tierras, (*Wente Mapu*)¹⁰. Los habitantes de este lugar se autodenominan arribanos (*wenteche*). Este espacio territorial limita al este con el espacio cercano a la nieve (*Inapiremapu*), al norte con la zona norte (*Pirkum Mapu*) y las tierras del bajo (*Naüq Mapu*), al oeste con el territorio del mar (*Bafkeh Mapu*) y el sur con las tierras del sur (*Wiji Mapu*).

El espacio territorial del norte se denominó (*Pirkum Mapu*) y sus habitantes gente del norte (*pirkumche* o *pikunche*)¹¹. Otro macro espacio territorial (*Füta El Mapu*), es el conocido como el territorio bajo (*Naüq*¹² *Mapu*) cuyos habitantes se denominan abajinos (*naüqche*). Este espacio se ubica cercano a la Cordillera de la Costa y limita al este con el territorio arribano (*Wente Mapu*), al norte con el territorio del norte (*Pirkum Mapu*), al oeste con el territorio del mar (*Bafkeh Mapu*) y al sur con el territorio del mar y el territorio arribano (*Bafkeh Mapu* y *Wente Mapu*).

¹⁰ En parte de este espacio es en donde está centrado el presente trabajo.

¹¹ Sin embargo, debemos tomar precaución al enunciar este espacio sólo como otro más, pues este nombre tiene que ver más con la ubicación geográfica que con la predominancia de alguna especie o el *az* (característica geográfica o alguna particularidad) que el macro territorio posee. Toda la zona hasta más allá de Santiago se denomina *Pirkum Mapu*. Este espacio contiene además una carga simbólica importante más allá de ser un espacio territorial concreto.

¹² En este caso se repite el fenómeno anterior del término **wente**. **Naüq** sería como la connotación opuesta a **wente**. **Naüq** nos sugiere la idea de que algo está bajo de algo, en este caso podría ser en relación a los otros espacios.



Figura 2: Mapa¹³ elaborado por Gonzalo Bustamante en su artículo: “*Identidades Territoriales mapuche en la Araucanía: persistencia de la identidad y proceso de reconstrucción actual*” pág 26, 2007.

Bustamante (2007) señala en una nota al pie “Los límites entre los Fütalmapu son sólo referencias aproximadas, elaboradas a partir de diversos documentos públicos de distintas organizaciones y de conversaciones con uno de los líderes de un territorio”. Esto es relevante pues, la idea de límite tal como se conoce en construcciones geográficas no mapuche es bastante diferente¹⁴.

El siguiente macro espacio es el cercano a las costas del mar (*Bafkeh Mapu*) y sus habitantes se denominan gente del mar (*bafkehche*). Este espacio se ubica en todo el borde del Océano Pacífico. Mientras que el espacio territorial ubicado al sur del territorio

¹³ El mapa no considera la identidad Inapireche, al igual como acontece en la actualidad, en donde las personas que viven en esa zona se autoadscriben a la identidad “pewenche”.

¹⁴ La idea de límite desde la perspectiva mapuche no es el de “limitar”, o “separar”, el término usado para la idea es “xawmel” que significa, en donde se juntan las partes.

mapuche (*Mapuche Waj Mapu*) se denomina espacio del sur (*Wiji Mapu*) los habitantes se denominan gente del sur (*wijiche*¹⁵).

La Morfología social mapuche y sus vínculos con el espacio territorial

A la base de la morfología social mapuche (Mauss, 2008) se encuentra la familia extensa (*reyñma*¹⁶) que considera tanto la ascendencia paterna (*chaw küpan*) como la ascendencia materna (*ñuke küpan*). La unidad mínima es entendida como la persona (*che*) que se va ampliando al constituirse en una casa habitada (*rukache*) y posteriormente familia extensa (*reyñma*). Una o más familias constituyen un espacio territorial habitado por una familia o más (*lof che*). Los ordenamientos territoriales socio-familiares (*lof mapu*¹⁷) ocupados por uno o más familias (*lof che*) son regidos por un líder tradicional (*logko*).

Para designar un conjunto de familias que vivían bajo un mismo espacio - *mapu* - se nominaron *lofche*. *Kiñe lofche*, familias o personas que comparten un mismo territorio, luego este término también se usa para designar grupo de espacios territoriales que conviven como una sola unidad territorial, familiar y de normas (*az mapu*¹⁸). El término *az mapu* es muy difícil de caracterizar en pocas palabras, su significado más profundo dice relación con la compleja red de vida que se entrelaza en un espacio territorial *mapu* determinado y desde allí emerge un ordenamiento moral y ético de los seres vivos en su conjunto. A partir de un ordenamiento territorial socio-familiar (*lof*) es donde podemos hablar de un *az mapu*. Este *az mapu* a su vez es lo que construyen las características, particularidad, componentes de una persona, forma de ser de una persona (*az che*).

“...observamos que muchos de los principios de el *Az Mapu* se encuentran

¹⁵ Con respecto a este espacio sucede algo muy similar a lo que sucede con el *Pirkum Mapu*. No es sólo su ubicación geográfica de ser el sur del mundo mapuche, sino además contiene una importante carga semántica. Este espacio territorial es bastante grande y sus límites son el espacio de *Puwel Mapu* (espacio de llegada) por el este y el *Pewen Mapu*, *Inapire Mapu* y *Wente Mapu* por el norte, el *Bafkeh* (Océano Pacífico) mismo por el oeste y los *Mutu Wechuñ Wiji Mapu* (Punta final del punto sur) espacios de islas y espacio antártico.

¹⁶ El término **reyñma** se refiere a aquellas personas cercanas, tengan ellas grado de parentesco vía paterna y materna. Pero además se incluye en ella, a personas que no teniendo ningún grado de parentesco sanguíneo, pueden pasar a ser **reyñma** si vive al alero de ella.

¹⁷ **Lof** es el término que los mapuches acuñaron para designar una colectividad X, el término *lof* significa conjunto, grupo de algo, pero también *lof* significa una multiplicación de algo en un espacio determinado, el término incluye toda acción que se realiza en colectividad con la comunidad misma. Augusta define por ejemplo *lofküzaw* como trabajo de minga o mingaco. *Lofkülen* y *lofün* haber reunión de cosas de una misma especie, los cronistas identificaron el vocablo y el significado transcribiéndolo como *levo*. El sacerdote Febrés lo define como sigue; “Lov, una ranchería, ó parcialidad pequeña”, (1882, 134)

¹⁸ Término que engloba las formas propias de ser de cada especie que habita un espacio y que su conjunto genera una regla de comportamiento, un orden a respetar y seguir para una vida en sana convivencia.

operando en las comunidades en diferentes campos de la vida, sobre todo en las relaciones sociales y en las prácticas rituales, así como en diversos mecanismos de control social a partir de los juicios morales que emite la comunidad y que delatan los principios ideológicos y éticos que deben regir la vida individual y colectiva...” (ANTONA, 2011, p. 326)

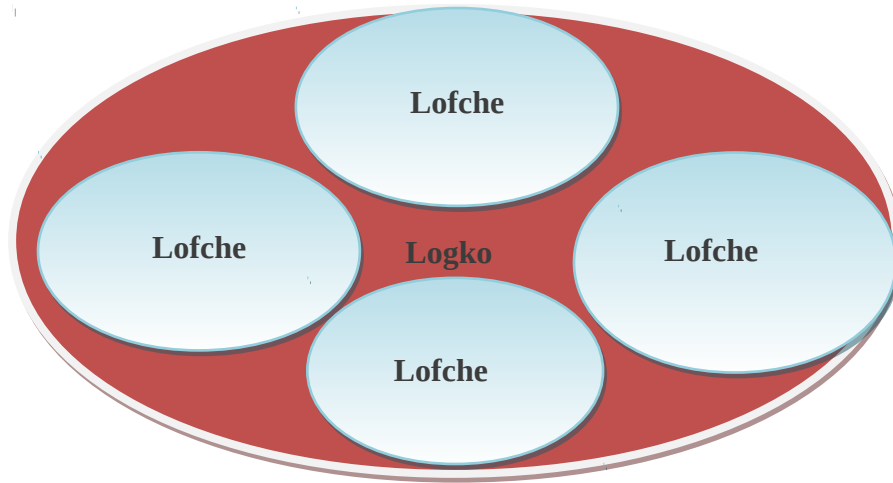


Figura 3. Diagrama de un *lof mapu* (elaboración propia)

El esquema en la figura 3 muestra un ordenamiento territorial socio-familiar (*Lof Mapu*) compuesto, en este caso, por cuatro agrupaciones de familias diferentes (*lof che*), perteneciendo a una de ellas el líder tradicional (*logko*).

La institución del líder tradicional (*logko*) posee diversas formas que no siempre se asemejan entre sí, pero existen ciertos patrones comunes que podemos destacar en la conformación de este liderazgo.

El término *logko* significa literalmente “cabeza”, siendo uno de los símbolos de este líder la piedra cabeza (*logko kura*) que es la figura de un águila tallada en una piedra que en la parte del cuello posee una base por donde se sostiene. En la literatura especializada aparece como “toki kura” que significa hacha de piedra¹⁹. Se denota claramente el pico y el ojo del ave. Con esta metáfora, se quiere explicar una característica de la cabeza (*logko*). Una cabeza de un ave que vuela muy alto y posee una visión muy aguda y domina un panorama amplio desde esas alturas. La cabeza (*logko*) de cualquier ser vivo, es el órgano que concentra una gran cantidad de sentidos. En una cabeza (*logko*) están los oídos para

¹⁹ Toki Kura, es la insignia que se le asignaba a los *toki*, líderes que encabezan los *linko* (ejércitos) mapuche. El *toki kura* efectivamente tiene una forma de hacha y simboliza la destrucción, el corte, lo implacable.

escuchar, percibir. Están los ojos, para observar. La nariz, la boca, el cerebro y centro del pensamiento (*rakizuam*) y la memoria para el mapuche. Es desde donde se piensa, se siente, se elabora, es el órgano que rige el resto del organismo.

Por tales razones los criterios para elegir a un líder tradicional (*logko*) anteriormente eran más estrictos de los que se percibe en la actualidad. Dependiendo de los momentos en que se está viviendo, se eligen a estos líderes. Sin embargo, en la mayoría de los casos, este cargo o papel social se hereda de padre a hijo, en muchos espacios territoriales (*lof*) aún se mantiene tal tradición, pero además existen muchas otras formas de asumir. Otra forma es cuando las personas son escogidos (*zujitu*) para ese cargo, ese acto de escoger (*zujin*) se da en el plano espiritual, son los otros fuerza (*newen*) que escogen a la persona, y esta posibilidad se manifiesta en los sueños (*pewma*) tanto de la propia persona, sus familiares más cercanos, los ancianos y desde luego en el o la chamán (*machi*), si existiera uno cerca del *lof*, o en *lof* mismo. Otra forma es cuando el espacio territorial (*lof*) en su conjunto acuerda nombrar a la persona por considerarla que es capaz, que tiene el perfil para asumir una conducción acorde a su conjunto de normas éticas establecidas en los territorios y espacios (*az mapu*).

“Entonces por eso lo acompañé, por eso lo acompañé, después en el otro gijatun²⁰ también lo acompañé, cuatro veces lo acompañé y entonces yo hice el gijatun. Entré en el acto de realizar el gijatun. Entonces cuando el anciano ya no podía seguir haciendo el gijatun porque ya no alargaba más el acto de hablar, ya no sabía qué decir, tartamudeaba, entonces la gente me animaron de la siguiente manera: Haga usted el gijatun padre, usted avance, lleve adelante usted este acto ahora, me dijeron. Usted ya está parado asumido²¹ en esto. Ya muchas veces has acompañado, cuatro años, cuatro, cuatro gijatun no mas... cuatro. Entonces después de los cuatro, al quinto gijatun ya el anciano no podía más y me dieron a mi esta responsabilidad” (EPULEO, Entrevista agosto, 2010)²²

El rol de líder tradicional (*logko*), en el área arribana (*wenteche*) fundamentalmente desde

²⁰ **Gijatun:** una de las más grandes ceremonia socioreligiosa mapuche, en donde participan una o varios **lof mapu**. Su duración en el área **wenteche** (aribamo) es de dos días.

²¹ La idea de “parado, asumido” significa que ya venía de hace un tiempo ya participando en el proceso religioso. Es decir, ya poseía conocimientos y práctica.

²² “Entonce feymu afkazifiñ, feymu afkazifiñ, depué ka gijatun mu ka afkazifiñ, melichi afkazifiñ fey gijatun iñche. Konün gijatun mu. Feymu abü amulwenulu chi fütä che, kimwelay ñi chem pial, kexo kexogewey, fey mu iñche animaenew chi pu che famechi. Gijatuge chaw, eyimi amulge zew amulge gijatuge chaw pigen. Zew eyimi wixaleymi. Zew afkentu zew afkaziymi, ya cuatro año, cuatro, cuatro gijatun no ma... meli. Fey meli, haber kechu gijatun mu fey amulay fütache fey feychgi elugen feychi zugu.” (Gizol Logko Juan Epuleo, Makewe, 2010).

donde estoy hablando, posee connotaciones importantes de espiritualidad, pues en las diferentes organizaciones socioterritoriales mapuche que congregan a numerosos *lof mapu* (*rewe*)²³ son los líderes tradicionales (*logko*) quienes encabezan los grandes ceremoniales religiosos como el *gijatun*.

Un espacio confederado (*rewe*) lo constituyen uno o varios espacios de ordenamiento territorial socio-familiar (*lof mapu*) bajo la dirección de una máxima lideranza de un *rewe* (*Gizol Logko*).²⁴.

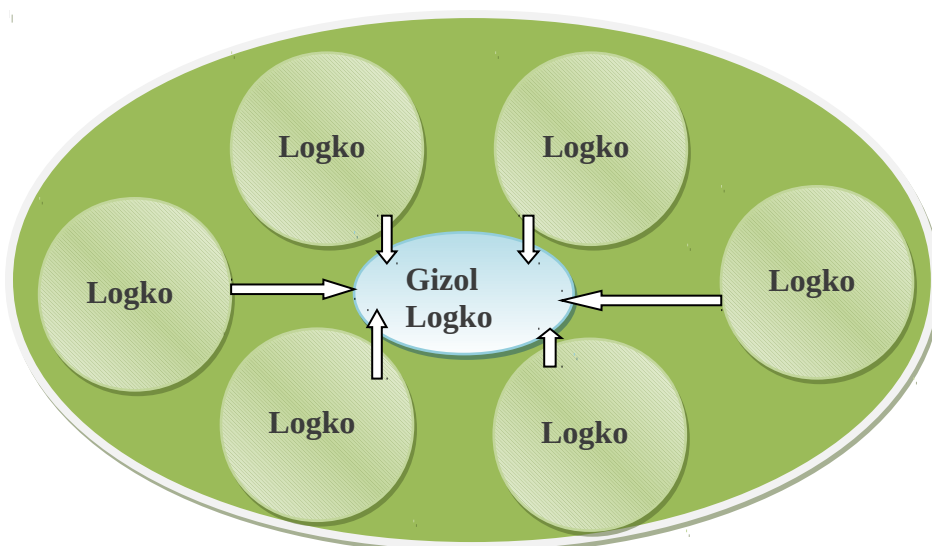


Figura 4. Representación gráfica de un espacio confederado (*rewe*) compuesto por 6 ordenamientos territoriales socio-familiares (*lof mapu*). (Elaboración propia)

En la figura 4 se aprecia la unidad de seis ordenamientos territoriales socio-familiares (*lof mapu*) y el liderazgo de una máxima lideranza de un espacio confederado (*Gizol Logko*). Generalmente es el anfitrión del lugar en donde se reúnen todos los (*lof*) a realizar su ceremonia socioreligiosa, (*gijatun*). Esta ceremonia se realiza en un espacio abierto destinado al ceremonial, denominado *gijatuwe* (lugar en donde se hace el *gijatun*). Pero también las confederaciones de *lof* (*rewe*) se usaron para otros tipos de reuniones, como para zanjar diferencias, abordar situaciones que le son propias a los *lof che* (las familias que vivían en aquellos espacios).

Una tercera dimensión de la organización sociopolítica mapuche la constituyen las alianzas

²³ Para efectos de una lectura mas fluida, definiremos *rewe* como “espacios confederados”. Para una explicación más completa, se sugiere ver el glosario al final del trabajo.

²⁴ Ver glosario

de varios espacios confederados (*rewe*). En *Gülü Mapu* se conocieron cuatro espacios *rewe* (*meli rewe*), cinco *rewe* (*kechu rewe*), y hasta nueve *rewe* (*ayja rewe*), que es la organización de máxima extensión. Las estructuras de organización aquí las conformaban tanto los líderes tradicionales (*logko*) como líderes tradicionales principales (*gizol*²⁵ *logko*), quienes en conjunto elegían a un líder tradicional principal mayor (*Wünen Gizol Logko*). Esta organización fundamentalmente sociopolítica y estratégica, fue la que permitió una larga data de resistencia y organización militar que generó contundentes respuestas tanto diplomáticas como militares.

La organización sociopolítica de los nueve *rewe* (*ayjarewe*) es la más tratada en la bibliografía sobre la organización mapuche, Boccara (2009), Molina, Yañez y Correa (2005), Zavala (2008).

“Un punto en el cual la mayoría de los trabajos etnohistóricos concuerdan es sobre lo que representa el *ayllarewe* (literalmente, nueve *rewe*)... sería lógicamente, para ellos, la “tribu”. (BOCCARA, 2009, p. 105)

²⁵ En alguna parte del texto aparece *gizol* como *ñizol*, para este caso significa lo mismo.

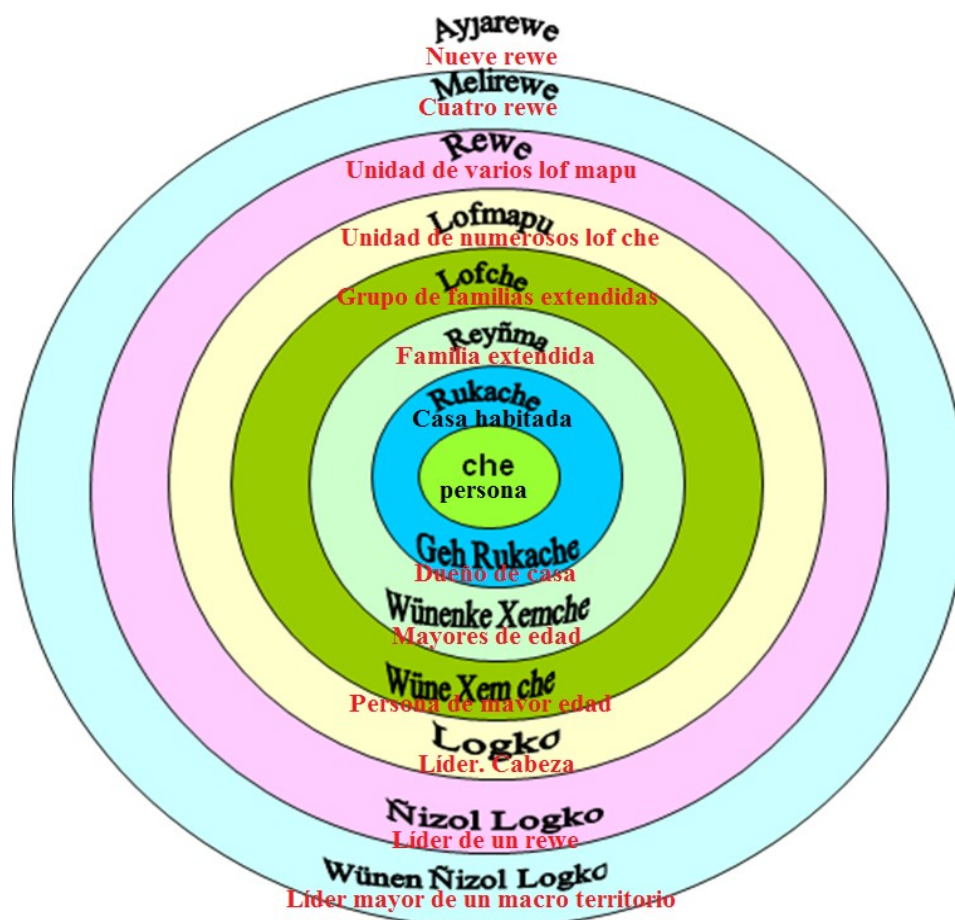


Figura 5. Diagrama de constitución de las diferentes organizaciones socioespaciales política mapuche (Durán y Quidel 2007, 427)

El esquema diseñado muestra una explicación concéntrica no vertical de la estructura, esta forma de ver, pensar la organización, obedece a un modelo propiamente mapuche distinto al de aquellas sociedades que se organizan en torno a una estructura vertical, como el de las sociedades con Estado.

La vida en reducción, vida reducida.

“Las palabras castellanas más comunes para designar a las reducciones indígenas son: reducción, reserva, comunidad, etc.” (FARON, 1969, p. 82).

Siguiendo los modelos imperantes de integracionismo y reducción indígena importados desde las experiencias norteamericanas de las “reservas”, en relación a la política indígena, Chile adopta la idea de generar reservas indígenas, sin embargo estas no se logran replicar

en términos exactos al modelo norteamericano, en el caso mapuche, la tendencia es más bien a delimitar una propiedad que es otorgada a un grupo familiar determinado, así se habla indistintamente de reservas, reducciones o comunidades, en referencia a un fenómeno de reduccionamiento territorial mapuche. Por lo pronto este proceso de reducción fue largamente resistido por las familias mapuche que buscaron en vano oponerse, aunque pequeñas porciones de comunidades estuvieron hasta comenzado el actual siglo XXI sin ser mensurado para subdivisión y transformarse en reservas, pero la mayoría debió ceder. Al ir estableciéndose este sistema de reduccionamiento fueron también asumiéndose las prácticas y políticas que el gobierno difundía en las reservas, por lo que al pasar el tiempo las familias fueron adoptando las normas y las reglas del juego impuestas desde las cabezas de los indigenistas de la época. El antropólogo norteamericano Louis Faron en la década de 1960 escribía:

“El sistema de parentesco y matrimonio ha cambiado mucho como resultado de la vida en la reducción, pero persiste como distintivo de los mapuche. La estructura política también ha cambiado, tanto respecto a las relaciones con la sociedad chilena como dentro de la reducción. También la religión ha cambiado. Los patrones de residencia han cambiado y dentro del contexto de la vida en la reducción, la composición familiar ha sido cambiada. Pero no ha habido ningún cambio notorio en ninguna de estas instituciones hacia lo que es la sociedad chilena. Los servicios educativos han aportado a los mapuche algunos conocimientos del español y de la religión cristiana, pero el mapuche continúa pensando en araucano y quema ofrendas a sus dioses ancestrales.” (FARON, 1969, p.73).

La violenta ocupación militar chilena “redujo” la vida mapuche en muchos sentidos Alonqueo (1985), Bengoa (1996), Stuchlik (1999), Durán, Quidel (2008), Bello (2011), Painecura (2011).

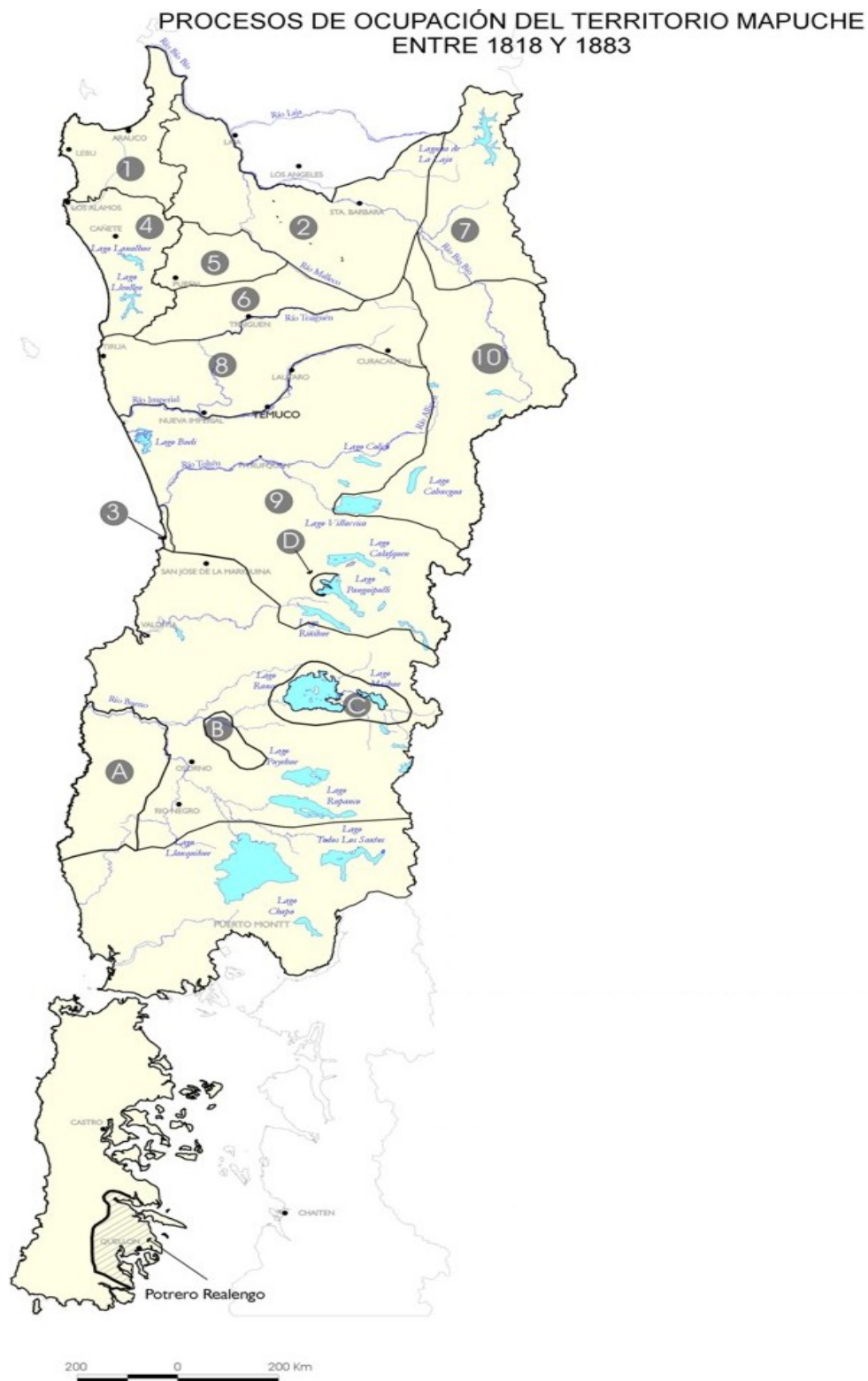


Figura 6. Proceso de ocupación del territorio autónomo mapuche por la República de Chile entre 1818 y 1883. Fuente: Raúl Molina, Martín Correa, Nancy Yañez. COTAM 2003.

El término escogido para hablar de sometimiento, blanqueamiento, incorporación forzada a

la vida de la sociedad nacional chilena habla muy bien de lo que finalmente fue el proceso vivido por los mapuche. “La reducción” “reducidos”, pero esta reducción no sólo fue en términos de tácticas de guerra, dominar, desarmar al enemigo, sino que se proyecta más allá, se trata de un proceso de disminuir al mapuche en este caso, hasta prácticamente hacerlo desaparecer del imaginario social nacional o dejarlo en condiciones muy poco valoradas y remitidas sólo a un grupo de salvajes y como mucho un objeto folk en franca retirada, como lo planteaba Tomás Guevara (1912). Haciendo alusión al término “reducción” del siglo XVIII, Casanova (2000)²⁶ retrata elocuentemente la transformación semántica que conllevó el proceso mismo: “En su acepción política, reducción implicaba “sujetar a la obediencia”, a partir de ella el término fue adquiriendo otros significados; transformar, disminuir, suprimir, cambiar de un lugar a otro, etc. La “reducción” colonial se aplicó a todos los campos de la actividad humana: economía, organización social, ocupación del espacio, política, vida sexual, cultura, religión e idioma.” (CASANOVA; 2005, pág. 68) Si bien el proceso de “reducción” se venía dando como parte del ejercicio colonial, este tuvo su gran culminación en relación con el Estado chileno. La “reducción” del mapuche significó despojar de derechos a un pueblo, de las 5.279.772,4 de hectáreas que aún controlaban a fines del siglo XIX y se incorporaron al estado nacional²⁷ (figura 7), bajo el pretexto de *terras nullius*, (tierras pertenecientes a nadie), quedando la población mapuche sobreviviente en 500.000 hectáreas aproximadamente.

²⁶ Casanova, 2000, 68, en Durán, Parada y Carrasco.

²⁷ Ilustración 1 del anexo.

RESULTADOS DE LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO AUTÓNOMO MAPUCHE POR LA REPÚBLICA DE CHILE (1830-1883)

	PROCESO DE OCUPACIÓN Territorio Mapuche Autónomo: 5.279.772,4 Hás.	PERÍODO	Superficie ocupada por Estado Chileno (en Hás.)	Porcentaje ocupado por Estado Chileno (%)	% reducción del territorio mapuche
1	Ocupación Costa de Arauco hasta Lebu	1830-1860	272.314,5	5.16	94,85
2	Infiltración Chilena de la Alta Frontera (Bio Bio – Malleco)	1830-1862	739.245,2	14,00 (19.16)	80,87
3	Avance de Mariquina a Queule y Tolten por la costa	1862	9.017,2	0.17 (19.33)	80,70
4	Establecimiento de la línea militar en Malleco y Tirúa	1866-1868	296.284.4 (Supf. Contada de Lebu a Tirúa en Arauco)	5.6 (24.63)	75,10
5	Avance a Puren	1869	158.779,0	2.1 (26.73)	72,10
6	Línea del Traiguén	1871-1882	239.099,0	5.4 (32.13)	67,58
7	Ocupación del Alto Bio Bio, por particulares y el Ejército	1878-1883	447.495,2	8.5 (40.63)	59,12
8	Avance Línea del Traiguén al río Cautín	1881-1882	614.297,3	11.61 (52.24)	47,50
9	Ocupación de la Línea del Tolten, Panguipulli y Villarrica	1882-1883	1.703.832,9	32.22 (84,46)	15,29
10	Ocupación de la Cordillera de los Andes (Alto Bio Bio, Lonquimay a Curarrehue)	1883	808.424,9	15,54 (100.00)	0
	Superficie Total		5.288.789,6	(100)	0

() Porcentaje acumulado del territorio ocupado

PROCESO DE RADICACIÓN EN TERRITORIO MAPUCHE AL SUR DE SAN JOSÉ DE LA MARIQUINA.

Letra en Mapa	RADICACIÓN DE ZONAS CON TÍTULOS DE COMISARIO	PERIODO	SUPERFICIE HAS.
A	Sector San Juan de la Costa - Purranque	1824-1832	313.442
B	Sector Pilmaiquen	1824-1832	47.370
C	Sector Lago Ranco – Maihue	1824-1832	126.525
D	Sector Panguipulli	1840-1850	8.570
TOTAL	SECTORES CON TÍTULOS DE COMISARIO		495.907

SECTOR CHIOE	SUPERFICIE HAS.
Potreros Realengos (1823)	73.553
Pueblos de Indios según Ley del 10 de junio de 1823	33.782

Cuadro 1. Tablas de explicación del mapa de ocupación: Raúl Molina, Martín Correa, Nancy Yañez. COTAM 2003.

Indudablemente este gran despojo significó un desplazamiento estructural muy grande que se retrató en migraciones hacia las peores tierras buscando refugios (*kūkañ*) entre los propios mapuche, familias esparcidas y un descontrol total de las antiguas redes de parentesco, pérdida de orientación socioespacial, pérdida de diferentes espacios de alto valor espiritual, cerros, ríos, bosques, biodiversidad, diversas especies medicinales; barro, agua, piedras, árboles, cortezas, raíces, vegetales acuáticas, terrestres de los más diversos ecosistemas que los mapuche dominaban, manejaban y conocían. La pérdida de los liderazgos por muerte de muchos de ellos o producto de los procesos de relocalización forzada y en algunos casos voluntaria buscando espacios más amigables. Este proceso de cambio, viene acompañado de un “empobrecimiento” paulatino, lo que evidentemente fue provocado, fundamentalmente desde la perspectiva económica, en donde se confiscan miles de cabezas de ganado, ovinos, caballos, bovinos, cerdos, joyas y hasta las aves de la casa. José Bengoa 1996, tomando algunas estadísticas de la época resume que en seis meses de campaña militar entre noviembre de 1868 a abril de 1869, bajo el gobierno de José Joaquín Pérez, se logran confiscar 11.271 cabezas de ganado, 211 mapuche muertos y 202 heridos y 35 soldados chilenos muertos. El problema de esta guerra es que no sólo se peleó con los mapuche medianamente armados, sino hacia la población civil en general. Además los militares chilenos en esa guerra tomaban cautivos y prisioneros que en esos seis meses de campaña llegó a la cifra de 100 personas según la fuente citada.

La otrora rica sociedad ganadera, se iba diluyendo al pasar de los años de reducción producto de un estado de guerra no reconocida con los chilenos.

“Comenzando con el periodo de las “reducciones”, el pueblo Mapuche forzosamente tuvo que hacerse campesino y pequeño productor, a pesar de que la tecnología que manejaba se adaptaba mejor a un uso extensivo de los recursos, combinando la agricultura con la ganadería.” (MALLON, 2004, p. 74).

En este “empobrecimiento inducido” se van perdiendo también los vínculos entre algunas familias, la pérdida de la credibilidad y confianza entre los propios mapuche, la pérdida de conocimiento que es uno de los aspectos más dramáticos que se experimenta hasta el día de hoy. Viviendo en las condiciones de minimidad, las familias mapuche comienzan a experimentar diferentes procesos y rumbos, algunos emigrando hacia los centros urbanos, buscando encontrar una mejor calidad de vida, otros manteniéndose, en los cada vez más

reducidos espacios y continuamente expuestos a conflictos con los colonos, latifundistas y entre los propios mapuche. Otros intentarían una vida intermedia, alternada entre la vida en los ordenamientos territoriales socio-familiares (*lof*) y los centros urbanos.

“Ya para los años ´60, la pobreza en las comunidades se había intensificado hasta crear además un flujo constante de mano de obra hacia las ciudades. Al no poder reproducirse con la agricultura en sus propias tierras desgastadas, los campesinos Mapuche les estaban sirviendo de mano de obra barata a las empresas urbanas y rurales del país.” (MALLON, 2004, p. 75)

Frente a la dura realidad en donde se observa una fuerte fragmentación de la sociedad mapuche, muchos estudiosos leyeron en ella una dicotomía entre el mapuche emigrado, por lo tanto asimilado frente al otro mapuche que se quedó en la comunidad y que sería el mapuche tradicional. Sin embargo, desde nuestra perspectiva se conforman complejas formas de estructuración que responden a dinámicas diferentes entre sí. De esta manera, por un lado las familias mapuche se adecuan al nuevo formato requerido por las políticas indigenistas del Estado, pero al mismo tiempo logran mantener y recrear subterránea y clandestinamente sus estructuras sociopolíticas.

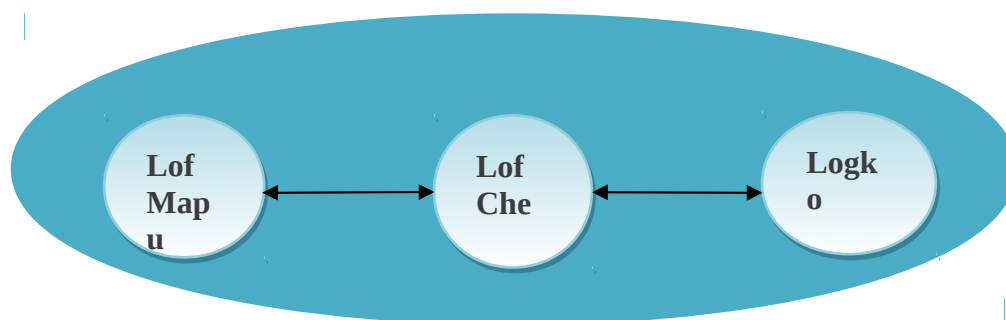


Figura 7. Representación organizativa mapuche. (elaboración propia)

<i>Lof mapu</i> = ordenamientos territoriales socio-familiares	<i>Lof che</i> = familias que viven en los lof mapu.	<i>Logko</i> = autoridad tradicional sociopolítica mapuche.
--	--	---

Es esta una estructura que si bien no muestra jerarquía, ello no significa que no la haya ya que en ella se entretajan las múltiples relaciones familiares existentes y se da un ordenamiento basado en las redes de parentesco y sus estatus de ordenamiento generado a lo largo del tiempo. El liderazgo no es de tipo impositivo, coercitivo más bien de estilo consensuado entre los *xokiñche* (grupo de persona/familias).

“...además, dicha autoridad, como propia de los jefes de los grupos de parentesco y de los “jefes” locales, era muy limitada, ya que exclusivamente o casi exclusivamente era consultativa o persuasiva, con un mínimo o nada de poder coercitivo” (COOPER en FARON, 1969, p. 122).

Este modelo contrasta grandemente con el que se impone desde el Estado, que sigue un esquema funcional de presidente, secretario y tesorero,

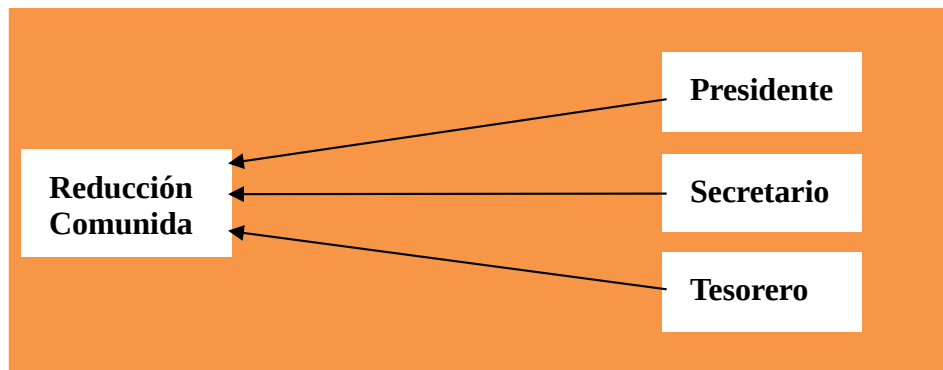


Figura 8. Esquema de representación organizativa chilena (*wigka*) para las comunidades mapuche. (Elaboración propia)

Desde el punto de vista sociopolítico se intenta imponer un sistema jerárquico que responde a la lógica de la sociedad chilena, no considerando en ningún caso la lógica propia de los mapuche. Sin embargo, estos dos esquemas tan distintos y adversos conviven plenamente en la realidad reducida, son parte de los ajustes y autoajustes que la sociedad mapuche ha ido trabajando de tiempo en tiempo, pero también es cierto que en muchos casos se ha sobrepuesto el esquema no mapuche (*wigka*), haciendo desaparecer por completo al mapuche. En otros casos también se ha observado que ambas se disputan los espacios de poder, en todo caso, es el menor de las veces.

Pero, lo que sí es seguro, que a la hora de realizarse los rituales grandes como el *gijatun* (ceremonia sociorreligiosa amplia) o *kamarikun* (nombre que se le da en otros espacios territoriales a la ceremonia sociorreligiosa más amplia) o barrido (*lepün*), (nombre similar al de *kamarikun* o *gijatun*) la estructura *wigka* desaparece por completo, ya que esta es sólo funcional a los intereses de la burocracia estatal, municipal o similar que Teresa Durán (2007) ha denominado estructura organizativa funcional. En la década de los 60, referido a reducción, Louis Faron (1969) daba cuenta de esta realidad cuando señalaba que “...se

considera como una entidad política frente al gobierno chileno en el contexto del colonialismo y del sistema de reducción”²⁸. Por lo demás debemos establecer que esta estrategia sociopolítica continua en plena vigencia en la actualidad.

Para las políticas indigenistas establecidas con mayor propiedad a partir de los 1990, el fenómeno reduccional²⁹ ha surtido efectos positivos para fines burocráticos, estableciéndose catastros, estadística oficiales del total de comunidades y siendo reconocidos oficialmente por los organismos de gobierno otorgándoseles en la actualidad personalidad jurídica por la última ley Indígena 19.253 octubre de 1993, y transformándose en la estructura oficial con el que se relaciona el Estado con el pueblo mapuche. Sin embargo, la idea reductora del fenómeno se ha transversalizado a lo largo del proceso de relacionamiento sociedad mapuche-sociedad chilena, tanto así que las propias comunidades por su cuenta continúan autoreduciéndose para acomodarse a los requerimientos de la ordenanza chilena, en términos políticos administrativos en la actualidad, como estrategia para acceder con mayor facilidad a los beneficios otorgados por los organismos asistencialistas de gobierno.

Un aspecto poco tratado en los estudios hacia los mapuche, es el impacto social que este proceso de reducción ha tenido en el transcurso de la historia. Uno de los fenómenos más marcados fueron los desplazamientos de las personas (*che*), grupos de familias (*lof che*, *xokiñche*) hacia diferentes puntos del territorio mapuche. Este fenómeno obligó a una reacomodación en términos territoriales, familiares, sociales que en muchos casos conllevó a violentos enfrentamientos entre las familias asentadas (*anünche*) y las que llegaban (*akunche*).

El Estado chileno ha creado numerosas leyes en relación a los mapuche y sus tierras tanto en la centuria de 1800 como en el 1900 la preocupación central ha sido la tenencia de tierra de los mapuche.

²⁸ Faron. 1969, P.120

²⁹ Para algunos autores el fenómeno reduccional ha concluido, por ello hablan de lo posreduccional, sin embargo yo planteo que el fenómeno “reduccional” como lo hemos expuesto no ha terminado, es parte del proceso de relación Estado -pueblo Mapuche.

Desde una forma de ordenamiento territorial socio-familiar (*lof mapu*) a comunidad y de comunidad a comunidades, permanencia de la “reducción”.

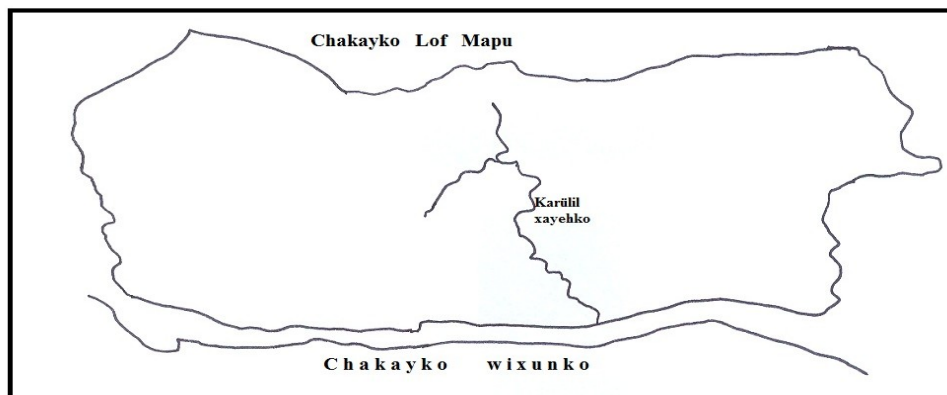


Figura 9. Representación figurada de un *Lof Mapu*³⁰. (Elaboración propia)

Leyenda del croquis:

Chakayko Lof Mapu: ordenamientos territoriales socio-familiares aguas de espinos

Karülil Xayehko: agua vertiente de quebrada verde.

Chakayko Wixunko: estero de aguas de espinos.

A través de este ordenamiento territorial socio-familiar (*lof mapu*) [ejemplo gráfico ficticio³¹] que sigue el patrón mapuche de ordenamiento se realiza una exposición que da cuenta de la dinámica de ordenamiento territorial socio-familiar (*lof mapu*) en Agua de Espinos (*Chakayko*), que lleva el mismo nombre del estero (*wixunko*) que pasa en uno de sus límites naturales. Los límites de los ordenamientos territoriales socio-familiares *lof mapu* no necesariamente eran fijos y geométricos, más bien se ceñían a alguna manifestación geográfica como un estero, algún quebrada (*lil*) la prevalencia de alguna especie de vegetación, en fin, los ecosistemas demarcaban en la mayoría de los casos y aquí estamos hablando de regiones y espacios con delimitaciones fijas.

Suponiendo que en el ordenamiento territorial socio-familiar (*lof mapu*) de *Chakayko* al crearse la reducción, los cuatro jefes de familia (*reyñma*) Huenupe, Coilla, Maripil y Lefiman (son nombres de las familias) quisieron adjudicarse un lote junto a sus familias, el ordenamiento territorial socio-familiar (*lof*) entonces se subdividió en cuatro partes no

³⁰ *Karülil xayehko* (vertiente de la quebrada verde), es un estero que lleva ese nombre. *Chakayko wixunko* (estero *Chakayko*). El origen del nombre del *Lof Mapu*, se debe al deslinde natural que tiene con este estero *Chakayko* que significa agua de espinos.

³¹ Cualquier semejanza con la realidad es mera coincidencia.

exactas, pues en su interior existen otras familias (*reyñma*), además de los cuatro. En este primer proceso ya se anula no sólo la unidad del espacio, sino además su propio nombre de ordenamiento territorial socio-familiar (*lof*) Agua de Espinos (*Chakayko*). Si bien en ciertos momentos se continúan nombrando como tales, para la burocracia del Estado no existe, sólo se valida el nombre de persona que la reducción lleva ahora, es decir de la persona que encabezó la petición de mensura. En estos casos fueron Juan Huenupe, Guillermo Coilla, Sofía Maripil³² y Raúl Lefimán. Cada uno de ellos eran jefes de familia que representaban a un número no determinado de personas. Estas personas que pedían la mensura de la tierra, no siempre eran la autoridad tradicional sociopolítica mapuche (*logko*) de los *lof mapu* como se suele afirmar. En las reducciones aparece generalmente el nombre de la reducción con el cargo de “cacique” que es el término que aplicaron para referirse al *logko*. Por ejemplo reducción cacique Juan Huenupe.

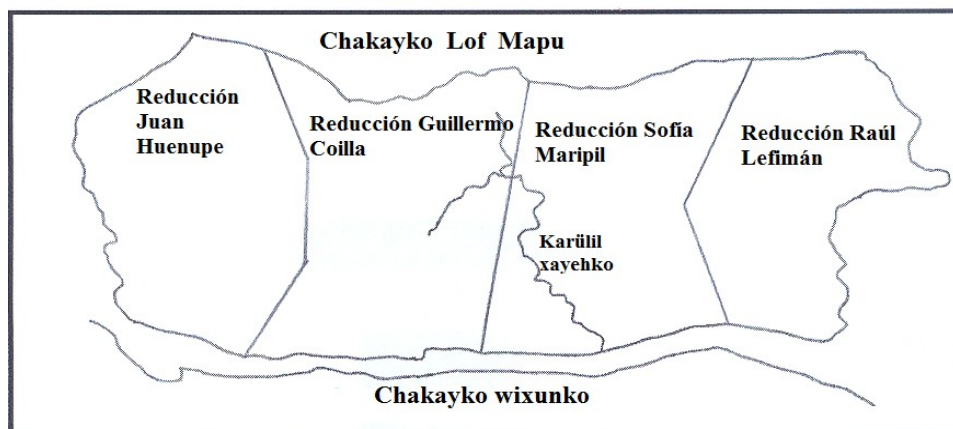


Figura 10. Representación del proceso de reducción. (Elaboración propia)

En este ejercicio se muestra un quiebre muy fuerte a la lógica mapuche, pues ellos, jamás le otorgan un nombre de persona (*üy che*) a un espacio territorial, sin embargo el nuevo sistema burocrático, le exigirá hacer uso de este mecanismo, que desde la visión mapuche es un absurdo.

Entre los años 1884 y 1929 se entregaron un total de 2.918 Títulos de Merced, los que incorporaban 510.386 hectáreas y a 82.629 personas (GONZÁLEZ 1986 citado por COURSE; 2008; p. 48)

³² Las mujeres podían pedir tierras y liderar su comunidad, como pasó en muchos casos.

Al decir de Ortiz (2008), en el procedimiento no se consideraba la movilidad de las comunidades mapuche, fundamentalmente aquellas relacionadas con los aspectos más abarcadores como los ordenamientos territoriales socio-familiares y macro espacios territoriales (*lof* y *fütal mapu*). Aparte de ello, otros numerosos aspectos fueron pasados por alto transformándose el proceso en un continuum de despojo y vejamen.

“La falta de claridad sobre los linajes, la falta de respeto frente al grupo y su estructura interior, resulta ser parte de todo un proceso de radicación en que no se respetaron las tradiciones ya existentes y el mismo espíritu de la ley se violó sistemáticamente.” (MALLON, 2004, p. 37).

El proceso de reasentamiento mediante Títulos de Merced, se da en un clima de profundos quiebres familiares pos guerra con el Estado chileno, viniendo este proceso a acentuarlos, impactando aún más a los linajes familiares.

Posteriormente, y por influencia de algunos estudios y reflexiones de antropólogos con inspiración marxista como Alejandro Lipchutz se tendió a interpretar la vida mapuche organizada bajo principios de equidad e igualdad al estilo de una sociedad del tipo socialista, así se comienza a utilizar el termino comunidad en referencia a los grupos de familias mapuche que residen en reducciones.

El termino comunidad ha tenido por lo menos tres cambios significativos (Durán y Quidel 2007), el primero al instaurarse el término o adjudicarles tal nominación a los mapuche en los años 1884 -1929 cuando se entregan los Títulos de Merced. Posteriormente, la segunda transformación se dará a partir del año 1982 en la dictadura militar de Pinochet, cuando las denominadas comunidades deben afrontar la división, parcelación en lotes de tierra para transformarse en propiedad privada de individuos, jefes de familia fundamentalmente. Y el tercer momento se corresponde con la implementación de la Ley Indígena 19.253 el año 1993 e implica la transformación de la “comunidad” en un horizonte de mayor diseminación y atomización, haciéndola funcional a la nueva legislación.

La Ley Indígena 19.253 contiene numerosas falencias que dicen relación con la negación del modelo mapuche de organización sustentado en la idea del *lof*, e imposición de modelos indigenistas como el de “comunidad”. En sus artículos 9, 10 y 11, la ley define qué es una comunidad.

“Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

- Provengan de un mismo tronco familiar o linaje común;
- Reconozcan una jefatura tradicional;
- Posean o hayan poseído tierras indígenas en común y
- Provengan de, un mismo poblado antiguo.” (Artículo 9, Ley 19253, 1993).

En el siguiente artículo se dan las indicaciones de como se puede constituir una comunidad.

“La constitución de las Comunidades indígenas será acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal.” (Artículo 10° Ley 19253, 1993)

Posteriormente se dan otras pautas de cómo se entiende esta constitución.

“La Comunidad se entenderá constituida si concurre, a lo menos, un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique afiliación obligatoria, se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación con todo, se requerirá un mínimo de diez miembros mayores de edad.” (Artículo 10° Ley 19253, 1993)

Bajo esta nueva Ley muchas comunidades se vuelven a subdividir, ya que en una comunidad habitan, generalmente, mucho más que 10 personas. Si en una comunidad se tienen 60 personas mayores de 18 años, se pueden formar entonces 6 comunidades. Esto hace que el drama del minifundismo se acreciente drásticamente.

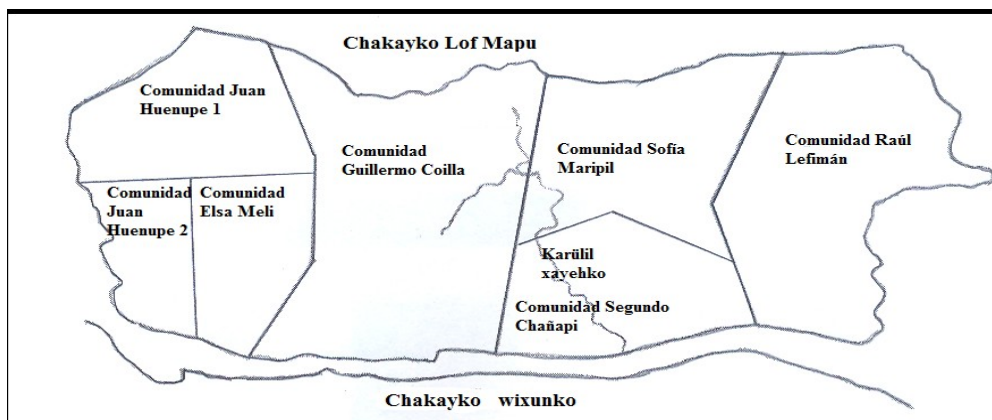


Figura 11. Representación del proceso de subdivisión en comunidades. (Elaboración propia)

Para la constitución de estas comunidades se entregan modelos de estatutos con las estructuras de organización interna, en estos estatutos aparecen los cargos de presidente, vicepresidente, secretario, tesorero, primer director, todos con una duración de dos años. Frente a este modelo el machi de Pixemko Comuna de Carahue, señala:

“En este marco los actores principales son los dirigentes de comunidad y/o asociación que se articulan en la jerarquía; presidente, vicepresidente, secretario y tesorero, los cuales tienen vigencia por un plazo de dos años. Estos dirigentes son funcionales a los planes y programas del Estado y no siempre están en coincidencia con las autoridades religiosas y sociopolíticas mapuche, nuestros (*Rechegeñoche*).” (CANIULLAN, 2005, p.145)

Desde la perspectiva mapuche, si bien las personas entienden y asumen la designación de “comunidad”, se sabe sin embargo que la vida hoy no es de comunidad en el sentido en cómo fue planteada originalmente la idea. Aún en la vida pre-reduccional tal “comunitarismo” nunca existió en el sentido pleno, ya que siempre las familias extensas mantuvieron cierta independencia del manejo de sus espacios, pues se disponía de ciertos lugares comunes para pastoreo, para trabajos en mediería u de índoles parecido, pero manteniendo espacios familiares más exclusivos.

Llegada de los misioneros y misiones al *Mapuche Mapu* (Territorio Mapuche).

En el plano religioso, quienes evangelizaban, bautizaban y predicaban a su manera, al decir de Nogger (1982), eran los propios soldados y conquistadores, quienes obligaban a aceptar la fe cristiana al igual como cada uno de ellos la entendía. En este sentido, la enseñanza del cristianismo era también una práctica militar, o la militarización de la evangelización, como un dogma a ser impuesto, obligado hasta por la fuerza, posteriormente comenzaron a llegar los misioneros Franciscanos y Mercedarios quienes fueron los primeros en pisar tierra mapuche “De hecho fue el capítulo provincial de los franciscanos en Lima el que designó en 1553 los primeros misioneros para Chile (NOGGLER, 1982, p. 56)

Un gran número de estas caracterizaciones se llevan a efecto sin conocer en profundidad el sistema religioso, filosófico de los pueblos aludidos.

Llegada de los franciscanos.

Así como en el resto del continente para estos misioneros no aparecía Dios entre estos pueblos con los que iban encontrándose en su peregrinar.

“Este dominio do Demônio se manifesta de uma forma bem precisa: através dos grandes xamãs, os pajés ou caraíbas, que as fontes chaman, obviamente, de feiticeiros e, menos obviamente, de “santos”, “santidades”, ou, finalmente “profetas”. Na falta de outros sinais de idolatria, são estes extraordinários personagens, dos quais as fontes as ignoram nem minimizam o poder, os intermediarios entre Diabo e as almas selvagens.” (POMPA, 2003, p. 49)

Para Foerster (1995) esa demonización obedece a la ideología medieval europea acerca de la hechicería en donde la centralidad de ello era dada por la unión con el demonio.

Los primeros hispanos no encontraron elemento “religioso” alguno entre los mapuche, o lo que ellos encontraron no se condecía con lo que ellos entendían por religión, por ello la literatura colonial es muy poco favorable al hablar del mapuche y su religión. Seguramente los misioneros de aquella época poseían una visión muy rígida de la religión, determinada por los cánones del cristianismo de la época y por otro lado la superficialidad con que habrían conocido lo mapuche, no obstante, existen unos pocos autores que dieron luces diferentes sobre este aspecto, uno de ellos fue el Abate Molina

“Ellos reconocen un Ente supremo, autor de todas las cosas, á el qual dan el nombre de Pillan: esta voz deriva de púlli ó pilli (la alma) y denota el espíritu por excelencia. Lo llaman también Guenu-pillan, el espíritu del Cielo; Buta – gen, el gran Ser; Thalcave, el Tonante; Vilvemvoe, el Creador de todo; Vilpepilvoe, el Omnipotente; Mollgelu, el Eterno; Avnolu, el infinito, &.” (ABATE MOLINA, 1795, p. 84).

Estos nombres dan cuenta más a una traducción de términos que el sacerdote enumeró y clasificó desde su referente cristiano, más que conceptos propiamente mapuche que al ser traducidos, su significado varían considerablemente. Nos encontramos frente a un trabajo de buscar referentes cristianos en la lengua de los nativos para generar la idea cristiana desde la palabra mapuche o adecuar un vocabulario y una lengua, lo que fue una labor extendida de los sacerdotes, no sólo en tierras mapuche:

“Los araucanos siempre protestaban que el Dios de los españoles era distinto de su **pillán** y aún del concepto más moderno del **ngenchén** y que los dos no podían ser nunca iguales. Los españoles por su parte se

esforzaban para convencerles que no podía haber más que un solo Dios y jamás podían hacerles comprender estas ideas.” (LATCHAM, 2001, p. 45)

En esta última cita, aparece el término *Pijan* en la que se puede pensar que esta voz pudiera equivaler a la de Dios. Dialogando con Latcham podemos preguntar; ¿Pero cuáles eran la o las razones del rechazo de reemplazar *pijan* por Dios?

“La razón es muy sencilla. Los españoles, no hallando en el vocabulario araucano una voz que significara Dios, emplearon para hablar de la divinidad, el término que creyeron más aproximado y desgraciadamente eligieron la voz **pillán**.” (LATCHAM, 2001, 45)

Latcham relaciona el termino *pijañ* con el origen de los linajes,

Pero el **pillán** para los araucanos no era una deidad, sino el antepasado fundador de sus linajes y difería de clan en clan y de tribu en tribu. Tratándose de un antepasado, era inútil que los españoles quisiesen convencerles que el Dios de los cristianos era el mismo **pillán** o antepasado de ellos. Los indios sabían que se equivocaban o que mentían para engañarles.” (LATCHAM, 2001, 45)

Tempranamente el término *Pijañ* aparece en las crónicas y va tomando diferentes significados que van mostrando también la poca profundidad en la comprensión del pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*) referido a la lógica religiosa.

Para el antropólogo argentino Casamiquela, la idea de *Pijañ* es la antigua denominación del moderno *Günechen*,

“Prácticamente todos los atributos adjudicados al antiguo *pillañ* adornan al moderno *nënechén*, y viceversa” (CASAMIQUELA, 1964,184)

En este estudio se redefine el significado del concepto en torno a *pijañ* como una fuerza espiritual propia de los volcanes (*newen*), idea que afirman los interlocutores de este estudio, pero además se puede entender como aquellos antiguos espíritus (*püjü*) que existen y poseen un rol importante dentro de la forma mapuche de hacer religión (*mapuche gijañmawün*).

Los métodos de evangelización jesuitas.

En diciembre de 1598 se da inicio al primer gran levantamiento general mapuche encabezado por el líder militar (*toki*) *Pelanxaru*³³ que barrerá con todas ciudades españolas al sur del río Bio Bio. Después de ello, se pone fin a las misiones religiosas en lo que actualmente es Chile (*Gülu Mapu*) y se da comienzo a un nuevo periodo de misiones, bajo nuevas estrategias y métodos de penetración. Al ver que el territorio mapuche quedó sin presencia de misioneros, la Compañía de Jesús vio esta realidad como una posibilidad para hacerse cargo sólo ellos de la evangelización de los mapuche, y así aconteció, mientras los franciscanos quedaron al norte del territorio controlado por los mapuche y a cargo de cristianizar a los “indios de paz”.

“De fato, desde a chegada da primeira comitiva de inacianos à costa sul-americana em 1549, os jesuítas defrontaram-se com a difícil tarefa de traduzir o conteúdo e os sentidos da doutrina cristã para um idioma que atingisse o maior número possível de novos catecúmenos.” (MONTEIRO, 2000, p.36)

Al igual que en la América portuguesa, los jesuitas en tierras mapuche se dan la tarea de llevar a la escrita diferentes contenidos de la doctrina cristiana en lengua mapuche. Gran parte de los primeros escritos coloniales existentes hasta la actualidad, provienen de los sistemáticos trabajos de jesuitas.

Una de las grandes contribuciones del cura jesuita Luis de Valdivia es el establecimiento de los diálogos con los gobernantes mapuche, bajo el método de parlamentos³⁴ a partir de 1605 y que duraron prácticamente toda la colonia e incluso los primeros gobernadores chilenos intentaron realizar algunos. La otra relevancia del padre Luis de Valdivia, es que con él se da inicio al uso de la lengua mapuche en el proceso de evangelización, siendo unos de los pioneros en la escritura de confesionarios y prédicas en lengua mapuche³⁵. Durante largo tiempo las misiones fueron instrumentos de la política española con los mapuche, en este

³³ En la historiografía chilena aparece como *Pelantaro*, que es la castellanización del nombre mapuche *Pelanxaru*.

³⁴ Los Parlamentos fueron espacios públicos de discusión entre mapuche y españoles, luego también con los chilenos para restablecer la paz y realizar acuerdos militares, políticos y comerciales. Estas actividades tuvieron sus inicios con la intervención del Padre jesuita Luis de Valdivia.

³⁵ “*Sermón en Lengua de Chile, de los Misterios de Nuestra Santa Fe Católica, para Predicarla a los Indios Infieles del Reino de Chile, Dividido en nueve partes pequeñas, acompañadas a su capacidad*”. Valladolid octubre de 1621.

“*Arte y Gramática General de la Lengua que corre en todo el Reino de Chile, con un Vocabulario, y Confesionario: Compuestos por el Padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesús, en la Provincia del Perú*”. Sevilla, 1684.

nuevo estilo de relaciones, es donde destaca la figura del padre Valdivia. [Zapater (1992)] En 1767 al ser expulsado los jesuitas³⁶, regresan los franciscanos a hacerse cargo de las misiones las cuales se localizaron fundamentalmente en la ciudad de Chillán, refundando el Colegio de Propaganda Fide de la misma ciudad. Una de las experiencias interesantes de mencionar para estas épocas es el intento de educación y formación profunda que se les ofreció a los hijos de los *logko* en la escuela de Chillán creada para estos fines bajo el modelo de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco en México, escuela creada en 1540 para los hijos de los caciques. La hipótesis de aquel ejercicio era que si se educaba a los hijos de los líderes en la fe y la “civilización” entonces podrán tomar un rumbo diferente, abandonando para siempre el camino “licencioso” de sus padres. Además que sean los hijos de los *logko* no fue casual, pues ellos iban a ser los futuros líderes de su pueblo, ya que en muchos casos estos cargos son heredados de padre a hijo.

“...instruyéndolos y enseñándoles las máximas cristianas, que fácilmente se imprimen en aquella tierna edad, si lo promueve una educación constante, con lo que, aplicándose unos al estado eclesiástico, supuesta la literatura necesaria, y otros a diferentes empleos políticos, pudiesen, aquellos con la persuasión y éstos con el ejemplo, reducir a sus parientes a una vida racional y cristiana”. Real Cédula. 6 de febrero 1774. Arch. Nac. Vol. 727 n° 55.

De esta empresa educadora y evangelizadora saldrán los primeros tres sacerdotes mapuche, Pascual Reuquiente y Juan Baustista Anicoyán a quienes les fueron conferidos las órdenes menores el 5 de abril de 1794 por el obispo Blas Sobrino, mientras tanto Francisco Inalicán había ingresado en el noviciado de los franciscanos.

Tanto los jesuitas como los franciscanos provenían de una estricta formación disciplinaria. La ideología dualista de cuerpo y alma de la época marcaba fuertemente a los sacerdotes de entonces (PINTO, 1991). Bajo esta lógica es como se da a conocer y se expande la ideología católica en el país, una lógica en que el hombre es un ser dividido en dos grandes fuerzas y que la misión de un buen cristiano se resumía en doblegar el cuerpo en bien del espíritu. Esta visión genera una intensidad de impacto mayor que los misioneros sintieron al ver unos mapuches semi desnudos, dados a la libertad de las fiestas (*kawiñ*), bebida (*putun*), libertad sexual (*zomotun kam wenxutun*). Sin duda, sus cartas e historias

³⁶ Por orden del rey de España Carlos III a través de la Pragmática sanción en 1767 fueron expulsados los jesuitas de todo dominio español tanto en América, Asia y Europa. Las razones fueron entre otras de alentar el levantamiento indígena y atentar contra el rey José I de España.

están cargadas de reclamo por no poder redimir al mapuche a una vida sin bebida y poligamia, situación que los llevó a catalogar el comportamiento mapuche como una vida demoniaca. Uno de los aspectos a los que los mapuche no renunciaban era a la poligamia, frente a esto, muchos misioneros daban por fracasados sus intentos de cristianizar.

La llegada de la orden de los Capuchinos.

De esta forma, el 23 de octubre de 1848, llegan a Chile los primeros capuchinos italianos quienes se establecieron en diferentes puntos misionales del territorio mapuche. Esta orden desarrolla su labor evangélica no exenta de problemas internos, y en medio de las acciones políticas del gobierno de querer anexionar el territorio mapuche. La orden logra establecer nuevas misiones al interior de las tierras mapuche (*mapuche mapu*) y es testigo de la invasión militar chilena a cargo de Cornelio Saavedra. Posteriormente los capuchinos italianos fundan una última misión en *Forowe* (lugar de osamenta, castellanizado Boroa), en noviembre de 1883³⁷ (ver mapa ilustración N° 1). Posterior a la derrota militar los mapuche intentaban conseguir misiones católicas y escuelas para escapar de la represión militar chilena, es el origen de esta última misión. Los mapuche habían diferenciado las órdenes religiosas, así como el papel que ellas tenían, distinguiéndolas de las actividades militares y colonizadoras, es en este sentido que muchos líderes mapuche (*logko*) se demuestran conformes a la presencia de la iglesia, como una forma de demostrar estar evangelizados y de esa manera lograr el respeto de los militares y por sobretodo lograr que los dejen “estar tranquilos”. Establecer una misión, una escuela en sus parcialidades era sinónimo de estar “civilizado” o camino a ello.

La actividad de la congregación capuchina de sacerdotes bávaros continúa hasta la actualidad en tierras mapuche. En sus largos años de evangelización, han acompañado a los mapuche en diferentes procesos en uno de los cuales destaca el Padre Seguisfredo como defensor de los mapuche en contra del abuso chileno y del colono³⁸.

³⁷ Ilustración 1 del anexo.

³⁸ Un elocuente relato se puede encontrar en el libro del periodista Aurelio Díaz Meza “Parlamento de Coz Coz” (2006) y en el libro “En la Araucanía. El padre Segifredo de frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907” Arellano Hoffman, Holzbauer y Kramer editores, 2005.

Presencia del anglicanismo entre los mapuche.

A finales del siglo XIX se hace presente otra nueva organización religiosa en el territorio mapuche, se trata de los anglicanos, abordados por Menard y Pavez (2007) quienes detallan que ya en 1838 y 1841 se habían aventurado en tierras mapuche.

En el año 1895 se asientan en la zona de Chol Chol (territorio *naüqche*) (ver mapa Anexo), y Quepe³⁹ (territorio *wenteche*) los primeros misioneros quienes desarrollarán una labor educativa, de asistencia en la salud y una profusa participación en el movimiento político mapuche, en el caso del pastor canadiense Charles Sadleir.

Para nuestro caso, es interesante observar la labor de evangelización de la iglesia anglicana, quienes adoptaron el método católico de evangelizar en mapuzugun y con participación directa de mapuche en la traducción (Menard y Pavez, 2007).

El pastor Sadleir, era muy entusiasmado en escribir la biblia en *mapuzugun*, situación que lo llevó a comprar una imprenta y de esa forma publicar sus escritos, pero además de eso, debemos resaltar su activa participación en el movimiento mapuche a comienzo del siglo XX. Ya en 1910, según Menard y Paves (2007) estuvo presente en la configuración de la primera organización pos-reduccional Sociedad Caupolicán Protectora de la Araucanía y su trabajo político en defensa de los mapuche y sus derechos, lo llevó a que lo designaran Cacique General de la Araucanía por un ala de las organizaciones mapuche de la época.

Desde las tierras de Kepe, en tierras mapuche, el *logko* de la zona Domingo Payneofilu, aboga para que se prohíba el ejercicio de la medicina mapuche por parte de las y los *machi* (chamán), por considerarlas erróneas, ridículas y perniciosas.

³⁹ Ilustración 1 del anexo.

CAPITULO II.

MAPUZUGUN⁴⁰: EL HABLA DE LA TIERRA Y LOS ESPACIOS

Se torna sumamente necesario incorporar un capítulo que vincule lengua y religión, considerando que el punto central de este estudio se plantea como la “idea de Dios y Diablo en el discurso ritual mapuche”, estando este discurso ritual exclusivamente en lengua mapuche (*mapuzugun*), y siendo una necesidad y obligación saberlo por parte de quienes offician la ritualidad.

El acontecimiento, la acción, la idea convertida en habla (*Zugunuwchi zugu*)

Definir *zugu* nos llevará a entender también el significado de *zugun*, es decir, la concepción mapuche de lenguaje y del habla. Para comenzar, *zugu* es un término polisémico que nos ofrece múltiples posibilidades de entenderlo, Augusta (1916, p 31) lo define como “asunto, novedad, cosa (= asunto), sentencia, fallo, pendencia, negocio (=asunto), pleito, etc, etc..”

De esta forma nos podemos hacer una idea de lo abarcador que resulta el término “*zugu*”. Lo importante es entender que este término encierra toda acción que un ser vivo puede concretar en la vida, ya que implica movimiento, acción, o la resultante de alguna motivación. Todo lo que una persona (*che*) realiza es “*zugu*”, todo lo que piensa es a partir de un “*zugu*”, todas sus acciones son “*zugu*”. Pero es “todo eso” lo que se transforma en “*zugun*” (habla), lo que se logra comunicar, decir es a través del *zugu* transformado en verbo “*zugun*”, entonces es donde aparece el “*mapuzugun*” el habla de los espacios, entre ellos, el de la tierra.

Cómo se registra en los primeros diccionarios;

“Dugun ó dùgun, hablar los hombres, y la misma habla ó idioma; *mapudugun*, la lengua de Chile; *huincadugun*, la Castellana, ó de los Españoles; Dugun, ítem, cantar las aves, gritar los animales, sonar campanas, instrumentos, etc.” (FEBRÉS, 1882⁴¹, p.78).

En tanto el padre Augusta señala con respecto a “*zugun*”;

“Dugun, hablar; cantar (los pájaros); dar su voz (cualquier animal); sonar

⁴⁰ Hasta ahora el mapuzugun se ha demostrado ser una lengua aislada sin parentesco con las lenguas cercanas. Sin embargo existen algunas teorías que la asocian a la familia de las lenguas panu.

⁴¹ Febrés, texto publicado en edición especial 2010, copiado de la edición 1882 de Buenos Aires, a su vez tomado del original de 1765.

cualquier cosa./ tr., hablar con alguno. / s., idioma, lengua, voz, ruido, son, tono.” (AUGUSTA, 1916, p. 31).

Estas definiciones no sólo muestran la polisemia del término, sino además nos están dando lo que se entiende por habla, lenguaje y que esto no se restringe sólo al aspecto humano, sino que toda vida tiene un “*zugun*”. Que el *zugun* es una capacidad que posee todo el *mapu* y las vidas que en ella se contienen, entendiendo *mapu* como los múltiples espacios y dimensiones incluyendo, desde la luego, la tierra.

Siguiendo con la idea, mostraremos a continuación dos “*zugu*” que acontecieron en algún momento de la vida del “*mapu*” y que hoy se ha logrado transmitir mostrando con ello la transformación del “*zugu*” en “*zugun*”, en este caso, además en escritura (*wirin*). Los dos ejemplos agregados en este capítulo serán de gran relevancia para entender el desarrollo del presente trabajo ya que en ella se contiene el origen mapuche y su consecutiva refundación.

Origen de la vida mapuche.

El género narrativo (*epew*) de estrella (*wagübeh*) es uno⁴² de los que se ha proliferado en este caso.

Wagübeh

En épocas inmemoriales habitaba en el **Ayo Wenu** (en los confines del Universo) grandes espíritus, quienes tenían el dominio de ese espacio, también existían espíritus menores. Un día se produjo una disputa en donde los espíritus menores quisieron sobrepasar a los espíritus mayores, quiénes al darse cuenta de esta situación, se enojaron y los lanzaron violentamente al vacío.

Algunos espíritus menores quedaron atrapados en las rocas, otros siguieron trabajando arduamente, explotando como fuego, la explosión tuvo tal efecto que los fuegos quedaron en los espacios superiores (**Wenu Mapu**) como estrellas brillando. Una de las espíritus menores llamada **Wagübeh** quedó tomada de una de sus puntas a punto de caer desde el espacio claro (**Ayon Wenu**), motivando lástima de los espíritus mayores, éstos la tomaron y se la llevaron, disidiendo transformarla en mujer. Es así como **Wagübeh** transformada en mujer fue lanzada al espacio terrestre (**Naüq Mapu**).

Al caer **Wagübeh** desde lo alto, se aturde y queda profundamente dormida. Al despertar ve que el espacio en donde ha llegado era árido y lúgubre. Entonces de pena se pone a llorar. Al llorar comienzan a formarse los lagos, mares y ríos con sus lágrimas. Luego camina por el espacio y las piedras eran muy agudas, a medida que avanzaba sus pies sangraban y de esa sangre brotaban las flores, pastos y toda la vegetación. Era tal el espectáculo que ella misma no daba en sí de tanta maravilla. Luego

⁴² Muestro este *epew* dentro de una gama más amplia de otros que también hablan de la creación mapuche.

Wagübeh comienza a desojar las flores, cada pétalo que caía se convertía en un ave, así comienza la existencia de las diversas vidas (**fijke mogen**).

Así creció **Wagübeh**, sola en este espacio, siendo cuidada por los espíritus mayores. Un día los espíritus contrarios se reúnen y conversan, deciden mandar un remolino (**mewbeh kürüf**), para que le saque un pelo a la **Wagübeh** y a través de ellos transformarla en un ser destructor. Decidieron llevárselo al espacio de los volcanes (**Zeqüñ Mapu**) en donde se había decidido realizar un trabajo en la mitad de la noche (**ragi puh**), cuando la noche alcanza la mayor oscuridad.

Envían a una culebra (**filu newen**) que sale en busca de **Wagübeh**, pero como esta tenía tanto espacio, se dedicaba a recorrer y a jugar todo el día, iba de un lugar a otro. De este modo se hizo muy difícil encontrarla durante el la media noche (**ragi puh**), entonces comenzó a amanecer, siendo de este modo salvada por el sol. Solamente ahí fue cuando la culebra la vio, pero también la vieron los espíritus mayores.

Estos se dieron cuenta que estaba muy sola y decidieron hacerle un compañero (**afkazi**). Llamaron al sol y a la luna y le preguntaron que podían hacer al respecto. Entonces el sol hizo un hijo, que fue dejado como hombre. Este hijo del sol fue lanzado al vacío, cayendo aturdido hasta el espacio terrestre (**naüq mapu**), donde se encontró con **Wagübeh**, quien lo despertó y cuidó, luego se pusieron a cantar y a jugar. Una vez establecido las diversas vidas (**ixofij mogen**), la luna (**küyeh**) y el sol (**ahtü**) deciden que será la luna quien rija todo el ciclo reproductivo y el sol todo el ciclo de maduración.

Personalmente planteo que este género narrativo (*epew*) constituye un relato fundacional a diferencia de *Xeg Xeg Filu* (serpiente Xeg Xeg) y *Kay Kay Filu* (serpiente Kay Kay)⁴³, que es un mito de refundación, en donde las personas y familias son salvadas por *Xeg Xeg Filu* frente a un gran diluvio. Las personas al subirse a los cerros Xeg Xeg, eran elevadas a los cerros, frente a la furia de *Kay Kay Filu* que arremetía en contra de la tierra expulsando agua. Planteo esto, porque en muchos escritos se cuenta este último como el “mito fundacional” mapuche, en el sentido del origen de la humanidad.

“En la tierra mapuche (*mapuche mapu*) existen dos grandes fuerzas (*newen*) que son las aguas (*ko*) y tierra (*mapu*), en el mar (*bafkeh*) vive *Kay-Kay- Filu* y en los cerros *Xeg-Xeg- Filu*. Un buen día al ver que los mapuche ya no hacían sus ceremonias de agradecimiento y reciprocidad (*gijatun*) y agradecimiento, se precipitó una fuerte tormenta de agua, viento y tormentas. El *Kay-Kay-Filu* gritaba ¡kay kay kay! Y el agua subía y subía cubriendo toda la tierra. La gente desesperada comenzó a pedir ayuda a sus fuerzas (*newen*), fue así que se despertó la otra gran serpiente que domina sus cerros el *Xeg- Xeg-Filu*. Entonces le indicó a todas las especies de la

⁴³ Xeg Xeg Filu, representa la fuerza de la tierra. El nombre Xeg Xeg, se deriva del sonido que esta emitiría. Además el nombre Xeg Xeg, nos acerca a una idea de lo seco, sin agua. En cambio, Kay Kay Filu, es la serpiente que representa las aguas, y también su nombre derivaría de la onomatopeya del sonido que emite, es decir de sus “*zugun*”.

tierra que subieran a sus cerros para salvarse. Cada vez que *Kay-Kay-Filu* gritaba el nivel de las aguas subía, y *Xeg-Xeg-Filu* también gritaba entonces los cerros comenzaban a crecer. Hasta la cima de *Xeg Xeg* llegaban todas las especies de la tierra, animales, insectos, víboras, reptiles, pájaros, la gente no debía sentir miedo, ni asco, al gritar las personas se caían al agua y se convertían en peces. Durante mucho tiempo duró la pelea entre estas dos serpientes, al punto que casi llegaron al sol. La gente debía de protegerse con cántaros de greda llena de agua sobre sus cabezas para que el sol no los quemara. Finalmente *Kay Kay* al ver que no podía alcanzar las cimas de *Xeg Xeg*, se rindió. La gente volvió a realizar sus ceremonias de agradecimiento y reciprocidad (*gijatun*) para calmar la ira de las fuerzas (*newen*) y agradecer a *Xeg-Xeg-Filu* por haberlos salvado. Lentamente el agua comenzó a bajar sus niveles hasta que la tierra volvió a quedarse despejada y las familias pudieron volver a vivir.”(Relato transmitido por mi madre)

Esta singular historia es conocida por la mayoría de los mapuche, ya que es la primera que se enseña en nuestras familias.

Vigencia y desplazamiento del mapuzugun en Chile (*Gülu Mapu*)

“El tesoro más grande que aún posee este pueblo es su idioma. La riqueza de su vocabulario está demostrando en forma clara y evidente, el grado de cultura que alcanzó este pueblo, manifestada a través de su organización social, costumbres, en su fácil manejo de palabras en su oratoria, en sus manifestaciones espirituales y culturales, comprensión cabal y profunda de su derecho, y libertad para conservarlos celosamente como su gran tesoro, basado en sus tradiciones y en su propia psicología.” (ALONQUEO, 1985, p. 12).

Debido principalmente a las circunstancias históricas vividas por la sociedad mapuche, esta se ha hecho por fuerza bilingüe, debiendo en no menos casos hacerse monolingüe del castellano, situación que ha llevado a que existan cada vez menos hablantes del *mapuzugun*. Estas circunstancias han desembocado en una estructuración evidentemente desventajosa, teniendo que por ello asumir una condición de asimetría relacional con respecto a la sociedad nacional. Al respecto, Salas reflexiona:

“Así, mientras los hispanos podemos desenvolver perfectamente nuestra existencia ignorando a la sociedad mapuche y a su lengua, los mapuches no pueden ignorar a la sociedad hispánica: deben aprender a hablar castellano y a desenvolverse dentro de la civilización urbana moderna, aunque sea en un nivel mínimo, ya que es impensable una existencia personal mapuche desarrollada solamente en el interior de la reducción, salvo para los muy ancianos o muy niños.” (SALAS, 1987, p. 29)

Esta situación posee una trayectoria histórica contundente, fundamentalmente con la sociedad chilena mestiza y sus gobiernos que por décadas persiguieron el habla mapuche, desde las escuelas, centros cívicos, vida cotidiana, ridiculizándola, estigmatizándola y con ello a quienes la hablaban.

Producto del proceso, el *mapuzugun* se ha ido retirando del uso cotidiano de las familias y rápidamente se ha ido reemplazando por el habla castellana (*wigka zugun*) y por ello, progresivamente el *mapuzugun* se ha ido llenando de hispanismo en muchos ámbitos.

“De aquí que cuando hay un intercambio de objetos entre dos sociedades, normalmente hay también un intercambio de las palabras correspondientes. En el contacto entre la sociedad hispánica y la sociedad mapuche, ésta ha desempeñado más bien el rol paciente de receptor cultural. De allí que hay tantos hispanismos en el mapuche y tan pocos mapuchismos en el castellano.” (SALAS, 1987, p. 30).

En la actualidad la lengua mapuche está “en peligro”⁴⁴ según el atlas desarrollado por la UNESCO, además las estadísticas señalan una situación de pérdida de la vigencia de la lengua fundamentalmente entre los niños, manteniéndose el hábito del hablar en *mapuzugun* principalmente entre los adultos y ancianos principalmente de las localidades rurales. A decir verdad, la amenaza de extinción del *mapuzugun* se viene dando desde hace muchos años, los escritos realizados a principios del 1900 exponen estas ideas en diversos textos, José de Augusta (1903), Coña y Moesbach (1936), predicen la extinción del *mapuzugun*. Sin embargo la situación de pérdida de esta lengua se deben a diversos factores socio históricos que se han ido desarrollando en la relación hispano-mapuche en primera instancia y posteriormente chileno-mapuche que han desembocado en situaciones de desplazamiento lingüístico, negación, ocultamiento y hasta vergüenza de hablarse por parte de los propios mapuche.

“Además, se puso en práctica una estrategia de “mimetización” e invisibilización muy extendida en el área, que se manifestó a través de dos mecanismos de resistencia aborígen: la autorepresión en el uso y la transmisión del *mapudungun* y en la manifestación de pautas culturales propias, y la “clandestinización” y el “disimulo”, estrategia de vasta difusión a lo largo del continente desde la época colonial, esto es, el ocultamiento sistemático al blanco de la vigencia de tales usos y pautas.” (GOLLUSCIO, 2006, p. 29)

⁴⁴ <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php>

Salir de la condición de auto-represión no ha sido fácil para ciertos sectores de los mapuche, por ello se observan algunos casos más aislados de personas que han adoptado actitudes más abiertas en defender, hablar y promover el *mapuzugun*, personas en su mayoría con formación académica, dirigentes y personas formadas en o a través de las organizaciones que ha tomado conciencia de la importancia de la lengua. Frente al conflicto racista vivenciado por ciertas generaciones más que otras, los resultados han sido diferentes, mientras unos asumen su condición de indígena pese al rechazo, otros en cambio lo ignoran, en otros segmentos se oculta tal ascendencia y en otros se reniega de ella para siempre.

“Vergüenza. Vergüenza y desprecio de mí mismo. Náusea. Cuando me aman me dicen que es a pesar de mi color. Cuando me detestan me añaden que no es por mi color... Aquí y allá soy prisionero del círculo infernal.” (FANON, 1973, p. 96)

Uno de los exponentes negros que han trabajado la autonegación y sus consecuencias es el filósofo y psiquiatra Frantz Fanon de quien hemos tomado la cita anterior que demarca el intenso dolor al grado de mostrar la somatización del rechazo. En el caso mapuche a partir de los inicios del 1900 hasta más de medio siglo después se castigaba severamente a los hablantes de la lengua mapuche, a los infantes en las escuelas se les dejaba de rodilla sobre semillas o piedra como castigo por hablar en su lengua, en otros casos se les azotaba con varillas, se les ridiculizaba. Se generó un fuerte estereotipo sobre la lengua mapuche, “que impedía el aprendizaje”, o en otros casos se les estigmatizaba relacionándolo con sonidos de animales “la lengua de los chanchos”. Si bien este grado de persecución no se denota en la actualidad, sin embargo muchos pre-juicios siguen vigentes, como el que “no es una lengua y menos un idioma, es sólo un dialecto”, “no se puede aprender”, “no tiene gramática” aún en la academia los estudiantes al llegar a las universidades vienen con estos preconceptos que deben ser corregidos.

“Los mismos mapuches dicen que sus amigos y parientes que viven en ciudades chilenas suelen negar que hablan *mapudungun* para que no se los identifique como mapuches o para mitigar el estigma, pero en el campo el conocimiento de *mapudungun* se considera una característica necesaria y positiva.” (STUCHLIK, 1999 [1976]: p. 34)

Aparejado del ocultamiento de la lengua viene también el ocultamiento de las diversas

manifestaciones sociopolíticas, sociofilosóficas de la sociedad mapuche.

“En lo cultural, se ocultaba la vigencia de roles, ritos y ceremonias tradicionales en una comunidad así como también el conocimiento sobre conceptos filosóficos básicos relativos a temas religiosos y chamánicos, salud enfermedad y sistema de valores, entre otros.” (GOLLUSCIO, 2006, p. 29)

En la actualidad vemos que nuestra sociedad mapuche está en un fuerte proceso de interacción con las otras sociedades, cuestión que hace muy difícil y complejo determinar una conducta específica asociada a algún modelo de emplear su propia lengua, cuando el modelo comunicacional es sólo en español. Diferentes sectores de la población mapuche, tanto de diferentes segmentos etáricos como de territorios y espacios urbanos van adoptando estilos de comportamientos diferenciados que tampoco son permanentes en el tiempo, por ejemplo muchas personas, familias que han emigrado hace años a los centros urbanos generan allí verdaderas redes de interacción y aprendizajes del *mapuzugun*, otros vuelven a sus espacios territoriales o adquieren otros espacios de tierra en donde terminan sus vidas intentando una especie de reintegración a un modelo de vida mapuche que en algún momento se tuvo que interrumpir, abandonar, perder o suspender.

Las estrategias de los mapuche en relación a su lengua son diversa, desde las organizaciones sociopolíticas la lengua es un tema recurrente y se plantean demandas permanentes para su recuperación, mantención y difusión. Pero el mantenimiento de la lengua se ha ido dando de manera sistemática y de múltiples maneras, inclusive en los enclaves urbanos la transmisión del *mapuzugun* se desarrolla ya sea desde la organizaciones funcionales establecidas allí o a través de mecanismos académicos en donde se está trabajando la enseñanza del *mapuzugun* aunque no de manera sistemática, pero sí esporádicamente. Además se ha ido comprobando que la transmisión familiar del *mapuzugun* no es directamente entre padres e hijo, sino que operan otras redes de parentesco en la enseñanza de la lengua en cuestión como las redes sociopolíticas, organizaciones sociales y escuelas (WITTIG, 2009). Según la encuesta CASEN 2006, en la actualidad se estima que existen 210.584 mapuche que hablan y/o entiende la lengua. Según Catrileo (2010), “Se estima que entre 300.000 y 350.000 mapuche todavía hablan el *mapudungun* con diversos grados de fluidez en las zonas rurales y urbanas comprendidas entre la Región Metropolitana y la X Región” en el párrafo continuo señala:

“La población no es homogénea en sus características culturales y lingüísticas. Es posible encontrar niños y adultos monolingües de español, bilingües de distinto tipo y algunos monolingües de mapudungun. No se sabe cuál es la competencia real que estas personas tienen en ambas lenguas. Muchas de ellas hablan también una interlengua que consiste en una mezcla fonética y gramatical de español y *mapudungun*.”, (CATRILEO 2011, p.38).

Según otro estudio realizado por la Universidad Técnica Metropolitana de Santiago en el año 2007,

“...en la Región de La Araucanía un 51,6% de los mapuche tienen competencia en el manejo del mapudungun, pero sólo el 33,2% presenta una competencia alta, un 13,1% tiene una competencia intermedia y un 5,3% una competencia básica. No obstante, esta Región es la que posee la mayor vitalidad en la utilización de la lengua mapuche en el presente” (CONADI-UTEM, 2008: p. 31-36).

Según lo observado, por un lado, las cifras no son certeras, por otro, indican una clara tendencia de retroceso del *mapuzugun* en el territorio mapuche del lado chileno (*Gülü Mapu*).

“Consideramos que es el momento en que el castellano está cumpliendo ya algunas funciones comunicativas antes reservadas exclusivamente al mapuzugun y, en esa medida la diglosia previa está desperfilándose.” (CONADI-UTEM, 2008, p.168.)

Las conclusiones de los diferentes estudios que se han venido realizando en los últimos años señalan un claro proceso de debilitamiento de la lengua mapuche, tal como lo señala el análisis de otro trabajo realizado por el Centro de Estudios Públicos el año 2006

“...todo apunta en la dirección de una lengua minoritaria que está siendo abandonada por un número sustancial de sus hablantes. La preferencia por la lengua mayoritaria es mayor en ciertos grupos que en otros, así como también en ciertas circunstancias que en otras, lo cual sugiere que, aun cuando las cifras no sean auspiciosas, no nos encontramos aún frente a una lengua claramente moribunda sino a un idioma cuyo estado de salud es crítico —*crítico* en el sentido original de la palabra griega *kritikós*, “decisivo”, es decir, cuya sobrevivencia se decidirá en los próximos años, quizás en el transcurso de la próxima generación—.” (ZÚÑIGA, 2007, p.14)

En su tesis doctoral, Fernando Wittig (2010) plantea la idea de diglosia como un conflicto que no sólo refiere al ámbito lingüístico sino a la trayectoria histórica de las sociedades en

contacto

Como se advierte, la reelaboración de la diglosia en tanto conflicto lingüístico no remite sólo a cuestiones terminológicas, sino que se basa en un posicionamiento ideológico específico. El énfasis se orienta de manera expresa a los escenarios conflictivos que supone una relación diglósica, ya no sólo entre lenguas, sino entre los grupos sociales vinculados a éstas. Esta mirada de la diglosia se interesa por explicitar la raíz histórica de las relaciones sociales que desemboca en una situación de hegemonía lingüística. (WITTIG, 2010, p.35)

Basados en el último trabajo de encuesta sociolingüística (CONADI-UTEM, 2008) varios autores concluyen que la solución a algunos de los problemas relevados respecto al retroceso del mapuzugun se podría dar a través de un conjunto coordinado de hipótesis explicativas, que incorpore niveles macro y microsociales y en donde se consideren los asuntos del “sistema de relaciones interétnicas, la dominación social estructural, la estructura de la distribución espacial de la población mapuche o los mercados de fuerza de trabajo de los que participan. Igualmente importante es considerar los grupos, las redes, los patrones de interacción social y comunicativa mapuches y con no indígenas.” (GUNDERMAN, ET.AL, 2009, p. 57)

El Discurso Ritual Mapuche

El *mapuzugun*, como suele acontecer con las lenguas, posee más de un tipo de registro que se acciona en diferentes contextos.

“Existen al menos tres registros claramente identificables de la lengua: uno coloquial,... otro formal, utilizado en discursos, parlamentos y arengas; y un registro sacro, más conservador y formalizado que los anteriores, utilizados en rituales.” (ZÚÑIGA, 2006, p. 20)

Este estudio se detiene en el tipo de registro sacro de la lengua, que se encuentra principalmente contenido en un tipo de actor social como es el especialista religioso mapuche (*gijatufe*).

La característica de conservador y formalizador que aduce Zúñiga nos conduce a entender que a partir de las ritualidades se tiende a mantener, reproducir, esquemas fijos desde la oralidad. Estos esquemas se constituyen en pauta en el desarrollo de un ritual, que posee partes muy bien definidas que lo hacen “formal”. La desorganización de aquella estructura discursiva, puede resultar caótica para el ritual, haciéndolo ineficaz, incompleto y agravante

para quienes participan de ella.

Entenderemos por discurso lo que Golluscio (2006) propone como definición exponiendo alguna de sus propiedades como 1) su capacidad reflexiva; 2) las dimensiones pragmáticas y *metapragmática* que lo constituyen; 3) su relación con el concepto de ejecución (*performance*), y 4) su potencialidad en la creación de historicidad y temporalidad.

Este discurso ritual se desarrolla dentro de la lengua mapuche lo que la autora argentina precisa de la manera que sigue,

“...la lengua vernácula no sólo cumple una función básica en la constitución de la identidad de las personas sino que posee un fuerte sentido *comunalizador*, en tanto portadora de un valor fundante y primordial y creadora de tejido social, así como de sentidos de pertenencia y devenir.” (GOLLUSCIO, 2006, p. 31).

En el presente trabajo, nos situaremos en el discurso ritual, para adentrarnos en las profundidades del lenguaje y el pensamiento ritual mapuche. Entendiendo que en este campo radica la beta de riqueza tanto simbólica y conceptual de las palabras en *mapuzugun*. Lo que nos llevará a entender el entramado del pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*) que se expresa en los discursos rituales.

“El discurso ritual ocurre en un contexto altamente codificado, en el cual los participantes tienen roles bien específicos, dependiendo de cada situación. Este tipo de discurso puede ser realizado por un hombre o una mujer, con la cooperación de dos o más personas de distinto sexo. El conocimiento cultural compartido permite a los participantes comprender este discurso de naturaleza metafórica que debe ser interpretado adecuadamente para cumplir su finalidad.” (CATRILEO, 2010, p. 145).

Una de las características del *mapuzugun* ritualístico, es precisamente su complejidad estructural y su significancia polifónica. A tal grado, que aún, una persona hablante de dicha lengua, no logra percibir el significado, sentido de los términos que son usados en el discurso.

“La fuerza de la palabra oral para interiorizar se relaciona de una manera especial con lo sagrado, con las preocupaciones fundamentales de la existencia. En la mayoría de las religiones, la palabra hablada es parte integral en la vida ritual y devota.” (ONG, 2009, p. 78)

Gran parte de las reflexiones aquí desarrolladas se originan en Golluscio (2006) por ser ella, una de las autoras que mejor ha sintetizado las implicancias del discurso ritual mapuche

como parte central en un tipo de sociedad no letrada.

La importancia del discurso ritual está en la capacidad que posee de construir y detentar un estilo de pensamiento sobre el cual se adscriben un grupo determinado de sujetos identificado con aquel pensamiento.

“Todas las tradiciones religiosas del género humano poseen orígenes remotos en el pasado oral y parece que todas conceden gran importancia a la palabra hablada.” (ONG, 2009, p. 173)

Sin embargo la palabra hablada está en permanente construcción y reinención para así poder ir incorporando las diferentes y multifacéticas realidades con la que se enfrenta el hablante. Para ello la lengua recurre a sus también múltiples posibilidades de creación e incluso apropiación de términos a los que re significa en el marco propio. Sin embargo este fenómeno posee también diferentes interpretaciones por las también diferentes tendencias teóricas que analizan los fenómenos lingüísticos de la sociedad humana. Con estos fenómenos de inducción conceptual, apropiación, resignificación, traducciones son con los que trabajaremos en los próximos capítulos de la presente tesis.

Gejipun o jejipun⁴⁵

Para concluir el presente capítulo quisiera dejar definido el término referido al discurso ritual que es el *gejipun* o *jejipun* que incluye el *pijamtun** y el *tayübtun* que son también expresiones religiosas que se manifiestan oralmente. El *pijamtun* es un discurso ritual que corresponde exclusivamente a los /las *machi* y lo ejecutan al comenzar el ritual de sanación o en la mañana temprano como una forma de saludar el nuevo día.

Las principales definiciones de *gejipun* o *jejipun* que se han dado en los textos son:

Augusta (1916); *gellipun*, rogar, hacer el exorcismo al *weküfü*. En Augusta se denota la clásica demonización de las expresiones religiosas mapuche

Moesbach (1962); *lℓellipun*; rogar, suplicar.

Alonqueo (1985), *Ngellipun* = expiación, impetración de misericordia.

Alonqueo (1987); *Lℓellipun*, *ngellipun*; rogar, impetrar, suplicar.

Curivil (2007) en su glosario define *gejipun* = hacer una oración para pedir ayuda y

⁴⁵ En el presente trabajo abordaré el *gejipun* o *jejipun* como discurso ritual, a diferencia de lo que se entiende en otros espacios como ceremonia refiriéndose al *gijatun* o *kamarikun*, es el caso en el *Puwel Mapu*.

protección. En el texto mismo desglosa la actitud como;

“Cuando alguien llega a un lugar desconocido debe hacer un *jejipun* (o *gejipun*)⁴⁶ que es como un protocolo semejante a una oración que se hace a los *geh mapu* (dueños de la tierra). El mismo gesto se realiza cada vez que alguien pasa por un lugar sagrado, sea este un *menoko* (*espacio con agua, vegetales y barro*), *xayenko* (*agua vertiente*) o un *gijatuwe* (*espacio en donde se realiza el gijatun*)⁴⁷.” (CURIVIL, 2007, p. 49)

En el texto Curivil explica el lugar en donde se suele hacer y la semejanza que tiene con una “oración” modelo cristiano de discurso religioso, sin embargo, según lo averiguado, el *gejipun* es un mecanismo de comunicación para lograr la interacción con las distintas fuerzas con quien la persona desea o requiere comunicarse. Este modelo mapuche, si bien posee una estructura desde donde se basa, la mayor parte debe ser conocimiento personal de las personas y en gran medida surgida de la inspiración, el sentimiento del momento y la capacidad de creación e improvisación que hacen ser de este discurso diferente de “una oración”. En otro texto el mismo autor desarrolla una explicación más acabada a nuestro entender en donde plantea;

“Esta práctica religiosa semejante a un diálogo u oración se llama *gvneun* o *gejipun* y que en la práctica no es otra cosa que una forma de relacionarse con los poderes del *mapu* (*la tierra*) o una manera de relacionarse con los *geh* (*dueños*)⁴⁸ o con la Divinidad.” (CURIVIL, 2007, p. 50)

Un aspecto sobresaliente que se denota de Curivil en este otro escrito es la posibilidad que expresa al no traducir directamente *gejipun* como oración, sino adelanta una explicación diferente con la que también concordamos más cercana a la idea de un “diálogo” que conduce y tiene por finalidad la relación con las diferentes fuerzas de las diferentes dimensiones.

Los conceptos sobre los que se centra la reflexión en torno al discurso ritual mapuche, son empleados en estas manifestaciones discursivas que tienen una data inmemorial, por ello, la importancia de abordar la incorporación de categorías no mapuche, resulta también relevante buscar una explicación al fenómeno del desplazamiento desde una posición de los términos mapuche, y la respuesta que se logra otorgar al proceso por parte de “lo mapuche”.

⁴⁶ Curivil (2007) reconoce ambas denominaciones del mismo acto religioso *gejipun* y *jejipun*.

⁴⁷ Las glosas en español son mias.

⁴⁸ Las glosas en español son mias.

CAPITULO III

LA SOCIOCOSMOGONÍA MAPUCHE Y SUS FORMAS DE MANIFESTACIÓN.

***Mapuche gijañmawün.* Las formas mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión⁴⁹.**

A través del presente capítulo nos adentraremos en la forma mapuche de construir una idea religiosa ligada al cosmos, la realidad espiritual y material desde la cual las personas se posesionan para explicar la vida, la muerte, la trascendencia y la inconmensurabilidad de las vidas que todo ser humano experimenta y se pregunta. Iniciaremos el capítulo con una breve introducción histórica de la llegada del cristianismo representados por las órdenes católicas en primera instancia, para concluir con los anglicanos a principios del siglo XX. En la segunda parte del capítulo nos adentraremos intentando explicar el *Mapunche Gijañmawün**, la forma mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión. Fundamentalmente en la segunda parte mencionada se va desarrollando un diálogo, que en algunos casos reafirma y en otros refuta ideas, hallazgos expuestos por diversos autores mapuche y no mapuche sobre la temática religiosa.

“Na crença e na prática religiosa, o ethos de um grupo torna-se intelectualmente razoável porque demonstra representar um tipo de vida idealmente adaptado ao estado de coisas atual que a visão de mundo descreve, enquanto essa visão de mundo torna-se emocionalmente convincente por ser apresentada como uma imagem de um estado de coisas verdadeiro, especialmente bem-arrumado para acomodar tal tipo de vida.” (GEERTZ, 2008, p. 67).

En el conocimiento mapuche (*mapuche kimün*), se habla de *mapu*, idea que debemos entender como una metáfora multidimensional que contiene las diferentes formas de vida, bajo esta idea de *mapu*, que no es solo tierra, como se muestra en la literatura y de la cual discrepo por ser de carácter reduccionista; Grebe, (1973); Alonqueo, (1985); Foerster, (1995); Salas, (1996); Bengoa, (1996); Pinto, (2003); Bello (2011), y el propio discurso cotidiano tanto mapuche como no mapuche se aduce a la idea reducida. La categoría *mapu* es aplicable tanto al espacio físico en el cual nos encontramos, como también a la dimensión no física con la cual coexistimos. Es muy importante dejar constancia de esta percepción en la que estaría contenido también el espacio físico denominado “tierra”, categoría que también se encuentra en otros pueblos indígenas, por ejemplo entre los

⁴⁹ Idea de la traducción tomada del trabajo de COTAM, realizado por Pichinao et. al. 2003. Inédito.

yanomami que describe Albert (2000) existe una similitud importante en relación a la noción de *urihi* que suele reducirse al sentido de tierra o floresta.

Es difícil no caer en reduccionismo a la hora de intentar traducir los conceptos creados desde la lengua indígena. Refiriéndose a la concepción de espacio mapuche, el arqueólogo y antropólogo Tom Dillehay (1990) señala:

“...los mapuches clasifican el espacio en dos formas -el espacio etéreo y el espacio físico- para organizar su ordenamiento epistemológico del mundo.”
(DILLEHAY, 1990, p. 87)

En la gran ceremonia del *gijatun*, según Dillehay, y en el espacio para ello denominado *gijatuwe* se lograría la intersección de ambas formas espaciales, integrando todos los niveles verticales y las dimensiones horizontales a través del pensamiento ritual y la acción. Tomando como referencia a Grebe (1972) quien plantea la horizontalidad y verticalidad del pensamiento ritual mapuche en sus textos, sobre este aspecto debo señalar mis discrepancias con los autores, ya que el pensamiento ritual mapuche es multidimensional pues abarca no sólo en términos geométricos de intersección arriba-abajo y lateralidades lineales. Yo veo más bien una dimensión cuádruple en donde la horizontalidad posee cuatro extensiones claras que abarcan hacia espacios abiertos denotando una inconmensurabilidad de los movimientos, tal como se explica en los cuatro puntos de referencia del espacio (*meli wixan mapu**)⁵⁰ y una dimensión vertical, pero en donde prima una visión esférica, de circularidad extensiva e incorporativa de la vida. Los cuatro puntos de referencia del espacio (*meli wixan mapu*), no sólo son aplicables a la dimensión terrestre como se suele plantear, es más bien una nominación cósmica, ya que al hablar de hacia arriba (*wente püle*) se está hablando por un lado de un punto cardinal “este”, pero que está asociado intrínsecamente hacia un “arriba”. El *wente* “arriba” desde el *mapuzugun* significa además “sobre”, en realidad habla de una posición desde el estar mirando hacia el punto cardinal Este. Visión espectral que abarca un “arriba”, “abajo” “derecha”, “izquierda”, “centro” y no sólo una visión lineal como suele describirse.

Pero, además es necesario hablar de los otros espacios que conforman el universo mapuche. El primer concepto que debemos considerar es el de *Waj Mapu*, que involucra a todo el universo, el cosmos, todo lo que significa materia y lo que no lo es, lo tangible y lo

⁵⁰ Traducción aproximativa.

intangible. La idea de rededor (*Waj*) nos trasmite una imagen de circularidad y a la vez movimiento de ese universo.

El esquema nos muestra en su interior diferentes figuras que representan las diversas fuerzas (*newen*) que existen en ella y que hace de todo este (*waj mapu*) sea una vida, ser vivo (*mogen*). A su vez este universo (*waj mapu*), estaría subdividido en al menos cuatro⁵¹ dimensiones diferentes:

- a) *Wenu mapu*, [arriba espacio, tierra](Espacio superior)⁵²
- b) *Ragiñ Wenu Mapu*, [mitad arriba espacio-tierra](Espacio intermedio)
- c) *Naüq Mapu*, (Espacio terrestre)
- d) *Miñche Mapu*. [Debajo espacio, tierra](Espacio interior de la tierra)

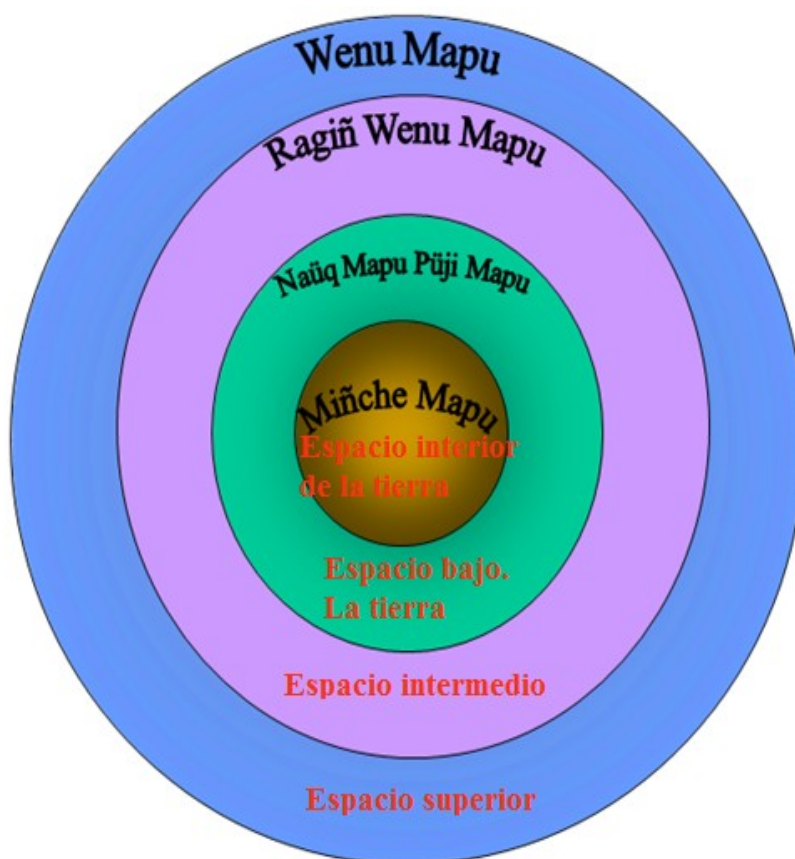


Figura 12. Representación Gráfica de las Principales Dimensiones del Waj Mapu

⁵¹ Otros autores identifican alrededor de 10 espacios diferentes, ver Informe COTAM 2003, Salamanca, María del Rosario; Quidel, Javier; Maureira, Ramón y otros.

⁵² Traducción literal entre [] y traducción libre entre ().

Al realizar el esquema, debemos entender que estamos situados en el espacio terrestre (*Naiüq Mapu*), y sobre el espacio bajo de la tierra (*Miñche Mapu*), lo que queremos expresar es que no se entienda una verticalidad de arriba cielo, abajo la tierra. Ya que esta dimensión del universo (*Waj Mapu*) debemos entenderlo como una dimensión más que como un espacio localizado en un sitio específico.

a) *Wenu Mapu*, corresponde a una dimensión no física, literalmente significa las tierras de arriba. El término "arriba" se refiere a una dimensión que es superior a aquella desde la cual estamos.

b) *Ragiñ wenu mapu* (espacio intermedio entre el espacio superior y el terrestre), corresponde a una dimensión intermedia, es un espacio en el cual habitan las fuerzas intermediarias (*Ragiñelwe Newen*) entre las personas (*che*) y las fuerzas (*Newen*) de los espacios más alejados. En esta dimensión están algunos astros, estrellas y constelaciones.

c) *Naiüq Mapu*, es el espacio en donde habitamos las personas, es el espacio de la tierra (*Wajontu Mapu*). Espacio en el cual se manifiestan diversas formas de vida, que son al mismo tiempo reflejo de diversas formas de fuerzas.

d) *Miñche Mapu*, es una dimensión que se encuentra bajo el espacio que habitamos. Sería el espacio en donde habitan fuerzas telúricas, pero también para distintos propósitos.

La idea de *mapu* como espacio tanto físico como no tangible se entiende al aplicarse a niveles de orden superior y muy remoto en el lenguaje mapuche. El término *wenu* es general, porque en esa dimensión de “*wenu*” existen otros espacios como el “sobre arriba” (*wente wenu*), el claridad superior (*ayon wenu*). La dimensión “sobre arriba” (*wente wenu*) es como una dimensión supra lejana. En tanto que *ayon wenu*, es como el haz de luz o claridad sobre las dimensiones más lejanas, es el espacio de la luz. Luego, estos espacios son asociados a colores que caracterizan estas zonas no visibles como el *kajfü wenu*, que vendría a ser la dimensión azul del firmamento, y el color *ligar wenu*, como la dimensión blanca del más allá.

La simbología de los colores.

Por lo anterior es importante consignar aquí la importancia de los colores y su correspondiente simbolismo en el ritual mapuche, importancia que destaca Turner (2005)

en el ritual Ndembu. En nuestro caso, *kajfũ* no es específica o únicamente azul, denota además la intensidad, fuerza y profundidad que adquieren las vidas y logran ostentarlos en el color. Si bien el firmamento posee el color azul intenso por lo que se le denomina *kajfũ wenu*, también es cierto que un sembrado de trigo cuando alcanza su color verde intenso se le denomina *karũ kajfũ*, entonces más que de un color, estamos hablando de una cualidad que el color adquiere en un momento determinado. Las profundas aguas de un río se le dice “*kajfũley ti ko*” ‘el agua está de color *kajfũ*’ lo que está indicando la profundidad que este posee. El término *kajfũko* por ejemplo se puede entender como agua de color azulado, que indica un agua con fuerza (*newen*), claridad, transparencia o también se puede entender que el agua es profunda, abundancia de agua en el espacio. Otros colores como el rojo (*kelũ*) simboliza la sangre, lo que implica violencia, guerra, pelea derramamiento de sangre, herida. También el rojo es usado para repeler fuerzas violentas. El color negro (*kurũ*) simboliza el color de las nubes al llover, por lo que se usa como símbolo para atraer el agua. Pero también se asocia a la pena, mientras que blanco (*liüq*) se asocia a lo bueno, las buenas cosas, buenas noticias, buenos sueños, buenos acontecimientos (*kũmeke zugu*), las nubes blancas son las que acompañan al sol y el calor en los días de primavera y verano. El color amarillo (*choz*) simboliza el sol y su luz, así como el color de la sementera al madurar, mientras que el verde (*karũ*), es el color de la tierra, la vegetación, la vida vegetal en plenitud.

Las cuatro fuerzas familiares. (*Meli reyñmawen newen*)

Una de las principales ideas que prima en la forma de percibir la estructura religiosa mapuche, es la familia. Es así como se reproduce el mismo esquema en las familias mapuche y en su organización sociopolítica. Antes que nada, nos encontramos con cuatro nombres importantes que dan cuenta de la idea de padre, madre, hermano y hermana. Estas cuatro formas se pueden transformar también en diferentes ideas con la que se interrelaciona:

Wenu Chaw. Padre de arriba

Wenu Ñuke. Madre de arriba

Wenu Peñi. Hermano de arriba

Wenu Zeya. Hermana de arriba (para ego masculino);

Wenu lamgen. Hermana de arriba (para ego femenino)

Pero se debe tener mucho cuidado al hablar de ello, porque no se trata de cuatro personas, se trata de cuatro estados de vida, que los *gijatufes* denominan intermediarios (*ragiñelwe*) pues estos cuatro estados de la vida, se aplica a toda vida tanto en la tierra (*naüq mapu*), universo (*waj mapu*) y a toda manifestación de vida como terrenal, cerros (*wigkul*), agua (*ko*), piedra (*kura*), o cósmica, estrellas (*wagübeh*), luna (*küyeh*), sol (*ahtü*).

El ser familia (*reyñmagen*), tener familia es una condición esperada y altamente valorada entre los mapuche, es la antítesis de ser huérfano (*kuñifaj*), situación de desamparo, abandono, soledad y orfandad;

“Por eso el modelo y el lenguaje que va a usar el mapuche para expresar a Dios plenamente, es el lenguaje de la familia. Porque la familia lo es todo. Y porque para el mapuche, en su propia vida la familia lo es todo es el centro de la realidad.” (Entrevista Sacerdote Fernando Díaz, agosto 2010)

En las cuatro dimensiones señaladas existen numerosas y diversas fuerzas que cobran materialidad en algunos espacios y tiempos a veces no coincidentes con el de las personas. Hablaré de aquellas fuerzas que dan origen a toda la vida, y todos aquellos espacios, considerados por los mapuche como un, familia extendida (*reyñma*). Posee esta, cuatro pilares fundamentales, metafóricamente hablando, que aparecen reiteradas veces en los enunciados formales. Estos cuatro pilares componen un parentesco, a partir del cual también las personas (*che*) se reprodujeron en la dimensión la dimensión terrestre (*Naüq Mapu*).

Wenxu (hombre) - para Ego masculino				Zomo (mujer) - para Ego femenino			
Etario	Parentesco	Etario	Parentesco	Etario	Parentesco	Etario	Parentesco
Masc.		Fem.		Masc.		Fem.	
<i>fücha</i>	<i>chaw</i>	<i>kushe</i>	<i>ñuke</i>	<i>fücha</i>	<i>chaw</i>	<i>Kushe</i>	<i>ñuke</i>
anciano	padre	anciana	madre	anciano	padre	anciana	madre
<i>weche</i>	<i>peñi</i>	<i>üjcha</i>	<i>zeya</i>	<i>weche</i>	<i>lamgen</i>	<i>üjcha</i>	<i>Lamgen**</i>
hombre	hermano	mujer	hermana	hombre	hermano	mujer	hermana
joven		joven		joven		joven	

Cuadro: 2 ** El término *lamgen*, es el trato recíproco entre dos hermanos hombre – mujer. Pero el hombre puede usar también el término *zeya* para referirse a su hermana.

El cuadro nos muestra una composición de dos dimensiones etáreas ancianos y jóvenes y de ambos sexos masculinos y femeninos. El término *fücha* significa anciano y se le

relaciona con el padre. En tanto *weche*, significa joven y es usado tanto para joven como para hermano. El término *kushe*, denota la ancianidad femenina y se relaciona con la madre, finalmente *üjcha* significa la mujer joven que se relaciona como la hermana. El ego masculino nomina como *peñi* al hermano y *zeya* a la hermana, mientras que la mujer como *lamgen* a ambos.

“Por ejemplo hay una cosa hermosísima, en el mundo mapuche hablar de Dios como Wenu Kushe (anciana de arriba), Wenu Fücha (anciano de arriba), aunque tu no lo expreses, pero, xeg xeg mapu Kushe (anciana de las tierras secas), xeg xeg mapu Fücha (anciano tierras secas), pero estas siempre diciendo Kushe (anciana) y Fücha (anciano), Kushe (anciana) es la forma afectiva de kure (esposa), y Fücha (anciano) la forma afectiva de Füta (esposo), entonces tú estas diciendo esposo y esposa, del cielo, de la tierra, estas nombrando que la divinidad, y la fuente de la vida es el amor, es el amor esponsal, el amor de esposa y esposo, por eso una vez escuché una machi rezando y decía “que nos amemos como ustedes dos se aman” a mí me maravilló...” (Entrevista Sacerdote Fernando Díaz, agosto 2010).

Detrás de cada imagen existe un valor o categoría de socialidad ideal de esta familia (*reyñma*). La idea de madre (*ñuke*), conlleva además imágenes de protección, maternidad, sigilo, bondad, calor y amor. Fundamentalmente se refiere a la cercanía que una madre desarrolla con sus hijos así como el cariño y condescendencia.

La idea de padre (*chaw*), es la de un ser que protege, una fuerza de trabajo, de energía como también de mayor severidad en pos de hacer cumplir las normas de los espacios (*az mapu*), la vida y desde luego en que las personas puedan desarrollar una vida en rectitud (*nor mogen*). La idea de la masculinidad y la femineidad se revelan a través de estas ideas. Mientras tanto hombre joven (*weche*) y mujer joven (*üjcha*), proyectan aquella idea de la fecundidad, hermandad, vigorosidad y fuerza de la juventud.

Tanto padre (*chaw*) como madre (*ñuke*), amparan, protegen, cuidan, aman, sigilan por sus hijos e hijas para una vida de equilibrio en que pueda primar el el buen vivir (*küme felen*), de este modo la familia (*reyñma*) opera fundamentalmente en un espacio más doméstico, que en este caso es la casa/habitación mapuche (*ruka*),

“En la casa mapuche era persona principal el hombre de más edad; él mandaba a toda la gente que se encontraba en la ruca. La primera mujer del dueño de casa dirigía a las de su sexo”. (MOESBACH Y COÑA, 1984,

p.189).

Del relato del *logko* Pascual Coña, se puede inferir además que existe una diferenciación de roles entre el padre y la madre, atendiendo fundamentalmente cada uno a sus con-géneros, pero no sólo por los hijos biológicos o directos son los que pueden acudir a estos padres, pues desde la concepción mapuche, la idea de familia se extiende a aquellos que comparten una misma vivienda mapuche (*ruka*) denominándose a las personas que la comparten como “de una sola vivienda” (*kiñe ruka che*), y que muchas veces está compuesta por otros miembros, no necesariamente familia consanguínea.

“El rukache engloba a las personas que conviven bajo una misma vivienda. En estos espacios habitaban no sólo los padres y sus hijos, sino además los abuelos y otros hermanos, tanto solteros como casados y las hermanas. También en algunos casos vivían personas que no tenían ninguna relación parental con los rukache y son los llamados arrimatu. Este concepto vendría del castellano ya que según Augusta, es un adjetivo que significa “llegado de otra parte”. (QUIDEL, DURÁN Y CATRIQUIR, 2007, p.399).

Entonces el ideal de familia es que nadie sea huérfano (*kuñifaj*), es decir, nadie sufre de orfandad, todos tienen un cobijo, un espacio y un mayor (*fücha*) y anciana (*kushe*) a quien recurrir⁵³. En este sentido la idea de familia básica que la sociedad mapuche posee, deviene de sus constructos relacionados con las otras dimensiones. Concordando con esta idea, pero influenciado por el cristianismo, el autor mapuche Armando Marileo habla de la familia divina.

“Posteriormente descubrieron a través de su vivencia y experiencia milenaria que ni el hombre, ni los animales, ni el más pequeño insecto podría vivir sino estuviera permitido por el gran espíritu denominado **Elmapun** [aquel que estableció el espacio terrestre],⁵⁴ **Elchen** [aquel que estableció la especie humana], **Ngenemapun** [aquel que controla el espacio terrestre], **Ngenechen** [aquel que controla la especie humana], quien conforma una familia divina, **Kuse**[anciana], **Fücha** [anciano] **Üllcha** [mujer joven] y **Weche** [hombre joven]. Concibieron además que la familia divina se reproduce en la familia mapuche: ancianos, ancianas, joven mujer y joven hombre. Los ancianos alimentan en sabiduría y conocimientos a los jóvenes y ellos a su vez entregan a la nueva generación lo aprendido de los ancianos. Así ha sido siempre.” (MARILEO, 2000, p.92).

⁵³ Es importante dejar consignado que para efecto del presente trabajo, no abarcaré la totalidad de los conceptos relacionados familia, casa, espacios de habitación, redes de relaciones y formas de establecimientos de las redes de parentesco mapuche.

⁵⁴ La glosa de esta cita es mía.

Establecer (*Elün*), formar (*wizün*), ordenar (*azkunun*), controlar (*günen*).

En el párrafo anterior Marileo nomina varios nombres como a) *Elmapun* (El Mapun) [aquel que estableció los espacios], b) *Elchen* (El Chen) [aquel que estableció la especie humana], c) *Ngenemapun* (Güne Mapun) [aquel que controla los espacios], d) *Ngenechen* (Güne Chen) [aquel que controla la especie humana] que a continuación abordaremos intentando estructurar un orden para ello. Por otro lado quiero destacar que este amplio abanico de posibilidades de nombrar y establecer la categorización es un recurso ampliamente usado en el discurso ritual del *gejipun* o *jejipun* y que muestra la numerosa combinación que se puede establecer en el discurso ritual. En el esquema mostraré solo cuatro posibilidades como son la vida (*mogen*), espacios (*mapu*), especie humana (*che*) y especie animal (*kujiñ*) pudiendo usarse muchas otras posibilidades o manifestaciones de la creación que los mapuche reconocen.

El (Aquel, aquella que establece)	Mogen (vida)	Fücha (Anciano)	Wizü (aquello o aquella que otorga forma)	Mogen (vida)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)
	Mapun (los espacios)	Fücha (Anciano)		Mapun (los espacios)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)
	Chen (especie humana)	Fücha (Anciano)		Chen (especie humana)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)

		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)
	Kujiñün (especie animal)	Fücha (Anciano)		Kujiñün (especie animal)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)

Azkunu (aquello o aquella ordena)	Mogen (vida)	Fücha (Anciano)	Güne (Aquel o aquella controla)	Mogen (vida)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)
	Mapun (los espacios)	Fücha (Anciano)		Mapun (los espacios)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)
	Chen (especie humana)	Fücha (Anciano)		Chen (especie humana)	Fücha (Anciano)
		Kushe (Anciana)			Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Üjcha (doncella)			Üjcha (doncella)
		Fücha (Anciano)			Fücha (Anciano)

	Kujiñün (especie animal)	Kushe (Anciana)		Kujiñün (especie animal)	Kushe (Anciana)
		Weche (joven)			Weche (joven)
		Ŭjcha (doncella)			Ŭjcha (doncella)

Cuadro: 3 Cuadro explicativo de elaboración propia

Desde la perspectiva mapuche, no podemos hablar tanto de creación, más de establecimiento, formación, ordenamiento y control que dan origen a su vez a una constante transformación que sería la vida. En este sentido encontramos básicamente cuatro “actos de construcción” de vida cósmica. El primero de ellos puede ser *elün* (establecer), *wizün* (formar), *azkunun* (ordenar transformación) y *günen* (control).

La primera idea que vamos a desglosar es la de *El* que nos indica aquel *newen*⁵⁵ (fuerza) que establece vida, que crea, nos indica una idea de autoridad única, trascendente y todopoderosa. Este concepto nos lleva a pensar en un acto potente de establecer, dejar, instaurar, acomodar. Desde este magno ejercicio de *elün* que literalmente significa dejar, se esparció la vida por el cosmos, la diversidad de vida (*fijke mogen*), muchas formas de vida (*ixofij mogen*), por ello se habla de *El mogenün* como la idea de nombrar aquel que ha establecido la vida. *Elchen* aquella fuerza que dejó a las personas, *Elmapun*, aquella fuerza que estableció la vida de los espacios (entre ellos la tierra), *Elkujiñ* la fuerza que estableció la vida animal, pero no se trata al parecer de fuerzas diferentes, mas es esta energía establecedora de vida en el cosmos.

Pero la vida establecida, precisaba ser moldeada, tener una forma específica y así surge la fuerza del *wizün*, aquella que moldea, otorga una determinada forma de ser, de la creación ya sea humana, animal o geográfica. *Wizün* se denomina al acto de trabajar en arcilla, el trabajo de la alfarería que otorga forma, identidad a las cosas frente a las otras formas de ser, al igual que la vez anterior, se repite la fórmula de referirse a la relación de esta fuerza con cada una de las formas o especies: *Wizüchen*, como la fuerza que dio forma a la especie humana, *Wizükujiñ*, como la fuerza que dio forma a la especie animal y así sucesivamente.

⁵⁵ Voy a utilizar el concepto mapuche de **newen**, para no entrar en usos más complejos o exógeno que puede que no represente fielmente estas ideas, como cuando solemos leer en otros escritos ideas como ser, ente, demiurgo, dioses.

También nos encontramos con otra idea ordenadora como lo es el *azkunu*, es decir aquella fuerza que ordena de una determinada forma la vida de las diferentes especies, *Azkunuchen* como la fuerza que ordena a la especie humana, *Azkunumapun*, aquella fuerza que ordena los espacios. Pero el *azkunu* no es un oficio como lo puede ser el *wiziün* que es un acto de otorgar la forma de las especies, el *azkunu* tiene que ver más bien con la capacidad de establecer los criterios éticos de la vida, así como estético pues se refiere o postula a lo que es base de la belleza y la no belleza que se denomina *azün*, el establecer normas de vida, de convivencia y relacionamiento inter-especies, de allí surge la normatividad mapuche anclado en la ética, me refiero al *azmapu*.

Azkunu: se entiende entonces como la capacidad de ordenar, establecer normas, conducir, otorgar orientaciones y funciones.

Azkunu Mogenün: la capacidad de ordenar la vida. *Azkunu Mapun*: capacidad de ordenar los espacios, la tierra, “las tierras”. *Azkunu Chen*: la capacidad de ordenar a la especie humana.

Azkunu Kujiñün: ordenar la vida animal.

Finalmente la idea de *günen* que se refiere al control ordenador, en este caso, vamos a situarnos en ese sentido semántico, porque el término también incorpora otras esferas en las cuales no entraremos⁵⁶. Es una idea muy difícil de traducir, se refiere fundamentalmente a aquella fuerza que “controla”, es la fuerza (*newen*) que hace posible la autorregulación del la vida (*mogen*). De este modo, cada especie, cada vida (*mogen*) tiene aquello que lo controla (*günenietew*) en este caso el que controla la vida (*Günemogen*), la capacidad de controlar la vida, periodo de duración y sus formas de manifestarse. A partir de esta dimensión es donde emerge la idea de aquel que controla a la especie humana (*Günechen*), pero se debe también reconocer que existe la fuerza que controla las diferentes esferas de los espacios espirituales, cósmicos, estelares y terrestres (*Günemapun*), así como la fuerza que controla la especie animal (*Günekujiñ*).

Y como se puede observar en el esquema anterior, cada una de estas posibilidades se le atribuye las cuatro formas que representa lo masculino y femenino y la dimensión anciana y juventud, lo que dinamiza y otorga una amplia posibilidad de diálogo que se expresa

⁵⁶ *Günen*: también puede relacionarse al poder, en la dimensión humana mas sociopolítico. Pero además se puede relacionar a la idea de engaño, cuando hablamos de *günekan*, a decir verdad el verbo *güne* es altamente productivo semánticamente.

poéticamente en el *gejipun* o *jejipun*.

Ser controlador de la persona (*Güne - chen*).

La idea de *Günechen* se ha estado revisando en la literatura, si bien el nombre e idea relacionado con un creador, todopoderoso ha estado cada vez más en las expresiones discursivas de los mapuche, también es cierto que este se ha estado relativizando por otros. Así, según Curivil (2007),

“La simbología de la divinidad mapuche ha sido estudiada casi exclusivamente desde la figura de *gvnecen* y en este aspecto los estudios antropológicos y etnolingüísticos coinciden en que *gvnecen* es el nombre de uno de los dioses mapuche, para algunos, dentro de la jerarquía divina es el Dios más importante. Esta idea no ha variado mayormente a través del tiempo y la discusión se ha centrado más bien en saber si se trata de una construcción lingüística propia del lenguaje mapuche o bien se trata de una intromisión misionera.” (CURIVIL, 2007, p. 78).

En nuestro trabajo realizaremos un análisis de la idea de *Günechen* en el capítulo posterior, sin embargo queda claro el lugar que esta designación ocupa en el esquema realizado.

La relación o interrelación con el territorio (*mapu*).

El espacio (*mapu*) ya lo hemos definido como aquella dimensión tanto terrenal como ultra terrenal. En este caso, vamos a situarnos en el espacio (*mapu*) terrenal, en donde habita la persona. Nos referimos al territorio, ese territorio que se entiende como un ser vivo y que contiene la vida en plenitud. Desde los minerales, piedras (*kura*), agua (*ko*), plantas nativas (*aliweh*), aves (*üñüm*), insectos (*isike*), reptiles (*hamkehu*), vientos (*kürüf*), entiendo que cada una de estas manifestaciones de la vida encierra otros conglomerados de vidas y que al conjunto se le denomina absolutamente todas las vidas (*ixo fij mogen*) o también diversas formas o especies de vida (*fijke xipa mogen*). Pero todas estas gamas de vida no están esparcidas caóticamente, existen otros “seres” que ordenan y controlan. La interrelación de especies está normada por un código de ética que se denomina *az mapu*, que es transmitido en el seno de las familias mediante métodos particulares que lo hace muy difícil de analizar de manera separada de la vida mapuche.

“Por tanto, el *Az Mapu* es un concepto de los más opacos y polisémicos que hemos encontrado en la cultura mapuche. Desde esta perspectiva nos referimos al *Az Mapu* como a un conjunto de experiencias, conocimientos

ancestrales, prescripciones y normas vinculadas con la creencia religiosa y con la cosmovisión, las cuales pueden ser articuladas y secularizadas para la acción social. Por otra parte, el conjunto ofrece [otorga] variaciones según el territorio y la época, ya que no estamos ante un compendio de normas fijas y rígidas que se presten a una fácil codificación y compilación.” (ANTONA, 2011, p. 323)

De esta manera, a través de este corpus ideológico todos los seres adquieren una posición y una función que hace operativizar el movimiento de la vida.

Los dueños controladores. (pu geh)

“A1 crear el mundo, el Dios (FUTA-CHAC HAI) y su esposa (ÑUKE-PA-PAI) todo lo hicieron con sus manos. Dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un NGEN. El NGEN era un cuidador del Dios (FUTA-CHACHAI) y su esposa (ÑUKE-PAPAI). Así aparecieron los cuidadores o dueños de los cerros (NGEN-WINKUL), del agua (NGEN-KO), del bosque virgen (NGEN-MAVIDA), de la piedra (NGEN-KURRUF)⁵⁷, del fuego (NGEN-KËTRAL), de la tierra (NGEN-MAPU). Luego, frotándose las manos hicieron a1 hombre y lo pusieron abajo; hicieron a la mujer y la pusieron abajo” (GREBE, 1988b, p. 73).

Las diferentes especies establecidas, moldeadas, ordenadas y controladas por las fuerzas cósmicas manifestadas como familia, establecen además otros seres muy cercanos que son una especie de dueños (*geh*) de las diferentes formas de vida existente en las diferentes dimensiones del universo (*wajmapu*).

La estructuración es similar al orden anterior. Para ejemplificar se muestra un esquema basado en cuatro especies de vida, pensando en la dimensión terrenal (*mapu*), la especie animal (*kujĩñ*), agua, vida líquida (*ko*), cerros (*wigkul*), pudiendo existir un dueño controlador (*geh*) para cada vida (*mogen*).

Geh (dueño/a)	Mapu (espacios)	Fücha (anciano)
		Kushe (anciana)
		Weche (joven)
		Üjcha (doncella)
	Kujĩñ (Animales)	Fücha (anciano)
		Kushe (anciana)
		Weche (joven)

⁵⁷ Existe un error al denominar la piedra como “Kurruf” ya ello significa viento (*kürüf*), piedra se dice “kura”

	Ko (agua)	Üjcha (doncella)
		Fücha (anciano)
		Kushe (anciana)
		Weche (joven)
		Üjcha (doncella)
	Wigkul (cerros)	Fücha (anciano)
		Kushe (anciana)
		Weche (joven)
		Üjcha (doncella)

Cuadro: 4

Los dueños de los espacios (*pu geh mapu*).

Estos dueños controladores (*geh*) son fuerzas (*newen*) que no son visibles a los ojos de las personas comunes y corrientes (*reche*), sin embargo cuando se hacen visibles para ellos, implica generalmente enfermedad, premonición o algún aviso de desgracia. La forma en que aparecen lo pueden hacer mostrando formas diferentes como personas, semi-personas, aves, animales deformes, o simplemente especies extrañas de animales (*kake xipa kujiñ*), y su aparición se denomina *perimontun*. (BOCCARA, 2011, p. 11).

Desde esta dimensión no física del *mapu*, emergen los seres espirituales que en ciertos momentos y tiempos se corporeizan para generar una conexión que tiene por objetivo, generalmente, otorgarnos algún mensaje. El acto de ver un *newen* (*perimontu*) que son visiones de los futuros chamanes⁵⁸ con seres animales o semi-animales (zoomorfos), vegetales (fitomorfos), constituyen un ejemplo de ello. Estos seres semi-animales son corporeidades que poseen forma de animal, aves, persona o una apariencia ambigua, por otro lado son manifestaciones que de un momento a otro se desvanecen.

Las fuerzas (*newen*) que existen en el espacio (*mapu*) poseen diferentes funciones y formas, por lo que se les ha asociado a la maldad conllevándolo a un plano de rechazo. Influenciado fundamentalmente por el cristianismo, el catolicismo primero, ahora por el mundo protestante, los propios mapuche hablan de estas fuerza (*newen*) como maléficas, dañinas y malignas. Datos, notas que han recogidos muchos etnógrafos divulgando luego esta noción

⁵⁸ No solo los futuros chamanes, pues también una persona común puede tener estas visiones, pero posee connotaciones muy diferentes y generalmente de enfermedad para quien los ve.

malformada de las fuerzas de los espacios (*mapu newen*).

El “*mapunewen*” a lo que se refiere la autora María Ester Grebe, son los *geh* que existen en los diferentes espacios ya sea quebradas (*lilentu*), espacios de agua y vegetales (*menokontu*), cerros (*wigkulentu*) por nombrar algunos espacios, que al ser transgredido (*yafkagen mew*) el dueño controlador (*geh*) reacciona otorgando una sanción a la persona, la que termina padeciendo algún dolor, accidente, o muerte cuando la transgresión (*yafkan*) ha sido grave. La explicación de los padecimientos se encuentra entonces en el debilitamiento y pérdida del conocimiento (*kimün*) sobre el *az mapu**, lo que provoca sanciones de los *geh* hacia las personas, la pérdida del conocimiento se origina principalmente en el *awigkamiento* (tornarse blanco). El “*perimontun*” es un tema no menor que intentaré descifrar de manera sucinta, pues se trata de un fenómeno extraordinario que le acontece a ciertas personas, en ciertos momentos y lugares, pero lejos de ser un “espíritu maligno” es la manifestación física o visual de una fuerza (*newen*) a una persona determinada que Boccara (2011) los denomina visiones patógenas. Pero también se refiere a una situación impactante que una persona puede experimentar frente a una visión de algo nuevo, desconocido o lejos de lo habitualmente visto. En el caso que estamos abordando nos referiremos al *perimontun* que produce enfermedad, dolor (*kuxan*) o padecimiento, sufrimiento (*kuxankawün*). Un *perimontun* es la materialización de un dueño controlador (*geh*), es decir de la fuerza (*newen*) a los ojos de una persona, esta materialización puede ser de orden animal, vegetal, mineral, reptil, o espectros de formas diferentes. Los animales que se aparecen pueden ser de especies conocidas como vacunos, ovejas, reptiles u otra, a veces son vegetales que aparecen en donde no existe vegetación o la vegetación se manifiesta de una manera no común, aquella acción va siempre acompañada de un mensaje para aquel que lo vió. Pero no cualquier persona puede tener un *perimontun* (acto de ver un *geh*), generalmente son aquellas personas que poseen una condición espiritual diferente del resto sus congéneres (*rechegehenochiche**) y que poseen enfermedad propia (*kisu kuxan*) que son aquellos que padecen los futuros chamanes (*machi*). Una forma de mostrarse la fuerza (*newen*) que está poseyendo a la persona para asumir o convertirse en chaman (*machi*). En realidad es el espíritu (*püjü*) de algún antepasado que a través del *perimontun* se hace ver y notar por la persona elegida y que los acompañará de por vida.

Sobre el *perimontun* como sanción a las personas, referiré un caso de transgresión acaecido

en la región hace unos años y en donde operó esta teoría mapuche de la relación persona-dueño controlador-espacio. (*che-geh mapu*). En una localidad rural denominada Fin Fin de la comuna de Freire⁵⁹, a un joven se le aparece un pájaro grande, oscuro a quien responde con insultos y piedras, el ave retorna al interior del *menoko*⁶⁰ y luego aparece un viento como remolino que persiguió al joven. En un momento, el viento posa frente a él, aparece un hombre con alas que con sus movimientos producía el remolino. Desde aquel encuentro, el joven cayó gravemente enfermo.

Este fenómeno corresponde a un *perimontu* que hemos venido describiendo, en este caso, el joven aludido sufrió severos trastornos que lo condujo finalmente a un cuadro esquizofrénico. La situación tuvo varios ribetes en busca de explicaciones de diferente orden, desde el municipio que intentó secar el espacio de agua y vegetales (*menoko*) los padres del joven que siendo evangélicos atribuyeron al fenómeno una manifestación maligna, hasta que finalmente se aborda el problema desde la medicina mapuche⁶¹. En el enfoque periodístico, se alude a que “se trata de la presencia de espíritus malignos” la tendencia es nuevamente a la diabolización del fenómeno.

“...el *perimontún*, animal extraño nunca visto que aparece en sueños, visiones o alucinaciones, y el *waillepeñ* [*animal con deformidad*], oveja u otro animal deforme que habita en pantanos o pajonales. Por su parte, los *wekufes* (demonios⁶²) menores del aire que se perciben con mayor frecuencia son: el *choñchoñ* o *tuetué*⁶³ cabeza de brujo (*kalku*), que vuela ayudándose de sus enormes orejas, las cuales le sirven de alas; el *piwuchén*, gallo-culebra como penacho y cola de plumas multicolores; y el *meulén*, remolino o torbellino de viento y polvo que aparece a mediodía. Y en el agua suelen aparecer otros *wekufes* [demonios] menores: el *trélke wekufe*, cuero de vacuno, vivo y de gran tamaño, que posee múltiples tentáculos; y *sumpall*, mujer -pez o sirena. En todos ellos se encarnan las fuerzas del mal” (GREBE et al, 1972, p.66).

⁵⁹ Noticia aparecida en el Diario Austral de Temuco, 4 de noviembre de 1998.

⁶⁰ *Menoko*, espacio de agua y vegetales de relevancia socioreligiosa y sociocultural.

⁶¹ Información proporcionada en comunicación personal con uno de los ex concejales municipales de la época.

⁶² Mis traducciones en este texto entre corchetes [] es el de demonio, porque el sentido que está implícito en el resto del texto es efectivamente la idea de “demonios” o “diablos”, surgiendo de esta manera la demonización de los seres espirituales de la espiritualidad mapuche.

⁶³ Existe un relato que circula entre los mapuche así como entre los no mapuche de que ciertos brujos tienen la capacidad de desprender su cabeza del cuerpo. Ello acontecería en la noche, luego la cabeza sale a volar por los aires en busca de algún enemigo al cual causar daño, enfermedades, muerte. El sonido que emite el ser, desde los no mapuche es “tué, tué, tué” por ello el nombre de “tué tué”, pero entre los mapuche el nombre que recibe es el de Choñ-choñ, porque desde el mapuzugun el sonido que emite es “choñ-choñ-choñ”.

La cita anterior enumera varias especies diferentes de fuerzas (*newen*) que están bajo la categoría de *wekufes*⁶⁴ (*weküfü*, es decir demonios), según la autora chilena esta categoría engloba todo lo que es el mal, sin embargo es interesante consignar que este término posee variadas interpretaciones que no siempre coinciden con la idea de malignidad a la que se le atribuye. Se nombran, varias “especies” de seres y todos son categorizados por la autora como parte de la malignidad, es el caso del *piwüchen* (forma de ave o reptil que adopta al aparecerse), cuero vivo (*xülke*), mujer u hombre sirena/o (*sumpaj*). En el caso del ave o reptil (*piwüchen*) que es una especie de dueño controlador (*geh*) que se aparece en forma de culebra emplumada, gallo, gallina como se suele describir, son dueños controladores (*geh*) de ciertos espacios como aquellos con agua vegetación y barro (*menoko*), espacio con abundancia de arbusto llamado quila⁶⁵, (*kübahtu*). Muchos *machi* poseen esa visión de fuerzas (*newen*), pues no se trata de malignidad como se describe. Diferente es el caso que la autora Grebe nombra como *añchimalleñ* (niña luminosa) que es un ser creado por el mapuche en algún momento de la historia, con una forma de infante y que cumple funciones específicas para aquella persona que la posee, es lo que se denomina “el control sobre una especie” (*güneluwün*). Obviamente este dominio hacia tales seres goza de una tremenda valoración diabólica aún entre los propios mapuche. El caso del o pájaro tué tué (*Choñchoñ*)⁶⁶ es diferente, ya que según se cuenta es la capacidad de una persona con amplio dominio del arte del ser brujo⁶⁷ (*kalku*) de salir de su cuerpo y volar a diferentes lugares. Algunos plantean que es la cabeza del o la brujo (a) (*kalku*) que se desprende del cuerpo y a través de sus orejas que crecen logran elevarse por los aires y el sonido onomatopéyico que emite al ir viajando es ¡tué, tué, tué! para los *wigka*, mientras que para los mapuche dice; ¡choñ, choñ, choñ!.

La configuración sociorreligiosa mapuche y los diferentes nombres de los seres con que se relaciona su espiritualidad así como la idea de mundo que subyace detrás de la cotidianidad no es fácil de esclarecer, sobre todo cuando los escritos que se han hecho de ellos están estigmatizados como parte del mal. La idea es entender desde la etimología mapuche los términos a lo que estamos enfrentados hoy en día y abordar la ontología de

⁶⁴ La autora usa el término *wekufe* que es una palabra mapuche que alude al *weküfü*, pero pluraliza desde el *wigka* zugun (castellano) interponiendo el pluralizador “s” al final de la palabra, generando un mestizaje del término.

⁶⁵ Nombre científico: *Chusquea quila*.

⁶⁶ Esta es una leyenda ampliamente conocida, difundida en Chile, es parte del folklor nacional.

⁶⁷ Persona que se dedica a realizar actos de hechicería, brujería.

estas categorías, conceptos e ideas. Es importante dejar consignado que los mapuche poseen un sistema religioso ordenado, basado en su cosmogonía, este sistema religioso, es de gran complejidad, pues no se encuentra apartado en la vida de los mapuche, más bien está entrelazado entre la cotidianeidad, acompañando el desarrollo de la vida entera, desde el nacimiento, niñez, adultez, vejez y muerte. Personalmente aún no puedo sentirme satisfecho al hablar de religión mapuche, mas debo explicar porque hablo de ello y no de otras formas. En el año 2003 al encabezar un interesante proceso de estudio de nuestra “religión” (COTAM) se discutió ampliamente la idea. Finalmente por una decisión política se llegó al acuerdo de hablar de “religión” como una forma de levantar el estatus de la práctica religiosa mapuche ante la sociedad nacional. Los otros nombres o categorías contribuían a bajar a subcategorías como religiosidad, espiritualidad, creencias, prácticas. Principalmente es una idea política a la cual me he sumado.

Los dueños de los animales (*pu geh kujiñ*).

Se trata de que cada “especie animal” creada, establecida, normada y controlada esté también con sus dueños habitando este espacio en conjunto con las otras especies. Los dueños controladores de animales (*geh kujiñ*) son los responsables de la especie determinada y son quienes establecen la relación intersubjetiva con la persona (*che*). En la etnología brasileña Eduardo Viveiros de Castro (2006) se refiere a los ‘donos controladores` dos animais como una idea de gran difusión en el continente, sin embargo se pueden observar diferencia de cómo se percibe esta idea de dueño (*geh*) entre los mapuche, respecto a los “donos” o “mães de caça”, que no necesariamente son la corporeización de un espíritu, ya que tal corporeización acontece en escasas situaciones y a ciertos tipos de personas.

Los dueños de las aguas (*pu geh ko*).

Literalmente es el dueño del agua. En cada espacio acuático existe una entidad que rige, cuida de ello. El mismo acto respetuoso y protocolar es lo que se recomienda realizar al entrar en estos espacios o al extraer alguna especie o parte de estos espacios que son usados frecuentemente como remedios para los tratamientos de enfermedades propias de los mapuche.

Los dueños de los cerros (*pu geh wigkul*).

La categoría *geh wigkul* se refiere al dueño de los cerros, el cerro como una manifestación viva de los *mapu*, por ello, cada cerro (*wigkul*) posee una característica (*az*), es decir una función y posee una fuerza particular (*newen*) específico que se manifiesta por su altura, forma, vegetación, conformación.

***Gijatun* como manifestación profunda y amplia de la forma mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión (*mapuche gijañmawün*)**

Desde la perspectiva mapuche, existe un término que intenta explicar la idea, la práctica y el sentido y la forma de entender el complejo mundo sociocosmogónico. Se trata del término *gijañmawün*. Este, es muy complejo de traducir, por lo cual intentaré descomponer.

Gija= significa comprar⁶⁸.

Gijañ= compra para todos “nosotros” en donde un colectivo es el que está ejerciendo la acción. También significa cuñado.

Ma= partícula que denota para sí mismo. Acción para sí mismo.

Wün= colectividad, todos. El todo para sí mismo o yo en todos, a través de todos.

De ahí surge el término *gijatun* que no sólo es un acto colectivo grande, sino además todo acto individual de diálogo e interpelación con las diferentes fuerzas espirituales en los diferentes espacios que estos existen. En algunos casos también este término puede tener una acepción como la de pedir, rogar incluso en algunos casos significa mendigar. Pero este no es el sentido que tiene el término *gijatun*.

“Gillatun, pedir otra vez; ítem, gillatun, gillatucan, llamar al demonio, ó Pillan, lo cual hacen con un cigarro de tabaco.” (FEBRES, 1882, p. 94).

La primera definición fue la que primó por largo tiempo e incluso, en ciertos sectores de la sociedad no mapuche y mapuche aún persiste esta idea demonizada de uno de los principales actos religioso mapuche. No obstante, para la mayoría de los estudiosos de la temática mapuche, el *gijatun* es por lejos el más grande e importante evento comunal (COURSE, 2008)

En la zona *wenteché* de la que estamos abordando, esta ceremonia se realiza generalmente cada dos, cuatro o hasta seis años. Pero también se puede realizar en caso de emergencia ya

⁶⁸ Categoría propia pre hispánica.

sea frente a una sequía, un periodo de exceso de lluvias o un terremoto como sucedió en el año 2010. A este respecto Bateson otorga una explicación interesante para la comprensión del fenómeno en los contextos indígenas,

“Uno está ante un complejo fenómeno religioso y al observarlo a través del prisma reductor del contacto cultural, se ve un fenómeno mágico. Evidentemente las danzas de la lluvia se realizan para conseguir que llueva, como todos saben. Ahora bien, en general, los fenómenos religiosos no son así. Sospecho que una buena cantidad de indígenas que efectúan danzas de la lluvia, piensan que sólo se trata de hacer llover y caen en la misma clase de vulgaridad en la que suelen caer los antropólogos de vez en cuando.

El punto central de cuestiones como las danzas de la lluvia es afirmar una relación totalmente compleja entre el individuo y los fenómenos climáticos y los poderes sobrenaturales que controlan al individuo y al tiempo, etc. En cambio se suele caer en la vulgaridad de considerar un fenómeno religioso como si se tratara de un fenómeno mágico.” (BATESON, 2006, p.114).

Concordando con Bateson y su argumentación en torno a la relevancia de la ritualidad entre los indígenas, se asume la ritualidad mapuche como un acto religioso cargado de simbolismo, ordenado y estructurado, aunque no son pocas las obras que describen el *gijatun* como una ceremonia mágica y folklórica, trivializando con ello enormemente su manifestación.

El ritual del *gijatun* es la práctica de comunicación profunda con la diversidad de vidas que coexisten en el cosmos (*waj mapu*), haciendo uso de diferentes métodos de comunicación más allá de lo oral, asunto que discutió Descola (1998) para el caso de las sociedades amazónicas.

En este ritual, así como muchos otros, el chamánico de sanación (*zatun*), el de iniciación femenina (*katawün*), existe una amplia participación de las familias mapuche de hombres y mujeres, existiendo una distribución equilibrada de papeles que son imprescindibles para el buen desarrollo del ritual, en donde no predomina una mirada de dominación o subordinación de un sexo sobre otro, porque se piensa el ritual como un método para hacer fuerza de manera conjunta y equilibrada (*xür xipa newentun*), por ello tanto en prácticas como danzas (*purun*) o trabajo (*küzaw*) se comparten las responsabilidades y en el caso del canto ritual (*tayüb*) es exclusivo de las mujeres, así como el rodeo al galope del caballo (*awün*) son propias de los hombres. En la sociedad mapuche, por lo tanto existe una dinámica de participación que se abre a todos los segmentos etéreos y de sexo, que se

pueden reconocer en otras dimensiones de la vida mapuche, y que dan cuenta de posibilidades de englobamiento por grupos que aparentemente se encuentran en una situación más desfavorable. Esto ha sido corroborado en otras sociedades indígenas, en la amazonía brasileña por ejemplo Lea (1994), propone para el caso Mebengokre, que estando las mujeres en una situación diferenciada respecto de los hombres en cuanto a toma de decisiones sobre materias políticas, estas logran dinamizar y equilibrar las relaciones mediante un ejercicio de englobamiento.

Cada *ngillatun* es celebrado por un *rewe*, una palabra cuya polisemia ha llevado a varias confusiones entre los etnógrafos. En la actualidad, *rewe* puede ser traducido como “congregación ritual”. (COURSE, 2008, p. 271)

Este ritual conlleva una serie de complejas partes y en donde se hace posible una manifestación y una representación de la totalidad que implica el *mapuche mogen* (visión mapuche de vida).

“La palabra *Ngillathún* tiene íntima relación con la palabra *Ngënechén* (Dios). *Ngillathún* es un vocablo compuesto de los siguientes términos: *Ngillán*, que significa pedir, comprar, impetrar, elevar, solicitar, favores; *thún*, que significa coger, hacer, tomar, elevar. Unidos ambos términos, *Ngillathún*, acentúan el significado que ya tienen por separado; pedir, rogar, elevar preces, implorar y alabar.” (ALONQUEO, 1979, p. 23)

El autor anterior realiza un desglose del término *Gijatun* descomponiéndolo, sin embargo quiero poner énfasis en uno de los posibles significados que Alonqueo describe que es el “comprar”. La idea de comprar nos trae a la par una idea de reciprocidad, no necesariamente desde una perspectiva mercantil o capitalista, más bien desde la idea mapuche de adquirir un bien retribuyendo por ello su valor de uso, valor moral, ético de quien o quienes lo producen⁶⁹.

Siguiendo con la idea, es relevante lo que plantea el estudioso Latcham sobre la interpretación que hace del *gijatun*, como “la compra de los favores...”

“De manera que en este aspecto el *ngillatún* era la compra de los favores del *pillán*.” (LATCHAM, 1924, p. 296)

⁶⁹ Antiguamente la relación comercial que se establecía con una persona o familia terminaba en una especie de afinidad entre las personas. Afinidad que se definía con el término *xawki*, que proviene del verbo *xawkituwün*, realizar alguna transacción. El otro término era el *xafkiñ*, pero este término se usaba más entre las mujeres, término que proviene del *xafkiñtun*. Ambos términos parten con la idea de *xaw* que implica juntarse y *xaf* de encontrarse, reunirse de frente.

A esta gran acontecimiento no todos suelen ser convidados o bienvenidos. Por muchos años este y otros rituales se hacían sin la presencia de extraños, en primera instancia por el estilo de relación establecida con la otra sociedad y el carácter osado del no mapuche de ser un ser invasivo y poco respetuoso de las otras formas de ritualidad. Si bien en la actualidad esto ha ido cambiando, aún existe mucha reserva y es motivo de polémica en los preparativos la presencia o no del *wigka*, o la mesurada presencia de ellos en los rituales.

“En esta recomendación les dice que no deben traer visitas de huincas compadres, novedosos y curiosos y con máquinas fotográficas, que vienen a sacar fotos para comerciar a costillas de la costumbre de los mapuches, reírse y burlarse de estas ceremonia.” (ALONQUEO, 1979, p. 40)

La concepción mapuche de espacio en relación a la idea de la sacralidad. Lo bueno y lo malo desde la perspectiva mapuche.

Las diferentes dimensiones enumeradas más arriba están pobladas a su vez de diversas formas de vida, como también lo retrata más cercanamente el postulado perspectivista

“...común a muchos pueblos del continente, según el cual el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanas y no-humanas, que lo aprenden según punto de vista distinto”⁷⁰ (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 347)

Cuando hablamos de lo bueno y lo malo, por un lado entramos en una discusión dualista que se le atribuye al pensamiento indígena y que se ha difundido profusamente, sin embargo, al ser discutida bajo la idea del pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*), la supuesta dualidad se diluye o al menos entra en cuestionamiento, pues entramos en una línea muy relativa de aquello que es bueno y malo como se suele mostrar en términos absolutos e incluso corporeizados. La idea de lo bueno y lo malo es relativo en el pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*), por ello lo bueno (*küme*), malo (*weza*) no son asumidos enteramente como categorías absolutas. Depende desde donde estemos situados para poder hablar de uno o de otro. *Rüf küme ta mülelay, ka rüf weza ka gelay*, (ni lo absolutamente bueno o lo absolutamente malo existen en plenitud). Aquí intentaremos efectuar un ejercicio de desdoblamiento respecto de la dualidad como un principio de ordenamiento universal del pensamiento humano (Lévi-Strauss, 1992).

⁷⁰ La traducción del portugués es mía.

Esta forma de pensar, se manifiesta por ejemplo en las formas de observar y entender las estaciones del año que son observadas con rigurosidad y que deben presentarse equilibradamente para ser un buen suceso, tal como lo señala Titiev (1963, p. 308) el proceso más simple de todos es observar el nacimiento del sol diariamente en un lugar fijo. Frente a esta realidad, cualquier extremo es dañino, el invierno se cataloga en ciertos estadios como la época mala, se le asocia a la oscuridad, al frío, a las torrenciales lluvias y heladas, a la mayor cantidad de oscuridad por sobre la luz, sin embargo en otros estadios, es un periodo necesario y es además el periodo en que se produce el nuevo ciclo del calendario lunar mapuche, denominado hoy como *we xipantu*, emulando la idea *wigka* de año nuevo, pero recibiendo también otros nombres como el regreso del año (*wiñoy xipantu*), el regreso del sol (*wiñotuy ahtü*) por nombrar algunos.

La persona posicionada en medio del espacio, ve que cada mañana el sol sale en diferentes lugares desde el espacio del Este (*puwel mapu*). En un momento se logra el máximo alejamiento del sol y es cuando sucede la nueva salida del sol (*we xipan ahtü*), el regreso del año (*wiñoy xipantu*), en la luna nueva de junio que es la noche más larga, y a partir de entonces, el sol comienza a retornar hacia el hemisferio sur “un paso de gallo” (*kiñe xekan alka*), que es una medida metafórica, el gallo tiene pasos seguros, pero cortos. En un momento se logra el máximo acercamiento del sol al hemisferio sur, en la época de verano, solsticio de verano.

Así mismo el verano se suele comparar con lo bueno, ya que en él se dan los días soleados, mayor cantidad de luz y menor tiempo de oscuridad, época de bonanza, de cosechas, de frutos maduros, sin embargo no se puede vivir eternamente de verano (por lo menos en el *mapuche mapu*), ello conllevaría a la destrucción de los ecosistemas y la sequía mataría lentamente la vida en *Gülu Mapu*. El invierno no sólo es inevitable, es también esperable, aunque su presencia se simbolice con los tiempos de mayor oscuridad, lluvias, fríos e inactividad.

El punto “oeste” o *bafkeh* se relaciona con la muerte y la coexistencia de la vida y la muerte es inmanente en los seres vivos, en este sentido se entiende que el estar bien (*küme felen*) se asocia a un equilibrio entre estos acontecimientos. Se entiende la vida como un acontecer desde lo más mínimo hasta alcanzar una plenitud y conciencia de todos aquellos procesos que vivimos en cuatro grandes espacios permanentes en el cual estamos

inmersos. Se trata de ir alcanzando cada vez más conocimiento (*kimün*), llegar a tomar conciencia (*kimkonün*), despertar de un estado inconsciente y carente de conocimiento (*kimho*), adquirir experiencia, y aprender a transitar en los diferentes momentos que la vida tiene, hasta llegar al hacerse persona (*chewün*)⁷¹. Se trata de aprender a transitar por el verano (*walüg*), la plenitud que la tierra (*mapu*) nos otorga; por el otoño (*rimü*), su ocaso; el invierno (*pukem*) el oscuro y frío momento para llegar al despertar del vida en primavera (*pewü*). Por todo lo expuesto, es quizás que ha sido tan difícil para el mapuche entender el cielo y el infierno, espacios que se presentan absoluta y eternamente buenos y malos respectivamente y que resultan ser una apuesta ilógica e incapaz de contener en sí, la vida.

A diferencia de Curivil (2007), yo no comparto la idea de la bipartición del *mapu* en sagrado el *wenu mapu* y profano el *naüq mapu* y *miñche mapu*, ya que la idea de sacralidad no es considerada en el *mapuche gijañmawün*. Existen espacios, sitios relevantes y de cuidado, de ahí a la sacralidad no lo veo como tal. Sin embargo existe la idea de *Kuñuwgechi mapu*, como un sitio peligroso o de cuidado, *yamfal mapu*, espacio de respeto, pero la idea espacio sagrado, tal cual se propone desde el cristianismo, no existe. Lo sagrado quizás lo podríamos entender más bien como “sistemas vivos sanos” (Bateson, 2006), entendiendo por ello múltiples formas de ser entendidas fundamentalmente desde su raíz latina *sacer* que implica tan santo y puro como para ser sagrado y tan impío e impuro como para ser sagrado. La actitud clave para una relación con estas unidades sistémicas vivas con componentes extremos, es el respeto o *yam mapun* que implica por un lado conocer los códigos de relacionamiento y por otro lado hacer uso de las actitudes que de ellas emanan. Inclusive el espacio en donde se realiza la ceremonia del *gijatun* (*gijatuwe*), en gran parte de la zona *wenteche* es cultivable, eso sí, por un lado debido a la pérdida de tierra cultivable por el mapuche o por el exceso de minifundismo. Lo que es relevante es el respeto por la vida y las vidas en los espacios, pero que de igual modo, pueden ser usados para otros fines. Aquí estamos hablando del *yafkan**, término que aduce a la forma en que una persona transgrede ya sea un espacio, un código de comportamiento en relación tanto a su especie, como hacia las otras especies materialmente visibles como hacia aquellas

⁷¹ *Chewün* (hacerse persona) es um proceso que lleva la vida entera. Significa lograr el reconocimiento de las demás personas. Es lograr un nivel de desarrollo, social, económico, espiritual. Pero es también una condición en permanente riesgo de perderse.

entidades inmateriales y simbólicas. Esta violentación o irrupción se puede perpetrar no solamente con acciones humanas concretas o materiales, sino también desde la dimensión simbólica.

Del mismo modo, en el sentido del “los cuatro puntos del espacio” (*meli wixan mapu*) que finalmente lo subdividen en dos grandes áreas bueno, el sur y el oriente (*wiji mapu* y *puwel mapu*), malo el norte y oeste (*pirkum mapu* y *bafkeh mapu*). Pero para nosotros son cuatro categorías diferentes y que conforman un todo. Conllevando lo “bueno” y lo “malo” en sí mismos. Siguiendo la lógica de esta bipartición bueno y malo, muchos autores ordenan desde una lógica patriarcal la categoría de hombre y mujer, ubicando a la mujer al lado de lo malo y al hombre al lado de lo bueno, izquierda v/s derecha, negro v/s blanco. Pero desde nuestra idea, ningún estado es uno, siempre están en doble presencia y el supuesto opuesto también, lo cual harían cuatros estados permanentemente. La composición de estos estados son los que generan y hacen posible el dinamismo.

Webe – furi versu *man – wente* = izquierdo- detrás versus derecho- oriente

Puh – zumiñ versus *ahtü*⁷² – *pelon* = noche- oscuridad versus día- luz

En el transcurrir del día a día estas posiciones van adquiriendo diferentes sentidos y posiciones, porque el movimiento es permanente, el tránsito desde la noche hacia el amanecer y así hacia el medio día y atardecer va adquiriendo diferentes valores y por ello pierde sentido las categorías absolutas que le otorgan por ejemplo en la concepción del tiempo. A continuación expondré un ejemplo de cómo contrarrestar aquellas pociones tan taxativas con las que nos encontramos referente al tiempo. En esta categorización nos encontramos con el día (*ahtü*) que supuestamente sería lo bueno y su antítesis noche (*puh*). Sin embargo al ser un poco más observadores nos percatamos tanto la noche como el día poseen diferentes momentos que lo hacen poseer también diferentes valores por así decirlo. El mismo día que es luz, claridad (*pelon*) lo podríamos desglosar en amanecer (*wüh*), de mañana (*liwen*), horario cenit (*wixan ahtü*), atardecer (*naüq ahtü*), entrada del sol (*kon ahtü*). Del mismo modo con la noche que lo podríamos desglosar en oscureciendo (*zumzum*), oscuridad (*zumiñ*), media noche (*ragi puh*), más allá de la media noche (*külü rupa puh*), casi amaneciendo (*epe wüh*). Cada uno de estos momentos es diferente y poseen una connotación simbólica propia. El *logko* mapuche Pascual Koña distingue más de 15

⁷² El término *ahtü* significa sol, pero también día. En el texto lo encontraremos con su respectivo significado entre paréntesis ()

momentos del día y cerca de 8 momentos referidos a la noche (MOESBACH Y COÑA, 1936, p. 84)

A continuación se expone una tabla que está elaborada a base de los tiempos agrícolas o en relación a la actividad con los espacios en el *lof*.

Mapuzugun	Significado	Simbolismo
<i>wüh</i>	Amanecer	Considerado el mejor momento del día. Propicio para las ceremonias de conexión con los diferentes seres del cosmos.
<i>liwen</i>	de mañana	Periodo de trabajo.
<i>wixan ahtü</i>	horario cenit	Periodo de tiempo considerado peligroso. Momento de volver a casa y refugiarse en el espacio propio. En este periodo del día aparecen las otras fuerzas de los espacios. Es el momento en que aparecen los reptiles a tomar sol y los <i>mewbeh</i> (remolinos) que son considerados peligrosos para la salud de las personas.
<i>naüq ahtü</i>	Atardecer	Periodo nuevamente en que las personas vuelven a las faenas y el tránsito por los diferentes espacios.
<i>kon ahtü</i>	entrada del sol	Es el otro momento considerado peligroso, ya que los diferentes <i>newen</i> (fuerzas o seres de los espacios) salen a ocupar los otros espacios. Es un periodo delicado fundamentalmente para los niños.

Cuadro: 5

Según esta tabla, el día también posee momentos “no buenos”, sino que también conlleva en sí mismo momentos de peligrosidad, lo mismo pasa con *puh* (la noche).

Mapuzugun	Significado	Simbolismo
<i>zumzum</i>	oscureciendo	Momento peligroso
<i>zumiñ</i>	Oscuridad	Momento de descanso, recogerse al hogar y tranquilidad
<i>ragi puh</i>	media noche	Periodo crítico en donde se suelen ejecutar rituales en busca de causar daños
<i>külü rupa puh</i>	más allá de la media noche	Momento de descanso y en donde se manifiestan los <i>pewma</i> (sueños)
<i>epe wüh</i>	casi amaneciendo	Buen momento, especialmente para levantarse y esperar el día.

Cuadro: 6

Pero a diferencia de la idea no indígena, el día no considera la noche, pues esta es considerada otra dimensión de tiempo diferente, el día dura en cuanto exista luz solar y claridad derivada del sol, en cambio en la noche (*puh*), dura en tanto dura la oscuridad aun existiendo luz lunar (*ale*). La noche, aún siendo “negativo” es contenedora de lo “bueno”, (*küme*) que estaría en el aclarar del alba (*epe wüh*), que es un horario predilecto para levantarse y comenzar las ceremonias.

Entonces el día, que se supone es representativo de lo bueno, contiene también lo peligroso,

la potencia del daño, el afectar a los seres vivientes, en estos momentos del día muchas veces se producen los *xafentu*⁷³, es hora de los remolinos (*mewbeh*), existen los remolinos grandes (*füxake mewbeh*) y los remolinos pequeños (*püchike mewbeh*) que son evitados y a los cuales se les debe confrontar cuando envuelve a las personas, pero el contacto directo con ellos pueden traer graves consecuencias para la salud de las personas.

La reciprocidad, la equidad y paridad como modelo de relacionamiento inter-vidas.

Otro principio relevante desde el pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*) es poner atención en la paridad (*xür*) 2-4-6-8-10-12 por sobre la imparidad son numerales importante que constituyen la manera complementaria de construir, a diferencia de la imparidad (*wej*) 1-3-5-7-9- 11 que implica desfase, inequidad, en el fondo es una forma de atentar en contra de la reciprocidad. Así, *Xürgen*, significa ser par, parejo, justo, equidistantes; mientras que *Wejgen*; significa imparidad, defectuosidad, disparidad. Por otro lado ser uno, o *kisugen*, significa ser solo, soledad, imposibilidad de procrear, imposibilidad de compartir en sentido amplio como familia, apunta a la condición de orfandad (*kuñifaj*). *Mürgen*, ser dos, paridad. En este sentido se habla de las parejas que deben ser parejos (*xür*), en un sentido amplio que las personas deben ser similares, cercanos en ideas y alta afinidad.

Este es un principio que rige los rituales mapuche en el sentido de cumplir a cabalidad el paridad (*xürgen*) en los diferentes procesos y momentos, como en la cantidad de danzas que se ejecutan, el número de danzantes, los días de hacer la ceremonia, la cantidad de vueltas a caballo alrededor del campo ritual, el orden de los caballos al realizar la trolla⁷⁴, entre muchas de las actividades que en ella se desarrolla. La paridad, la construcción equidistante de las formas son los principios epistémicos sobre la cual se construye el pensamiento mapuche.

“La concepción epistémica subyacente en la cosmovisión indígena enmarca la manera como conciben el conocimiento y el acto de conocer....

...La multidimensionalidad de la mirada implica el conocimiento detenido

⁷³ *Xafentu*, literalmente significa encuentro de frente. Es un *mapuche kuxan* (enfermedad mapuche) que son tratados con machi. Es el encuentro con algún *newen* (fuerza) que produce una dolencia en la persona. Generalmente acontece con los niños que se decaen, los síntomas se manifiestan de diferentes maneras como vómitos, fiebre, diarrea, decaimiento, depresión.

⁷⁴ El término trolla se refiere al paso a galope de caballos en sentido circular alrededor del espacio ceremonial de derecha a izquierda, contrarios a las manijas del reloj. Esta direccionalidad tiene que ver de cómo se observa el movimiento del sol en su trayectoria desde que nace por el opriente hasta ponerse en el ocaso. Además del movimiento de las aguas al escurrir desde las altas cumbres hacia el Océano Pacífico.

y profundo de lo inmediato (lo cerca, el entorno) y de lo universal (fuera del entorno). Posar la mirada en los cuatro rumbos del Universo permite la integración de saberes de manera totalizadora.” (TOVAR, 2007).

Es importante no perder de vista la condición de multidimensionalidad de la que habla Tovar, al momento de pensar en el pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam**), visión en la que podríamos situar la explicación del *meli wixan mapu* (los cuatro tirante de la tierra) dimensiones que implican *man püle* (haciéndolo desde el sentido mapuche contra manijas de un reloj) un adelante, lado izquierdo, atrás, lado derecho. Estas cuatro dimensiones conforman múltiples sentidos que al estar en permanente interacción viva, van conformando o hacen posible la vida. Es decir, no se puede concebir sólo desde dos dimensiones ya que excluiría las otras dos partes que son constitutivas del cuerpo cuatridimensional.

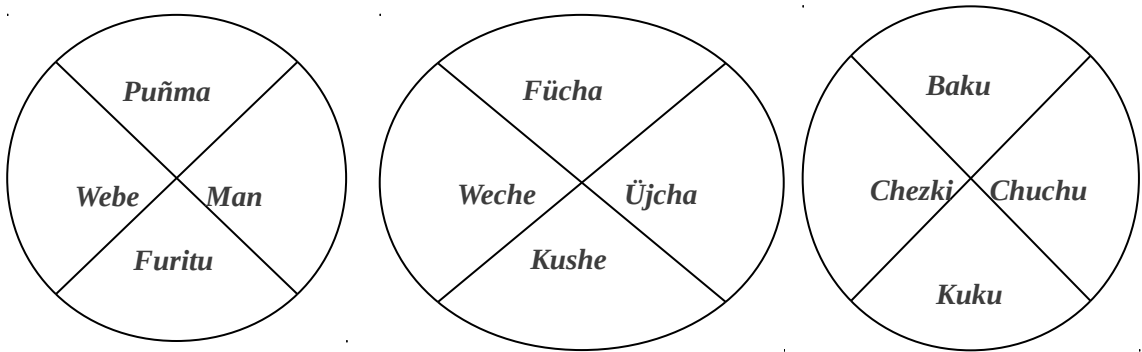


Figura 13 Modelos de la cuatrodimensionalidad (Elaboración propia)

Azkunuwün (formas de ordenamiento)		Mogen (etapas de la vida)		Meli Folil Küpan (las cuatro raíces de la ascendencia)	
Puñma	Frente. Enfrentarse, encontrarse, capacidad de confrontarse	Fücha	Anciano	Baku	Abuelo paterno.
Webe	Izquierdo. Lugar de los opuestos. Lugar de lo nocivo.	Weche	Joven	Chezki	Abuelo materno

<i>Furitu</i>	Detrás. Posterior, parte vulnerable para acometer.	<i>Kushe</i>	Anciana	<i>Kuku</i>	Abuela paterna
<i>Man</i>	Derecha. Lugar de posibilidades y lealtades.	<i>Üjacha</i>	Joven Mujer	<i>Chuchu</i>	Abuela materna

Cuadro: 7

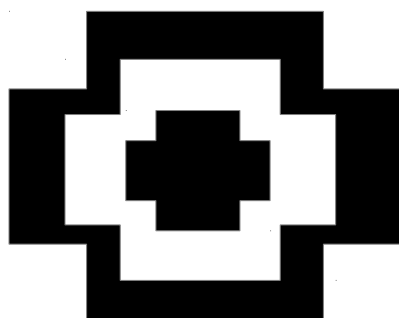


Figura 14 Representación de la cuadruplicidad en la iconografía mapuche.

Existe una figura muy representativa de esta visión de cuadruplicidad que es el “cuatro lados” (*meli üpül*) nombrada como *welu wixaw* (tirados desde ambos lados, disputados por ambos lados) representada en la constelación estelar de la cruz del sur, este diseño es el que aparece en algunas prendas de vestir como el *nükür makuñ*, la manta que usan los *logko* diseñada en blanco y negro o para los jefes guerreros (*toki**) diseñados en blanco y rojo. Este diseño, además, está presente en todo el mundo andino, recibiendo diferentes nombres y por cierto significado.

Es importante consignar en el presente texto, la idea de que muchas veces se confunde esta figura con la “cruz” del cristianismo, sin embargo desde la concepción mapuche, se trata de una figura simétrica, en donde el mundo, el universo se divide en cuatro segmentos de iguales proporciones. Segmentación que también se aplica a la tierra como planeta bajo la denominación de *meli wixan mapu*. Nuevamente aquí aparece el término *wixan*, verbo que alude a una acción de tirar, energías que sostienen o ejercen fuerzas hacia sus centros (acción centrípeta). En muchas ocasiones se habla de los cuatro puntos de la tierra, aludiendo a este término muy difícil de traducir. Intentando la traducción sería:

Meli, cuatro

Wixan, tirar, como cuando dos personas tiran una cuerda cada uno para su lado.

Mapu, espacio. Los cuatro espacios tirados, tensados, en esta idea nos aparecen la tensión y la expansión como ideas que acompañan. La otra interpretación sería los cuatro espacios levantados, pero el levantado, aquí sería en relación a la idea de viviente que poseen estos grandes espacios.

El número cuatro aparece en reiteradas veces en la ritualidad mapuche, por ejemplo al realizarse el discurso de impetración *gejipun*, este se realiza cuatro veces en los ceremoniales *wenteche*. En las ceremonias menores (*püchi gijatun*)* la cantidad de *awün* (vueltas alrededor del espacio montado a caballo) es de cuatro veces, que a su vez pasan ordenado de cuatro en cuatro. No así en las ceremonias más grandes en donde las veces aumentan a 6, pero lo que siempre se busca es la paridad, que simbolizaría el equilibrio, la reciprocidad plena entre los diferentes espacios en relación, las fuerzas y los entes que en conjunto con las personas realizan el entramado de relación sociocosmológica.

Los espacios significativos contruidos desde la intervención de la persona (*che*).

El espacio en donde se realiza la ceremonia del *gijatun* se denomina *gijatuwe* que poseen diferentes formas según el espacio territorial en el que nos encontremos.

En la zona arribana (*wenteche*) de lo que me estoy refiriendo en este trabajo en su gran mayoría, los *gijatuwe* ubicados al oriente del río Cautín no se acompañan de ramadas⁷⁵ (*küni*), sólo los fuegos (*küxal*) que se instalan en alrededor del *gijatuwe*⁷⁶ (ver fotografía 2 del anexo). El ritual se desarrolla en dos días y se logra conformar en ella la plasmación de las fuerzas del universo (*wajmapu*) y sus diferentes movimientos y direcciones que se entrecruzan para demostrar la vitalidad de ella.

En el siguiente esquema, se muestra los espacios que se logran desarrollar y los movimientos que en ella se ejecutan.

⁷⁵ Para efectos de traducción rápida utilizaremos el término común con el que se suele denominar “ramadas”.

⁷⁶ Fotografía 2 del anexo.

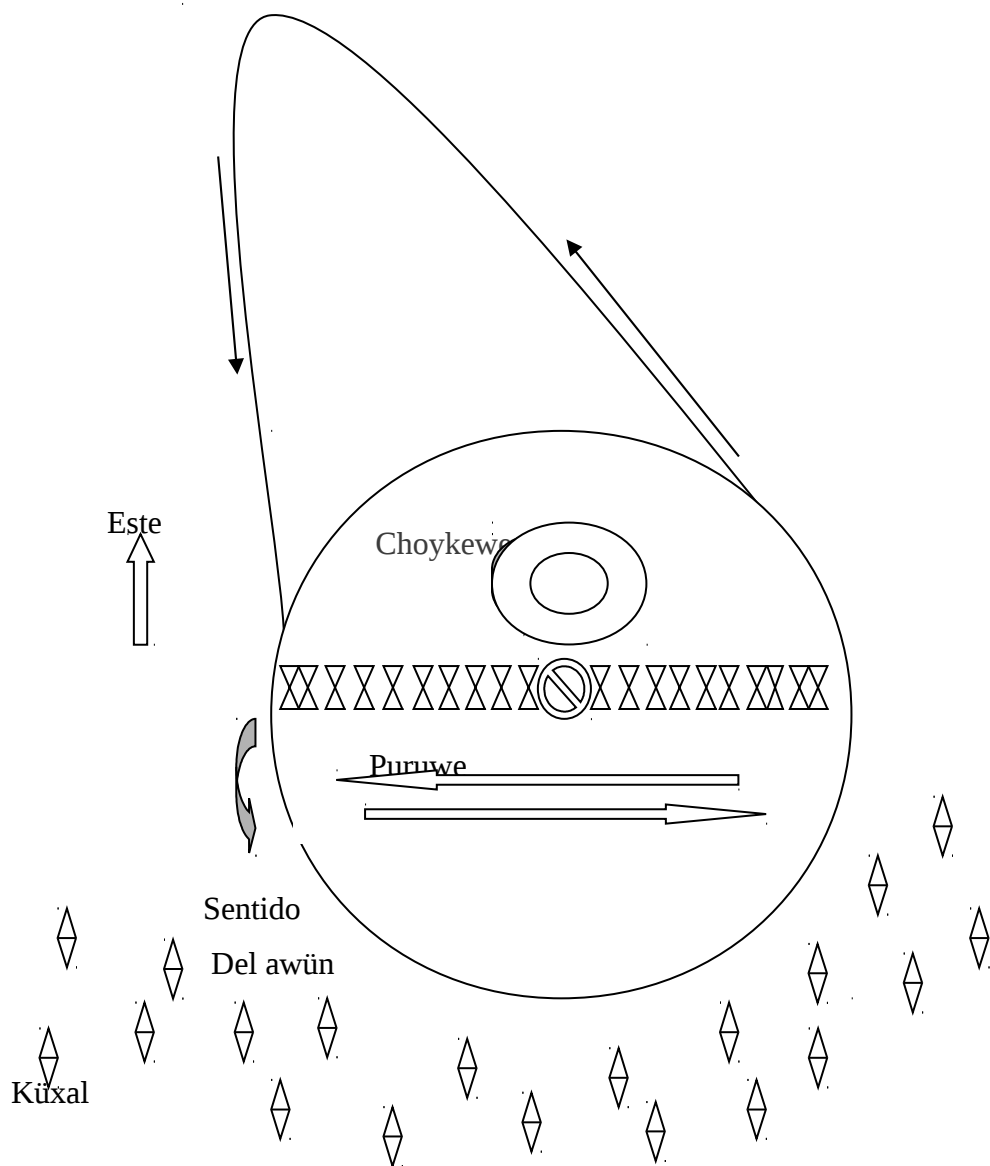


Figura 15. Esquema de un *gijatun wenteche*. (Elaboración propia).

Simbología	Significado
	<i>Küxalwe</i> ; Espacios en donde las personas realizan sus fuegos
	<i>Anüm</i> ; plantas (vegetales, coligue y manzana) que cada participante tiene para realizar el acto de <i>gijatu</i> .
	<i>Puruwe</i> ; espacio en donde hombres y mujeres danzan, caminan y ejecutan instrumentos. Las flechas indican el sentido en que se produce el movimiento.
	<i>Rewe, jogoj, Kürus</i> ; Espacio central del <i>gijatuwe</i>
Choykewe	Lugar en donde se ejecuta la danza principal del <i>gijatun wenteche</i> , el <i>choyke purun</i> . Danza que imita los movimientos del ave ñandú. Familia del avestruz que habita estepas de la Patagonia Argentina y chilena. (<i>Pterocnemia pennata</i> .)

Cuadro: 8

Estas formas de constituir los *gijatuwe* se dan en diferentes zonas del *Mapuche Wajontu Mapu*, esta forma se replica en la zona del *bafkeh mapu*, *naüq mapu*, parte costa de la zona *wente mapu* y en el *wiji mapu*. En la zona más oriental del *wente mapu* no se establecen las ramadas (*küni*). Mientras que en algunas zonas son de Oeste a Este siguiendo la configuración del “*paliwe*” (espacio en donde se juega el palin)⁷⁷

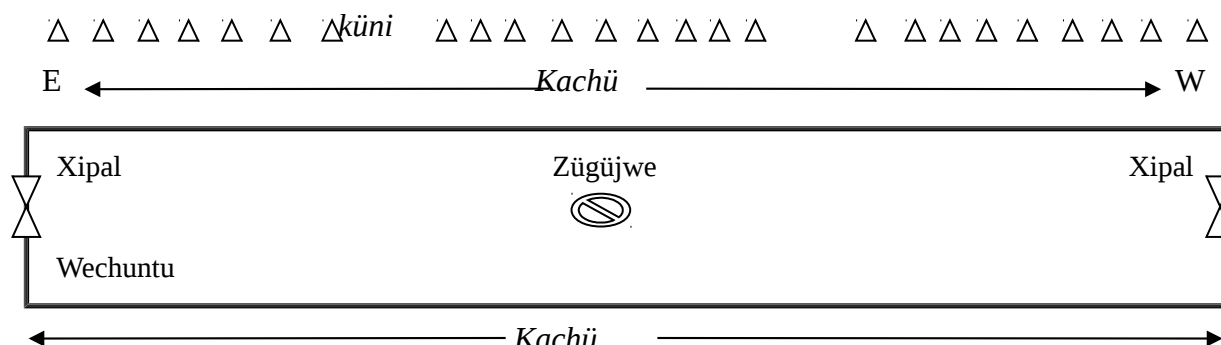


Figura 16. Diagrama de un *paliwe*. (Elaboración propia)

Xipal: salida

Wechuntu: final, salida

Kachü: salidas laterales

Zügüjwe: centro del *paliwe* desde donde se comienzan las jugadas.

En cada *gijatuwe* al centro de ella se erige un símbolo que indica el espacio destinado para tal ceremonia (ver fotografía anexo)⁷⁸. El símbolo varía también de territorio en territorio, inclusive en algunos sectores no existe nada visible que indique el espacio como tal, Alonqueo (1977) lo denomina *jogoj*.

La transmisión de conocimientos en el plano ritual mapuche.

Según Grebe (1972) con respecto a la transmisión de estos conocimientos se puede hablar mucho. Pero cada vez se ve más complejo el panorama.

“El conocimiento y transmisión oral de la cosmovisión y sus contenido poseen carácter secreto y esotérico, controlándose estrictamente su divulgación al *wigka* (chileno). Todo mapuche conoce, ya sea un segmento pequeño o amplio del esquema total de cosmovisión, según su grado de

⁷⁷ Palin, es un juego que ha sido trabajado por algunos especialistas como Course (2010) desde la antropología, López von Vriessen (2011) desde una perspectiva deportiva pero con fuertes ribetes etnográficos.

⁷⁸ Fotografía 3 del anexo, una recreación artística de los Che Mamüj (personas de madera)

aculturación y participación activa en ceremoniales rituales. Sin embargo, son los portadores de estos conocimientos y creencias – machi, cacique, *dunulmachife* y *nillatufe*- quienes conocen el total”. (GREBE, 1972, p.71)

Existe más bien una noción de control del conocimiento por parte de las personas que saben (*kimchi che*). No se trata de sobre-exponer los temas y los conocimientos, el mundo mapuche privilegia los mecanismos privados, y el sigilo ante la exposición de este tipo de conocimientos. Sumado a ello, que muchas de estas formas de conocimientos se adquieren a través de los sueños y de otras maneras que se relacionan con la corporalidad de las personas.

El entrar en la situación, hacerse partícipe de la situación (*konün zugu mew*), es el proceso de participación y ello implica, hacer práctica del conocimiento. Existe un antes y después en el *konün zugu mew*, en el caso de los hombres es cuando logran conformar una pareja entonces deben de tener su propio fuego (*küxal*) lo que simboliza el hacerse persona dentro de las redes de parentesco y afinidades. A partir de entonces es persona, genera su red de parentesco consanguíneo y afinidades que con el transcurrir del tiempo será retribuido en la manera en que él ha generado la forma de hacer y mostrar el cariño (*poyen*), la afectividad.

“La religión mapuche no es proselitista. Se conserva y traspasa sólo a nivel del grupo étnico, sin pretender nunca difundirla a los no mapuches. Por lo tanto, su cosmovisión favorece y refuerza la identidad étnica” (GREBE, 1972, p.71)

Sería en realidad muy difícil hacer proselitismo de la religión mapuche, ya esta está concatenada a una serie de prácticas, redes de parentesco, afinidades además de la relación con el territorio que involucra asentamiento y conlleva pertenencia a ella. Pero, la transmisión del conocimiento y de los roles desde la perspectiva mapuche es diverso y uno de ellos son los sueños (*pewma**) desde donde se gatillan diferentes procesos que las personas aprenden a entender y operativizar en el transcurso de sus vidas. Es el caso de un *zugumachife** del lof Levipille;

“A todos los niños los santigüe, “a cualquier hora de la noche que fuere, a cualquier hora del medio día que fuere, debes de ir, debes de salir” es lo que me decían en el sueño, y siempre lo hago, y mi sueño se va cumpliendo, será por eso que me está salvando, no tengo enfermedad, claro me siento enfermo un poco, me enfermo poco, resfriado, fiebre, pero eso no me carga mucho. Estoy cumpliendo a mi sueño, por eso entonces, ahora me tratan como a un gran *zugumachife*. Ya llevo 65 años, pero no tengo enfermedad,

también mi gente no tienen enfermedad mi familia, tengo cuatro hijos y una hija, cinco familia, todos están sanos, todos están bien”. (Entrevista VENICIO LINCOPI⁷⁹, agosto, 2010.)

La participación, observación son también actitudes que llevan a una persona a aprender del complejo mundo del ritual, actitud que las familias van observando en los hijos e hijas a medida que crecen y van mostrando sus inclinaciones a ciertos roles y ejercicios que finalmente podrán ir asumiendo de manera natural. Así como ser fiel a los sueños (*pewma**) que son los vehículos por medio del cual los antiguos espíritus (*püjü*) de las familias nos hablan y con ellas las fuerzas que estén con nosotros y nos rigen desde las otras dimensiones.

⁷⁹ Kom santiwafiñ püchike che, “ta tunte puh, tunte ragiñ ahtü, müley mi amual, müley mi xipayal”, pigekefun pewma mew, y femken, kumpliliy ñi pewma, feymu peno montulnienew, kuxangelan, claro püchike kuxanün, püchike kuxanken, chafo, alig, welu rume kargakelan. Kumplilen ñi pewma mu, femechi mu feyta, fewla feyta fuxa zugumachife xokigetuken. Yenien kayu mari kechu xipantu, fey kuxangelan, ka ñi pu che kuxangelay kom ñi pu familia, meli fotüm nien ka kiñe ñawe, kechu familia, kom xemoleygün, kom kumelkaleygün.

CAPÍTULO IV

LA FAMILIA SOCIOCOSMOGÓNICA MAPUCHE VERSUS DIOS Y LA TRANSMUTACIÓN DEL DIABLO A WEKÜFÜ

“Para a boa evangelização de um povo, é necessário conhecer a cultura nativa e buscar nela a idéia de Deus. Esse conhecimento é concomitante ao da língua, que seria a expressão codificada da cultura.” (RONALDO de ALMEIDA, 2004, p. 42)

Conocido el capítulo anterior, entraremos a analizar el fenómeno principal de nuestro trabajo, centrados en el discurso ritual mapuche de acción dialógica (*gejipun*) y por extensión tomando algún canto chamánico (*pijamtun*), desde los cuales nos abocaremos a analizar la aparición del término judeocristiano “Dios” en estos discursos religiosos, como así mismo analizaremos la aparición de la idea de “Diablo” y de cómo esta se posesionó de una creación mapuche “*weküfü*” la que a su vez mutó a la idea de diablo y de cómo se ha ido realizando el proceso de traducción tanto desde los misioneros como de algunos intelectuales mapuche y otros especialistas de diferentes áreas que han abordado el tema.

“No nível das “grandes” religiões, reconhecem-se habitualmente características orgânicas, nas quais se insiste às vezes até o fanatismo. Todavía, mesmo nos níveis tribal ou do povo comum – onde a individualidade das tradições religiosas é tantas vezes dissolvida em tipos dissecados como “animismo”, “animatismo”, totemismo”, “xamanismo”, “culto de ancestrais” e todas as outras insípidas categorias através das quais os etnógrafos da religião desvitalizam sua documentação – fica perfeitamente claro o caráter idiossincrático de cómo varios grupos de homens se comportam em função daquilo que acreditam ter experimentado.” (GEERTZ, 2008, p. 89)

Un gran número de estas caracterizaciones se llevan a efecto sin conocer en profundidad el sistema religioso, filosófico de los pueblos estudiados, lo que finalmente desemboca en diferentes nombres y adjetivaciones que se van enquistando en el imaginario social. Una situación que suele darse, es buscar en el otro la equivalencia de los valores propios.

Las formas profundas de dialogar a través del discurso ritual mapuche.

En el presente trabajo hablaré de *gejipun* como rito, siguiendo lo que Víctor Turner define como:

“o comportamento formal prescrito para ocasiões não devotadas a rotina tecnológica, tendo como referencia a crença em seres ou poderes místicos” (TURNER, 2005, p. 49).

Pero, como se entiende la función de un ritual, al respecto, el antropólogo norteamericano Clifford Geertz nos dice:

“A “essência da ação religiosa” consiste em impor autoridade sobre um complexo de símbolos, “a metafísica que eles formulam e o estilo de vida que eles recomendam”. Essa é a tarefa do ritual, que ao mesmo tempo apresenta simbolicamente “uma imagem de ordem cósmica – uma visão de mundo” e induz “predisposições e motivações”, portanto, para o momento, fundindo uma imagem do mundo, um ethos e um modelo de comportamento”. (GEERTZ en KUPER, 2002, p. 133)

Toda acción ritual que se ejecuta, está en directa relación con las observaciones y sentencias respecto a la visión de mundo que se han establecido en el transcurso de la vida por los actores de las diferentes generaciones de una sociedad determinada. Finalmente estas ideas son llevadas a distintos planos de la vida como la arquitectura por ejemplo en donde se aplica a la ubicación de la vivienda, su forma, distribución, como lo describe detalladamente en la Casa Kabilia de Bourdieu (1972), así como de las normas sobre los protocolos sociales, la distribución de las piezas de un animal u/o ave en la comida o la distribución de los momentos durante el día o la noche, por mencionar algunas implicancias.

“La ejecución del *gellipun* en general, y de los discursos que se actualizan durante su transcurso en particular, es una puesta en acción, sin duda, de la función poética, esto es, aquella función del lenguaje centrada en el mensaje, aquel uso maximizado de los recursos de la lengua que atrae la atención por sí mismo y se percibe como no común... Se produce, así, una transformación de los usos referenciales básicos, una ruptura del modo de hablar cotidiano, ruptura de donde surge lo estético, la percepción de lo estético y, en última instancia, el significado.” (GOLLUSCIO, 2006, p. 74).

Frente a las muestras de intervención del lenguaje ritual mapuche, podemos ofrecer también una muestra de la integridad de los discursos mapuche en la época actual. En una extensa conversación con personas oficiantes de rituales religiosos mapuche (*gijatufe**),

nos brindaron un fragmento, una muestra de cómo, en este caso una anciana, realiza el discurso ritual denominado *gejipun*:

“Padre *Elchen*, padre que creas a las personas decimos, anciana orfebre de persona anciano orfebre de persona, eres tu quien ha creado a las personas, has dejado los campos, has dejado la tierra, para que pongan sus pies las personas, tus hijos (ego masculino)⁸⁰ para que pongan sus pies mis hijos (ego femenino) has dicho, has dejado a los hombres para que trabajen, También has dejado a las mujeres para que trabajen, agarramos el hilo, agarramos cosas, para estar por siempre de pie, es lo que está diciendo la gente. Pero así es pues padre.” Entrevista ELVIRA PICHÚN⁸¹, septiembre 2010.

Rápidamente nos resituamos desde el anterior capítulo para reconocer las estructuras que expusimos. Oír recitar un *gejipun* o *jejipun* a una persona es escuchar sus profundos pensamientos y capacidades poéticas para expresar lo sublime de una manera sutil, exquisita y en donde la entonación otorga un escenario de profundidad, melancolía y recogimiento religioso. Los *gejipun* son discursos que los especialistas religiosos conocen y recrean en los ritos correspondientes ante la concurrencia que espera escuchar de ellos la forma, el contenido, la profundidad de esos discursos, buscando con ello el grado de conocimiento que la persona posee del discurso y la belleza que debe expeler al ser enunciado.

“Si el lenguaje en tanto enunciado es profundo generador de sentidos y es poderoso constituyente y constitutivo de los sujetos y lo social, la ejecución de los discursos durante el *ngellipun* (re)constituirá sujetos, intersubjetividades y tejido social. Esta afirmación toma connotaciones particulares en el caso de la cultura mapuche, por el valor insustituible del uso del *mapudungun* como nexo con los *kuyfike che*, como generador y evocador de los *newen* de la comunidad, por su poder metacomunicativo (creador de relaciones interpersonales e identidades) y, por último, por su poder creador de mundo, aquel que le permitirá configurar el futuro (un buen año, buenas lluvias, buena salud para los animalitos y la gente), para vivir bien (*kime mongeleam*).” (GOLLUSCIO, 2006, p. 89).

La gran gama de aspectos que incorpora el *gejipun* en su ejecución lo hace también

⁸⁰ Desde el mapuzugun se usan términos diferentes para referirse a hijos, según el sexo de quien esté hablando. Así los hombres hablan de fotüm o yaj, mientras las mujeres dicen wenxu püñeñ para referirse a los hijos.

⁸¹ Chaw Elchen, chaw zewmachen piyiñ, wüzüchen kuse wüzüchen fücha, eyimi jeno anta elimi che, elimi lelfün, elimi ta mapu, pünoam ta che pünoam tañi pu yaj, pünoam tañi pu choyün pimi, elimi wenxu küzawalu pimi, elimi zomo ka küzawal jemay, nüyiñ fűw nüyiñ chem. rume wixalael, pipigey che. Welu femlu kay chaw.

tremendamente impredecible pues es también recreación de cada sujeto oficiante de los ceremoniales acomodando el discurso al contexto real que se está viviendo en el momento y también considerando su propia trayectoria de vida y el porqué es hoy un especialista religioso (*gijatufe*). Es la poética que evoca a las antiguas personas (*kuyfike che*) a hacerse presente en la vida de los sobrevivientes del ahora y pedir que ellos intercedan y oficien sus roles desde donde se encuentran.

Desde estas construcciones nos situaremos para adentrarnos al mundo religioso mapuche con la finalidad de entender la trama que significa reproducir, explicitar la cosmogonía y las resignificaciones que se han ido elaborando y en algunos casos re-elaborando a partir de los contactos con otras cosmogonías.

La traducción de Dios, confrontado a la idea de *mapuche wenu mapu reñma*, la estructura familiar de los espacios superiores.

Hablamos de mostrar una sociocosmogonía, [Albert (2000)] a través de dos diferentes géneros discursivos mapuche, los cuales abarcan el plano ritual como el *jejipun* o *gejipun*; el discurso realizado tanto en pequeñas como grandes ceremonias mapuche y así mismo el discurso *pijamtun*; que es una especie de canto entonado por el o la chamán (*machi*).

El lenguaje del discurso cotidiano dista mucho del discurso ritual formal, muchos trabajos realizados, o los discursos tomados en los escritos antropológicos o de corte etnográfico son a base del discurso cotidiano mapuche, por lo que no abarcan aquellas dimensiones más complejas que se abordan en otros contextos. En numerosos trabajos realizados por diversos especialistas sobre la temática mapuche encontramos también variadas interpretaciones, resignificaciones que denotan en no pocas veces los errores de traducción, y una aproximación de poca rigurosidad, esto se entiende aún en publicaciones de mapuche, que influenciados fuertemente por las ideas del cristianismo aproximan erráticamente las ideas propias. Más allá de la dimensión material en la relación de sociedades diferentes se generan otros cruces a niveles simbólicos que son de mayor complejidad, porque existen niveles de profundidad en las lenguas que se resisten a ser traducidas, una prueba de ello es el plano de los discursos rituales. A continuación expongo un breve cuadro de un extracto de discurso de invocación de los chamanes (*pijamtun*), transcrito y traducido por un mapuche del siglo pasado.

El discurso está rotulado como “Canto de invocación”⁸²

Transliteración original *	Traducción original	Retranscripción	Traducción (José Quidel)
Chauwüm Ffucha	Padre Dios eterno de la mañana,	Chaw Wüh Fücha	Padre Anciano amanecer
wün kushe	madre tierna de la mañana,	Wüh Kushe	Anciana amanecer
wün weche wenthru	Hombre joven de la mañana,	Wüh Weche Wenxu	Hombre Joven amanecer
wün Illcha Ddomo,	Mujer doncella de la mañana.	Wüh Üjcha Zomo	Mujer Joven amanecer
eimën tha mëleimën	Vosotros que vivís y estáis en el cielo	eymün ta müleymün	Vosotros estais
tha theëffi.	contemplándonos desde el cielo.	ta tüfey.	Asi es.
Chau, anëmppeyiñ	Padre Dios, hemos plantado estas ramas	Chaw, anümpeyiñ	Padre, hemos plantado
ta thëffachi mamell	Como insignia de esta niña postulante ⁸³ a machi,	ta tüfachi mamüj	este madero
thañi machil thañi	La que escogiste para que sea tu futura sierva machi	ta ñi machil ta ñi	De mi machil ⁸⁴
addngellnieal	Y las tengas como símbolo de tu designio y poder	azgejnietael	para que esté mostrándose
thañi ütrüff-ppeumamum	La puerta de su casa, como un adorno	ta ñi üxüf pewmamum	por sus sueños sufridos
thañi kom wecheanthü	De tu divina voluntad.	ta ñi kom weche ahtü	Por todos sus días de juventud

Cuadro: 9 Adaptado de CITARELLA, 2000, p. 227

- El autor que realiza la primera transcripción es el profesor mapuche Martin Alonqueo⁸⁵.

Se puede observar las diferencias entre la traducción del original y la traducción realizada por mí para esta investigación, dejando en evidencia los usos de nombres y categorías de

⁸² Tomado del libro “**Medicina y culturas en la Araucanía**” Lucas Citarella, Compilador. 2° Edición marzo 2000 Editorial Sudamericana, Santiago que a su vez cita el trabajo de Martín Alonqueo “**Instituciones religiosas del pueblo mapuche**”, de, editorial Nueva Universidad, Santiago, Chile, 1975.

⁸³ La traducción habla de postulante, quizás se refiere al vocablo machil, que posee tal connotación.

⁸⁴ Machil; persona a la que se ha ayudado a formar como machi por otro machi. Discípulo/lo.

⁸⁵ Martín Alonqueo Piutrin. Fue un profesor mapuche que se educó en diferentes escuelas pertenecientes a la iglesia católica y escribió varias obras del campo de la lingüística, la literatura, historia y religión mapuche.

orden judeo cristiano. Aunque el texto no tenía un propósito evangelizador, sin embargo deja entrever también la enorme influencia que la iglesia tenía sobre el traductor, lo que se podrá ver también en sus diferentes trabajos⁸⁶.

Pero, analizando con mayor cuidado la traducción, Alonqueo hace una interpretación semántica muy cuidadosa de la idea de anciana, el término *kushe*, es la forma afectiva de anciana (*kuse*), en este caso, intenta mostrar el significado poético que el mapuche siente de la idea de anciana amanecer (*wüh kushe*), es la ternura de la ancianidad, es la idea de la permanencia y la constancia, es símbolo del reinicio de los ciclos, la ancianidad mapuche es aquello que siempre está expresando el amor (*ayün*), cariño (*poyen*), es la que está con mayor empatía con la infancia.

Otra muestra de las traducciones que se han ido realizando de las ideas mapuche se puede ver en esta invocación de la “Machi C.C. Loncoyan. 1866. Traducción de José Ñanco”

Transliteración original	Traducción original	Retranscripción	Traducción José Quidel
Tüfachi kuñifall	Este desvalido	Tüfa chi kuñifaj	Este huérfano
yafülüupay lawengelumu	viene a apoyarse en la que tiene el remedio	yafülüwpay bawehgelu mu	viene a fortalecerse en el que posee el remedio
eymita askunullefimi	porque tú lo has permitido...	eymi ta azkunujefiymi	tú lo has direccionado ⁸⁷
Lukutulleyin ngillatulleyin	Te rogamos de rodillas	lukutujeyiñ gijatujeyiñ	Arrodillémonos pues, invoquemos pues
tüfa ti kutran	por este enfermo	tüfa ti kuxan	este enfermo
wenuntupetulle ñi logko	que levante su cabeza	wenuntupetuje ñi logko	que yerga nuevamente su cabeza
kume petu ñi rakisuam	Que recupere su buen pensamiento	kümepetu ñi rakizuam	que se arregle su pensamiento

Cuadro: 10 Tabla elaborada sobre la base de CITARELLA, 2000, p. 246

El término *kuñifaj* que significa literalmente huérfano, aparece aquí más como una metáfora que describe al enfermo como desvalido, implorando clemencia, compasión ante las fuerzas que establecen las vidas humanas.

En esta última traducción, se aprecian estructuras metafóricas del discurso que se hacen

⁸⁶ Alonqueo, Martín; 1977, 1985.

⁸⁷ Direccionado: en el sentido de orientar, hacer que la persona tome un rumbo X.

difícil de encuadrar en un significado, o en una sola dirección de traducción. Por ejemplo, *Wenuntupetuje ñi logko*, traducido como que levante su cabeza, posee varias significaciones; por un lado tal como está traducido, pero según el discurso ritual, significa también que la persona vuelva en sí, se pide que sea capaz de volver a erigir su mirada, sus pensamientos, sus acciones, que vuelva a cobrar sentido sus acciones, que vuelva a poseer los sentidos de ver, oír, pensar, oler, hablar. Es una polisemantización compleja, se puede desprender de estas dos últimas partes del texto que el paciente tenía problemas de desequilibrios síquicos ⁸⁸ (*weluzuamün*). El término pensamiento (*rakizuam*) aparece aludido y descrito que no está en buenas condiciones.

En este caso el traductor José Ñanco logra exponer en buenas condiciones el texto, dada también la menor complejidad que este presenta, en un segundo texto, encontramos diferencias sustantivas de traducción, pero se trata de un texto de mayor complejidad. Esta diferencia podría tener más de una interpretación, como la de no entregar mucha información a los *wigka*, con respecto a los conocimientos propios o fue una simple omisión o tal vez era muy difícil darle sentido. Es esta una constante con la que nos encontramos permanentemente y obedece a una lealtad a lo propio y a aquello que es más íntimo, como lo son estos versos no se traducen y se quedan ocultos bajo ciertas formas más generalizadas de conceptos o lagunas conceptuales como en este caso.

Transliteración original	Traducción original	Retranscripción	Traducción José Quidel
withranien ñi ngemawe lawen,	Tengo en mis manos los remedios	wixanien ñi gümawe baweh	Tengo presente mi remedio que hace llorar
withanien ñi kom lawen,	todos los mejores remedios	wixanien ñi kom baweh,	Tengo presente todos mis remedios
withanien ñi kom lawen,	los más poderosos remedios	wixanien ñi kom baweh,	Tengo presente todos mis remedios
Allangei nga, allangei nga, n.ai,	que ha puesto en mis manos el señor	Ajagey ga, ajagey ga hay	Son los mejores, pues, son los mejores pues
kom withran wirrinthu lawen		kom wixan wiritu baweh	He procurado todos los remedios de la escritura

Cuadro: 11

⁸⁸ El *weluzuamün*, es una “enfermedad del pensamiento” y literalmente significa estar con las necesidades invertidas. Zuam = necesidad. Welu = al revés, invertido, equivocado. Las necesidades son de todo los espectros que un ser humano experimenta, espirituales, económicas, biológicas, sociales y otras.

En este caso, la traducción es muy diferente al texto original. El término “*gümawe baweh*” (remedio para llorar), se refiere a un remedio específico que tiene ese nombre, al igual que el término “*wiritu baweh*” (remedio escritura) que es una especie de planta medicinal o puede ser un grupo de plantas determinadas destinadas a una función específica relacionada con la “marca”, el “trazado”. *Wiritun* se puede traducir como escritura, un tipo de escritura que se suele realizar en el cuerpo humano, diseños que muchas veces representan los diferentes y numerosos trazados que la sangre posee en el interior del cuerpo, así como los conductos del sistema nervioso, por nombrar algunos, o en el caso ritual la marca de los espíritus (*pūjū*) sobre el cuerpo del chamán.

Llama la atención también en el texto, el término “señor”, que el traductor usa, en clara alusión a la idea del “Señor Jesucristo”, en otro extracto en donde se observa nuevamente y mucho más explícitamente el uso del término “Dios” en reemplazo del término “Padre”.

Transliteración original	Traducción original	Retranscripción	Traducción José Quidel
Wenu Chau, eimi thami kēwūmeu elu lawenn nielaen.	Padre dios, que estás en el cielo Con tu divina inspiración guíame para encontrar los remedios e indícame con tu mano el lugar dónde está el remedio que necesita nuestro hijo	Wenu Chaw, eyimi ta mi küwū mew elu baweh nielaen	Padre de arriba, en tus manos dame siempre tus remedios

Cuadro: 12

Las primeras columnas trabajadas por Martín Alonqueo, en dos oportunidades traducen los términos padre (*Chaw*) como *Dios Padre* y añadiéndole características claramente cristianas a la idea mapuche, sin embargo el intento de cristianización de las ideas filosóficas mapuche ha tenido y tiene diferentes matices. En el último cuadro, nuevamente el autor, habla de “Dios” y agrega un largo texto de traducción de carácter interpretativo.

La negación de traducir a Dios.

El ejercicio inverso de imponer la idea de Dios sin que este se tradujera a la lengua mapuche fue otra estrategia que posee un origen pre-elaborado por parte de la institucionalidad de la iglesia católica, el siguiente testimonio histórico ilustra claramente

esta situación:

“El texto del catecismo católico trilingüe aprobado por el III Concilio limense de 1583..., siguió el modelo tridentino del papa Pío V (1566). En él, la jerarquía eclesiástica **determinó que ciertos conceptos no fuesen traducidos a las lenguas indígenas**⁸⁹ sino que se incluyesen en su terminología castellana o latina. En el Chilidúgú⁹⁰ es el caso de los términos **Dios**, Jesu Christo, Virgen Santa Maria, Cruz, Domingo Fiesta, Santissimo Sacramento, Amen, Jesus, Maria y Joseph, Santo Angel, y otros del ámbito cívico tales como Viva!, Illustrisima, Excelencia, Reverencia, Rey y Presidente.” (RONDÓN, 2001, p. 12)

Rápidamente estos términos fueron incorporados al lenguaje cotidiano que al ser aprendido pasan a ser parte de una especie de modismo y el hablar una nueva lengua también otorgaba prestigio entre los mapuche que los aprenden. Esta idea fue mantenida al pasar de los años y es así como nos encontramos con textos católicos del siglo XX que aún se regían por aquel modelo:

“Nidol meu Dios elí wenumapu egu tuemapu kai. Tuemapu dumiñkülefui, triltragkülefui ka wellilefui. Feimeu fei pi Dios: , Mülepe pelon. Ka pelongetui, fei wünen antü gefui.” (AUGUSTA, 1903, p. 1)⁹¹

Desde las escuelas y diferentes espacios irradiaban los nuevos términos sustituyendo lo propio y especialmente en la formación de los niños se hizo mucho hincapié desde la iglesia católica. Pero esta estrategia ha ido variando al pasar el tiempo, reconociéndose al interior de ella diferencias en la manera de difundir la evangelización. Desde ciertos grupos, fundamentalmente jesuitas, se plantea la evangelización inculturada⁹², mientras otros apuestan a algo más, como el desarrollo de un nuevo horizonte cultural del cristianismo;

“À luz do novo horizonte esboçado torna-se compreensível que a perspectiva da interculturalidade habilita o cristianismo para às pluralidades das culturas e das religiões, que o habilita para o exercício plural de sua própria memória e para renacer, desde a renúncia a todo centro de controle, com a força dos lugares rodos da pluralidade.” (BETANCOURT, 2007, p. 53).

⁸⁹ Las negritas son mías.

⁹⁰ Se refiere al libro del padre Andrés Febrés

⁹¹ Texto extraído de “Compendio de Historia Sagrada para uso de los niños que frecuentan escuelas católicas” “En las bases Dios dejó el cielo y la tierra. La tierra era oscura, desnuda y vacía. Entonces dijo Dios, Que haya luz. Entonces hubo luz, ese era el día mayor.”

⁹² La evangelización inculturada se trata de evangelizar a partir de las concepciones culturales de los pueblos. El ejercicio se da bajo el supuesto que la evangelización “respeto” la cultura a la cual está evangelizando.

Diferente es el caso con las iglesias evangélicas y su relación con la religión mapuche. En las últimas décadas esta relación se ha incrementado de manera exponencial preferentemente con la vertiente pentecostal. A diferencia de lo que plantea Almeida (2004) que un ciclo misionero culmina con la conformación de una iglesia autóctona y una misión nativa, para los mapuche se asemeja más a lo que plantea Wright (1999) en el caso de los Baniwa y el relato de Sophie en donde la misionera ve al pueblo indígena en las garras de Satán y rodeados por el demonio que se manifestaba en la cultura de ellos y la solución es entonces destruir su cultura a fin de asimilar la fe evangélica. En el modelo pentecostal practicado en Chile, esta se confronta abiertamente a la cultura mapuche, prohibiendo su vestimenta, asistir a los rituales colectivos y acudir a la práctica medicinal mapuche, inclusive en algunos casos prohibiendo hablar su lengua.

Traducciones e interpretaciones de los discursos mapuche

Sobre las traducciones e interpretaciones de los discursos mapuche no existen muchos trabajos. En este caso quiero exponer un segmento seleccionado de la traducción que realiza el profesor Alonqueo de un *gejipun** que se realiza en el *gijatun**. El texto en particular posee una característica supra interpretativista por parte del autor quien realiza una traducción extensa recurriendo al lenguaje poético, metafórico y de alta influencia católica. El sacerdote que hace la presentación del texto señala

“La razón no es que se acorte la expresión del pensamiento en el idioma mapuche –aunque también el mapuche dice mucho en pocas palabras- sino que el autor ha querido más bien dar el significado cultural y poético del texto, antes que un significado literal que dejaría escapar toda la profundidad de pensamiento religioso mapuche.” (P. FRANCISCO BÉLEC, 1977, p.13).

El texto escogido corresponde a lo que en *mapuzugun* se denomina *xoy* (coyuntura) de un discurso ritual específico.

Alonqueo	Traducción original	Reescritura Quidel	Traducción Quidel
Chau, kallfü wenú Ffüchá, kallffü wenú kushé, kallffü wenú weché, kallffü wenú Illchá .	Padre soberano del cielo celeste, Madre soberana del cielo celeste, Joven soberano del cielo celeste y Doncella soberana del	Chaw, kajfü wenu Fücha, kajfü wenu Kushe, kajfü wenu Weche, kejfü wenu Üjcha	Padre, alto azul anciano, alto azul anciana, alto azul joven, alto azul mujer joven

	cielo celeste, llenos de bondad y misericordia.		
Ffenthechi ülmén Ffüchá Ffenthechi ülmén kusché Chachai naqkinthuniemuyiñ; eimi thá choyümüiyiñ thá thëfëi; Chaú- Ngënechén.	Padre, Soberano Señor del Poder, y Poderosa Señora del Poder, vosotros que tenéis el sumo poder, contempladnos con vuestra poderosa mirada y ayudadnos como vuestros hijos que somos.	Fantechi übmeh Fücha Fentechi übmeh Kushe Chachay naüqkintuniemuyiñ; ta tüfey; Chaw Günechen.	Anciano Gran sabio y poderoso, anciana gran sabia y poderosa, Padre nos están observando desde lo alto; así es, Padre que controlas a las personas.
Ngiddol wenú Ffüchá, Ngiddol wenú Kusché, Ngiddol wenú Weché, Ngiddol wenú Illchá, meleimën thá thëfëi, ffentechi ülmén eimën, fferreneniemuyiñ maí, mongelniemuyiñ maí, Chaú.	Padre Eterno, Dios nuestro. Padre Poderoso y único jefe, Madre Poderosa y Unica, Joven Poderosa y Unica, ahí estáis y vivís en el cielo , llenos de majestad, gloria y Poder, debéis socorrernos siempre, debéis mantener nuestra vida y debéis sostener nuestra vida con tu gran Poder, Señor* .	Gizol wenu Fücha, Gizol wenu Kushe, Gizol wenu Weche, Gizol wenu Üjcha, müleymün ta tüfey, fantechi übmeh eymün, füreniemuyiñ may, mogelniemuyiñ may, chaw.	Anciano sumo poderoso de los altos, anciana sumo poderosa de los altos, joven sumo poderoso de los altos, joven mujer sumo poderosa de los altos, ustedes están ahí, grandes poderosos son ustedes, háganos el favor, haz que vivamos pues, Padre.

Cuadro: 13 Basado en ALONQUEO, 1977, p. 38. * Las negritas son mía.

Nótese la gran diferencia en la traducción que se hace del texto, en donde el término “Dios” suple a una categoría mapuche muy diferente. En este caso debemos poner atención en el uso de términos muy propios de la estructura sociopolítica mapuche como es el caso de una persona, principal que detenta una autoridad (*Gizol**) que en el texto aparece de manera explícita.

El discurso se inicia con una serie de frases en donde se contextualiza a las fuerzas y se describen sus estatus, características, posiciones que tienen, para luego realizar la petición o la razón del rito. Intentando develar la estructura desde el pensamiento mapuche podríamos decir que está constituida en dos partes, una primera parte que se denomina *chalintukun*, que es la presentación, el reconocimiento protocolar y una segunda que es el *gejipun* como tal, es decir el objetivo del discurso ritual, el qué pedir o “comprar”.

Para entender con mayor claridad el cuadro, recordemos la tabla que desarrollamos en el capítulo tres y aquí se puede ver aplicado a las diferentes formas de vida y las múltiples posibilidades que tiene de enriquecerse este discurso ritual a partir de la matriz que expusimos. En el siguiente texto quiero mostrar cómo este discurso incorpora y entiende la vida relacionada con la multidimensión de los fenómenos como las épocas o estaciones del

año, los diferentes momentos de un día, las semillas, al adjetivarse estas dimensiones se tornan en figuras omnipresentes en intensa relación con las vidas.

Si bien en el texto no aparece explícitamente el término “Dios”, en el lenguaje que usa el autor para la traducción del *gejipun* es evidente la fuerte presencia de la estructura católica.

Alonqueo	Traducción	Reescritura Quidel	Traducción Quidel
Ffenthechí ffën Ffüchá, ffenthechí ffën Kusché, ffenthechí ffën Weché wenthrú; ffenthechí ffën Illcha Ddomó; küme wuñma nielmuaiyĩn maí küme, inanieñmuaiyĩn maí; thamí kümeké, dduám, thamí ffill kümeké rhakidduám maí ka thamí kümeké ddungú.	Poderoso Señor de los frutos, Poderosa Señora de los frutos, Poderoso renovador Joven de los frutos, Poderosa y Benigna Doncella de los frutos, del cielo donde estáis y vivís, llenos de inmenso Poder, haced germinar las semillas del bien en nuestro corazón, haced que amanezcamos siempre bien, disfrutando siempre de buena salud y haced que permanezcamos siempre tranquilos y gozosos, cumplamos tus mandatos, tus buenos consejos y tus palabras que nos habéis dado.	Fantechi füh Ffücha, fantechi füh Kushe, fantechi füh Weche wenxu; fantechi füh Üjcha zomo; küme wühma nielmuaiyĩn may küme, inanieñmuaiyĩn may; tami kümeke, zuam, ta mi fij kümeke rakizuam may ka ta mi kümeke zugu.	Gran anciano de los frutos, gran anciana de los frutos, gran joven de las semillas; gran mujer joven de las semillas; haz que sea posible que amanezcamos bien, síguenos pues, tus buenos sentimientos, tus buenos pensamientos y tus buenas ideas
Kuthrandduamyenienuaiyĩn maí; Mongelchén Ffüchá kam eimi; Mongelchén Kusché kam eimi; Mongelchén Weché wenthrú kam eimi; Mongelchén Illchá Ddomó kam eimi; meleimën thá theffeí; kellunienuaiyĩn thá thëffeí, Chaú.	Pues os pedimos que nos deis el perdón y la misericordia, porque Tú solo eres el gran Salvador nuestro, capaz de salvarnos, Tú eres la Madre de gran corazón que nos salvas, Tú eres Joven Salvador que renuevas nuestra salvación, Tú eres la Doncella vivificadora que nos hace revivir para salvarnos, ahí estáis y vivís en el cielo, con inmensos poderes vivificantes con que siempre debéis favorecernos y darnos siempre tu ayuda benefactora y debéis siempre animarnos y darnos fortaleza para cumplir tu santa voluntad.	Kuxanzuamyenienuaiyĩn may; Mogelchen Ffücha kam eyimi; Mogelchen Kushe kam eyimi; Mogelchen Weche wenxu kam eyimi; Mogelchen Üjcha Zomo kam eyimi; müleymün ta tüfey; kejunienuaiyĩn ta tüfey, Chaw.	Tennos lástima pues; ya que tú eres Anciano quien da vida; Anciana que da vida eres, Joven que da vida eres, Mujer joven que das vida eres; están todos; ayúdanos permanentemente pues, Padre.

Cuadro: 14 Basado en ALONQUEO, 1977, p.39

La incorporación de la terminología “Dios” en el discurso mapuche posee entonces larga data y es lo que muy probablemente lleva al uso masivo de este término en los diferentes niveles de discurso mapuche, tanto desde lo cotidiano, como desde el formal ritual. En

general, en toda América este ejercicio se llevó a efecto de maneras muy similares entre unos y otros pueblos. Ejemplos en Brasil como los Tupí, Drumond Mendes (2003); Tupinambá y Tapuia, Pompa (2003); Kaingang, D'Angelis (2004); y más recientemente, hablando del siglo XX con algunos pueblos como los Palikur, Capiberibe (2004) en Guyana Francesa en la frontera con Brasil, y los Kaiowá, Marques (2004) en relación con el pentecostalismo.

En la actualidad, entre los mapuche es usual y al parecer resulta más cómodo hablar abiertamente de “Dios” y “Diablo” al referirse a dichos entes. Además para hacer entender al interlocutor no mapuche y facilitarle la comprensión, resulta más directo hacer uso de las categorías no mapuche. En este sentido estamos hablando de dos horizontes posibles de interpretación, uno que efectivamente se entienda como la incorporación de la categoría, en este caso cristiana a la cosmología mapuche y una segunda que es sólo acomodaticia y que tiene como propósito evitar las explicaciones y posibles conflictos con otros por adscribir a una perspectiva mapuche, esto resulta comprensible considerando los contextos de asimetría y discriminación en que han sobrevivido los mapuche. De cualquier modo, la traducción, al decir de Montero (2006), se constituyó, pues, en uno de los principales instrumentos empíricos utilizados por los misioneros para producir el esperado pasaje para la “civilización”.

Si bien es cierta que la realidad de los pueblos indígenas es variada, es también verdad que ellos instituyeron una serie de estrategias para enfrentar la creciente y sistemática evangelización continental a la que fueron sometidos. Frente a este proceso intercosmológico de contacto,

“A literatura antropológica recente está repleta de exemplos de como os povos indígenas, em situações de contato e através das suas cosmologias e rituais, conceitualizam, transformam, controlam e incorporam o “outro” – inclusive missionários” (WRIGHT, 2000, p.10).

Por otro lado, la empresa evangelizadora intenta homologar la idea de Dios entre los mapuche buscando algún término que pueda serle efectivo para ello. Sin embargo se parte sabiendo que tal idea de Dios no existe entre los mapuche, por lo tanto tampoco es un término que resulte ser equivalente.

“Concebimos a **Dios** como una entidad sobrenatural entre cuyos atributos

está el de ser creador y rector del universo. De nuevo, en mapuche la conceptualización es diferente. No existe una palabra que signifique **Dios**, sino dos palabras descriptivas que expresan más bien dos atributos de la misma divinidad: **Ngünechen** literalmente “que rige a la gente” y “**Ngünemapun** literalmente “que rige a la tierra”. Nótese, incidentalmente, que **che** “gente” no es lo mismo que **humanidad** y **mapu** “tierra” no es lo mismo que **universo**.” (SALAS, 1987, p. 33).

Salas realiza un acercamiento interpretativo bastante lúcido a nuestro entender y que da cuenta de la intencionalidad de las verdades. Por otro lado, el estudioso Ricardo Latcham en 1924 señalaba con respecto a esta confusión inducida;

“Los términos más abusados en este sentido, son los que se refieren a las ideas espirituales: así encontramos las voces alma, ánima, espíritu, Dios, demonio, culto, divinidad etc., etc., tan empleadas por los cronistas y escritores posteriores, y que en su mayor parte, no tienen traducción a la lengua araucana, por carecer el indio del concepto de semejantes ideas. En cambio, voces mapuches como, *piillu*, *pillán*, *huecuvu*, *am*, *huenu*, *ngenchén*, etc., que pertenecen a otro orden de concepciones, han sido maltratadas y obligadas a desempeñar interpretaciones de ideas, fuera del alcance de la mente indígena.” (LATCHAM, 1924, p. 10).

A mi gusto, es éste el tenor de los procesos de traducción que se genera al sur de América, una traducción que fuerza la incorporación de la ideología religiosa cristiana a través de categorías que no encuentran parangón con las cosmogonías indígenas, para de este modo hacer inteligible la “salvación” a través de un cristianismo imperial.

El uso de términos propios para designar lo foráneo. La emergencia de *Günechen* como la idea de Dios.

Un concepto revelador y conflictivo, como lo señalé anteriormente, es el de *Günechen*, quien se ha tornado como una entidad representativa magna para muchos mapuche y no mapuche la cual se ha universalizado, como una traducción del concepto de “Dios” o su equivalencia⁹³.

Algunos autores como Dowling (1971) van más allá, relacionan la idea de *Günechen* con la

⁹³ Con respecto a estas prácticas, existe un ejercicio muy particular de numerosos mapuches que intentan generar ideas de equivalencia con respecto a la otra civilización en materia de ciencia, filosofía, intentando fundamentar la existencia de una supuesta presencia entre los mapuche de un desarrollo equivalente, similar o análogo, sin embargo este ejercicio, adolece de una fundamentación empírica o teórica, ya que los ejemplos citados tienen que ver con una “otra” idea de conocimiento, propósito y forma de construcción.

de un dios ouránico de valor ontológico y la de un rey terrenal de valor mitológico, generando una relación de lo mapuche con los pueblos germanos y escandinavos. Pero esta idea de *günechen* está asociada intrínsecamente a la de *güne* que los misioneros entienden como sigue:

“Günen, industria, ingenio, habilidad, ó prudencia y entendimiento; ítem, astucia, trama, ardid, estratagema, etc., según á lo que se aplica” (FEBRES, 1882, p. 98).

Otra acepción del mismo término esta vez más como verbo dice:

“Günen, gùnecan, gobernar, disponer, manejar; ítem, reconocer, echar de ver, poner cuidado.” (FEBRES, 1882, p.98).

Sin embargo el término *günechen* como “idea de Dios” o que pudiera congrega una serie de cualidades y atributos que posee el Dios cristiano se fue configurando, decantando en la medida que pasaba el tiempo. Con respecto a esta acomodación forzada de la lengua a la idea de Dios, Salas da clara cuenta de lo que significa esta acción.

“Frente a la diferente conceptualización de **Dios**, los misioneros cristianos han procedido (1) manipulando el contenido de una de las palabras mapuche, digamos **ngünechen**, hasta dejarlo igual al castellano **Dios**, o (2) incorporando directamente la palabra **Dios** al mapuche. Los dos procedimientos son igualmente desidentificatorios.” (SALAS, 1987, p.34).

Al no existir la idea de un ser supremo, todopoderoso y hombre en el *mapuche gijañmawün** (forma mapuche para referirse a la religión) o en el pensamiento y/o filosofía mapuche (*mapuche rakizuam*), se busca homologarlo a un término pre-existente como control, controlador (*Güne*) de la especie humana (*Chen*), esta sustitución fue sin duda producto del conocimiento de la lengua mapuche por parte de los sacerdotes que misionaron en los territorios.

Dentro de estas ideas que han ido emergiendo es preciso ir dejando en claro que existen dos ideas muy parecidas, pero también muy diferentes; *Günen* y *Güne*. El primero responde a una dimensión espiritual, aquello que es constitutivo desde la concepción misma de la persona. Pero también se puede entender como las diversas formas, estrategias y artimañas que la persona tiene para su relación tanto con sus semejantes como para con las otras vidas. También se puede entender aquella condición que orienta y controla a la persona (*che*), pero también se puede hacer una extensión a todas las personas que nacen y son mapuche. Cabe señalar que ambos términos tienen un amplio espectro de significado, como

lo son muchos términos desde el mapuzugun y otras lenguas indígenas, como lo señala Lea (2012) para quien la polisemanticidad de un término nos puede conducir a una interpretación errática o como muchas veces acontece, reduccionista. Es así como *Güne* se puede aplicar por un lado a la dimensión social del *che*, al control de una o más personas sobre otras, los *logko** (líderes tradicionales) son algunas de las personas que pueden hacer *Güne* sobre otros, por lo tanto son un tipo de *Günechen*. (PICHINAO, HUENCHULAF Y MELLICO; 2003).

Desde aquí fue erigido o descontextualizado el término *Güne Chen*, hacia la idea de un ser supremo, poniendo con ello, a la especie humana como la única creación, o la suprema creación. Esta explicación antropocéntrica de la filosofía judeo cristiana es la que se intenta validar desplazando la idea abarcadora del pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*), en donde la persona (*che*) no es el centro de la creación, sino es una más dentro de las diferentes dimensiones de vida que el conocimiento mapuche (*mapuche kimün*) reconoce; animales (*kujiñ*), espacio terrestre (*mapu*), granos de cesteras (*kexan*), diferentes especies usadas para alimentarse (*mogewe*), agua (*ko*), entre otras.

“Ni **Ngünechen** ni **Ngünemapun** contienen indicación del sexo atribuido por antropomorfización a la divinidad, como si ocurre con el castellano **Dios**, masculino en la forma gramatical y concebido como varón: **Padre, Hijo, Espíritu Santo**. De hecho, **ngünechen** / **ngünemapun** es concebido como hombre y mujer al mismo tiempo y, en consecuencia, puede ser invocado como **chaw ngünechen** “dios-padre” o **ñuke ngünechen** “diosamadre”. Para nosotros esto es difícilmente concebible, pero si ustedes quieren es algo parecido al misterio de la Santísima Trinidad de los católicos, para quienes Dios es Uno y Trino, es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo en una sola persona.” (SALAS, 1987, p.33).

Siguiendo esta lógica de seres hombre y mujer es que el mapuche hoy al usar el término Dios, habla de Padre Dios (*Chaw Zios*) y Madre Dios (*Ñuke Zios*). Es decir, hay una resignificación de la idea de Dios en el discurso ritual mapuche ya que desde el pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*) no se concibe una fuerza que sea solo masculina y pueda crear. La creación es dada por la existencia de ambas manifestaciones sexuales, hombre y mujer.

Tanto en el movimiento sociopolítico, como en aquellos simpatizantes, la idea de controlador (*güne*) de la especie humana (*chen*) ha calado hondo y es usado profusamente en la actualidad y desde la misma cotidianeidad muchas personas y familias mapuche

atribuyen un rol muy parecido al Dios judeo cristiano.

En ciertas familias, sin embargo, este término no se asume como tal, de hecho, se ve con mucha reserva y cuidado el nombrar esta entidad. Porque en estricto rigor *Güne Chen*⁹⁴ la fuerza (*nepen*) que controla, que determina ciertos procesos, a cada ser humano muchas veces tiene un rol ambiguo y no siempre es bien visto. Se le asocia a una fuerza (*nepen*) próxima a las persona, que provoca alteraciones no siempre asumidas en un sentido positivo por estas. Otro elemento contradictorio frente a Dios, es que *Güne Chen* aparece en repetidas veces como numerosas entidades que cada ser humano posee, ante lo cual se diluye aquella idea de que es UN GÜNECHEN para todo el género humano. No con menos frecuencia se escucha decir, cuando una persona posee comportamientos muy alejados de lo esperado:

“¿Chem *Güne Chen* chi ta elürkeetew?”
¿que *Güne Chen* es lo que lo ha dejado así entonces?

Al contrario, cuando una persona es de éxito, se señala la siguiente frase:

“rume küme *Güne Chen* nieperkelaeyu tüfa”
“entonces a este lo tiene un muy buen Güne Chen”

Las dos frases nos dan más de una pista de lo que se percibe de la idea de *Güne Chen*, y que está muy alejado de la idea que se le atribuye. En ciertos sectores mapuche, el nombre o constructo de *Günechen* no era del todo conocido aún muy entrado el siglo XX. En el trabajo realizado por el sacerdote Böning (1995) existe un pasaje en donde la respuesta de una anciana machi de aproximadamente 92 años de edad, por lo que presuponemos era monolingüe del *mapuzugun* en el año 1973 en las cercanías de Boroa, responde no conocer a “Gneche, tampoco sabe quien es Pillán.” Estos datos nos llevan a entender por un lado de la lenta apropiación que un sector de los mapuche han realizado del término. Debido además a los factores de contacto y exposición a los métodos de propaganda ejercida en el “territorio inter”⁹⁵ en donde no todos participan de la misma forma, frecuencia y aceptación. Quiero destacar en este punto, que para mí los procesos de contactos no son absolutos, totales, abarcadores e incluyentes, siempre existen segmentos de ambas partes que por diferentes situaciones, sean geográficos, ideológicos e incluso de clase por lo que quedan

⁹⁴ Hoy en día este término se escribe **Günechen** como un sólo nombre, reflejo también del intento quizás de unificar, de que es UNO.

⁹⁵ Me refiero a la zona de contacto

marginados o se auto marginan de los procesos desarrollados y/o se adhieren muy tardíamente o a velocidades muy diferentes a los vivenciados por una “mayoría”. Esta misma situación llevada en tiempos actuales tiene un resultado muy diferente, debido a los niveles de contactos existentes en la actualidad acelerados por múltiples factores, escolarización, comunicacional, redes de parentescos, migración, por mencionar algunos.

Ser de los seres.

La siguiente cita nos ilustra otros grandes abismos epistemológicos existentes entre el pensamiento mapuche y el catolicismo referido a la concepción humana y su relación con la estructura “divina” o no humana:

“Para el catolicismo es focal la figura de María, madre humana de Dios-hijo virgen purísima antes del parto, en el parto y después del parto. Ahora bien, los conceptos mismos de **virgen** y **pureza** (mejor **castidad**) no existen en mapuche. Violentando a la lengua, uno podría decir algo así como **wentrungenomuchi domo** “mujer que ha sido y es sin hombre” que tiene obvias diferencias con el castellano **virgen**, entre otras, sugerir no una virtud admirable, sino una deplorable carencia. Un lastimoso fracaso personal. Por su parte, **pureza** no se puede traducir como sustantivo abstracto, sino como adjetivo, recurriendo a **lif** “limpio” que se aproxima sólo metafóricamente al concepto **casto**; y que como metáfora, sólo es válido para una comunidad en particular, una que conciba que el sexo es intrínsecamente sucio. Y no tenemos ninguna seguridad de que la sociedad mapuche sea precisamente una de estas. Si no lo es, difícilmente la metáfora **limpio -casto** va a tener sentido”. (SALAS, 1987, p.34).

La figura de la mujer está presente en la dimensión sociocosmogónica mapuche en dos etapas de la vida, la juventud y la vejez. En ambos casos y tanto la mujer como el hombre son representaciones de un rol familiar. Los ancianos, son padres, son la raíz de la familia, representan la gran importancia de los mayores, por haber sido sembradores de vida. Con respecto a los jóvenes, simbolizan la potencia engendradora y dadora de vida, es decir toda la fuerza de la juventud para procrear, en este sentido, Salas distingue la importancia de ser procreador (*yajife*) el hombre y paridora (*choyüfe*) la mujer. La incapacidad de la reproducción tanto en los hombres como en las mujeres es vista como una manifestación destructiva, nula, vana. Estas condiciones se observan con tristeza al interior de la sociedad mapuche, un hombre o una mujer sin hijos es algo muy indeseado. Descola (2006), señala una situación similar en la sociedad Achuar, el celibato constituye una incongruencia y es

objeto de ironía. La visión mapuche privilegia la vida, la unión, el lazo, la extensión, las redes que posibilitan el dominio en los espacios territoriales, la presencia en diferentes espacios, familias, y formas de vida. Por otro lado, aquellas personas, fundamentalmente hombres, que llegan a una adultez sin lograr un matrimonio, son motivo de burla y citados como anti modelo para la educación de otros niños y jóvenes.

Si pasado una edad determinada, la adultez, la persona (hombre o mujer) no logran establecer una relación conyugal o de pareja, se cree que ha entrado en relación con otros seres y aparece entonces el esposo nocturno (*puh fūta*), para la mujer o la esposa nocturna para el hombre (*puh kure*). Se dice que al principio aparecen en sueño, y son de muy buen parecer, es como el ideal de cada persona. A medida que pasa el tiempo, esa relación se acentúa y después de un tiempo se logra hasta corporeizar. Sin embargo, esa relación es considerada dañina y muy aprehensiva de parte de esa “otra” vida con quien la persona copula y establece una relación hasta de afecto. A partir de entonces la persona queda incapacitada para contraer matrimonio, ya que ese otro u otra no lo permiten.

Por ende, la sexualidad es un gran tema en donde las visiones mapuche y *wigka* se desencuentran a lo largo de las asimétricas relaciones establecidas entre ambas sociedades, una ha impuesto su visión pudorosa, prejuiciosa, malévola y hasta sucia de la sexualidad, castrando con ello una visión mapuche más libre, hermosa, placentera, vigorosa y delicada. La sexualidad se ve en la sociedad mapuche como una actividad saludable, esperada y estimulada como idea desde la infancia como parte de una vida “normal”.

“La estructura psíquica i el medio ambiente del bárbaro, no se acondicionan al desenvolvimiento del pudor.

En efecto, los espectáculos impúdicos, que despiertan imágenes eróticas, eran corrientes en sus bailes i sus fiestas.

Casi no habia vida íntima: las uniones sexuales se verificaban en el hogar sin el recato de la cultura, a la vista i al oído a veces de los demás⁹⁶” (GUEVARA, 1908, p.41).

Los sucesivos escritos demostraron por un lado el espacio que ocupaba la sexualidad en la vida mapuche, despertando la inquietud pudorosa del observador no mapuche. Evidentemente estas descripciones no se pueden verificar hoy, debido a muchos cambios en la forma de expresar la sexualidad, pero, puede que nuestro observador haya exagerado un poco en sus notas, ya que la historia de nuestros mayores cuentan de múltiples espacios

⁹⁶ El autor declara haber estado en estas manifestaciones.

para una sexualidad plena y privada. La imagen desenfadada, sin pudor contrasta con nuestros conocimientos y la información colectada, ya que dentro de las costumbres mapuche existen reglas y normas que invocan a varios términos que denotan el respeto, la decencia y la vergüenza. Lo que si podemos afirmar, es que la visión frente a la virginidad es bastante diferente a la de los hispanos y muy alejada de ella.

“El hombre daba mui poco valor a la castidad de las solteras i no concedia ninguna importancia a la virginidad para la union conyugal. Al contrario, solia decidir su eleccion la viudez o la edad adelantada” (GUEVARA, 1908, p.42)

La actividad sexual se observó siempre como una práctica importante y parte constitutiva de la vida conyugal y no conyugal. Una actividad muy comentada por las anteriores generaciones era el acto del “ir a dormir al lado” (*inakuzun*), en donde se ponía a prueba la destreza del sigilo de los jóvenes para llegar hasta el lecho de la amada, sin que los padres, hermanos, en fin los que estuvieran en la habitación, se dieran cuenta. De esa forma la idea era pernoctar con la amada hasta antes que despunte el alba. La actividad sexual siempre se mira como una práctica deseable entre los mapuche aún al transcurrir de los años;

“Siendo manifiesta la energia i la longevidad jenésica de la raza, aun los viejos se entregan con largueza a los placeres sexuales, sobre todo si, como cacique, tienen el estímulo de la multiplicidad de mujeres”. (GUEVARA, 1908, p.43)

Así como lo muestra Guevara, la poligamia aún vigente⁹⁷ entre los mapuche, fue una de las prácticas más condenada por el cristianismo y la cultura hispana.

Algunas otras suplantaciones de las formas mapuche de nombrar (*mapu üytun*)

Dentro del lenguaje ritual mapuche también se han introducido nuevos términos que reemplazan a los propios. Es el caso del término *kulpa*, del castellano culpa que se transforma en verbo al *mapuzugun* cuando se dice “*kulpan*” he cometido una transgresión, he cometido una falta. Este término ha ido desplazando al término mapuche “*yafkan*” que es el término que aduce a esta idea de transgredir, ofender un espacio.

El otro término al que me quiero referir es el de *kürus* que proviene del español cruz. Se usa este término para referirse al *jogoj**, Alonqueo (1977) que es la representación de las

⁹⁷ Pero cada vez con mayores dificultades, numerosos detractores, inclusive al interior de la propias familias mapuche.

fuerzas. Augusta (1916) lo define como “sitio marcado con coligües dentro del cual dejan en sus nguillatunes el *llangill*⁹⁸ etc.” Además de ser desplazado el término, también se ha desplazado la imagen material del mismo. Antiguamente por ejemplo se hacía la representación en madera tallada de la figura de un hombre y una mujer denominados persona de madera (*che mamüj o mamüj che**). La que en la actualidad en muchos sectores donde viven los arribanos (*wenteche*) se ha reemplazado literalmente por una cruz o dos cruces, inclusive en algunos sectores en el espacio están conviviendo el *rewe** con todo el follaje al lado de una cruz. Las dos figuras humanas representaban en sí las cuatro dimensiones que adoptan estas fuerzas de las que nos hemos referidos en el presente texto. Otra de las suplantaciones abarca a más de una categoría mapuche como es el caso del *Gijatuwe* que se le denomina “cancha”, la cancha de *gijatun*, o la “cancha”⁹⁹ del *palin**, cuando se refiere al *paliwe*, que es equivalente a la “cancha” de fútbol. Como podemos constatar, esta suplantación no sólo se da a nivel de la oralidad, sino también se manifiestan en la realidad de la vida ritual mapuche. La fotografía a continuación da cuenta de esa coexistencia, en este caso, de símbolos rituales propios y externos.

⁹⁸ El autor usa la grafía “n” la que hemos reemplazado por “ng”

⁹⁹El término cancha, según Lenz (1910), proviene del quechua y significa un patio cercado de paredes de barro, que por lo regular se halla delante de las casas; en general cada sitio cercado...



Fotografía N° 1

La idea de Dios y Diablo (*Günechen ka weküfü*) las construcciones desde la exterioridad con los mecanismos internos.

Hablo de “la exterioridad” porque no eran mapuche quienes se adentraron a la lógica religiosa mapuche, con mecanismos internos porque aprendieron las formas mapuche de construir aquella religiosidad para realizar el ejercicio de re-crear una forma más acorde a los constructos del cristianismo imperial, al decir de Gruzinski “construir la lógica mestiza”. Aunque desde lo mapuche la idea de un ente que corporeice el mal no se conocía, como muy tempranamente el cronista Diego de Rosales afirmaba:

“Y los hechiceros, en todas las invocaciones que hacen, llaman a las almas de los difuntos diciendo Pu am, no al Demonio expresamente, que no le conocen, aunque él es el que les habla y les da a entender que es alguno de sus difuntos.” (DIEGO DE ROSALES 1660, citado por BÖNING, 1995, p. 21).

El término *am* (*pu Am*)¹⁰⁰, habla de una energía que sobrevive a las personas muertas por un tiempo determinado para luego desaparecer por completo. Dentro de la práctica cotidiana; al servirse alguna comida o bebida especial, en primer lugar se convida a los *Am* de los seres queridos que ya han partido. Existe también una práctica de visitar a los difuntos en sus tumbas, convidarles aquellas comidas y bebidas que se consumen cotidianamente, yerba mate, azúcar, harina de trigo tostada, agua fresca. Esta práctica es un acto de “*poyewün*”^{*} de expresar cariño hacia los ancestros.

Una vez encontrado el término adecuado para Dios – *Günechen*, se debía entonces encontrar su antítesis, aquello que manifestara la maldad, lo demoniaco, lo reprobado y surgió entonces la idea de buscar un término mapuche que denotara o detentara tal significado. Pero entre los mapuche no existía tampoco tal idea de entidad.

“... finalmente, toda a leitura da “religião” dos selvagens pelos missionários é feita nos termos de uma “contrafação diabólica” em que Deus constrói o contraponto infernal da divindade.” (POMPA, 2003, p. 27).

Pero, desde el conocimiento mapuche, como se construye esta idea? Como se ha venido observando, toda práctica religiosa mapuche fue tempranamente catalogada dentro de lo demoniaco, una forma de ir construyendo al demonio dentro de la cosmología mapuche fue a través de la resignificación de los constructos mapuche;

“Después se rebelaron muchos, no queriendo obedecer el mandamiento de Dios y estos se volvieron Pillanes que son los diablos y fueron arrojados muy dentro de la tierra en el infierno, por su pecado.” (LARSEN, citado en BÖNING, 1995, p. 24).

La cita anterior obedece a una prédica, adoctrinamiento, que aparece en la obra del sacerdote jesuita André Febrés en 1765 en donde se hace evidente el ejercicio de demonización del *Pijañ* insertando con ello la creación de una idea del mal en la cosmología mapuche. En otro párrafo que destaca Böning (1995) “...se nombra al diablo en una frase tanto “Alhue” como “Pillañ” y “Diavlo”. Del mismo modo, otro jesuita, Bernhard Havestadt en 1777 publica una Gramática en donde define Pillán como “trueno”, “demonio”, “rayo”, “volcán”. Este modelo de traducción fue un mecanismo muy extendido en la América indígena, en Brasil por ejemplo:

¹⁰⁰ La palabra “*pu*” es un pluralizador. *Am* es una especie de energía que suele ser más observado en los momentos posteriores a la muerte de una persona.

“Na tradução do missionário os nomes que os próprios waiãpi denominam seus espíritos são usados para o diabo e demônio” (ALMEIDA, 2006, p. 289).

Como también podemos mencionar el caso de los palikur en donde los espíritus auxiliares de los chamanes ganaron un estatus negativo al ser transformados en manifestaciones del diablo, al decir de Capiberibe (2006).

Esto nos lleva también a entender la idea de “alhue” o *alwe* que será clave en la resignificación hacia la malignidad. Esta idea proviene que las personas al morir, su *alwe* quedan en estado de separación con la materialidad. Esta especie de doble, aparece con similares características entre los Tupi como espectros o energía muy próxima a la densidad física, puede en ciertos momentos manifestarse en cualquier espacio en donde la persona habitualmente recorría, y son una especie de apariciones fantasmagóricas. Es esta energía, que algunos o algunas especialistas mapuche logran atrapar y transformar en un ente al servicio de una familia persona, que se denomina “*wixanalwe*”*.

Para algunos autores más contemporáneos como Alcaman y Araya (1993), el mal es parte de la cosmovisión mapuche, es así como insertan y definen “*wixanalwe*”;

“Alwe de ALÜN: Permanecer, y WE: (lugar) quieren expresar un alma en visita, con figura humana, alta y delgada, que se le ve de diferentes maneras, a pie o a caballo cuidando animale, etc. En este estado el alma se alimenta de cosas vivas, carne, sangre, harina¹⁰¹ y está al servicio de personas poderosas.” (ALCAMAN Y ARAYA, 1993, p.).

Refiriéndose a las personas poderosas y de quienes pueden hacer uso de estos tipos de fuerza hablan de los *logko* y *machi* “éstos son influenciados por los espíritus, que pueden ser buenos o malos. Estas personas gozan del privilegio de heredar, solicitar y manejar poderes espirituales; quienes lo posean gozan del respeto de los demás, pero también están expuestos a la envidia y al temor.” (ALCAMAN Y ARAYA, 1993, p.)

Sin embargo, escudriñando con mayor detenimiento, logramos determinar otra configuración que no necesariamente está relacionada con el “mal”, lo que no significa que los mapuche no aborden, entiendan o posean una visión del mal¹⁰². En el presente trabajo,

¹⁰¹ Se refiere al “*mürke*” la harina tostada de trigo.

¹⁰² No es materia de este trabajo abordar la idea del mal desde lo mapuche, que está relacionado con todo un mundo bastante oculto en la actualidad, pero que posee ribetes muy presentes también en la expresión religiosa actual, que es una de las razones por lo cual ha cundido el pentecostalismo como una manera de

estamos más bien abocados a entender la mutación de significados relacionados con los términos referidos a entidades cosmológicas que habitan en lógicas diferentes como la mapuche y la no mapuche. En la cita a continuación, nos retrotraemos a una época determinada, a un contexto determinado como la guerra, que como se vio con anterioridad, generó diversas construcciones socioculturales que tienen sus impactos hasta el presente.

“Entonces, eran estos antiguos grandes guerreros que lo han hecho despertar, levantar, y a esos hoy en día le llaman *weküfü*” (CÓRDOVA; 2010)¹⁰³.

Desde esta situación liminar, pasar a la demonización hay sólo un paso. El problema aquí no es que estemos planteando una condición congelada en el tiempo, estamos exponiendo lo que los propios actores religiosos plantean hoy en día, y es que gran parte de la transformación, resignificación conceptual que tuvieron estos seres y/o prácticas, se debe a la interrupción de la transmisión de conocimientos. Por otro lado, debemos considerar que existen estos especialistas religiosos con grandes conocimientos de sus prácticas, “las personas que no son sólo personas” (*rechege nochiche*), y por otro lado están los que son sólo personas (*reche*) que en su gran mayoría no conocen y no poseen dominio de aquellos conocimientos específicos, por lo tanto, en gran medida ellos entienden estos fenómenos desde un sentido común contruidos a partir de diversas versiones y sumados a ellos la visión mestiza mapuche-criolla, o criolla-mapuche que logra rescatar y reconstruir de estos fenómenos.

“El temor del mapuche es que esta alma se escape condenándose a vagar sin destino. Verle el rostro sería la muerte o causa de graves males para la persona.” (ALCAMAN Y ARAYA, 1993, p.13).

La resignificación también posee ribetes de desfiguración, desfragmentación del fenómeno que comienza a expandirse y finalmente se establece esta idea que termina en una aproximación a la construcción de otro fenómeno, que a veces casi voluntariamente, se quiere asimilar como en este caso al “Diablo”. Al decir de Agnolin (2006), las empresas

confrontar estas prácticas del mundo de los “*zawün*” (acto ritual de hacer daño a otra persona), “*fij azkan*” (lograr realizar una desviación en la vida de otra persona), “*ilelün*”(dar de comer sustancias que desembocan en la muerte de la persona).

¹⁰³ “Feyta ta kuyfike fuxake weychafe yem ta ti wixamtun, feyta fantewelu ta weküfü pigeketuy.” (CÓRDOVA; 2010)

colonizadoras desde sus inicios contenían objetivos que era la necesidad de contrastar, en toda la superficie terrestre, un multiforme e impredecible enemigo; el Demonio.

Pero este demonio no era un habitante universal, pero existían fenómenos de corte espiritual que los pueblos indígenas abordaban, entendían y manejaban de una determinada manera. Un aspecto relacionado con estas dimensiones son los fenómenos relacionados con la muerte y postmortem que se explica en el siguiente texto;

“Cuando cualquier *che* [persona] no cumple con este propósito, al morir, el *püjü** sufre, y al convertirse en *am**, no es recibido en su *Kümpeñ**, elemento de la naturaleza que representa su origen como persona, quedando el *am* en estado de *Alwe**, deambulando en el *mapu* [espacio], se convierte en una fuerza que no es controlada por el *Günen** que originalmente debía controlarle, siendo posible de manipular por otros *Günen*. Así se explica la existencia de los *Wixanalwe* [cadáver levantado]”* (PICHINAO, MELLICO, HUENCHULAF, 2003, INÉDITO).

De estas situaciones liminares es de donde se ancla una posibilidad de hacer entrar al “demonio” y con ello revolucionar el sentido y orden de la construcción nativa. En el relato que a continuación se expone, se muestra una práctica muy íntima de la cual no existe antecedente escrito alguno;

“Los antiguos ancianos se manejaban mucho... hace mucho tiempo ya cuando llegó la guerra cuando llegan los wigka es entonces cuando surge esta práctica hermano. Nosotros los mapuche que somos. Es así como yo lo sé, como yo lo entiendo. Porque llegan los wigka es porque aparece todo esto de volver a levantar por muchos territorios a las personas que habían muerto. Antes, en la guerra, nos terminaron los mapuche, entonces la gente quedó muy sola por todos lados. Mucha gente envejeció sola, mucha gente se escondió, la gente hasta se sumergió en la tierra para poder esconderse y no ser muerto y por eso es que los mapuche recurrieron a sus prácticas más profundas, recurrieron para poder salvarse, la gente estaba quedando cada vez más sola y envejecía por eso buscó una forma de tener alguien que le pudiera servir, darle de comer, por ese motivo es que recurrieron a levantar a aquellas personas que habían muerto” (CÓRDOVA; Entrevista agosto, 2010)¹⁰⁴.

El texto ilustra de una manera clara el propósito y el origen de esta entidad semimaterial

¹⁰⁴ “Kuyfi fütake che rume pepiluwün müley... fenxeken kuyfi jemay fey weychan ka akun mu ta wigka fey tufa ta wüfuy ta tufa chi zugu peñi. Iñchiñ ta iñ mapuchegen. Feyta femgentukefiñ ta iñche ka. Akun mu ta wigka feyta wüfuy ta tufachi zugu ta ñi wixamtuñgepiéal. Kuyfi, fey weychan mew, apümkagepayiñ ta iñ mapuchegen fey kisu kisulewey che. Fey kushe naüqlu, ejkawlu, müñchepuluwüy kutu ejkawpelu rügalüwüy kutu ta ñi bagümgenoael feychi zugu mu fey ta pepika, pepiluwün zugu, pepilpepiltuwüygün ta ñi chumgechi ta ñi montuafel, feymu feyta kisu kisulewey che fey ta ñi keju iltunietuawew, kisu ta ñi poyetunetuawew feychi zugu mu ta feyta chemüygün ta ti, wixamtunkepitufiygün ta bachi cheyem ka.” (CÓRDOVA; 2010)

que tienen nombres específicos como “cadaver levantado” (*Wixanalwe*)¹⁰⁵. Este conocimiento es reservado dentro de aquellas personas que conocen en profundidad las reglas y prácticas de la forma mapuche de pensar y hacer religión (*mapuche gijañamawün**), pero también la explicación histórica del suceso, así como el fundamento del porque se llegó a realizar aquella práctica.

Quiero destacar la presencia de la guerra en este relato y su violencia, así mismo la manera en que la gente mapuche recuerda la forma de salvarse, buscar la salvación de la muerte producto de las atrocidades de la guerra. La llegada del *wigka* es un hito dentro de la historia mapuche. La historia oral, los relatos mapuche marcan un antes y un después con la llegada del hispano a sus tierras, mientras que con los incas en el periodo pre-hispanico, sólo han quedado las influencias léxicas en la lengua. Estas explicaciones se pueden observar también en los aspectos que interactúan con los procesos religiosos mapuche. La guerra, la persecución y los diferentes efectos de ella, indudablemente generaron condiciones para modelar respuestas desde una filosofía de profunda relación con la tierra (*mapu*), y las fuerzas cósmicas. Una de aquellas respuestas es la configuración de los nombres mapuche basados en denominaciones aludida a la guerra (Quidel, Durán y Catriquir, 2007) como los nombre de individuos que se transformaron en nombres de familias las “lanzas” (*wayki*), “flechas” (*püjki*), “macanas” (*xago*) y también en el término “*liqko*” que aduce a la de ejército; al igual que Alonqueo (1985) quién señala nombres basados en grupos estratégicos militares como “correr de leones” (*Panguilef*), “hombres zorros” (*Wenchugür*), “zorros de la guerra” (*Aukagür*). A partir de las destrezas, astucias y características de los animales, se conforman los nombres de las personas quienes adoptarán tales características en el ejercicio de la guerra, de esta forma aparecen nombres como “cóndor lanza” (*Waykimañke*), “río de flecha” (*Püjkilewfü*), mar de mazos o macanas (*Xagolafken*), ejército de tigres (*Ligkonaw*). De esta forma la guerra se transforma en un referente epistémico de construcción sociocultural.

Esta explicación del surgimiento del *weküfö* o de los *wixamtun cheyem* (levantados que eran personas), seres que eran personas y que son levantados o restablecidos en un plano espiritual, especie de zombie, pero inmaterial, poseen un contexto histórico claro y vinculante con la época. Los relatos cuentan que estos seres posteriormente se usaban para

¹⁰⁵ Para efecto del presente trabajo, traduciremos *wixanalwe*, como el féretro levantado.

cuidar de los animales, como elementos que aportaban a la vida cotidiana, sin embargo, el problema surge, cuando esta práctica, dominio de un conocimiento (*güneluwün**) no se transmite y los ancianos y ancianas mueren sin dejar esos *güneluwün* en manos de alguien que le pueda dar continuidad.

Las razones de por qué ese conocimiento fue escasamente transmitido tienen más de una explicación. Una de ellas y la principal, es que el *güneluwün** (conocimiento, capacidad de controlar otras vidas) se asocia al *kalku zugu* (la hechicería) y comienza a perder prestigio y fuerza entre los propios mapuche. Se habla de ellos como algo temible y desastroso por lo que nadie quiere ni siquiera hablar de este conocimiento, aquí es donde se denota el efecto de la demonización de las prácticas mapuche, en el plano del conocimiento espiritual.

Otra explicación se encuentra en el modelo de educación que reciben los mapuche, es decir el proceso de escolarización de la juventud que va a la par con la evangelización, ya que la mayoría de las escuelas eran de las misiones, tanto capuchinas como anglicanas en primera instancia. Esta escolarización ha sido caracterizada por los propios mapuche como un proceso de “volverse *wigka*” (*wigkawün*) en el caso de los hombre y volverse “señora” (*señorawün*) para el caso de las mujeres y un tercer término que se usa para generalizar el fenómeno es el *awinkamiento*. Esta escolarización aparte de adoctrinar a los infantes, los aleja del pensamiento profundo mapuche, ya que la escuela, no sólo estigmatizó la ontología mapuche, sino que además lo desterró de las aulas en conjunto con la lengua.

“A este mundo ajeno, desconocido, hostil, se incorporaron las primeras generaciones de mapuches, particularmente hombres. En él, el uso de pautas culturales mapuches como el de la propia lengua fue considerado un lastre, por lo que en muchas de ellas, por no decir en todas, su práctica fue severamente prohibida y castigada, incluso físicamente. Había comenzado en este territorio entonces, el proceso de “civilización” sistemático, en el cual el proceso de castellanización forzado por medio de la escuela era uno de sus componentes.” (HERNÁNDEZ Y RAMOS, 2004, p. 48).

Una vez lograda la estigmatización de lo propio, las diferentes prácticas se condenan, y con ello a quienes la practican, por tal razón nadie quiere asumir esos conocimientos. Al no quedar nadie controlando ese ser, se transforma en un espíritu errante que no posee *geh* (dueño) y por ese motivo suele dañar a las personas. El *pepilkawün**, es la condición de experto, es la persona que puede hacer uso de ese conocimiento, técnica y método para controlar aquellas vidas reconstruidas. La pérdida de aquel conocimiento genera una

ruptura que en la actualidad está trayendo muchas consecuencias dramáticas para las personas y familias mapuche, como son las enfermedades mapuche (*mapuche kuxan*) que sólo pueden ser tratados por especialistas de la medicina mapuche como los *machi* (chamanes).

“Esos son los antiguos levantados que en la actualidad no se los controla ni maneja... Por eso cuando aquellos que sabían mueren, ya no queda nadie que sepa de eso. Es por eso que aquello anda errando, por eso los jóvenes, las nuevas generaciones, no saben en realidad que es eso. Por eso, porque anda haciendo el mal esto, dicen y piensan, entonces esto debe ser algo malo, porque anda arrancando casi las casas, arrancando las personas [las fuerzas revividas] de sus espacios” (CÓRDOVA; Entrevista agosto, 2010).¹⁰⁶

Weküfü como Diablo

La etimología del término *weküfü* es diversa y no hay consenso en ello. Aquí expondremos algunos ejemplos explicativos al término, pero lo cierto es que ninguna explicación aduce al “demonio”, “diablo”, “Satanás” o algo semejante.

“Entonces los antiguos guerreros, andan con sus grandes lanzas. Entonces se transforman en remolinos de viento y arrancan¹⁰⁷ a la persona con sus lanzas. Es así como andan los grandes remolinos de viento, cuando te envuelve un remolino, te rodea un remolino, es como si te levantara, te transportara. Pero esos grandes guerreros de la antigüedad al no ser hoy entendido o manejado entonces se manifiestan hacia las personas y portan sus grandes lanzas con el cual arrancan a las personas (arrancar el espíritu de las personas). Por eso se les llamó **weküfü**. Arrancan a la gente de sí misma, y su remolino emite un ruido fuerte de **küf küf** cuando pasan. Por eso entonces que la juventud, la gente de las nuevas generaciones que vinieron después, le prepararon ese nombre, pero a eso que le pusieron **weküfü**, el **weküfü** era en realidad una persona”. (CÓRDOVA; Entrevista agosto, 2010).¹⁰⁸

¹⁰⁶ “Fey kuyfike wixamtun em ta ti fantewelu ta pepilkagewelay... Feymu feyta welu batulu egün, feyta gewelay pepilpelu. Feymu jemay ta hampiyawtuy ta ti, feymu feyta wekeche, we mülenkepitulu, fey kimtulafiy chemgen mügej pu. Feymu feyta, chumechi wezakacheyawüy tüfa, wezache perke may tüfa pigey, feyta chemüy pigey ta ti tüfa ta wegküfka rukayawpay, wegküfka cheyawpay pigey ka.” (CÓRDOVA; 2010)

¹⁰⁷ Este arrancar, se refiere a que el **püjü** (espíritu) de la persona es al que se le ataca. Es decir arrancar el **püjü** al **che**.

¹⁰⁸ “Feyta kuyfike weychafe yem, fuxake wayki ta miwlyü ta ti. Fey feyta mewbenelüwüy welu wegküfka cheygün. Famgechi miawüy fuxake mewbeh, eyi ta mewbehmayi ta ti, piwüzeymu ta mewbeh, feyta wenuntueymu reke ta ti. Welu kuyfitu mu ta ti fuxake weychafe yem ta pepiluwgewenolu feyta pewfalunwke picheygün fuxake wayki ta miawültuygün ta ti feyta wegküfpüramcheygün. Feychi zugu mu ta weküfü pigetuy ta ti. Wegküfcheygün, küfküfkey ta ñi rupan ta ñi mewbeh egün ta ka. Fey mu em ta ti feyta famechi wekeche, we mülenke pituchi che kuyfi ta ti feyta femechi üy ta pepikalfiygün, welu ta ti weküfü, weküfü feyta cheyem” (CÓRDOVA; 2010)

Por un lado, el machi nos está diciendo aquí, que el nombre de *weküfü* proviene de una onomatopeya de un acto violento de arrancar algo de un lugar, el término *wegküf*, significa arrancar de cuajo algo. Por ejemplo, arrancar un arbusto de la tierra, pero íntegro, o arrancar un poste de la tierra, lo mismo es cuando se refiere al sonido que hace el remolino grande al pasar, su sonido es de *küf küf* por lo que se reafirma el nombre. Además en la última frase, el machi afirma que esa fuerza era una persona antiguamente a la cual fue transformada en un ser al servicio de otras personas sobrevivientes. Veamos, ahora, como es que llega a ser un *newen* (una fuerza) que ataca a las personas y las enferma.

Uno de los primeros escritos que definen la entidad es Febrés en su diccionario y aparece como verbo “Huecuvn”, es decir *weküfün*,

“las flechas, palillos y dienteillos que los Machis dicen que les sacan chupando; ítem, cualquier enfermedad, ó cierta Deidad, ó ente de razón que fingen ser causa de sus muertes, enfermedades y trabajos; huecuvutuenu, me hizo daño ó me flechó, embrujó, etc.” (FEBRÉS, 1882, p. 105).

Otro estudioso del *mapuzugun* que es el sacerdote José de Augusta define *weküfü* de la manera que sigue

“wekufü, s., el diablo; el flechazo del demonio que consiste en un palito, una pajita, un pelo o una lagartija, que la machi finge extraer del cuerpo del enfermo.” (AUGUSTA, 1916, p.242).

Existe más de una explicación para el término. Diferentes escritos, de autores mapuche y no mapuche han asumido el término directamente como la idea de demonio, diablo o aquello que es maligno. Sin embargo, desde el pensamiento de los *gijatufe* (los que encabezan los rituales), el término no tiene nada que ver con esa idea, como tampoco la idea de “Diablo” al que se pretende dar. En muchas personas mapuche, permanece la idea del “Diablo” que el segmento chileno criollo tiene de este, pero el término fue apropiado por parte de los misioneros y puesto como la oposición a la idea de *günechen* y una forma de condenar al imaginario de lo negativo las prácticas de los *machi* y de los *mapuche gjatufe*.

“Contrapor-se ao xamã era absolutamente necessário para marcar uma linha de oposição, que estabelecia a missão cristã no pólo positivo e o xamã no negativo, inserido no sistema maniqueísta cristão que opõe: bem/mal, Deus/diabo.” (CAPIBERIBE, 2006, p. 330).

El propósito de levantar un opuesto a Dios, si bien era una necesidad propia del cristianismo, coincide también con la forma mapuche de pensar la complementariedad desde la idea del *xür* (juntos), *mür* (los dos), en este sentido que *weküfü* (como idea de fuerza acompañante) logra hacer sentido y se instala rápidamente en el imaginario. ¿Pero era realmente *weküfü* una entidad maligna? Al revisar los escritos tempranos sobre las prácticas mapuche nos encontramos con el empleo del término pero, con un sentido bastante diferente al de la actualidad.

Escrito de Lenz	Traducción de Lenz	Re-escritura JQuidel	Traducción JQuidel
Winka zünü kónpalé, t'afnewenafien mai pu winka; kishu mai t'okiai chão dios, t'okiai wekufü, pu nén ma`pu; t'analelai, mapu; fiY mapu-melei chão dios, ka fe(m) mele wekufü.	Si guerra com españoles entra, juntaremos las fuerzas contra los españoles; solo lo gobernará padre Dios, lo gobernará Huecufü, los dueños de la tierra; nos está sola la tierra; em toda la tierra estrá padre Dios, así también está Huecufü	“Wigka zügu konpale, xafnewenafiñ may pu wigka; kishu may xokiay Chaw Dios, xokiay weküfü, pu geh mapu; xanalelay mapu; fij mapu müley Chao Dios, ka fey müley weküfü”	Si llegasen a entrar los wigka, los estaremos esperando con nuestras fuerzas a ellos; chaw dios dirá solo, weküfü dirá, los dueños de la tierra; la tierra no está botada, abandonada, en todas las tierras está padre dios, también está Weküfü.”

Cuadro: 15 Basado en LENZ, 1897, p. 20

Al observar el texto aparece claramente la idea del *weküfü* como una fuerza de la tierra, como un aliado establecido en el *Naüq Mapu* (espacio terrestre). Si se tratase de una entidad maligna difícilmente podría ser recurrente el citarlo.

En el mismo texto aparece otra referencia a *weküfü* también de una manera muy natural;

“Hazme el favor padre dios, hazme el favor *weküfü*, botaré vino de los wigka pues *alwe*, descansen, todos los *alwe** hagan bien hijos, hagan bien. Que no haya pelea...” (LENZ, 1897, p.22).¹⁰⁹

Los *alwe*, eran considerados parte de la cotidianeidad mapuche y con los cuales había que compartir las bebidas y comidas para que ellos pudiesen interceder a favor de los *mogen*

¹⁰⁹ “Fürenien may chaw dios, fürenien may weküfü, chepünentuan wigka pulku pu alwe, efkütuaymün, pu alwe kümelkaymün pu fochüm, kümelkaymün. Gekilpe kewan...” (LENZ, 1897, 22). La traducción del texto es mía.

che (personas vivas)¹¹⁰.

Si bien el término está muy interiorizado en la población mapuche, existen algunos *gijatufe* (los que encabezan los rituales) que explican la distorsión del término y realizan su reflexión al respecto.

“Antes los mapuche no eran brujos, sólo que ellos sabían manejarse, dicen que hacían *wixanalwe**, si antes las personas no eran brujas los más ancianos no lo eran¹¹¹. Era para tener fuerzas para ganar en las batallas en lo que ayudaba ese *wixanalwe* [féretro levantado], porque mataba personas, al comer sangre se alegraba, dicen que antes ayudaba, ahora sin embargo se manda solo, al volverse *wigka*¹¹² la gente ya no saben manejarlo”¹¹³ (PARRA, 2009, Entrevista, agosto 2010).

El sacerdote Fernando Díaz asevera que probablemente los misioneros no tomaron la información de primera mano de los mapuche, sino a través de las interpretaciones que le ofrecieron y vieron al alcance;

“Si tu miras los textos y las traducciones que hay, la primera sospecha que se levanta es qué contacto tenían los misioneros con fuentes autorizadas. Como en toda cultura en el mundo mapuche existen distintos niveles de conocimiento y reflexión cultural propia. Obviamente si yo tomo a los niños me van a transmitir una forma y una expresión de Dios y en el contexto en que se dan los primeros diálogos entre misioneros y mapuche, toda vez que es un contexto de guerra, y un contexto de frontera. Uno lo que escucha además en los textos es una descalificación radical y así de a priori del mundo chamánico y de las autoridades tradicionales, por lo tanto cabe preguntarse, escucharon ellos alguna vez orar tranquilamente a un mapuche, a un chaman, a una machi, a un logko a un *gehpín** o miraban todas estas ceremonias como algo del demonio que aparece continuamente, por lo tanto no escucharon...” (Entrevista P Fernando Díaz, febrero 2010).

¹¹⁰ Aunque en ciertos lugares, estas prácticas se mantienen, incluso en la zona *wijiche*, antes de comenzar los *kamarikun*, rito de agradecimiento, nombre que recibe el *gijatun* en otros territorios) se acude a los cementerios de madrugada para visitar a los *alwe* y hacerlos partícipe del ritual.

¹¹¹ Porque actualmente esta práctica es adjudicada sólo a los **kalku** (brujos). En la actualidad, hasta los ceremoniales abiertos son catalogados de hechicería por algunos grupos de mapuche, mayormente relacionados con alguna corriente del cristianismo más fundamentalista.

¹¹² El **wigkawün**, volverse **wigka**, hace que la persona mapuche adopte ciertos patrones de conducta que tienen un horizonte cristiano, por lo cual termina rechazando aquellas prácticas que se encuentran en el ámbito más esotérico.

¹¹³ “kuyfi anta kalkugerkey pigey ta mapuche, re may azümuwigün, zewmakefuy wixan alwe pigey, kuyfi anta kalkugekerfuy tache femkelafuy pi ta chipu fütake che. Fey may ñi newengeam ñi wewael egün kom kejuy tachi wixan alwe, bagümchelu kay, mojfünituy fey ayüwi pu, kejufuy ta kuyfi pikey, ta mayta kisugünewi wigkawlu tachi pu che ta pepilnewelay.” (PARRA, 2009)

Los especialistas religiosos mapuche (*pu gijatufe*)

Inclusive van más lejos y plantean que la hechicería *kalku zugu* no es algo que haya existido siempre, que antiguamente, los mapuche poseían una relación mucho más fuerte con otras dimensiones y prácticas de su propia espiritualidad. Prácticas como la de fabricar o hacer estos seres no eran consideradas *kalku zugu*, sino *azümüwün* (saber manejar o manejarse). Término que se refiere a la capacidad de manejarse en algo, ya sea oficio o tener conocimiento experto en algún arte. Esta misma idea se asocia a *güneluwün** (conocimiento, capacidad de controlar otras vidas), que tiende hacia una idea similar. Lo que no significa que los mapuche no conozcan estas dimensiones y sus prácticas,

La mayoría de los autores, por no decir todos, asocian este ser con una forma que adopta el diablo en sus manifestaciones. Muchas personas que han tenido contacto cercano con este, lo describen como seres que montan a caballo, poseen aperos¹¹⁴ finos de plata. Es un hombre muy alto, usa sombrero, además cuando se ríe posee una sonrisa iluminada incandescente. Muchas personas que transitan en estado de ebriedad suelen verlo, sentirlo a altas horas de la noche. Para otros, el personaje es una simbolización de la alteridad que confronta y juega un papel ambiguo, violento y abusador como en las relaciones entre mapuche y *wigka*, simbolizando en este caso al huaso chileno.

“El *Witranalwe*, “alma del muerto que visita o anda”, es la representación de la alteridad ubicada en el corazón mismo del sistema simbólico indígena. Vestido de huaso, alto, flaco, con barba, fumador empedernido, el *Witranalwe* es un Ser peligroso y a la vez portador de grandes potencialidades. Pactar con él, es asegurarse el éxito económico, aunque esto exige pagar un precio a la heteronomía que el *Witranalwe* cobra en vidas.” (BOCCARA, 2011, p. 12).

Sin duda existen muchas descripciones del personaje en cuestión. En uno de los relatos nos decían que el difunto a ser “*wixamtu*” (levantado), no podía ser cualquier persona, sino alguien que cumpliera con un perfil requerido para realizar proezas, entonces debías ser, en caso de ser hombre, una persona que haya tenido habilidades en la vida, haya realizado hazañas y ser alguien reconocido, es decir un “*ñüwa wenxu*”*. Esta categoría de “*ñüwa*” posee más de una connotación, por un lado significa una persona alegre, despierta, osada, sagaz y de un muy buen humor, pero también significa una persona que utiliza todas esas

¹¹⁴ Atuendo, adorno echa de plata que usan las personas cuando montan a caballo.

adjetivaciones para cometer maldades, robos, violar espacios, realizar andanzas en donde se genere daño a otra persona.

Güneluwün y sus connotaciones

Ramón Curivil (2007) habla de *gvneun* (*günnewün* que para mí significa autocontrolarse) tomando como sinónimo de *gejipun* (acción de impetrar, rogar) pero que a nuestro entender estaría hablando de *güneluwün* (conocimiento, capacidad de controlar otras vidas).

“En resumen, podemos decir que *gvneun*, es una forma de vida religiosa o a una forma de relacionarse con los poderes sagrados, sean éstos los poderes o fuerzas de la naturaleza (los *geh*) o bien los poderes o fuerzas de la Divinidad. En este sentido toda persona debería tener *gvneun*, es decir, su propia forma de vivir religiosamente.” (CURIVIL, 2007, p. 54).

El machi Celestino Córdova de Jewpeko (2009), al referirse a *güneluwün* dice:

“Que el *güneluwün* (conocimiento, capacidad de controlar otras vidas)¹¹⁵ es control o una forma de saber *argüir*. Aquel que posee un *günen* (capacidad de controlar), pero la persona que posee *güneluwün* es que conoce y sabe cómo manejar aquel *günen*. Eso es *güneluwün*”.¹¹⁶ (CÓRDOVA; Entrevista agosto, 2010).

Mientras tanto, otro joven machi del territorio Ragiñtu Bewfü, nos señala

“Para poder hacer *güne* en algo, tienes que hacer algo primero. Entonces primero que tu *günen* [tu experticia espiritual] está el que lo hace. Si no, cómo, a quién podrías hacerlo *günen*. Es como lógica. Es una lógica que lamentablemente hoy día la juventud o bien los mismos viejitos que hoy en día están, no entienden en general, más que no entienden se les impuso eso...” (RIOS, entrevista septiembre, 2010).

Estos breves pasajes nos conducen a una idea de la complejidad que significa el *güneluwün*.

“...*güne-eluwün*, es que yo tengo algo que controlo, y eso puedo dárselo a una persona, porque yo tengo un *günen* (capacidad de controlar), es un espíritu *günen*, a eso que ahora se le dice *weküfö*, a ese espíritu me refiero, yo lo puedo tener, y por ende yo lo puedo controlar, por eso se dice *güneluwün*, porque yo lo controlo”¹¹⁷ (CÓRDOVA; Entrevista agosto, 2010).

En este último párrafo, el machi habla claramente de aquello que se le denomina hoy

¹¹⁵ “*Güneluwün ta feyta günen ka. Nielu ta günen ka Feyti güneluwüngechi che ta eyimi ta pepifilfiymi ta ti günen ta ti. Feyti ta ti güneluwün ta ti.*”

¹¹⁶ La traducción es libre interpretativa y no es literal.

¹¹⁷ “... *güne-eluwün, feyta iñche ta nien ta ñi güneneel, feyta eluafun ta che ka, iñche ta nien ta ñi günen, ta ñi püjü günen, tüfa tachi weküfö piketuel ka, tüfa chi püjü, iñche ta niafun ka, iñche ta günenieafun pu, feymu güneluwün, iñche güneafun,...*”

weküfü, es una construcción espiritual al que una persona puede acceder, manejar, conducir y usar para sus propósitos.

Socialmente el término *weküfü* también es usado para calificar a una persona que no está en condiciones “presentables”, o que no cumple con la etiqueta mapuche, así una persona mal vestida, despeinada, sucia se le dice que *weküfüley* (tiene aspecto de *weküfü*). Otro aspecto del término es que se usa como generalizador, ya que bajo el término de *weküfü*, existen o cobran vida numerosos seres como el *añchimajeñ*¹¹⁸ (niña luminosa), *cherüfwe* (fuego volador), *piwücheñ* (fuerza que se manifiesta de manera multiforme). En el fondo, muchos *newen* (fuerzas) con quienes los mapuche se relacionaban fueron derivados a un sector oscuro, perverso y destructor.

Es importante consignar el nivel de reflexión que los *gijatufe* (personas que encabezan ceremonias) hacen con respecto a la tergiversación conceptual en que la población está sumergida, producto de la demonización de sus prácticas primero por parte de los cristianos y posteriormente por parte de los propios mapuche que asumieron una práctica cristiana, fundamentalmente de corte protestante fundamentalista. Estos últimos, condenan no sólo aquellas prácticas más ocultas o de orden privada mapuche, sino también aquellas abiertamente sociales como los *gijatun*, las ceremonias de sanación o el simple hecho de hablar la lengua o vestir atuendos propios.

En este sentido esta idea coincide con lo planteado por Curivil respecto a que los ancianos no están traspasando mucho conocimiento a las generaciones jóvenes y algunos simplemente no quieren hablar del tema, producto fundamentalmente de la caracterización de brujería a la que se ha dado. Connotación hoy en día muy generalizada. Sólo las personas con conocimiento profundo de la espiritualidad mapuche pueden hoy hacer la diferencia y negar abiertamente la connotación de *kalku zugu* (hechicería) a aquellas prácticas. Por su parte el machi Celestino Córdova, se refiere al *weküfu* de la siguiente manera.

“Pero el *weküfü* no está aparte, aquello que denominan *weküfü*, el verdadero *weküfü*, no existe, sólo le han preparado, le han fabricado ese nombre. Para separarlo, pero el verdadero *weküfü* no existe”¹¹⁹ (CÓRDOVA; Entrevista agosto, 2010).

¹¹⁸ Que sería una niña pequeña que fue levantada para fines de servicio personal de alguien.

¹¹⁹ “*welu weküfü ta wichulelay ka, weküfü, weküfü, rüf weküfü, weküfü piygün ta, rüf gelay ta ñi este, pepikalelgey müten ta femgechi üy ka. Ta ñi wichulgeael, welu ta rüf ta ti weküfü ta gelay pu peñi.*”

Así, claramente el término *weküfü* es propio del *mapuzugu*, sin embargo no está designando etimológicamente como algo propio de los mapuche, ya que el demonio no existe en la concepción mapuche. Sin embargo se introduce la idea de que aquellos constructos espirituales mapuche o *günen* (diferente experticia en lo espiritual), son identificados como tales. La idea es generar la dualidad, el enemigo de Dios, de *Günenchen* al interior de la sociedad mapuche. De esa forma tenemos *Günechen* y *Weküfü* dos nombres en *mapuzugun*, que no necesariamente representan algo mapuche. Pero que en la cotidianeidad ya se ha enquistado como sinónimos de Dios y el Diablo reconstruyendo de este modo, la cosmología cristiana al interior de la cosmología mapuche.

CONCLUSIONES FINALES

La traducción como fenómeno intrínsecamente adherido al proceso de contacto, producción y re-producción religiosa mapuche.

El desarrollo de este estudio demostró la existencia de una trayectoria en la que se muestran las formas y transformaciones de los procesos de traducción tanto desde el *wigkazugun* (habla castellana) hacia el *mapuzugun*, como a la inversa, proceso que se ha visto influenciado por las formas y modelos de relaciones entre las sociedades hispanohablantes y mapuhablante. Al decir de Garbarini (2004), la traducción va más allá de ser un simple tecnicismo, ya que el traslado de códigos lingüísticos implica el traslado de mundos, lo que impide la posibilidad de que sólo mediante una serie de técnicas objetivas se pueda dar cuenta de la complejidad social y cultural de los mundos trasladados. Son conclusiones más o menos recientes a los que la traducción comienza a arribar, mientras ella ha tenido un protagonismo muy relevante y muchas veces no vislumbrados en la trayectoria de las relaciones de lógicas en juego.

Sobre la traducción existe pues mucho que decir, ya que esta juega un papel muy relevante en la comprensión de los significados y los efectos que estos tienen y pueden tener en el transcurso de la historia. Los impactos se pueden evaluar de acuerdo a efectos que estos han tenido en la realidad, así por ejemplo en el caso de los Kaingang en Brasil, en donde al decir D'Angelis (2004) la traducción ha jugado un papel de reducción de la lengua y uno de los efectos de estos modelos de traducción consisten en vaciar de contenidos significativos a los conceptos, ya sea diabolizando o reduciendo a simplicidades los términos encontrados y relacionados a la cosmología de los pueblos indígenas. La sustitución, es otro resultado que podemos identificar en estas prácticas escritas. Al escribirse los textos cristianos en *mapuzugun* no se está produciendo literatura en *mapuzugun*, sino cristianizando el *mapuzugun* escrito, tal y como lo señala Melià citado por D'Angelis (2004) en el caso de los guaraní.

El proceso de resemantización de los términos mapuche fue también otro elemento clave en el proceso de construir los neologismos cristianos en *mapuzugun*, de esta manera el *Miñche Mapu* (espacio subterráneo) por ejemplo pasa a significar un espacio cargado de mal y de demonios, utilizado muchas veces para caracterizar el infierno. Así como los volcanes

sirvieron como ejemplo didáctico para representar el infierno, los *newen* (fuerzas) que habita en ella, pasaron a constituirse en los demonios.

Es así como la traducción jugó un papel altamente significativo y aún en nuestros tiempos, lo continúa siendo, papel que siempre está en entredicho y del que participan muchos actores sociales, en donde los presupuestos abordados encuentran muchas veces cercanía y otras distanciamientos radicales, como aconteció en el caso que muestra este estudio. Esta interactividad permanente o al decir de Payás (2010) un hervidero en el que trabajan los mediadores lingüísticos de diferentes espacios, lugares, rangos, papeles y que operan poniendo en fricción las lenguas, moldeándolas, superponiéndolas y fertilizándolas mutuamente.

“Construyen una inteligibilidad sobre la realidad del Otro a partir de certezas o de sospechas, de malentendidos, de equivalencias reales o forzadas entre conceptos y valores. Cada traductor es un mundo y una historia personal singular.” (PAYÁS, 2010, p. 276)

En realidad hace falta conocer y saber acerca de los mundos de los cuales son partes los traductores tanto hispanos, como indígenas, el papel que juegan en ese no fácil mundo de la mediación, espacial, cultural, política y religiosa de las cuales dependen sociedades y modelos de relacionamientos que se establecen a partir de traducciones específicas.

De esta forma concluyendo mi trabajo, espero haber mostrado con suficiente claridad aquella permanente creación a la que son empujadas las sociedades que cohabitan bajo lógicas distintas, bajo visiones de mundos diferentes en un mismo espacio como son en este caso los constructos reciente de Estados naciones.

Por ello, es importante recalcar cómo los términos, en primer lugar, luego las ideas, logran enquistarse en los imaginarios asumiendo un espacio permanente y muchas veces visto como componentes ontológicos de la sociedad misma. En este caso de cómo *Günechen* y *Weküfü* dos nombres en *mapuzugun* son entendidos en la actualidad como ideas opuestas encarnando del bien y del mal, entidades e ideas que en esencia no son mapuche, pero sobre las que se ha efectuado un esfuerzo constante por hacerlas parte de la cosmología mapuche.

El extrañamiento como factor de resignificación.

Quienes hacen posible la generación o la incorporación de las “nuevas” palabras son aquellos sujetos que han vivenciado un extrañamiento que los hace conocer otras formas de

habla y que al traerlo en su regreso, cautivan a sus pares, haciéndolos que las usen y hasta la resignifiquen. Las instancias de extrañamiento son cada vez mayor, a medida que avanza el contacto, misiones, escuelas, haciendas, poblados, centros urbanos. Son estos pues los espacios liminares, al decir de Turner, que vivencian aquellos que transitan de un espacio a otro y terminan siendo “traductores” de los mundos.

Pero lo cierto es que muchos términos están hoy plenamente incorporados en el discurso ritual mapuche y da cuenta del proceso de reinención que posee la religión mapuche.

“Si el lenguaje en tanto enunciado es profundo generador de sentidos y es poderoso constituyente y constitutivo de los sujetos y lo social, la ejecución de los discursos durante el *ngellipun* (re)constituirá sujetos, intersubjetividades y tejido social.”(GOLLUSCIO, 2007, p. 89)

Estas resignificaciones juegan un papel de traducción inter-cosmológico entre los *rechegenoche* y los *reche**, que han incorporado por ser formados fuertemente en la cosmología cristiana, en las estructuras epistémicas de ella. Al usarse los términos del “otro” facilitan que ese “otro” pueda sentirse cómodo al ver, oír, sentir que se trata de “su” cosmología que está operando allí. Pasa en el caso de los usuarios de la medicina mapuche por ejemplo, que al acudir a la casa de un chamán (*machi*) puede ver allí crucifijos, santos, figuras de la virgen, y en el ritual mismo, se puede escuchar reiteradas veces el término Dios. Pero también es importante dejar en claro que no existe una homogeneidad desde aquellos que son los que encabezan los rituales mapuche, ya que cada uno posee una vivencia y trayectoria personal que se entrecruza con el cristianismo. Esto hace que exista una polifonía de sentidos y constructos interpretativos desde los actores socioreligiosos mapuche.

Auto representación del mapuche en las expresiones cristianas.

“soy bautizada e hice mi primera comunión, soy católica de formación...”
(Entrevista Machi, Evelyn Campos, agosto, 2010).

Es la frase de una joven machi, que no reniega de su condición de “católica” aún cuando su vida ahora está consagrada íntegramente al mundo del *mapuche bawehtuwün* (medicina mapuche).

El catolicismo es percibido entre una gran mayoría de los mapuche como una expresión

más cercana y tolerante a las expresiones religiosas propias, de hecho, muchos mapuche argumentan ser católicos como una forma de aseverar su no adscripción a alguna vertiente evangélica o fundamentalista pentecostal. Si bien en el pasado, el catolicismo persiguió las diversas prácticas religiosas mapuche como las prácticas chamánicas, en la actualidad se han ido mostrando cada vez más permisivos e intentando entender las expresiones mapuche¹²⁰, similar a lo que expresa Capiberibe (2006) al referirse al caso de los karipuna en donde se realizan rituales chamánicos en paralelo a las fiestas católicas. Sin embargo, esto obedece a ciertos segmentos del mundo católico, porque existen otros que siguen catalogando la expresión socioreligiosa mapuche como una mera expresión pagana.

Para muchos estudiosos no ha sido fácil poder encuadrar o entender los discursos rituales mapuche, por lo que rápidamente la catalogan de estar profundamente atravesado por la ideología cristiana y que nada queda de lo mapuche.

La idea de Dios entre los *reche* y también en muchos *rechege nochiche* es ampliamente aceptada y no es cuestionada en absoluto, pero sigue habiendo un sector que sí realiza la separación como lo hemos expuesto, y otro sector que realiza una síntesis de ambas cosmologías:

“yo lo acomodé a mi mundo mapuche, Dios como una sola fuerza superior, ya que ese Dios es una fuerza católica. Dios, más que Dios, es una fuerza superior, que vive en el *wenu mapu* [espacio superior], llegamos a el de diferentes formas, evangélico, católico cada uno a su forma. El mapuche llega a través de la cuatripartición, los *newenes* [fuerzas] del *mapu* [espacio]. Tenemos otro orden, el cristiano habla de tres, nosotros de cuatro. Nuestro orden implican las fuerzas del *küyeh* [luna], *wenu xayegko kushe*[anciana agua corriente de los altos], *wenu xayegko fucha* [anciano agua corriente de los altos], *wenu xayegko weche* [joven agua corriente de los altos] *wenu xayegko üjcha* [joven mujer agua corriente de los altos] y así vamos a otros espacios, *wente* [sobre, arriba], *ragiñ* [mitad], *ñom* [lugar, parte, espacio], en fin” (Entrevista a Machi Evelyn Campos, agosto 2010).

La fusión que se observa en muchos casos entre lo mapuche y lo cristiano, es por un lado una muestra de que los pueblos indígenas realizan un proceso inverso a lo que se espera. La conversión en pleno no es posible aún cuando es el objetivo trazado hace ya más de 500 años. Pero, también se debe considerar que las posibilidades son múltiples y no se puede reducir a una opción u otra. Continuidad o ruptura (Vilaça, 2008) es una de las vías que se puede desencadenar, pero toda las múltiples tramas personales, grupales, de redes

¹²⁰ Es importante considerar que desde estos sectores más progresista de la Iglesia Católica se ha promovido el dialogo inter-religioso con los sectores indígenas.

familiares que entran como factores, terminan urdiendo dramas muchas veces hasta difícil de explicar. El tenor de los modelos de relaciones, sin duda posee un peso considerable, más aún si es el paradigma religioso que se profesa, es aquel que ha sido adquirido y expandido como parte de la cultura de la sociedad en cuestión;

“... o cristianismo ocidentalizado e ideologizado da cristandade tem, no fundo, o afã de impor-se e de imperar sobre as outras religiões e, nesse sentido, sua expansão “missionária” militante equivale à negação da pluralidade das religiões.” (FORNET-BETANCOURT, 2007, p. 37).

De la interlocución con los especialistas religiosos mapuche (*gijatufe*) se desprende una intención diferente frente a la experiencia religiosa, no en un sentido de imposición de un punto de vista mapuche sobre otros no mapuche, antes bien en términos de sentido, valores y ética, de este modo, ser “cristiano” es en lo profundo positivo.

Otro caso, es el uso de símbolos de la otra sociedad como aconteció con la bandera chilena en el *rewe* de un especialista en salud, chamán (*machi*) hoy ya fallecido. Al observar la escena se puede emitir diferentes juicios sobre esa imagen, pero se debe ir más allá del hecho simbólico mostrado, ya que lo observado puede tener una significación muy diferente por parte del actor social;

“a los siete años de edad, me encontraron mis familiares arriba de un *foye* (árbol denominado canelo). Yo no recuerdo nada, no se como pude llegar a esas alturas”. Por la noche soñé que estaba en una cama de hojas de *foye*. Allí me entregaban una bandera azul y otra bandera chilena. Me dijeron que la bandera chilena tiene fuerza de los *wigka* y para ganarle a los *wigka* hay que tomarle su fuerza. En mis *gijatun* siempre estarán presente estos tres elementos. Pero el *foye* no puede estar solo, debe estar acompañado por el *küboh* y el *xiwe* [maque y laurel] (P. Nawel, 1996). (Testimonio citado por COLICOY)¹²¹

El fenómeno del mármol y la murta Eduardo Viveiro de Castro (2006) se hace plenamente vigente en las tierras mapuche, en donde la performance simbólica (Turner) suele “hacer creer” “hacer pensar” y es justamente ese el juego y el objetivo que se persigue.

Si bien el *weküfü* es parte importante del discurso cotidiano, este jamás aparecerá en los discursos rituales macro como son los *gijatun*, ya que en este espacio y discurso sólo se busca establecer los vínculos con las fuerzas del cosmos y la proximidad en busca de

¹²¹ Las cursivas son mias. *Foye* = Canelo (*Drimys winteri*), *küboh* = Maqui (*Aristotelia chilensis*), *xiwe* = Laurel (*Laurelia sempervirens*)

restablecer los nexos y renovar los compromisos.

Pero es innegable que el diablo también es plenamente identificado, reconocido hoy en día entre los mapuche, pero es un diablo mapuche, un diablo que emerge a partir del contacto y cuando es visto, se aparece a caballo, con riendas de plata, traje oscuro, sombrero negro y mucho sonido de espuelas, es decir, es el huaso chileno, el latifundista. Aunque Bacigalupo (1995) interpreta al *weküfü* como espíritu maligno, bien sabemos que este constructo mapuche mutó posteriormente hacia la malignidad, siendo en sus inicios una expresión para referirse a los *mapu newen* (fuerza del espacio terrestre) que los propios mapuche construyeron en un momento determinado de su historia.

A través del trabajo hemos demostrado la fuerza de la religión de la tierra, parafraseando a Curivil (2007) e intentado mostrar también, en parte, el proceso de resignificación que ha tenido en esta madeja de relacionamiento con la sociedad hispana-criolla-chilena y porque no, colona. En esta parte del trabajo podemos con certeza unirnos a las palabras de Dowling (1971) que afirmaba;

“Los mapuche, dígase lo que se diga, han tenido y tienen una religión...”
(DOWLING, 1971, p. 13).

El discurso ritual mapuche como vehículo de expresión de lo propio, lo ajeno, lo apropiado y lo “mestizo”.

En la actualidad las prácticas religiosas mapuche se han traslado de manera muy profusa hacia los espacios urbanos desde donde se intentan reinstalar prácticas religiosas en distintos lugares, de Santiago, Viña del mar, entre otras ciudades. Estos procesos van acompañados de la revitalización de otras prácticas culturales, académicas, deportivas, comunicacionales y recreacionales.

Es en estos contextos donde se manifiestan procesos más acelerados de transformación de la lengua y el lenguaje ritual, espacios en que se incorpora la amplitud de vivencias de los sujetos y sus trayectorias, adquiriendo el uso de términos foráneos sentido al ser resemantizado en los grupos partícipes de la ritualidad.

No obstante y en forma casi generalizada la ritualidad mapuche ha incorporado no sólo términos hispanos, sino que también elementos materiales que han sido absolutamente integrados y que para muchas personas son casi ontológicamente propios como el “*kaweju*”

(caballo), *ufisa* (oveja), toro en el caso de los animales; otros elementos metálicos como el *kuchiju* (cuchillo), *safle* (sable), *xalka* (escopetas) que son profusamente usados fundamentalmente en los rituales chamánicos; alimentos como el *kachija* (trigo), que desde sus derivados en *mürke* (harina a base de trigo tostado), *muzay* (bebida a base de trigo) son usados en el centro del ritual del *jejipun*. Al ser estos elementos usados masivamente en la ritualidad mapuche, sus nombres en español pasan a ser nombrados desde las leyes fonéticas mapuche y desde luego transformado en elemento simbólico apropiado.

Todos estos elementos “apropiados” desde el mundo hispano son lo que algunos autores tratan como “lo mestizo”. La vestimenta, fundamentalmente de las mujeres, por ejemplo, ha ido adquiriendo una transformación fuerte y notable, ellas, han mantenido las *rüxan* (joyas de plata) y algunos atuendos que son de uso obligado en los rituales, como el *kü pam* (especie de falda de lana larga), *xariwe* (faja tejida y con diseños de lana), *munu logko* (pañó de cabeza). A diferencia de los hombres, que han perdido casi absolutamente rasgos de vestimentas propias y son los que más se visten como *wigka*, adquiriendo el *chumpiru* (sombrero) que es muy apreciado, los *fantalon* (pantalón), *kamisa* (camisa), *sinxon* (cinturón) y en algunos territorios el uso de vestimenta huasa¹²² que es signo de prestigio y estatus. En este caso, la lógica mestiza (Gruzinski 2007) es muy elocuente.

Como última idea quisiera reflexionar sobre la importancia de entender el ejercicio escritura como un proceso de impulsar la descolonización del imaginario y con ello, la desdiabolización de las ideas nativas, además de poder realzar, tanto las capacidades que las sociedades tienen, como las claves que permitan ese esclarecimiento, al decir de Salas (1996) que el imaginario mapuche no se reduce a una sociedad “fría”, que niega o desvaloriza los acontecimientos, sino que los “interpreta” a partir de sus claves tradicionales que hasta el día de hoy perviven.

Sin desconocer la gran capacidad de adaptación, control y agencia desde lo mapuche, de un modo u otro parece ser que la extensión de sentido desde lo *wigka*, cercenó el sentido más complejo de las categorías propias. Una vez más la reducción está operando no solo en lo político, sino también en la ontología misma, a nivel epistémico, en la construcción de

¹²² El huaso es un personaje que surge del criollismo terrateniente. Personaje que monta caballo, grandes espuelas, buenos aperos de montar y tenuta especial de mantas, chaqueta, pantalón y zapatos de montar. Simboliza riqueza, prestigio y poder. Sin embargo, para otro sector de mapuche, el huaso es el fiel representante del nacionalismo y por ende del sujeto usurpador, castigador y dominador de peones. Es la imagen del capataz que cumple las órdenes del patrón para ajusticiar y apropiarse de los bienes de las familias mapuche.

conocimiento mapuche (*mapuche kimün*) aunque persisten enclaves de reflexión más profunda en donde se piensa y observa críticamente. Después de todo, los flujos desde una sociedad hacia otra, siempre parecen tener este dilema de pérdidas y ganancias, así como de un proceso desnivelado, desequilibrado, desde el pensamiento mapuche (*mapuche rakizuam*) diríamos *wejgeley* (no está equidistante, equilibrado, parejo o recíproco).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS ¹²³

AGNOLIN, Adone. **Catequese e tradução: Gramática cultural, religiosa e linguística de encontro catequético e ritual nos séculos XVI – XVII.** In. Paula MONTRERO (org.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.* Editora Globo. São Paulo, Brasil, 2006

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In ALBERT, B.; RAMOS, A. (Org.) **Pacificando o branco. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico.** Editora UNESP. São Paulo. 2000.

ALCAMÁN, S.; ARAYA, J. **Manifestaciones Culturales y Religiosas del Pueblo Mapuche.** Fundación Instituto Indígena. 1993. 50 pp.

ALMEIDA, Ronaldo de. **Traduções do Fundamentalismo Evangélico.** In. Robin M. WRIGHT (org.) *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil.* Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

ALMEIDA, Ronaldo de. **Tradução e mediação: missões transculturais entre grupos indígenas.** In. Paula MONTRERO (org.) *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural.* Editora Globo. São Paulo, Brasil, 2006

ALONQUEO, Martín. **Instituciones religiosas del pueblo mapuche.** Ediciones Nueva Universidad, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 1979, pp.

ALONQUEO, Martín. **Mapuche ayer – hoy.** Imprenta San Francisco. Padre las Casas, Chile, 1985. 209 pp.

ALONQUEO, Martín. **El habla de mi tierra.** Ediciones Kolping, Padre Las Casas, Temuco, Chile, 1987, 246 pp.

ANTONA, Jesús. **Etnografía de los Derechos Humanos. Etnoconcepciones en los Pueblos Indígenas de América: El Caso Mapuche.** 2011, 978 p. Tesis (Docotorado en Antropología Social) Departamento de Historia de América II (Antropología de América) Facultad de Geografía e Historia, Universidad Complutense de Madrid. Madrid, 2011.

AUGUSTA, José de. **Compendio de Historia Sagrada: Para uso de los niños que frecuentan las escuelas católicas.** *Nidolke degu Dios ñi Nùtram. Pu Chilempau ñi degun meu.* Tipografía Pontificia de B. Herder. Friburgo de Brisgovia (Alemania) 1903, 94 pp.

AUGUSTA, José De. **Diccionario mapuche-español, español-mapuche.** Imprenta Universitaria. Santiago de Chile, 1916.

¹²³ Baseadas na norma NBR 6023, de 2002, da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT).

BACIGALUPO, Ana M. **El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía.** In. A. Marileo, A. M. Bacigalupo y otros. *¿Modernización o Sabiduría en Terra Mapuche?* Editorial San Pablo. Santiago de Chile, 1995, 199 pp.

BATESON, Gregory. **Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente** Editorial Gedisa Barcelona, 2006, 444 pp.

BELLO, Álvaro. **NAMPÜLKAFE. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX.** Universidad Católica de Temuco. Temuco, Chile, 2011, 310 pp.

BENGOA, José. **Historia del Pueblo Mapuche.** Ediciones Sur. Santiago. Chile, 1996, 427 pp.

BOCCARA, Guillaume. **Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos, y poder político.** Nuevo Mundo, Mundos Nuevos [En línea], BAC - Biblioteca de Autores del Centro, Boccara, Guillaume, Puesto en línea el 14 febrero 2005. DOI: en cours d'attribution. Document accessible en ligne sur : <http://nuevomundo.revues.org/589> Document généré automatiquement le 02 febrero 2011.

BOCCARA, Guillaume. **Los vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en La época colonial** Línea Editorial IIAM. Ocho Libros Editores. 2ª Edición 2009. Santiago de Chile. 433pp.

BÖNING, Ewald. **El concepto de pillán entre los mapuches.** Colección Mankacén CAEC. Buenos Aires, Argentina, 1995, 216 pp.

BOURDIEU, Pierre. Esbozo de una teoría de la práctica procedido de Tres estudios de etnología kabília. Capítulo II. La casa o el mundo invertido. Traducción de Juan Guillermo Duque, 2006. Publicación para uso académico en **Colantropos. Colombia en la antropología** www.humanas.unal.edu.co/colantropos/

CANIULLAN, Víctor. **¿Esta incorporado o considerado el Mapunche kimün en la Ley Indígena 19.253 de Chile?** Un análisis desde la perspectiva del mapunche kimün, conocimiento mapunche. En Revista Anthropos N° 207, Barcelona España 2005.

CAPIBERIBE, Artionka. **Os palikur e o Cristianismo: a construção de uma religiosidade.** In. Robin M. WRIGHT (org.) *Transformando os Deuses: Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil.* Vol. II. Campinas: Editora da Unicamp, 2004.

CAPIBERIBE, Artionka. **Sob o manto do cristianismo: o processo de conversões palikur** In: Paula MONTERO (Org.). *Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural.* Editora Globo, São Paulo, Brasil, 2006.

CASAMIQUELA, Rodolfo. **Estudio del nillatun y la religion araucana.** Cuadernos del Sur. Instituto Humanidades Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca. Argentina: 1964,

272 pp.

CASANOVA, Holdenis. **“Trasfondo histórico y cultural del contacto interétnico en un proceso fronterizo de Chile (Siglo XVIII).** Pp 66-74 En: Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile. Durán, Teresa; Parada, Esperanza; Carrasco, Noelia. Universidad Católica de Temuco, Centros de Estudios Socioculturales. Temuco. Chile. 2000.

CATRILEO, María: **La lengua mapuche en el Siglo XXI.** Universidad Austral de Chile. Facultad de Filosofía y Humanidades. Valdivia, Chile, 2010, 165pp

CATRIQUIR, D.; DURÁN, T. **Günezumangerpun mew epu xokiñ rakizum. Abriendo cauces de con-versación entre pensamientos.** En Revista Anthropos N° 207, 2005. Barcelona España

CITARELLA, Lucas. (Comp.). Autores; Lucas Citarella, Ana María Conejeros, Bernarda Espinosa, Ivonne Jelves, Ana María Oyarce, Aldo Vidal. **“Medicinas y Culturas en la Araucanía”.** Editorial Sudamericana. Santiago. 2000.

CORREA, M.; MOLINA, R. y YAÑEZ, N. **La reforma Agraria y las tierras mapuches Chile 1962 – 1975.** Editorial Lom, Santiago 2005, 470 pp.

COURSE, Magnus. **Mapuche Ñi Mogen. Individuo y Sociedad en la Vida Mapuche Rural.** Instituto de Estudios Indígena. Universidad de la Frontera. Chile, 2008, 323 pp.

CURIVIL, Ramón. **La fuerza de la religión de la Tierra Una herencia de nuestros antepasados.** Ediciones Universidad Católica Silva Henríquez, Santiago, Chile, 2007, 116 pp.

D´ ANGELIS, W. **O SIL e a Redução da Língua Kaingang à escrita: um caso de missão “por tradução”.** In. Robin M. WRIGHT *Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Vol. II.* Editora Unicamp, Campinas. Brasil. 2004.

DESCOLA, Philippe. **Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia.** Mana Vol. 4 n1 Rio de Janeiro Apr. 1998.

DESCOLA, Philippe. **As Lanças do Crepúsculo.** Editora Cosac Naify. Sao Paulo. Brasil. 2006, 520 pp.

DILLEHAY, Tom. **Araucanía: Presente y Pasado.** Editorial Andrés Bello. Santiago. Chile, 1990, 153 pp.

DOWLING, Jorge. **Religión, Chamanismo y Mitología Mapuche.** Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1971, 150 pp.

DRUMOND, María C. **A relação entre manuscritos e impressos em tupi como forma de**

estudo da política linguística jesuítica no século XVIII na Amazônia. In. Anais do 5º Encontro do Celsul, Curitiba-PR, 2003 (76-90).

DURÁN, T.; QUIDEL, J. *Reducción y comunidad, visión externa al lof che y al lof mapu*, In. **Patrimonio Cultural Mapuche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapuche.** Pp 415-441. Volumen III. Editorial Universidad Católica de Temuco. 2007.

FANON, Frantz. **Piel Negra Máscaras Blancas.** Editorial Abraxas. Buenos Aires, Argentina, 1973, 192 pp.

FARON, Louis. **Los mapuche su estructura social.** Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. México. 1969. 284 pp.

FEBRÉS, Andrés; LARSEN, Juan M. **Diccionario Araucano-Español O Sea Calepino Chileno-Hispano (1882).** (Tomado íntegramente de la edición de Lima de 1765). Buenos Aires 1882, 386 pp.

FOERSTER, Rolf. **Introducción a la Religiosidad Mapuche.** Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1995, 184 pp.

FORNET-BETANCOURT, Raúl. **Religião e interculturalidade.** Tradução Antonio Sidekum. EDITORA Nova Harmonia Ltda, co-editora: Editora Sinodal, São Leopoldo/RS, Brasil, 2007, 166 pp.

GARBARINI, Carmen G. **Reflexiones en torno a la traducción en un contexto interétnico.** In. Mario SAMANIEGO y Carmen G. GARBARINI (Comp.) *Rostros y fronteras de la identidad.* Universidad Católica de Temuco, Chile, 2004, 280 pp.

GEERTZ, C. **a Interpretação das Culturas.** Livros Técnicos e Científicos Editora S.A. Rio de Janeiro, 2008, 215 pp.

GOLLUSCIO, Lucia: **El Pueblo Mapuche poética de pertenencia y devenir** Editorial Biblos. Buenos Aires Argentina, 2006, 269 pp.

GREBE, M. E.; PACHECO, S.; SEGURA, J. **Cosmovisión Mapuche.** Separata de Cuadernos de la Realidad Nacional. Santiago. Chile. 1972.

GRUZINSKI, Serge. **El Pensamiento Mestizo. Cultura ameríndia y civilización del Renacimiento.** Paidós. Barcelona, España, 2007, 414 pp.

GUEVARA, Tomás. **Psicología del Pueblo Araucano.** Imprenta Cervantes, Santiago de Chile. 1908.

GUEVARA, Tomás. **Folklore Araucano. Refranes, Cuentos, Cantos, Procedimientos Industriales, Costumbres Prehispanas..** Imprenta Cervantes, Santiago de Chile. 1911.

GUEVARA, Tomás; MAÑQUELEF, Manuel. **Kiñe Mufü Trokiñche ñi Piel**. Historias de Familia / Siglo XX. Santiago do Chile: Colibris & Liwen, 2002 [1912].

GUNDERMAN, H.; CANIHUAN, J.; CLAVERÍA, A.; FAÚNDEZ, C. **Permanencia y desplazamiento, hipótesis acerca de la vitalidad del mapuzugun**. In. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada. Concepción (Chile), 47 (I), I Sem. 2009, pp. 37-60.

HERNÁNDEZ, A. y RAMOS, N. El contacto mapudungun-español. Panorámica de una historia en construcción. In. Mario SAMANIEGO y Carmen G. GARBARINI (Comp.) *Rostros y fronteras de la identidad*. Universidad Católica de Temuco, Chile, 2004, 280 pp.

KUPER, Adam. **Cultura a visão dos antropólogos**. Editora da Universidade do Sagrado Coração. São Paulo, 2002, 320 p.

LATCHAM, Ricardo. **La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos**. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1924, 626 pp.

LATCHAM, Ricardo. **La Religión de la Antigua Tierra de Chile**. Editorial Kushe, Concepción, Chile, 2001, 110 pp.

LEA, Vanessa. **Gênero Feminino Mebengokre (Kayapó): desvelando representações desgastadas**. Cadernos Pagu (3) 1994: pp. 85-115.

LEA, Vanessa. Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis. Os Mebengokre (Kayapó) do Brasil Central. Editorial Edusp Universidad de São Paulo. Brasil, 2012, 496pp.

LENZ, Rodolfo. **Estudios Araucanos. Materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuche o araucanos**. Anales de la Universidad de Chile, Tomo XCVII. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1897, 532 pp.

LÈVI-STRAUSS, Claude. **Historia de Lince**. Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1992, 348 pp.

MALLON, Florencia: **“La sangre del copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno 1906 -2001”** LOM Ediciones. Santiago de Chile, 2004, 278 pp.

MARILEO, Armando. Mundo Mapuche. In **Medicinas y Culturas en la Araucanía**. Pp. 91 –. 107. Editorial Sudamericana. Santiago. 2000.

MARQUES, Levi. **O pentecostalismo Kaiowá: uma aproximação dos aspectos sociocosmológicos e históricos**. In Robin M. WRIGHT (org.) *Transformando os Deuses. Igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Volume II*. Editora Unicamp, Campinas. Brasil. 2004.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e Antropologia**. Cosac Naify. São Paulo. Brasil. 2008. 535 pp.

MENARD, A.; PAVEZ, J. **Mapuche y Anglicanos Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896 – 1908**. Editorial Ocho Libros. Santiago de Chile. 2007, 203 pp.

MOESBACH Ernesto de: **Idioma Mapuche**. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre Las Casas. Chile, 1962, 265 pp.

MOESBACH, E.; COÑA, P. **Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX**. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile, 1936, 464 pp.

MOLINA, J. I. **Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile**. Imprenta de Sancha. Madrid. España, 1795. 404 pp.

MONTEIRO, JOHN. **Traduzindo tradições: Gramáticas, Vocabulários e Catecismos em línguas nativas na América Portuguesa**. In. Pais de Brito, Joaquim (org) *Os índios nós*. Lisboa, Museu Nacional de Etnologia, p. 36-43. 2000.

MONTERO, Paula. (Org). **Deus na Aldeia. Missionários, índios e mediação cultural** Editora Globo S.A. São Paulo. Brasil. 2006.583 pp.

NOGGLER, A. **Cuatrocientos años de Misión entre los Araucanos**. Imprenta y Editorial San Francisco. Padre Las Casas. Chile, 1982. 307 pp.

ONG, Walter: **Oralidad y escritura: tecnología de la palabra**. Fondo de Cultura Económica. México D.F. México, 2009, 190 pp.

ORTÍZ, Raúl. **Etnopolítica, Territorialização e História entre os Mapuche no Chile e os Kaiowá- Guarani no Brasil: Um Estudo Comparativo**. 2008. 266p. Tesis (Maestrado en Antropología Social) Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas Universidad Estadual de Campinas, Campinas 2008.

PAINECURA, Juan A. **Charu, Sociedad y Cosmovisión en la Platería Mapuche**. Editorial Universidad Católica de Temuco, Temuco 2011, 75 pp.

PARKER, Cristian. **Modernización y Cultura Indígena Mapuche** 99- 136 en ¿Modernización o Sabiduría en Terra Mapuche? A. Marileo, A. M. Bacigalupo y otros. Editorial San Pablo. Santiago de Chile. 1995. 199 pp.

PAYÁS, Gertrudis. **El revés del tapiz: Traducción y discurso de identidad en la Nueva España (1521-1821)**. Parecos y Australes, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Impreso en España, 2010, 365 pp.

PICHINAO, J.; MELLICO, F.; HUENCHULAF, E. *Kisu gñeluwün zugu mapuche rakizuam mew. Gülu ka pwel mapu mew. La forma en que nos ordenamos de acuerdo a una filosofía de vida mapunche, en Gülu y Pwel mapu*” Trabajo inédito, forma parte del informe de la COTAM, Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche como contraparte a la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Texto disponible en:

http://biblioteca.serindigena.org/index.php?option=com_content&task=view&id=40&Itemid=136

PINTO, J.; SALINAS, M.; y FOERSTER, R. **Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile**. Departamento de Humanidades Facultad de Educación y Humanidades Universidad de la Frontera. Temuco. Chile. 1991, 212 pp.

PINTO, Jorge. **La Formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión**. Dirección de de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago de Chile, 2003, 320 pp.

POMPA, Cristina. **Religião como tradução Missionários, Tupi e Tapuia no Brasil colonial**. Edusc, Anpocs, São Paulo. 2003, 444 pp.

QUIDEL, J.; DURÁN, T.; CATRIQUIR, D. *Rukache o Familia Mapunche: Una Relación entre Reñma y Mapu*. 395 – 414. In **Patrimonio Cultural Mapunche. Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapuche**. Volumen III. Editorial Universidad Católica de Temuco. 2007.

RONDÓN, Víctor. **Música y Evangelización en el Cancionero Chilidúgú (1777) del Padre Havestadt, Misionero Jesuita en la Araucanía Durante el Siglo XVIII**. <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0018517.pdf> 2001.

SAHLINS, Marshall. **Como pensam os “nativos”. Sobre o Capitão Cook, por exemplo** Editora da Universidade de São Paulo. Brasil, 2001. 347pp.

SALAS, Adalberto. **Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura**. RLA. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada. Concepción Chile. 1987.

SALAS, Ricardo. **Lo Sagrado y lo Humano. Para una hermenéutica de los símbolos religiosos**. Editorial San Pablo. Chile, 1996, 214 pp.

STUCHLIK, Milan. **La Vida en Mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches**. Soles Ediciones. 1999. Santiago de Chile. 248pp.

TITIEV, M. **Introdução à Antropologia cultural**. Fundação Calouste Gulbenkian. 1963.

TOVAR, Marcela. **Cosmovisión y estilo de aprendizaje culturalmente determinados**. Ponencia presentada en Congreso Nacional de Investigación Educativa, realizado en Mérida, Yucatán, del 7 al 10 de noviembre de 2007, y organizado por el Consejo Mexicano de Investigación Educativa.

TURNER, Víctor. **Floresta de símbolos, aspectos do Ritual Ndembu** Editora da Universidade Federal Fluminense. Río de Janeiro. Brasil. 2005.

TURNER, Víctor. *Pasos, márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la communitas* en Paul Bohannon y Mark Glazer; Antropología, lecturas 2º edición. 1998 Mc Graw Hill. Madrid, España. 570 pp.

TURNER, Victor. **Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana** Editora da Universidade Federal Fluminense. Niterói, 2008. Brasil. 278 pp. 1980

VILAÇA, Aparecida. Conversão, predação e perspectiva. *Mana* 14 (1): 173-204. 2008

VIVEIRO, Eduardo. **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. 347-399. In *A inconstância da alma selvagem*. Editorial Cosac Naify. Sao Paulo, Brasil. 2006, 550 pp.

VIVEIRO, Eduardo. **O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem**. In. *A inconstância da alma selvagem* Editorial Cosac Naify. Sao Paulo, Brasil. 2006, 550 pp.

WITTIG, Fernando. **Desplazamiento y vigencia del mapudungún en Chile: Un análisis desde el discurso reflexivo de los hablantes urbanos**. En *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*. Concepción, Chile II Semestre 2009 47 (2) pp 135- 155.

WITTIG, Fernando. **El eco de la voz: aproximación sociolingüística a la adquisición y vigencia del mapudungun en hablantes urbanos**. (Tesis doctoral), 2010, 254 pp. Facultad de Humanidades y Arte. Dirección de Posgrado, Universidad de Concepción. Concepción, Chile.

WRIGHT, Robin. (Org.) **Transformando os Deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil**. Editora Unicamp. 1999. 547 pp.

WRIGHT, Robin 2000

YANAI, Tadashi. **Notas sobre el “pillañ”: En torno a E. Böning, *El concepto de pillán entre los mapuches***. Página inicial: <http://ritornelo.com/te/>. 2008

ZAPATER, Horacio. **La Búsqueda de la Paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia**. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992, 230 pp.

ZAVALA, José. Manuel **Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia**. Editorial Universidad Bolivariana. Santiago. Chile. 2008. 360 pp.

ZÚÑIGA, Fernando. **Mapudungun el habla mapuche**. Centro de Estudios Públicos. Santiago de Chile. 2006, 402 pp.

ZÚÑIGA, Fernando. **Mapudunguwelaymiam? ¿Acaso ya no hablas mapudungun? Acerca del Estado Actual de la Lengua Mapuche**. En *Estudios Públicos* N° 105, 2007.

Documentos.

CONADI-UTEM **Perfil sociolingüístico de comunidades mapuche de la VIII, IX, y X Región. Informe de resultados 2008.** Santiago de Chile. 2008. 171 pp.

Encuesta Casen 2006. **Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional.** Pueblos Indígenas. Gobierno de Chile. Ministerio de Planificación.

UNESCO; <http://www.unesco.org/culture/languages-atlas/index.php> acceso, noviembre 2011.

RESEÑA DE LAS AUTORIDADES SOCIORELIGIOSAS MAPUCHE RELIGIOSAS ENTREVISTADAS.

A través de la presente reseña quiero dejar consignado por un lado los datos de estas nobles personas y por otro, como una forma de agradecer y perpetuar sus imágenes en mi trabajo. Trabajo que fue inspirado en el accionar de cada uno de ellos y el aporte a sus profundas reflexiones y amistad, confianza en entregar el gran legado de nuestro pueblo.



Segundo Aninao. El *peñi* vivió en el territorio denominado **Jamuko** mapu. Gijatufe, también reconocido como un *wewpife*. Comuna de Vilcún. De personalidad muy alegre, vivaz y siempre dispuesto a entrar en largas conversas de los *mapuche kimün*. Desafortunadamente, don Segundo nos dejó al final del verano del 2012 y partió al reencuentro con sus *kuyfike che*, (ancestros).



Marta Parra. Esposa de don Segundo del lugar Jamuko. Comuna de Vilcún. Una señora llena de amistad y alegría. Su disposición a conversar siempre esta cuando se trata de lo mapuche. Ella además participa activamente en reuniones y organizaciones diversas de mujeres mapuche en donde alegremente, pero también enérgicamente expone sus conocimientos.

Celestino Córdova 23 años, machi fibew desde. **Jewpeko mapu.** Comuna de Padre las Casas. Estimado *peñi* y amigo de varias cruzadas de diferente índole. Su personalidad alegre siempre hace que las sonrisas estén presentes. Últimamente se rehúsa a ser citado y menos aún fotografiado, pero nunca se cierra a entrar en una conversa si se trata de *mapuche kimün*. Al momento de terminar mi trabajo, el *peñi* se encuentra preso en la cárcel de Temuco. Con ello quiero manifestar el rol político activo que sostiene.



Alberto Quidel 84 años, Gizol Logko gijatuwe de Xuf Xuf. Comuna de Padre las Casas. Una persona sobre todo alegre y muy entusiasmado de la vida. Con su gran humor entrega los conocimientos y sus recuerdos de viajes a *Puwel Mapu*, las leyendas de y *kuyfike gūxam*. Su trayectoria es elocuente, cargadas de emociones, conocimientos, sufrimientos, alegría, amores y desamores.



Venicio Lincopi 70 años. Zugumachife, bawehtuchefe. Comuna de Nueva Imperial. Un hombre sencillo, calmado, agudo, siempre está con una buena disposición y atento a algún nuevo chiste que se pueda compartir. Desde los lomajes de Levipije, se dirige a su trabajo de *zugumachife* en el hospital intercultural de Nueva Imperial.



Juan Epuleo Gizol Logko, Makewe Lof Mapu. Comuna de Padre Las Casas. Una persona seria, a veces uno se imagina muy parco, pero don Juan es observador, callado cuando no se precisa hablar, pero con un corazón de romancero muy grande. Sus cantos son recuerdos de aquellos momentos en que los corazones palpitan más fuertes. El sarcasmo, el humor, la poesía llenan los espacios, cuando don Juan realiza sus *ülkantu* (poemas cantados)



Claudio Ríos Machi del lof mapu Ragiñtubewfü. Comuna de Nueva Imperial. Un peñi que conocí cuando pensaba ser profesor de EIB en Temuco. Al pasar de los años se fue tornando en un *bawehche* (persona de medicina). Su sencillez lo hace ser una persona agradable y siempre dispuesta a conversar críticamente de las situaciones que atienen a la vida mapuche.

Evelyn Campos Huenchulaf Machi, Ragiñtubewfü Lof Mapu. Comuna de Nueva

Imperial. Una *lamgen* a la que no conozco mucho, pero su juventud y convicción de su trabajo de machi, la hacen ver una mujer muy comprometida con lo que es. Se ha tenido que venir al lof, después de nacer, crecer y estudiar en las grandes ciudades de Chile. Se niega a ser fotografiada, pero acepta a que se cite su opinión.

Luis Huaiquimil Mulato 89 años lof mapu Rulo, Zugumachife. Comuna de Nueva Imperial. Lo conocí hace muchos años cuando comenzaba mi ejercicio de profesor en esas tierras. Su amistad, gentileza, acogida y hermosa familia, nos llevó a tener un muy buen acercamiento. Siempre dispuesto a conversar desde una dulzura infinita y con el ánimo de entender e indagar sobre la vida y las vidas, la tecnología y las personas.

Elvira Pichún. 84 años. Esposa de don Luis Huaiquimil. Lof mapu Rulo. Comuna de Nueva Imperial. Gran mujer, dedicada al mundo que ella ha construido junto a su “viejito”. A pesar de los grandes dolores que sufre, siempre está con una muy hermosa disposición de hablar, tomar unos mates y reírse de la vida.

Lorenza Lincoleo Alcaman. Mi tía materna (ñukentu) Machi. Filu Baweh, Boroa. Comuna de Nueva Imperial. Mujer abnegada, a pesar de tantos dolores que la vida le ha dado, ha construido sus sueños con sabiduría. Al final de su vida, vino a ejercer con propiedad su amado rol de machi. Con ternura y aparente inocencia entrega sus conocimientos y consejos. Pareciera que nada le perturba, todo es posible desde ese temple, esa fuerza y humildad desde donde todo lo observa y conoce.

Belisario Lizama de Filu Baweh. Comuna de Nueva Imperial. Cuando retornó el renacimiento de la cultura de su territorio, tuvo que asumir el rol de logko. Desde entonces ha tenido que aprender e ir avanzando en el ejercicio de su rol. Un hombre que con fuerza encara la vida y sus vicisitudes.

Fernando Díaz, sacerdote, teólogo. Doctor en Teología Universidad Sao Paulo.

ANEXOS

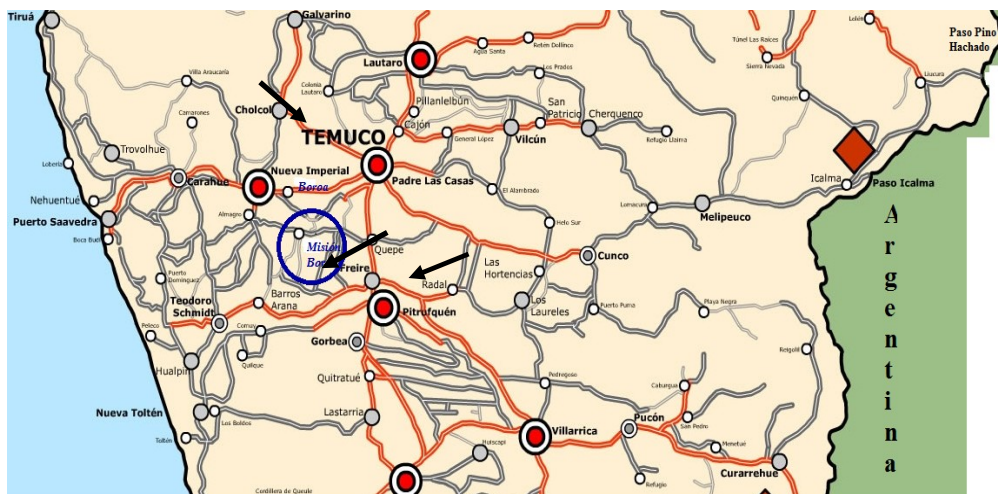


Ilustración 1

Ubicación Misión Boroa, Chol Chol y Quepe.

Mapa tomado de la base http://www.mapasdechile.com/rutas_sector08/index.htm



Fotografía 2 Gijatuwe pewenche con Küni.

Fotografía: José Quidel.



Fotografía 3 Los Che Mamüj, en este caso una muestra escultórica elaborada por el artista mapuche Cristian Collipal y dispuestas en una de las cumbres del cerro Gizol (Ñielol) de Temuco.

Glosario.

A

Ahtü: Sol.

Akunché: Persona (s) que llegan proveniente de otros lugares a asentarse en un territorio diferente al cual pertenecían.

Alka: Gallo. Especie animal macho.

Alwe: féretro, cuerpo inerte sin signos vitales. Energía que expira la persona al morir.

Am: Energía que permanece después que la persona deja de ser *che*

Anünche: Persona (s) que son originales de un espacio territorial. Familias asentadas hace mucho tiempo en un espacio determinado.

Añchimalleñ: Niña luminosa. Ser fabricado por los mapuche en algún momento de su historia como una manera de controlar otra especies.

Apo übmeh: En la literatura aparece el nombre de *Apo übmeh*, o sólo del *übmeh*, figura que emana producto de las grandes riquezas que algunos líderes poseían en la época ganadera mapuche. En un sentido económico, *übmeh* significa persona con muchos bienes económicos, animales, tierras, mujeres. Pero el término *übmeh* no sólo conlleva la riqueza económica de una persona *reche* (común) o un *rehegenochi che* (persona que no es del común). En un sentido más profundo, desde la filosofía mapuche, el *übmeh* es un sujeto con *newen* (fuerza), persona que maneja bienes y virtudes morales que lo hacen merecedor de lo que posee, por lo tanto, no tenemos una expresión fija a la que podamos aducir al término *übmeh*.

Ayekan: Hilaridad, alegría, humor.

Ayjarewe: Literalmente nueve **rewe**. Agrupación de nueve **rewe**.

Az: Característica de un ser vivo. Forma física con la que se presenta un ser vivo. Forma de ser.

Az mapu: Conjunto de normas éticas establecidas en los territorios y espacios. Este principio de construcción de persona es el que nos explica la heterogeneidad interna mapuche. Heterogeneidad que es conocida y aceptada por los miembros de cada *lof*. El *az mapu* es un principio transversal en la vida mapuche y esta es explicable en la medida en que se vive bajo el *mapuche mogen* (la filosofía de vida mapuche).

B

Ba: Muerto

Bah: Muerte.

Bafkeh: Mar. Espacio con grandes extensiones de agua.

Bafkehche: Persona que vive en el área del borde marino. En el **bafkeh mapu**.

Bafkeh Mapu: Espacio territorial del borde marino. Posee también una acepción que se le relaciona con la muerte.

Bewfü: Río.

Ch

Chaw: Padre.

Che: Persona.

Che mamüj: Persona de medera. Figura de persona hombre y mujer tallada en madera, que

representa a las fuerzas espirituales “padre” y “madre”, también se ubican en los cementerios para indicar la presencia de personas relevantes sepultadas en el lugar.

Chewün: Hacerse persona.

E

El mapun: Newen que estableció la tierra y el universo.

El chen: Newen que estableció la especie humana.

El kujiñ: Newen que estableció los animales.

El mogen: Newen que estableció la vida.

Epew: Género narrativo mapuche aproximado a las fábulas, en donde las diversas formas de vida animal, vegetal, mineral y espiritual adoptan comportamientos cercanos a los humanos.

F

Fibew: Es una de las formas en que se manifiesta la dimensión chamánica. El término **machi**, es genérico, al interior de la institución machi, están los **fibew** que distingue a los chaman hombres de las mujeres.

Fij: diverso, de todo.

Fijke Mogen: diversas formas de vida.

Foro: huesos y dientes.

Forowe: lugar de osamentas.

Fücha: anciano.

Füta El Mapu: Grandes Espacios Establecidos. También conocidos por la literatura actual como Las Identidades territoriales, cuando se designan por **Bafkehches**, **Wenteche** o **Naüqche**.

G

Gejipun: Acto de comunicación con los diferentes estado de vida del espacio territorial, del mundo y del cosmos. (Oración) en otros espacios territoriales mapuche se nombra como **jejipun**.

Geh: espíritu dueño de algún espacio estero, cerro, montaña o especie, árbol, animal.

Gehpiñ: Autoridad tradicional sociorreligiosa que dirige una ceremonia colectiva en el área **wijiche** y **bafkhche**.

Geh ruka: Dueño de casa.

Geh rukache: Dueño de la casa habitación y de la red parental existente en la casa habitación.

Gijañmawün: Acto espiritual de interrelacionarse con las fuerzas del cosmos y los espacios en donde cohabita la persona con los “otros, otras” formas de vida. Rito de adquirir para si mismo lo que se desea. Las formas mapuche de construir, inventar, entender, explicar y vivir la religión

Gijatu: acción de interpelar a las diversas fuerzas de la naturaleza. Discurso ritual por excelencia. Mecanismo discursivo para comunicarse con las diversas fuerzas y espacios del **waj mapu** (universo).

Gijatun: Ceremonia de interacción espiritual, social que se desarrolla en épocas de gestación de las plantas y cultivos. Acción de agradecer, pedir y realizar un acto de reciprocidad profunda con los distintos seres del cosmos y los espacios terrestres.

Gijatufe: Persona que oficia una ceremonia o un acto de **gejipun**.

Gijatuwe: espacio en donde se realiza el **gijatun**.

Gizol: Persona, principal que detenta una autoridad. A diferencia de la concepción de autoridad entre los otros pueblos en donde éste se ubica en la cúspide, el **gizol**, se ubica en la raíz, en la corteza del árbol, entre la raíz y el tronco. Es lo que sustenta todo.

Gizol Logko: Máxima liderazgo de un **rewe**. El término **Gizol**, proviene de la metáfora del tronco de un vegetal, la parte baja entre las raíces y la base constituye lo que se denomina **gizo**, es decir el sustento de una planta, homologando la idea de firmeza, raíz y sostén de un ordenamiento sociopolítico.

Gülü Mapu: Territorio que se ubica desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Pacífico. Es decir el territorio mapuche situado en lo que hoy es Chile.

Gülü Che: Persona que habita en el **Gülü Mapu**.

Güjiw: Piñon. Fruto del pino araucaria. Araucaria Araucana.

Günen: Capacidad espiritual que poseen algunas personas para manipular fuerzas, energías y seres espirituales. Condición constitutivo desde la concepción misma de la persona . Pero también se puede entender como las diversas formas, estrategias y artimañas que la persona tiene para su relación tanto con sus semejantes como para con las otras vidas.

Günechen: Fuerza espiritual que controla la especie humana.

Güneluwün: La persona que tuviera un **güneluwün** fue muy respetada y temida. Ya que es esta una práctica de dominio de un conocimiento que no cualquier persona puede poseer, debido al coraje que la persona debe poseer y haber logrado superar varias pruebas de iniciación en estos conocimientos. Pues no se trata sólo de conocimiento, sino de un control y autocontrol de las personas en el ejercicio que implican las prácticas.

I

Inapire Mapu: Espacio territorial cercanos a las nieves.

Inapire Che: Persona que vive en el espacio territorial cercanos a la nieve **Inapire Mapu**.

J

Jejipun: Acto dialógico de entablar una comunicación con las diferentes formas espirituales y sus respectivos espacios y niveles de existencia, desde lo terrenal a lo cósmico. En otros espacios territoriales mapuche se nombra como **gejipun**.

Jogoj: son las figuras que se erigen en el espacio de los **gijatuwe**, como indicador de que aquel espacio es un espacio para uso ceremonial. En algunos sectores se representa con dos figuras humanas, una mujer y un hombre que se denominan también **che mamüj, o mamüj che**.

Jagi: Es una especie de estante en donde se dejan las comidas y bebidas para ser ofrecido en la ceremonia a las fuerzas espirituales. El término también lo encontramos escrito como **llangill**.

K

Kalku: El tema del *kalku* es tremendamente amplio, rico y complejo. Para la gran mayoría de las personas mapuche y estudiosos se trataría del arte de la brujería y todo lo relacionado con el mal, incluso se habla de los lugares especiales que los *kalku* usan para reunirse y aprender, enseñarse las maldades. Pero para otro sector de mapuche, se trataría de una especie de grupos de personas selectas que elaboran cuidadosamente diferentes conocimientos y es lo análogo lo que en el mundo *wigka* se conoce como científico y que

para desprestigiarlos y terminar con el *mapuche kimün*, *mapuche güneluwün* se le asocia a las perversidades de la brujería y la maldad

Kamarikun: es el nombre que recibe la ceremonia más importante del pueblo mapuche en algunos sectores como **wijiche**, **puelche**. En otros sectores es la ceremonia que se realiza en época de **rimü**, o cuando se hayan recogido las cosechas como una manifestación de agradecimiento.

Kawiñ: fiestas. En algunas zonas del **mapuche mapu** es el nombre que se le da a la ceremonia religiosa **gijatun**.

Kechurewe: Cinco rewe. Unión de cinco parcialidades grandes.

Kimün: Conocimiento.

Kimkonün: tomar conciencia, despertar de una inconsciencia.

Kiñe: uno

Koha: Hombre joven. Persona predispuesta a servir a un propósito, sea esta la guerra, el servir a otra persona voluntariamente. Este término se tradujo en “servil”, al advenimiento de la sociedad ganadera mapuche.

Kuñifaj: huérfano.

Kushe: anciana.

Kura: Piedra.

Kuyfike che: personas antiguas, los ancestros

Kuyfike püjü: espíritus antiguos o de los antepasados.

Kuyfike zugu: historias antiguas o situaciones, normas, conductas antiguas.

Kükañ: Acto de refugiarse producto de la persecución militar. Escondarse en lugares poco apto para vivir.

Küme: bueno

Küme che: buena persona.

Küme felen: estar bien.

Kümpeñ: nombre específico de los linajes. Nombre que detalla la especie a la cual la persona está conectada, especies vegetales, animales, astros, aguas por nombrar algunos, as.

Küpan: ascendencia sanguínea.

Küymin; estado de "trance" (no me gusta el término trance) alteración de conciencia de los machi cuando el **püjü** entra en contacto con la dimensión cotidiana en la ceremonia.

L

Lamgen; hermana entre mujeres y de mujer a hombre y hombre a mujer.

Lemuntu: Bosque nativo de gran extensión y de existencia antigua.

Lil: Quebrada. Espacio considerado relevante para la el ejercicio de la espiritualidad mapuche.

Lof es la forma mapuche de nombrar un espacio que tiene delimitación propia. A diferencia de la **comunidad** que es un término que contiene diferentes significados procesuales.

Lof che: grupo de familia que reside en un espacio territorial común.

Lof mapu: Espacio territorial en donde conviven numerosas familias de diferentes linajes.

Lofküzaw: Trabajo en comunidad, colectivo.

Lofkülen: estar constituido en comunidad.

Lofün: construir una comunidad.

Logko: Autoridad tradicional sociopolítica mapuche. Persona que lidera un **lof mapu**. Líder tradicional mapuche que es nombrado de acuerdo a su trayectoria, familia o por designios de **pewma**, sueños. **Logko kura:** Piedra cabeza, símbolo insignia de poder o

liderazgo que representa el liderazgo de los logko.

M

Machi: Persona mapuche que encarna espíritus que realizan trabajos de sanación, orientación e intervención entre el mundo objetivo y no objetivable. Chaman.

Mapu: Espacio físico material en este sentido engloba la tierra, territorio, planetas, universo. Espacio no físico, espacios inmateriales.

Mapuche: Gente que vive y pertenece a los territorios mapuche. Gente de los espacios.

Mapunche: Forma de expresar un aspecto entronizado de la persona mapuche que vive según directrices de la forma mapuche de vivir. Mapun, indica la forma enraizada. En el territorio mapuche del sur (wiji mapu) es usual escuchar el término mapunche por sobre mapuche. En otros escenarios, el término mapunche define a las personas que aún viven siguiendo en gran parte el modelo de vida mapuche; comida, habla, religión, vestimenta mapuche, lo que lo diferencia de aquellos otros mapuche que viven en diferentes espacios, pero bajo un modelo de vida no necesariamente mapuche.

Mapuche gijañmawün: Forma mapuche de referirse a las prácticas religiosa propia.

Mapuche kimün: Literalmente conocimiento mapuche. Ideas, constructos, conceptos que se yerguen desde la perspectiva mapuche.

Mapuche kuxan:

Mapuche mapu: Territorio mapuche. Espacio mapuche.

Mapuche mogen: Vida mapuche, filosofía de vida mapuche.

Mapuche zugun: Dícese también del habla mapuche

Mapuzugun: Lengua mapuche. Literalmente significa el habla del mapu.

Melirewe: Lit. Cuatro rewe. Agrupación de numerosos lof mapu en función sociopolítica y religiosa.

Meli wixan mapu: Los cuatro puntos del espacio. Idea que nos explica que existen cuatro tirantes que sostienen el espacio terrestre, pero que es un ordenamiento universal.

Menoko: Son lugares húmedos, que contienen diversos tipos de fango, hierbas, arbustos y matorrales, de uso principalmente medicinal. El *menoko*, al igual que otros numerosos espacios de relevancia sociocultural, es mantenido o cuidados por un *geh* (dueño controlador)

Mogen: Vida.

Mogeltutun: Hacer revivir a un muerto, es una práctica de la que se suele hablar en círculos íntimos mapuche, pero de lo que no hay mucha información. Desde la medicina mapuche se suele hablar bastante más sobre este aspecto. Conocimientos que ciertas personas manejan para intervenir un organismo recién muerto. Antiguamente, a los difuntos se les cuidaba cuatro noches por sus deudos, para que nadie intentara apropiarse del cadáver del recién muerto. En la actualidad, esta práctica, de cuidarlos cuatro noches, sólo se desarrolla para ciertas personas de rango y conocimiento que fallecen

N

Naüq Mapu: Espacio de abajo. Territorio aledaño a la Cordillera de la Costa.

Naüqche: Persona que vive en el espacio territorial **Naüq Mapu**.

Newen: Fuerza

Ñ

Ñawe: Hija del padre.

Ñuke: Madre.

Ñüwa: persona vivaz, alegre, suspicaz.

Ñüwa wenxu: hombre perspicaz, vivaz y astuto.

P

Palin: Es un juego mapuche que se practica con una pequeña esfera y palos encorvados en la punta como el hockey. El juego posee varias connotaciones por lo que sería muy reduccionista traducirlo como “deporte”.

Peñi: Es el término para designar a un hermano de un hombre a otro hombre.

Pepilkawün: condición de experticia por medio de técnicas y métodos aprendido de diferentes aspectos de la vida humana.

Periomontun: acto de ver un **newen** (fuerza) corporeizado en alguna forma de ave, animal o persona.

Peweh: Araucaria Araucana. Pino nativo de las cordilleras chilenas. Especie que se encuentra en mayor proporción en la Cordillera de los Andes entre Chile y Argentina

Peweh Mapu: Espacio Territorial caracterizado por la presencia del especie **peweh**, Araucaria Araucana.

Pewma: Sueño, experiencia onírica.

Pewenche: Persona que vive en el espacio territorial del **pewen**. Territorio situado en la Cordillera de los Andes a ambos lados de la ella.

Pewü: primavera.

Pijañ: Fuerza espiritual que habita en la zona cordillerana y en los volcanes. Dícese también de las chamanes mujeres.

Pijamtun: Canto ritual que es realizado por los/las machi. Generalmente se desarrolla antes de dar inicio a una ceremonia o al amanecer de un día.

Pijañ Kushe, Pijañ Fücha: Anciano, anciana que dirige una ceremonia en el territorio de **puel mapu**.

Poyewün: es el término que indica el acto de hacerse cariño. Fundamentalmente este acto consiste en la muestra de aprecio a través de la entrega de alimentos en un ceremonial, generalmente a la culminación de esta.

Pu: Es un pluralizador en el mapuzugun que indica un número mayor a uno.

Wixanalwe: Entidad creada por los mapuche para su uso fundamentalmente en la guerra. El término significa literalmente **Wixan:** levantado, **alwe;** es una especie de anergia muy densa y próxima a la materialidad que toda persona posee al momento de fallecer.

Pu logko: forma de pluralizar al referirse a “los logko”

Puwel Mapu: Territorio que va desde la Cordillera de los Andes hasta el Océano Atlántico. Es decir el territorio mapuche situado en lo que hoy es Argentina. Se puede traducir como el lugar donde se ha de llegar, o establecido para llegar.

Puwelche: Es el nombre que reciben las personas que habitan en el **Puel Mapu**.

Pukem: invierno.

Putun: tomar. Beber alcohol.

Püchi Gijatun: Ceremonia de gijatun que se desarrolla en dimensión menor que un ceremonial mayor.

Püjü: dimensión supra material, espiritual que cada persona posee. En el caso de los machi, es un **antigüo püjü** que establece su conexión con la dimensión inmediata e interactúa con el zugumachife directamente, quedando el machi como medio entre el **püjü** y el **zugumachife**.

R

Ragiñelwe: Intermediario.

Rakizuam: Pensamiento

Reche: Solamente persona. Persona común y corriente, en contraposición a las personas que poseen roles y responsabilidades espirituales.

Rechegenochiche: Persona que no es del común y que tienen alguna responsabilidad y rol en la ejecución de la vida espiritual.

Rewe: Organización socioterritorial mapuche que congrega a numerosos **lof mapu** y es generalmente dirigido por un **Gizol Logko**. Dícese también de una congregación ritual determinada. Espacios en donde se realizan las ceremonias, conjunto de *lof mapu* que constituyen una comunidad ritual. Es además el símbolo exclusivo de los machi (chamanes) compuesto por un madero tallado de escaleras y con una figura de rostro humano en su extremo superior y es adornado con ramas de especies nativas y banderas de diferentes colores. Sobre la etimología del término no existe consenso, mientras nosotros nos inclinamos por aquel término que aduce a **Reüqwe**, que significa espacio en donde se reparte. En cada espacio en donde se realizan los rituales se denominan rewe y siempre en esos espacios se reparte lo que se recibe desde el mundo de los espíritus así como en el plano social se practica el repartir abundante alimentación para todos los concurrentes.

Reyñma: Familia. Vecindad. Se puede traducir como familia, en el sentido de linaje que comparte un origen patrilineal.

Ruka: Casa habitación, vivienda mapuche.

Rukache: Personas que viven bajo una misma casa.

S

Señorawün: viene del término en español “señora”. Volverse señora, es volverse una no mapuche.

T

Tayüb: Canto ritual que se realiza en ciertas ceremonias mapuche, como el **gijatun**, en el **kamarikun**, **zaton**. Generalmente son un grupo determinado de mujeres que realizan este canto.

Tayübtun: acto de realizar el canto ritual.

Toki: Literalmente; hacha. Líder guerrero que comandó grandes ejércitos.

Toki kura: Piedra hacha símbolo del liderazgo militar.

Tuwün: Procedencia, pertenencia territorial de las personas.

W

Waj mapu: Universo.

Wajontu mapu: El contorno total de la tierra. Planeta tierra.

Walüg: Verano.

Wayzüf: Al otro lado de un espacio.

Wayzüf Mapu: Espacio ubicado al otro lado de la Cordillera de Los Andes tanto hacia oriente como hacia occidente.

Wayzüfche: Personas que viven en el espacio del Wayzüf Mapu.

Weküfü: Fuerza, energía semi material fabricada por los mapuche en algún momento de la historia. La teoría mapuche dice que en la actualidad esa fuerza, energía carece de dueño

controlador humano (gehgelu), ante lo cual se ha transformado en un ser nocivo, dañino y vengativo.

Weluzuamün: Estar enfermo, trastornado. Enfermedad mental que se produce por diferentes etiologías, siendo la más común algún “daño” que se le hace a la persona. El daño, consiste en una especie de hechizo que se le hace a la persona a través de algo propio como un pelo, un pedazo de su ropa o una fotografía, por mencionar algunas cosas. Generalmente este “daño” se hace por venganza o envidia.

Wente Mapu: Espacio arriba, o espacio superior con respecto a la ubicación geográfica, o espacio arribano.

Wenteche: Literalmente; persona que vive en el territorio del **wente mapu**; es decir; de las tierras altas. Es el nombre que recibe el espacio territorial ubicado entre la zona precordillerana y la zona cercana al Océano Pacífico de Chile.

Wente püle: Hacia el este, hacia arriba.

Wenxu: Hombre

Wenxutun: Término femenino que aduce al acto sexual de una mujer para con un hombre.

Wewpife: Persona que posee vastos conocimientos de oratoria y con ello conocimiento mapuche. Uno de los principales contenidos que maneja el **wewpife** es la historia de su territorio, familias y del pueblo en general.

Wewpin: Es el acto de recitar la oratoria.

Weychafe: Guerrero. Persona preparada para la batalla, guerra.

We xipantu: Año nuevo mapuche, celebrado cerca del solsticio de invierno, ciclo que marca el retorno del sol hacia el hemisferio sur.

Weza: mal, malo, mala.

Weza che: mala persona.

Wezan: estar satisfecho

Weza felen: estar mal.

Wigka: chileno. Persona no mapuche.

Wigkul: Cerros.

Wiji Mapu: Espacio territorial del sur.

Wijiche: Espacio territorial ubicado hacia el sentido del sur. Dícese también de las personas que viven en ese espacio territorial.

Wiño: volver

Wiñoy xipantu: el año retornó.

Wiñotuy ahtü: el regreso del sol.

Wixanalwe: alwe levantado. Alwe es el cadáver de una persona. Al revivir a una persona, no se logra un revivir absoluto, sólo ciertas partes que la persona se le puede manipular, como aquella energía semimaterial que sería el **alwe**.

Wixunko: Estero, riachuelo. Agua que corre.

Wüf ko: Vertientes, espacio desde donde emanan las aguas en la superficie.

Wülgiñ: Espacio alrededor de la casa habitación.

Wünen: Mayor.

Wünen Gizol Logko: Logko Raíz Mayor que dirigía un ayjarewe, kechurewe o meli rewe, según la agrupación.

Ü

Übmeh: Persona con muchos bienes económicos, animales, tierras, mujeres.

Üjcha: mujer joven.

Üy: Nombre
Üytun: nombrar

X

Xalkan: Trueno

Xalka: Arma de fuego

Xekan: paso.

Xokiñche: grupo de persona que pueden o no ser familias pero viven en espacios comunes o contiguos.

Y

Yafkan: trasgresión. Situación de trasgredir una norma ética de una persona hacia otra, así como a otros seres.

Z

Zatun: Ceremonia de sanación que se realiza a una persona enferma. Esta ceremonia es guiada por un machi y en conjunto con las familias del **kuxan**, enfermo/a.

Zeya: hermana del hombre a la mujer.

Zomotun: acto masculino de realizar sexo con una mujer. Literalmente “tomar una mujer”.

Zugu: idea, acción, mensaje, acontecimiento.

Zugun: habla. Sonido que implica mensaje de los diferentes seres vivos. He aquí la gran diferencia de cómo se entiende el habla sólo remitido a la especie humana, en tanto que desde lo mapuche el “zugun” es capacidad de todo ser vivo.

Zugunuwchi: aquello que se transforma en habla.

Zugumachife; es la persona que interactúa con el machi cuando este o esta, entra en estado de **küymín**.

Zujin: Escoger

Zujitun: escogido, persona escogida para liderar un proceso espiritual.

APÓCRIFOS

CONADI: Corporación de Desarrollo Indígena. Órgano indigenista que emerge con la vuelta de la democracia en Chile.

INE: Instituto Nacional de Estadística.

CASEN: Caracterización Socioeconómica Nacional.