

Cosmovisión mapuche¹

MARIA ESTER GREBE *

SERGIO PACHECO **

JOSE SEGURA **

I. INTRODUCCION

Con el propósito de lograr un orden descriptivo y totalizador del cosmos, el ser humano ha erigido marcos de referencia conceptuales; y, observando empíricamente las características sobresalientes del universo —tales como espacio, tiempo y materia— ha establecido entre ellas relaciones significativas. En consecuencia, la cosmovisión está integrada a un contexto cultural y social, puesto que “las cosmologías que el hombre ha construido en diversas épocas y lugares reflejan inevitablemente el medio ambiente físico e intelectual en el cual ha vivido, incluyendo por sobre todo los intereses y la cultura de la sociedad particular a la cual él ha pertenecido”².

Tres tipos de visiones cósmicas coexisten hoy día en nuestra compleja sociedad contemporánea. Ellas son: 1) los modelos de la sociedad primitiva —visiones simples proyectadas a partir de concepciones concretas—; 2) los modelos metafísicos de diversos sistemas filosóficos o religiosos, y 3) los modelos matemáticos de la ciencia moderna³. En el presente estudio nos ocuparemos del primer modelo, tal como aparece, actualmente, en la cultura *mapuche* de Chile. Nos aproximaremos a ella no como a una reliquia histórica, sino como a un testimonio vivo y trascendente de una antiquísima tradición, la cual está determinando, en la práctica, muchas de las actitudes, valores y pautas culturales del mapuche respecto a la tenencia de la tierra.

Con este trabajo deseamos aportar una perspectiva cultural para analizar y comprender los actuales problemas del agro mapuche, to-

* Profesora de Antropología Cultural, Escuela de Medicina, U. de Chile.

** Estudiantes de Medicina de 2º y 7º Años, respectivamente.

¹ Dedicamos este trabajo al pueblo mapuche y a su larga lucha en defensa de sus derechos a la tierra de sus antepasados. Lo dedicamos asimismo, en particular, a nuestros amigos mapuches de las reducciones de Zanja, Pitraco, Trumpulo Chico, Botrolwe, Tromén y Truf-Truf, cuya sabiduría hemos recibido como un precioso legado. En forma muy especial, lo dedicamos en calidad de homenaje póstumo al lonko Luis Millao Cusihuén, recientemente fallecido, cuyo profundo conocimiento de su cultura, su honestidad, bondad y espíritu de justicia inspiraron y dieron impulso inicial al presente trabajo.

² Véase Howard Percy Robertson, “Cosmology”. En *Encyclopaedia Britannica*, London, William Benton, 1966, VI, p. 582.

³ *Loc. cit.*

mando como punto de partida los niveles profundos de pensamiento —ya sea conscientes o inconscientes, tácitos o explícitos— que rigen para aquellos numerosos grupos mapuches que aún se sienten identificados con las vertientes telúricas de su milenaria tradición oral.

Consecuentemente, el objetivo del presente trabajo consiste en estudiar la visión cósmica del mapuche y sus relaciones con las estructuras dualistas y contenidos simbólicos. Asimismo, es nuestro propósito establecer relaciones entre la cosmovisión mapuche y otras especies análogas pertenecientes a culturas foráneas, basándonos en comparaciones bibliográficas. A través de estas últimas no se pretenderá probar la existencia de entronques genealógicos, pero sí destacar las sorprendentes concordancias y analogías estructurales existentes entre su cosmovisión y aquellas de otras culturas aborígenes indoamericanas y asiáticas.

La hipótesis de trabajo que utilizamos en este estudio se desprende de los contenidos de una publicación nuestra precedente, la cual constituye su antecedente bibliográfico inmediato⁴. Su enunciado es el siguiente: *La cosmovisión mapuche presenta una estructura simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición*. En el libre juego de sus contradicciones y conflictos internos residen las alternativas de cambio cultural dinámico, adaptación gradual o permanencia estática. En sus símbolos residen las claves para comprender su hermético lenguaje. Ellos son reveladores, reales y multivalentes. Ellos son capaces de articular e integrar en un todo realidades heterogéneas, y explicarnos situaciones aparentemente paradójicas o contradictorias⁵.

II. MATERIAL Y METODO

Orientados en todo momento por los objetivos generales del presente trabajo, se estableció contacto con quince portadores de las prácticas, creencias y conocimientos tradicionales relacionados directa o indirectamente con cosmovisión. Por transmitirse estos últimos sólo entre iniciados y por poseer un carácter secreto y esotérico, nuestro material tuvo que restringirse a aquellos portadores que cumplieran con varias condiciones necesarias:

1. Estar desempeñando activamente los roles de *machi* (chamán), *dunulmachife* (lenguaraz de la machi), *lonko* (cacique) o *nillatufe* (oficiante del *nillatún*, ritual de fertilidad); o, en su defecto, estar ligado por lazos de parentesco o amistad estrecha con los antedichos.

2. Pertener a una reducción tradicional de vida ritual activa y que evidenciara un proceso de aculturación poco profundo.

3. Haberse desarrollado un *rapport* en el cual la profundidad del contacto humano hiciese imposible un bloqueo o distorsión en la transmisión de los testimonios verbales.

El trabajo de terreno se llevó a cabo en seis reducciones de la provincia de Cautín: Zanja, Pitracó, Trumpulo Chico, Truf-Truf, Brotrolwe

⁴ Véase María Ester Grebe, Joaquín Fernández y Carlos Fiedler, "Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche". En *Acta psiquiátrica y psicológica para América latina*, XVII, 3, 1971, pp. 180-193. Otro antecedente bibliográfico próximo es un estudio exploratorio del mundo sobrenatural mapuche efectuado por L. C. Faron (ver *Hawks of the Sun*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964, pp. 49-79).

⁵ Mircea Eliade, "Observaciones Metodológicas sobre el Estudio del Simbolismo Religioso". En *Mircea Eliade y Joseph M. Kitagawa, Metodología de la Historia de las Religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, pp. 128-135.

y Tremem, en las cuales se habían desarrollado contactos y trabajo previo durante períodos que oscilaron entre cinco y dos años de duración. Durante dicha labor previa, emergieron espontáneamente algunos contenidos aislados que fueron de extrema utilidad para confeccionar las pautas de trabajo.

Dos expediciones de terreno realizadas durante los veranos de los años 1971 y 1972⁴, sumados a algunos viajes invernales ocasionales, fueron suficientes para recolectar los materiales básicos del presente estudio.

Entre las diversas técnicas etnográficas empleadas, destacamos dos principales:

1. Entrevistas libres y semiestructuradas, complementadas con dibujos o croquis de cosmovisión realizados ya sea por el propio entrevistado o por el entrevistador, siguiendo las instrucciones del entrevistado.

2. Controles de la información verbal, con el fin de precisar al máximo sus contenidos. Se emplearon los siguientes tipos de control:

2.1. Observación directa de actividades rituales en las cuales se reactualizaran los componentes de la cosmovisión; y de actividades ceremoniales no rituales en cuyos elementos materiales e inmateriales se reflejaran los mismos en forma clara;

2.2. Entrevistas seriadas, repitiendo el mismo investigador una misma pauta de entrevista después de cierto período de tiempo largo o breve; o bien repitiendo la entrevista a los mismos entrevistados, pero aplicada esta vez por otro miembro del equipo de investigación.

El registro de la información se efectuó en forma literal manuscrita o por medio de grabaciones magnetofónicas. Una tabulación sencilla fue utilizada para procesar los datos de terreno, empleándose sistemáticamente el método comparativo para confrontar dicho material etnográfico con el bibliográfico. En todo momento ha primado un criterio sintético, eliminándose los detalles irrelevantes, no significativos o excepcionales, tomando como puntos de referencia básicos nuestros objetivos e hipótesis de trabajo.

III. RESULTADOS

Nuestros resultados serán expuestos en dos partes principales:

1. *El cosmos mapuche.*
2. *Los seres sobrenaturales.*

Para analizar los contenidos de la primera parte, hemos distinguido cinco niveles o categorías analíticas básicas:

1.1. Una concepción vertical del cosmos relacionado con un orden jerárquico, ético o temporal.

1.2. Una concepción horizontal del cosmos, asociada tanto a un orden ceremonial espacial como a un orden ético, los cuales se relacionan con fenómenos geográficos y climáticos específicos.

1.3. Una concepción temporal-espacial, asociada a los giros circulares de las ceremonias tradicionales.

⁴ Deseamos destacar que las dos expediciones de terreno fueron integradas por alumnos de Medicina de la Universidad de Chile. Agradecemos a Carlos Fiedler, alumno de Tercer Año de Medicina, su breve pero valioso aporte inicial durante el trabajo de terreno de 1971. Agradecemos, asimismo, el interés demostrado por Roberto León (4º Año de Medicina) y María Angélica Espinosa (Enfermería).

1.4. Una concepción material del cosmos, relacionada con los elementos naturales que plasman físicamente el universo.

1.5. Una concepción colorista del cosmos, derivada tanto de una percepción empírico-racional de la realidad concreta como de una vasta red de relaciones simbólicas.

Para analizar los contenidos de la segunda parte, distinguiremos dos niveles o categorías básicas:

2.1. Estratificación de los seres sobrenaturales.

2.2. Funciones de los seres sobrenaturales.

1. EL COSMOS MAPUCHE

1.1. *Concepción vertical del cosmos*

Los mapuches conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio. Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores⁷. Consecuentemente, el mundo natural es una réplica del sobrenatural. El modelo básico, entregado por catorce testimonios, contiene seis o siete plataformas estratificadas. Ellas se describen gráficamente en el esquema N° 1.

La agrupación de estas plataformas cuadradas define la ubicación de las tres zonas cósmicas: cielo, tierra e infierno⁸. Las cuatro plataformas del bien, *wenu mapu* o *meli ñom wenu*, son el aposento ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados. Ellas se oponen a las dos plataformas del mal, *anka wenu* y *minche mapu*, zonas oscuras, extrañas y caóticas en las cuales residen, respectivamente, los espíritus maléficos (*wekufe*) y los hombres enanos o pigmeos (*laftrache*). La contradicción derivada de la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la tierra, mundo natural en el cual este dualismo esencial se sintetiza. A pesar de que, desde un punto de vista lógico, podríamos reducir las tres zonas cósmicas a dos —mundos natural y sobrenatural—, la visión cósmica del mapuche apunta hacia otro criterio, puesto que, para él, el mundo sobrenatural es algo tan real y tangible como el natural. Al respecto, Eliade afirma que “para el hombre religioso, lo sobrenatural está indisolublemente ligado a lo natural”, puesto que “la naturaleza expresa siempre algo que la trasciende”⁹. En resumen, la visión cósmica mapuche es dualista y dialéctica: el *wenu mapu* contiene sólo al bien (tesis); el *anka wenu* y *minche mapu* representan sólo el mal (antítesis); y en la tierra coexisten el bien y el mal en una síntesis que no implica fusión, sino yuxtaposición dinámica. La verdadera po-

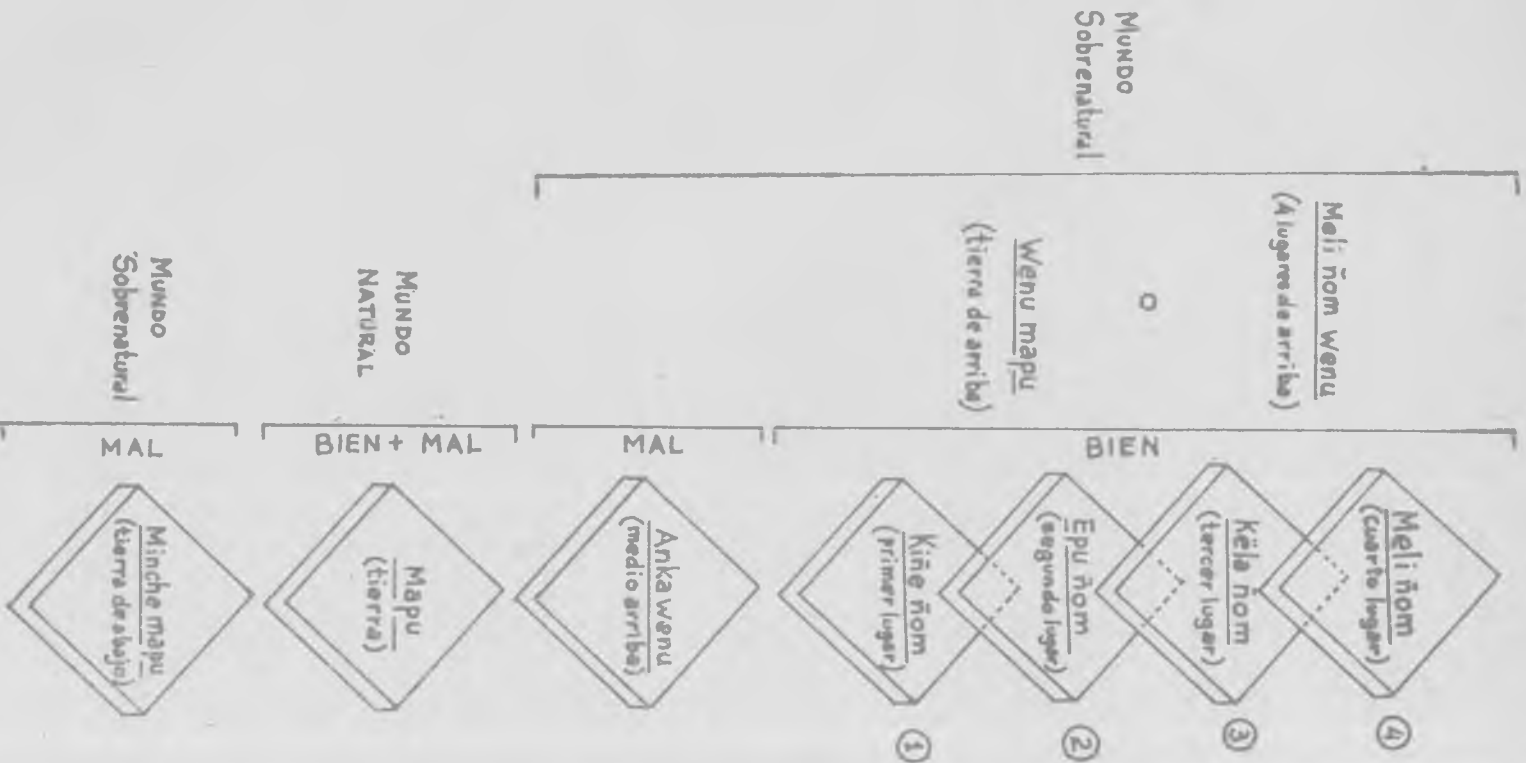
7 Similarmente, en la cosmología de la India, el punto de partida de la creación reside en la cima cósmica. A partir de allí “la creación se fue realizando gradualmente debajo de ella, por etapas sucesivas”. Véase Mircea Eliade, *Mitos Sueños y Misterios*, Buenos Aires, Fabril, 1961, p. 140.

8 La división del cosmos en dichas tres zonas posee amplia difusión geográfica. Véase Mircea Eliade, “Chamanismo y Cosmología”, en *El Chamanismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1960, pp. 209, 222-227.

9 Véase *Lo Sagrado y lo Profano*, Madrid, Guadarrama, 1967, p. 115. Refiriéndose al hombre primitivo, Charles Houston Long coincide con Eliade. El símbolo religioso primitivo “revela una percepción del mundo diferente al nivel ordinario de la experiencia”, puesto que el hombre comprende lo sagrado como real y lo reactualiza en ritos y ceremonias. (Consúltese “Primitive Religion”, en *Encyclopaedia Britannica*, op. cit., XIX, p. 112.)

ESQUEMA N° 1

CONCEPCION VERTICAL DEL COSMOS



laridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista.

Refiriéndonos en forma específica a nuestro esquema N° 1, debemos destacar la coherencia y coincidencia de los testimonios del total de los portadores tradicionales en los siguientes aspectos: El *meli ñom wenu* aparece siempre dividido en cuatro plataformas, numeradas del 1 al 4 en orden ascendente. El *anka wenu* está ubicado casi unánimemente entre el *mapu* y el *meli ñom wenu*. Sin embargo, hay algunos aspectos divergentes: Contra ocho testimonios que mencionan la existencia de seis plataformas cósmicas, hay siete que coinciden en señalar la presencia de una séptima plataforma, el *minche mapu*. Dicha plataforma es una región subterránea que recibe varias denominaciones: *trufkén mapu* (tierra de las cenizas), *laftrache mapu* (tierra de la gente pequeña) y *kofkeche mapu* (terra de la gente del pan). La omisión de esta plataforma puede ser interpretada como un conocimiento de antiguo origen que esté en proceso de extinción, o bien como un préstamo cultural cristiano de origen reciente; puede ser interpretada, asimismo, como un bloqueo de comunicación por ser un conocimiento excesivamente oculto, o por tratarse de un área relacionada con el *mal* que inspire rechazo. Cabe recordar que los mapuches evitan en lo posible hablar de tópicos que implican alguna relación directa o indirecta con las fuerzas del mal, por creer que "hablar del mal llama al mal". Posiblemente por esta misma razón se ha recibido una información incompleta sobre la forma del *anka wenu*; sólo un grupo de testimonios le ha asignado forma cuadrada y el grupo restante ha eludido determinar su forma.

Nuestras dudas son disipadas en gran medida al estudiar la forma del *rehue*, altar de la machi. En efecto, él posee ya sea cuatro o siete peldaños, según sea la región y la reducción. Es evidente que sus escalones representan las plataformas del árbol cósmico. Aquellas variedades de siete peldaños equivaldrían al cosmos completo —incluyendo al *minche mapu*—; y las de cuatro equivaldrían al *meli ñom*.

La concepción vertical del cosmos mapuche de siete plataformas estratificadas posee importantes paralelos en Asia, América y otros continentes. Al respecto, es posible afirmar que la visualización de siete pisos cósmicos superpuestos correspondientes a los siete cielos planetarios "es un tema que se integra en un complejo simbólico-ritual común a la India, al Asia Central y al Cercano Oriente Antiguo"¹⁰. En América aparecen nuevas variantes: los *navajos*, *zuñis* y *yanomamö* estratifican el cosmos en cuatro plataformas¹¹; los *aztecas* en trece¹², y los *mayas* en trece mundos de arriba y nueve mundos de abajo¹³. A su vez, los *incas* conciben un universo generado desde una montaña sa-

10 Mircea Eliade, *Mitos, Sueños y Misterios*, op. cit., p. 139. Destacamos que la concepción de las siete plataformas cósmicas aparece en Mesopotamia antigua. (Véase Eliade, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", op. cit., pp. 135-137). Actualmente, es aún vigente entre los tártaros siberianos, yakutos y diversas culturas del Asia Central y Norte, de Oceanía e Indonesia, donde rige entre los *batak*. Sin embargo, para algunos grupos como los mongoles y los *calmucos* el mundo se concibe en sólo tres o cuatro plataformas. (Véase Eliade, *El Chamanismo*, op. cit., pp. 213-228).

11 Consúltense, respectivamente, para los dos primeros, Eliade, *Mitos, Sueños y Misterios*, op. cit., p. 189; y para el último, Napoleón Chagnon, *Yanomamo*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1968, pp. 44-45.

12 Revítese la interesante información proporcionada por George C. Vaillant en *The Aztecs of México*, Harmondsworth, Pelican, 1950, p. 171.

13 Sylvanus Morley, *The Ancient Maya*, London, Oxford University Press, 1946, p. 216.

grada "a partir de la cual se realiza la creación, como es posible comprobar en muchos mitos de creación andinos"¹⁴. Recordemos que la montaña sagrada es el símbolo del universo y que dicha montaña suele aparecer dividida en pisos y plataformas¹⁵.

1.2. Concepción horizontal del cosmos

El universo mapuche está orientado según los cuatro puntos cardinales, reconociéndose, por lo tanto, cuatro direcciones organizadas a partir del Este, lugar de la Cordillera de los Andes y región matriz de la presente concepción espacial. Consecuentemente, el ciclo solar diario parece ser decisivo en la elección de este punto de referencia, puesto que en el área andina el sol nace en la cordillera (Este) y se pone en el mar (Oeste)¹⁶. La plataforma cuadrada terrestre constituye la "tierra de las cuatro esquinas" (*meli esquina mapu*), también llamada "tierra de los cuatro lugares" (*meli witrán mapu*) o "tierra de las cuatro ramas" (*meli chankiñ mapu*). Una machi anciana de gran sabiduría resume el relato mítico de la creación de la tierra mapuche: "Primero se creó el *meli ñom*. Y después *meli witrán mapu*. Todo cuadrado. Con dios dejaron al mapuche para vivir en esta tierra. Los mandó a vivir en los cuatro lados de la tierra". Los testimonios recibidos durante nuestro trabajo de terreno se agrupan en dos alternativas de acuerdo a la diferente colocación espacial de la plataforma cuadrada (véase esquema N° 2).

ESQUEMA N° 2

CONCEPCION HORIZONTAL DEL COSMOS. ORIENTACION Y DIVISION DE LA PLATAFORMA TERRESTRE



14 Franklin Pease, "Simbolismo de Centro en el Inca Garcilaso". En Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Arqueológicas, Lima, Instituto Riva-Agüero, 1969, p. 206. Confírmese en los siguientes trabajos de la misma publicación recién citada: Lily Ramírez Muñante, "Simbolismo del Centro en el Padre Bernabé Cobo", p. 235; y María J. Ramírez Valverde, "Simbolismo de Centro de Sarmiento de Gamboa", pp. 213-214.

15 Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, op. cit., pp. 45, 150.

16 La cordillera nevada, lugar del nacimiento del sol, era lugar sagrado para los indígenas andinos: "Y la Cordillera Nebada era reverenciada o otra cualquier sierra, que estubiese de ordinario con nieve como a cosa temerosa". Véase Fray Martín de Murúa, *Historia General del Perú. Origen y Descendencia de los Incas*, Madrid, Góngora, 1964, II, p. 113. Cf. en José Ignacio López Soria, "Simbolismo de Centro en Fray Martín de Murúa"; en Mesa Redonda de Ciencias Prehistóricas y Antropológicas, Lima, Instituto Riva-Agüero, 1969, p. 223. Una perspectiva más amplia es ofrecida por Eliade, quien sostiene que la salida y puesta del sol, equivalente a la pareja dual día-noche, es un símbolo universal de resurrección. Ver *Lo Sagrado y lo Profano*, op. cit., pp. 134-135.

La alternativa A es predominante (11 testimonios); la B es minoritaria (6 testimonios). Las palabras de un sabio *lonko* mapuche apoyan la validez mayor de la alternativa A: "Porque la hoja de aquí abajo tendría que ser, en alguna manera, parte ángulo o triángulo". En todo caso, ambas alternativas poseen una clara y hermosa analogía con el dibujo antiquísimo pintado sobre la membrana del *kultrún*, tambor chamánico mapuche, el cual es un microcosmos simbólico¹⁷. "El kultrún es como *meli esquina mapu*", afirma uno de nuestros amigos mapuches, hijo de una anciana machi (compárense los tres diseños del esquema N° 2).

Las alternativas A y B coinciden en colocar al centro del cuadrilátero terrestre el *anèn mapu* ("tierra donde estamos sentados"), denominado también *nelfün mapu* ("la tierra de nosotros") o *raniñ mapu* ("el medio de la tierra"). "En el centro estamos nosotros. Aquí. En una isla estamos nosotros. En el corazón de la isla", afirma uno de nuestros entrevistados. Dicho lugar es la tierra mapuche, la cual no se identifica con el territorio mapuche total, sino con la propia reducción y su centro ritual, el *nillatúe*¹⁸. Los mapuches consideran que ellos residen en ese trozo de tierra por mandato de sus dioses¹⁹.

La concepción horizontal del cosmos recién descrita posee profundas raíces telúricas americanas conectadas con mitos de génesis u origen. El *Popul Vuh*, libro sagrado de los indios *quichés* de Guatemala, comienza así: "Habiéndose echado las líneas y paralelas del cielo y de la tierra, se dio fin perfecto a todo, dividiéndolo en paralelos y climas. Todo puesto en orden quedó cuadrado y repartido en cuatro partes como si con una cuerda se hubiera todo medido, formando cuatro esquinas y cuatro lados"²⁰. Los antiguos cronistas del Perú, refiriéndose al imperio incaico y su centro político-religioso, el Cuzco, coinciden en señalar que el imperio de Tahuantinsuyo se dividió en los cuatro rumbos cardinales a partir del Cuzco, división que coincidía con la red principal de caminos del inca. Dicha organización es símbolo y réplica de la creación universal. Según la leyenda de los cuatro hermanos Ayar, "marcó la Tierra el hermano mayor, y tirando con una honda cuatro piedras hacia las cuatro partes del mundo, tomó posesión della"²¹. Y "poblaron aquel sitio que estaba entre dos ríos, los cuales servían como defensa del centro y dividieron el Cuzco en cuatro vecindades al igual como estaría dividido el Imperio"²². Así, los incas dividieron su señoría en cuatro partes y pusieron frente a ellas "a cuatro señores orejones"²³.

17 Refiriéndose a los tambores chamánicos siberianos, Eliade afirma: "Los tambores constituyen, en efecto, un microcosmos: un límite 'topográfico' que separa el Cielo de la Tierra y, en ciertos lugares, la Tierra del Infierno". (Véase *El Chamanismo*, op. cit., p. 143). "Los chamanes de Siberia y los del Asia Central afirman viajar por los aires sentados sobre sus tambores" en sus vuelos mágicos del trance extático. (Véase Eliade, *Mitos, Sueños y Misterios*, op. cit., p. 127).

18 El *nillatúe* es un monumento antropomórfico de madera —ya sea en forma de una pareja (hombre y mujer) o de una figura aislada (el hombre)—, colocado en el centro de un espacio sagrado abierto en el cual se celebra el ritual de fertilidad, *nillatún*, cada cuatro años. En dicho ritual se reactualiza la cosmovisión mapuche.

19 La erección de un altar —el *nillatúe*— equivale a una cosmogonía. "Importa comprender bien que la cosmización de territorios desconocidos es siempre una consagración". (Ver Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, op. cit., p. 37). El poste sagrado representa un eje cósmico o un centro del mundo. (Loc. cit.).

20 *Popul Vuh*. México, Porrúa, 1965, p. 1.

21 Véase Bernabé Cobos, *Obras*, Madrid, Orbe, 1956, Libro Duodécimo, III, p. 62. Cf. Lily Ramírez Muñante, op. cit., pp. 235-236.

22 María J. Ramírez Valverde, op. cit., p. 214.

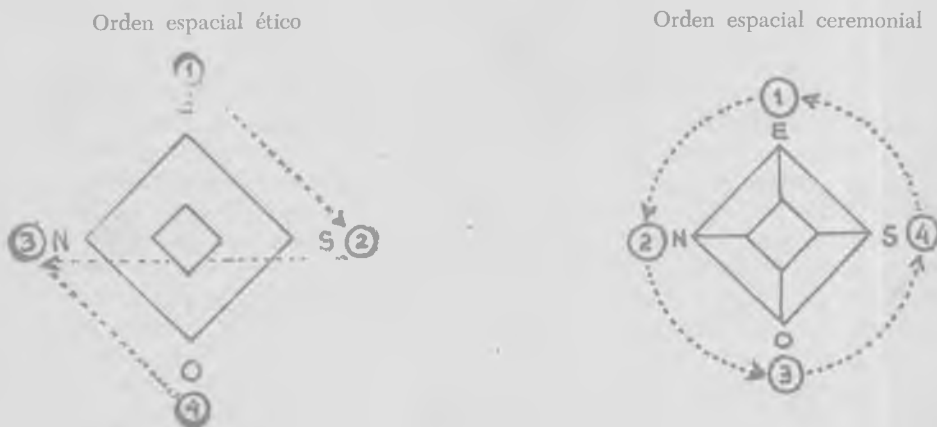
23 Fray Martín de Murúa, op. cit., II, pp. 36-37. Cf. José Ignacio López Soria, op. cit., p. 227.

El cosmos, orientado según los cuatro puntos cardinales, fue también creencia común en las altas civilizaciones mesoamericanas de los *aztecas*²⁴ y *mayas*²⁵; y, asimismo, en algunas culturas aborígenes de Norteamérica, como los *creek*, quienes conciben la tierra como un cuadrado plano²⁶. Y aún más. De acuerdo a Mircea Eliade, "el cuadrado construido a partir del punto central es una *imago mundi*. La división del pueblo en cuatro sectores... corresponde a la división del Universo en cuatro horizontes"²⁷, hecho que se repite en diversas culturas y continentes²⁸.

De la concepción horizontal del cosmos mapuche derivan dos tipos de orden espacial: uno ético y otro ceremonial. A los puntos cardinales se les asigna un orden jerárquico guiado, respectivamente, por la *oposición del bien y mal* y por el *movimiento circular contrario a los punteros del reloj a partir del Este*, que impera en el ceremonial religioso y profano. El esquema N° 3 ilustra ambos órdenes, tomando como punto de referencia la plataforma terrestre.

ESQUEMA N° 3

ORDEN ESPACIAL, ETICO Y CEREMONIAL EN LA CONCEPCION HORIZONTAL DEL COSMOS



El orden espacial ético, regido por la pareja de oposición bien-mal, ha asignado a los puntos cardinales distintas connotaciones de bondad y maldad, de acuerdo a asociaciones de origen empírico-racional o mágico-religioso, ligadas a fenómenos naturales, climáticos o geográficos y sus efectos positivos o negativos en la economía agraria y bienestar general de los mapuches. Dichas asociaciones se organizan de la siguiente manera:

CUADRO N° 1

ASOCIACIONES ENTRE LA PAREJA DE OPOSICION BIEN-MAL Y LOS PUNTOS CARDINALES

Nivel genérico	MAL = OESTE/NORTE		BIEN = ESTE/SUR	
	Nivel específico	MUY MALO = OESTE	MALO/REGULAR = NORTE	MUY BUENO = ESTE

24 Vaillant, op. cit., p. 170.

25 Morley, op. cit., pp. 224, 243-244.

26 Harold Driver, *Indians of North America*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, p. 414.

27 Véase *Lo Sagrado y lo Profano*, op. cit., p. 50.

28 *Ibid.*, pp. 50-52.

Estas asociaciones se representan gráficamente en nuestro cuadrado terrestre mapuche en la forma siguiente:

ESQUEMA N° 4

ASOCIACIONES ETICAS EN EL CUADRILATERO TERRESTRE



Es obvio que dichas asociaciones derivan tanto de experiencias y conocimientos empírico-rationales como de creencias mágico-religiosas de los mapuches. Veamos cómo se relacionan ellas entre sí y cómo se determina cualitativamente la simbología de los puntos cardinales:

CUADRO N° 2

PUNTOS CARDINALES Y SIMBOLOGIA

Puntos cardinales	Elementos empírico-naturales	Elementos mágico-religiosos
ESTE (puel mapu)	Buen viento, buen aire o brisa, buen tiempo, buen día, buen trabajo, buena cosecha, abundancia, salud	Dioses, espíritus benéficos, antepasados, rogativa a los dioses, ayuda divina, buena suerte
SUR (willi mapu)	Bonanza: sol, buen viento, buen aire o brisa, buen día, buen trabajo, buena cosecha, salud	Buena suerte
NORTE (piku mapu)	Viento norte, mal tiempo, lluvia, agua, trueno, temporal, heladas, rocío, enfermedad, muerte	Mala suerte
OESTE (lafkén o nau mapu)	Oscuridad, viento malo, temporal, maremoto, lluvia mala, nieve, heladas, ruina del cultivo, enfermedad grave, muerte	Wekufe (espíritu del mal), mala suerte, mal

Los mapuches reconocen tanto aquellos elementos, fuerzas y agentes naturales que se pueden controlar mediante su conocimiento y esfuerzo como aquellos que son imposibles de controlar por los hombres. Frente a estos últimos recurren a explicaciones ligadas a la magia o a la religión. En todo caso, estas dos especies de elementos están determinando las connotaciones simbólicas de los puntos cardinales.

Del análisis del Cuadro N° 2 se desprende que el Este no es solamente el lugar óptimo sino también el de mayor importancia y jerarquía. Se le menciona en primer lugar en las recitaciones rituales. Se dirigen hacia él las rogativas de la machi en todas las ceremonias chamánicas. Y en el gran ritual de fertilidad, el *nillatún*, todas las actividades se orientan primariamente hacia el este y secundariamente hacia el sur, dándose la espalda al oeste y colocándose defensas tanto en dirección hacia este último punto como hacia el norte.

A las relaciones primarias empírico-naturales y mágico-religiosas que explican la simbología de los puntos cardinales, hay que agregar otras derivadas de hechos históricos decisivos. Tanto la invasión y conquista incaica precolombina como la española del siglo XVI, llegaron por el norte. Los frecuentes movimientos sísmicos y maremotos han devastado trágicamente el oeste costero de Chile desde épocas remotas. Ambos hechos refuerzan las connotaciones negativas de los puntos cardinales norte y oeste. Por otra parte, en el este y sur los mapuches dicen tener vecinos fraternales —los mapuches argentinos de Neuquén y los huilliches—, lo cual reforzaría las connotaciones positivas de ambos puntos.

Las relaciones éticas de los puntos cardinales son numerosas y variadas en las diversas culturas actuales. Mencionaremos sólo algunos casos. Para los *aztecas*, *quichés*, y *akwe-shavante* de meso y sud América, el punto cardinal óptimo es siempre el este, por asociarse al lugar original de la creación del mundo o de la residencia de los dioses²⁹. Para los *dogon* del Africa, los cuatro antepasados varones del hombre y sus respectivas esposas se originaron en los cuatro puntos cardinales³⁰.

1.3. *Concepción Espacial-Temporal del Cosmos* (Orden espacial ceremonial)

Si revisamos una vez más nuestro Esquema N° 3, constataremos nuevamente que el orden espacial ceremonial mapuche forma un giro circular orientado según el movimiento contrario a los punteros del reloj a partir del punto cardinal este. Es evidente que dicho orden ceremonial nos transfiere a otro nivel de análisis en el cual el espacio y el tiempo están íntimamente enlazados. En efecto, al realizarse en la práctica las actividades ceremoniales, ellas transcurren en el tiempo y sirven como una *medida temporal* según el número de veces que se repite el giro circular completo. Esto ocurre en ocasiones de la vida cotidiana profana, tales como servir a un grupo bebidas —mate, chicha, vino o *mu-dai*— o comidas, siguiendo el orden de la ruedecilla; y, en forma más destacada aún, en ceremonias rituales religiosas, tales como el *nillatún* (ritual de fertilidad) y el *neikurrewén* (ritual postiniático de la machi), en los cuales las danzas y giros de los bailarines y jinetes siguen también el orden de la ruedecilla, repitiéndose en múltiples pares crecientes. Así, el tiempo es percibido a través del eterno retorno del giro circular alrededor del poste sagrado o árbol cósmico que representa el centro del mundo³¹.

29 Consúltense, respectivamente, a Vaillant, *op. cit.*, p. 170; Popol Vuh, *op. cit.*, p. 145; y David Maybury Lewis, *Akwe-Shavante Society*, London, Oxford University Press, 1967, pp. 285, 289.

30 Véase Marcel Griaule y Germaine Dieterlen, "Los Dogon". En Daryll Forde ed., *Mundos Africanos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1959, p. 144.

31 Revisese a Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, *op. cit.*, p. 27.

Es interesante señalar que en este orden espacial temporal se repite el movimiento que algunos mapuches asignan al sol: “Viaja por el día de este a oeste y por la noche de oeste a este, por debajo de la Tierra”³². En el mismo sentido, cabe observar la similitud formal de la ruca mapuche tradicional —tanto en su contorno general como en la distribución de su mobiliario alrededor del fuego— con la ruedecilla antedicha y su giro circular.

ESQUEMA N° 5
RUCA MAPUCHE



Interpretamos esta analogía con Eliade: La morada es una *imago mundi* o réplica del orden cósmico proyectado en los cuatro horizontes a partir de un punto central que simboliza el *axis mundi*³³.

1.4. Concepción material del cosmos

Según los mapuches entrevistados, todas las plataformas del cosmos son hechas de la misma materia de la plataforma terrestre. “Las hojas son como tierra. Igual como campo. Así mismo . . . Creemos que estamos igual que aquí”, afirma uno de nuestros amigos mapuches. Y otro confirma: “Las cuatro hojas de arriba [del *meli ñom*] están hechas igual que el *mapu*, pero to’o, to’o güeno”³⁴. Y un tercero, más anciano y sabio, agrega: “En esas cuatro hojas creo de que todo hay. Cuando lo largan a uno, lo dan y allá está el embudo que los da, que los mantiene a nosotros. Sí; hay un embudo que los da los granos, que lo’ da lo’ porotos, que lo’ da lo’ animales. Allá arriba creo que está. Todo tiene que haber. Allá no hay pobreza como se ve mucho aquí . . . En igualdad . . . Un *mapu* abundante. Por eso tenemos que rogar allá arriba, para que lo que hace falta aquí, para que aquí llegue . . . Y los que viven allí manejan el animal, manejan la herramienta para defenderse. Manejan el *kimün* [la sabi-

³² Compárese este dato con Gunter Wagner, “Los Abaluyia de Kavirondo”. (En Daryll Forde ed., op. cit., p. 67). En esta cultura, se cree que el sol sale trayendo consigo el bien y se pone llevándose el mal. (Ibid., p. 68).

³³ Véase Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, op. cit., p. 56.

³⁴ Algunos mapuches entregan una visión opulenta del *meli ñom*: “Hay ruka, animales, minas de plata. Tienen bodega y ruka con alimentos antiguos: cebada, porotos, linaza. Los *weche wentru* (hombres jóvenes) bajan y suben los peldaños para traer trigo de las bodegas de los jefes” . . . “Tienen campos, animales como los que hay aquí en la tierra. La ruka, según sé yo, son de pura madera fina, mate de wada (calabaza)”.

duría] para que a uno le den una sabiduría y de lo que le hace falta. Muchas veces, por no saber lo abusan y lo friegan a uno. Entonces, de allá viene una, para defenderse: una herramienta”.

Este elocuente párrafo nos revela una raíz profunda del pensamiento mapuche. La extrema pobreza en que se debaten, unida a la dura lucha por la supervivencia y la subsistencia, ha reforzado esta concepción material y concreta del más allá como una respuesta desesperada frente a la injusticia social y económica que por mucho tiempo ha predominado en su *habitat*. A la escasez, deprivación, desigualdad e injusticia en la distribución de bienes materiales existente en la plataforma terrestre, se opone la abundancia, satisfacción, igualdad y justicia imperante en las cuatro plataformas de la “tierra alta”. Esta oposición revela nuevamente la esencia dualista del pensamiento mapuche. La vida terrestre y la sobrenatural forman una pareja de oposiciones, una antítesis dual. Frente a la imposibilidad de mejorar su situación actual en el mundo terrestre —en el cual se ha consolidado un sistema injusto— ellos reaccionan buscando refugio en su cosmovisión como única solución existencial posible.

Es interesante señalar que, en muchas religiones primitivas del mundo contemporáneo y antiguo, esta visión material concreta del cosmos reaparece con algunas variantes. Entre ellas, destacamos las religiones *maya* de Yucatán, *akwe-shavante* del Mato Grosso brasileño y *yanomamo* de la frontera selvática de Venezuela y Brasil³⁵. El hombre primitivo proyecta su mundo en su concepción del cosmos y en su visión particular del mundo sobrenatural benéfico.

1.5. Concepción colorista del cosmos

La percepción del color de la naturaleza terrestre y de su bóveda celeste ha establecido —a través de una serie de asociaciones simbólicas determinadas por la observación empírica— una coherente simbología del color entre los mapuches. Por tanto, el color está íntimamente asociado a la visión del cosmos y sus respectivas plataformas. El siguiente cuadro establece dichas relaciones, tales como ellas emergieron en nuestras entrevistas y dibujos de terreno.

CUADRO N° 3
COLOR Y REGIONES COSMICAS

Colores	Regiones cósmicas
BLANCO	MELI NŌM WENU o
AZUL	WENU MAPU
VIOLETA	
AZUL FUERTE CELESTE	
NEGRO y ROJO	ANKA WENU y MINCHE MAPU
BLANCO - AZUL y NEGRO	MAPU (MELI ESQUINA MAPU): 4 PUNTOS CARDINALES; VISION SOBRENATURAL DE LA TIERRA
VERDE	MAPU (ANEN MAPU): CENTRO DE LA TIERRA; VISION NATURAL DE LA TIERRA

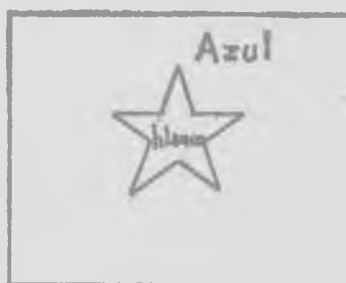
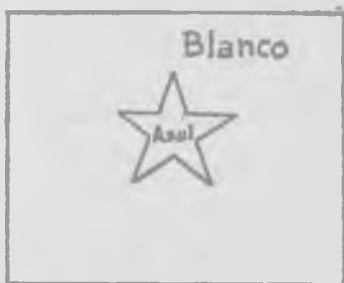
³⁵ Consúltese, respectivamente, a Morley, *op. cit.*, p. 221; Maybury-Lewis, *op. cit.*, 289; y Chagnon, *op. cit.*, p. 45.

El blanco (*ayon*) y el azul —representado por sus tres gamas: violeta (*kallfü*), azul fuerte y celeste (*lifkán*)— representan a los cuatro colores naturales del cielo, las nubes y sus cambiantes tonalidades, de acuerdo a las condiciones climáticas y meteorológicas de las estaciones del año. Ellos son los colores óptimos y los veremos frecuentemente en los niveles concretos de la vida cotidiana, tales como los pañuelos con que las mujeres mapuches cubren sus cabezas, las prendas de vestir, la pintura de las habitaciones y la decoración y ornamentación generales. Asimismo, el blanco y azul son los colores rituales por excelencia, presentes en los principales emblemas de la machi y del *nillatún* (véase Esquema N° 6).

ESQUEMA N° 6

BANDERAS DE LA MACHI Y DEL NILLATUN: SIMBOLOGIA DEL BLANCO Y AZUL³⁶

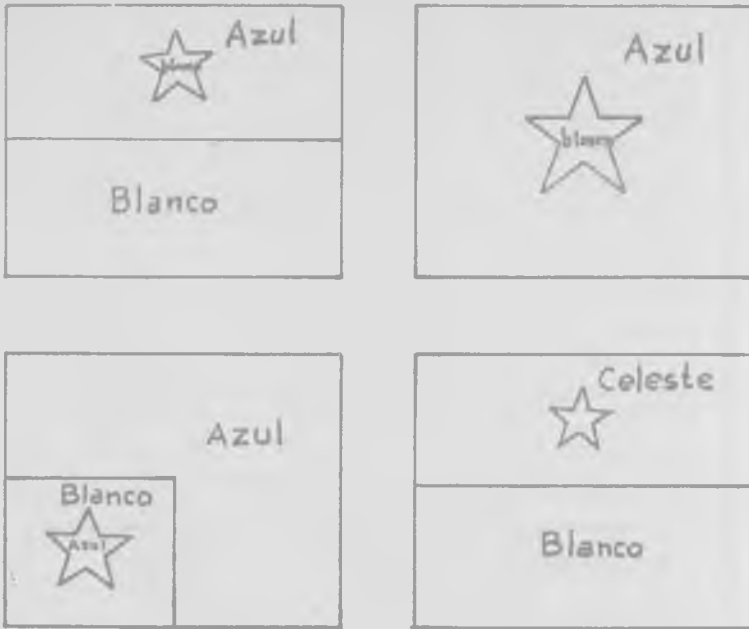
Banderas de machi (Zanja)



Banderas de machi (Trumpulo)



36 Los soyotes adornan la parte superior de sus viviendas "con trapos azules, blancos y amarillos, que representan los colores de las regiones celestes". (Ver Eliade, *El Chamanismo*, op. cit., p. 210). Recordemos que el blanco y el amarillo son equivalentes entre los mapuches, representando ambos simbólicamente al sol o bonanza; y el azul a la lluvia.



El color blanco y las tres gamas de azul antedichas están siempre presentes en los testimonios de los portadores referentes a la visión del espacio sobrenatural benéfico. Sin embargo, su ordenación respectiva no parece ser fija ni estar regida por principios normativos, puesto que ellos son colores percibidos naturalmente en el cielo según el azar de las alternativas meteorológicas o climáticas. “El *lifkán* (celeste) es este pu’. Azul. Lo que vimo’. Lo que alcanzamos a ver la vista. Pero ma’ allá de lo que vimo’, ahí donde no po’imos explicar nosotros”. El orden en que se ven los colores de las plataformas es producto de la experiencia onírica: “Es imaginación no ma’ pu’. Entonces, el que tiene buen sueño, le da por el sueño que es de tal color. Cada machi puede verlo distinto”. En nuestro trabajo surgieron múltiples variantes de ordenación de estos cuatro colores, coincidiendo sólo tres testimonios de portadores calificados que contienen la siguiente graduación del color:

CUADRO N° 4

COLORES Y MELI ÑOM WENU

Colores	Plataformas del Meli Ñom Wenu
Celeste (<i>lifkán</i>)	Primer lugar (<i>kiñe ñom</i>)
Azul fuerte (<i>azul</i>)	Segundo lugar (<i>epu ñom</i>)
Violeta (<i>kalfu</i>)	Tercer lugar (<i>kela ñom</i>)
Blanco transparente (<i>ayon</i>)	Cuarto lugar (<i>meli ñom</i>)

Siguiendo un orden cromático regular que va desde el tono más claro al más oscuro de azul, se alcanza un contraste máximo cuando el violeta es sucedido por el blanco. Debemos señalar, sin embargo, que

el escaso número de testimonios coincidentes y la heterogeneidad de los restantes nos impide, por el momento, discriminar si el orden presentado en el Cuadro N° 4 es producto del azar o indicador de una posible regularidad.

El color *negro* (*kurü*) simboliza a la noche (*pun*), la oscuridad y las tinieblas; a la brujería, los espíritus del mal y la muerte³⁷. Por su parte, el *rojo* (*kelü*) se asocia comúnmente a la lucha o pelea (*kewal*), al belicismo o guerra (*aukán*) y a la sangre (*mollfüñ*). Consecuentemente, el rojo es color prohibido en el *nillatún*, ritual que favorece la cohesión social y la fraternidad de los mapuches; y el negro compacto —utilizado como único color en la vestimenta— es considerado sospechoso por asociarse al brujo (*kalku*) o al mal espíritu (*wekufe*)³⁸. Sin embargo, el rojo también posee connotaciones positivas al relacionarse con las flores del campo y, en especial, con el copihue mapuche.

El *verde* (*karü*) simboliza a la naturaleza en todo su esplendor y exuberancia. Es el color natural de la vegetación y paisaje peculiares de la “región de los lagos”, donde se ubica el mayor número de reducciones mapuches. Es el color de la germinación de la tierra y, por ende, de su fertilidad, de la cual derivan múltiples implicancias de bienestar general para la comunidad. Es el color de la madre tierra. Es el color de la propia tierra, el *anën mapu*³⁹. Puesto que los mapuches han nacido “igual como un árbol que nace y se cría: se cría en la tierra. Pero, al fin y al cabo, cuando se cae se vuelve a tierra. Se pudre”.

La tierra aparece dividida en forma dicotómica como proyección conjunta de la simbología del color de los mundos sobrenatural y natural y sus implicancias éticas. En primer término, los puntos cardinales Este y Sur se asocian a los colores azul y/o blanco de las plataformas del bien (*meli ñom wenu*). En segundo término, el Norte y Oeste se asocian al negro de las plataformas del mal (*anka wenu* y *minche mapu*). Por su parte, el centro de la tierra, *anën mapu*, se asocia al verde del mundo natural.

ESQUEMA N° 7
TIERRA Y SIMBOLOGIA DEL COLOR



37 Para los indios dakota, la pintura negra en objetos ceremoniales o en la cara simboliza a la muerte. (Véase Robert Lowie, *Indians of the Plains*, Garden City, The Natural History Press, 1963, p. 169). Según los incas del Perú, los espíritus del mal o del caos “tienen las bocas negras y pintadas las caras como negros”. (Ver Fray Martín de Murúa, *op. cit.*, I, p. 57. Cf. José Ignacio López Soria, *op. cit.*, p. 225).

38 Si un forastero vestido íntegramente de negro visita la *ruka* de un mapuche en la noche, su presencia será rechazada o recibida con extrema desconfianza debido a las connotaciones simbólicas de su vestimenta y de la noche oscura. Ese forastero puede ser, potencialmente, un *wekufe* (mal espíritu encarnado) o un *kalku* (brujo).

39 El verde es el color del propio lugar, de lo conocido. “En la perspectiva de las sociedades arcaicas, todo lo que no es ‘nuestro mundo’ no es todavía ‘mundo’”. (Ver Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, *op. cit.*, p. 36).

En esta síntesis simbólica, observamos en la plataforma terrestre una yuxtaposición de colores que representan tanto niveles mágico-religiosos como empírico-naturales, hecho que ilustra elocuentemente una característica profunda del pensamiento onírico mapuche, en el cual confluyen, flexiblemente y sin aparentes contradicciones, la fantasía y la realidad. Con esto no queremos implicar que el mapuche no distinga entre sujeto y objeto como base de la percepción y conocimiento empírico del mundo externo, o que se identifique con el fenómeno percibido⁴⁰, sino que como todo hombre religioso vea en la naturaleza lo trascendente: lo sobrenatural proyectado en lo natural⁴¹.

Cabe señalar que la síntesis colorista simbólica de la tierra no se reitera en ninguna otra plataforma cósmica. Las demás se conciben cada una de un solo color, con excepción de las plataformas del mal, asociadas ya sea al negro puro o bien combinado con rojo. El color supremo parece ser el *ayon*, identificado con el blanco transparente y la claridad de la luz. *Ayon* "es el mapu de *fëta chachai* (el esposo-padre dios). Es como vidrio. Eso es para ver abajo", nos informan. "Es para que *fëta chachai* vea desde arriba: es transparente, como espejo", "... no lo alcanza a ver uno; pero hay algunos que le' da' por el sueño".

En un amplio dibujo del cosmos realizado libre y conjuntamente por dos mapuches —el hijo de un *lonko* y un *machi*— por encargo de la primera autora del presente trabajo, se plasma elocuentemente una concepción expresionista y simbólica del color. Las regiones terrestres y astros aparecen en tonalidades fantásticas, adquiriendo una dimensión casi extraterrena. De él se desprenden las siguientes asociaciones:

CUADRO N° 5

REGIONES TERRESTRES, ASTROS Y SIMBOLOGIA DEL COLOR: CONNOTACIONES ETICAS

Colores	Regiones terrestres y astros	Bien - Mal
Blanco	Estrellas	
Azul	Luna	
Violeta	Cordillera de los Andes	BIEN
Violeta y verde	Volcán Villarrica	
Verde	Tierra de la propia reducción	
Negro	Mar	
Rojo	Sol, <i>cherrufe</i> (aerolito o cometa de fuego), volcán Llaima	MAL

Los contenidos de este dibujo muestran una visión trascendente de la naturaleza del mapuche y sus implicancias éticas y existenciales. No olvidemos, sin embargo, que ellos pertenecen a un solo testimonio.

A modo de síntesis, presentamos a continuación un cuadro en el que pretendemos establecer correlaciones simbólicas del color, integran-

⁴⁰ Esta presunción está presente en la teoría de la mentalidad prelógica de Lucien Levy-Bruhl. (Cf. Charles Houston Long, *op. cit.*, p. 112). Sin embargo, Bronislaw Malinowski sostiene un criterio contrario: El hombre primitivo establece una clara división entre lo empírico y lo mágico, entre lo natural y lo sobrenatural. (Véase *Magic, Science and Religion*, Garden City, Doubleday, 1948, pp. 32-35).

⁴¹ Eliade, *Lo Sagrado y lo Profano*, *op. cit.*, p. 115.

do todos los elementos previamente descritos que se asocian entre sí en forma evidente y explícita. Ellos han sido analizados previamente en los cuadros y esquemas precedentes ⁴².

CUADRO N° 6

CORRELACIONES SIMBOLICAS DEL COLOR

Colores	Regiones cósmicas	Puntos cardinales	Astros y regiones terrestres	Bien/Mal
BLANCO	MELI ÑOM WENU		LUNA	
AZUL } VIOLETA AZUL FUERTE CELESTE	o WENU MAPU	ESTE/SUR	ESTRELLAS CORDILLERA	BIEN
NEGRO y	ANKA WENU y		MAR	
ROJO	MINCHE MAPU	OESTE/ NORTE	SOL CHERRUFE VOLCAN LLAIMA	MAL
BLANCO/AZUL y NEGRO	MAPU (TIERRA) (nivel mágico-religioso o sobrenatural)	ESTE/SUR OESTE/ NORTE	VOLCAN VILLARRICA (verde/violeta)	BIEN/MAL
VERDE	MAPU (TIERRA) (nivel empírico-racional o natural)	CENTRO		

El orden del cosmos mapuche implica, entonces, una integración de las regiones cósmicas, puntos cardinales, astros y regiones terrestres, todos los cuales se relacionan simbólicamente a través del color y sus connotaciones éticas con la pareja de oposiciones básica bien-mal. Por tanto, el color es simbólico y multivalente debido a "su capacidad para expresar simultáneamente un número de significados, cuya relación no es evidente en el plano de la experiencia inmediata" ⁴³. Dicha capacidad y sus correlaciones están presentes, asimismo, desde otra perspectiva, en el *pa-yin* de la antigua civilización china ⁴⁴. En las civilizaciones precolombinas de América afloran en formas variadas entre los *aztecas*, *mayas* y *quichés* ⁴⁵. En Africa, la simbología del color alcanza niveles de gran complejidad y sutileza. Turner, en su análisis de la cultura *ndembu*, ha señalado la vinculación del color con las expresiones rituales y contextos míticos; con las relaciones y conflictos sociales; con aspectos fisiológicos del organismo humano, aportando una clasificación lógica de su realidad concreta ⁴⁶.

⁴² Véase Cuadros N.os 3, 4 y 5; y Esquemas N.os 6 y 7.

⁴³ Eliade, "Observaciones metodológicas sobre el estudio del simbolismo religioso", *op. cit.*, p. 130.

⁴⁴ Curt Sachs, *Historia Universal de los Instrumentos Musicales*, Buenos Aires, Centurión, 1947, pp. 156-157.

⁴⁵ Véase, respectivamente, a Vaillant, *op. cit.*, p. 173; Morley, *op. cit.*, p. 224; y Popol Vuh, *op. cit.*, p. 81. Revítese también a Maybury-Lewis, *op. cit.*, pp. 291-292.

⁴⁶ Victor Turner, "Colour Classification in Ndembu Ritual". En Michael Banton ed., *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London, Tavistock, 1966, pp. 79-83. Los fons del Dahomey poseen también complejas correlaciones simbólicas del color. (Véase P. Mercier, "Los Fons del Dahomey". En Daryll Forde ed., *op. cit.*, p. 329).

2. LOS SERES SOBRENATURALES

El cosmos mapuche está poblado por tres clases de habitantes: seres sobrenaturales benéficos, seres sobrenaturales maléficos y hombres, ubicados, respectivamente, en las cuatro plataformas del bien, las dos del mal y la tierra (ver Esquema N° 1). De acuerdo a su orientación espacial, guiada por los puntos cardinales, los hombres mapuches se dividen en cuatro grandes familias que residen en las cuatro regiones de la tierra. Ellas son los *pewenches* (gente del Este), los *williches* (gente del Sur), los *pikunches* (gente del Norte) y los *lafkenches* (gente del Oeste). Por haber sido estudiadas dichas divisiones por diversos historiadores chilenos⁴⁷, nos ocuparemos en el presente trabajo solamente de los seres cósmicos sobrenaturales⁴⁸. A ellos se les asigna *status* o posiciones jerárquicas más o menos definidas, atribuyéndoseles, además, roles o funciones específicos. De acuerdo a los testimonios recibidos, describiremos; a continuación, sus contenidos principales.

2.1. Estratificación de los seres sobrenaturales

Tomando como modelo su propia estratificación social, los mapuches agrupan a sus dioses y espíritus de acuerdo a dos criterios:

2.1.1. Diferenciación de *status* de cada uno de los miembros de cada familia de dioses o espíritus.

2.1.2. Clasificación jerarquizada de *status* de una familia de dioses o espíritus con respecto a las demás.

2.1.1. Diferenciación de *status*

Los dioses y espíritus se organizan simétricamente en diversas familias compuestas por cuatro seres antropomórficos y antroposociales. Cada familia es una unidad, una *tetrada* constituida por una doble pareja de posiciones en la cual se conjugan dos principios: sexo (masculinidad-femineidad) y edad (vejez-juventud)⁴⁹. En consecuencia, la diferenciación de *status* determina la posición preponderante del sexo masculino y la vejez: la mujer aparece subordinada al hombre; y el joven al adulto o anciano. Así la unidad básica está formada por cuatro dioses o espíritus que componen una familia nuclear organizada de la siguiente manera:

CUADRO N° 7

FAMILIA NUCLEAR DE DIOSES O ESPIRITUS: TETRADA BASICA

<i>Edad</i>	<i>Sexo masculino</i>	<i>Sexo femenino</i>
VEJEZ	<i>Feta chachai</i> (esposo-padre-dios)	<i>Ñuke papai</i> (esposa-madre-diosa)
JUVENTUD	<i>Weche wentru</i> (hombre-joven-dios)	<i>ülcha domo</i> (mujer-joven-diosa)

Según los mapuches, a partir de dos seres originales —*feta chachai* y *ñuke papai*— se generaron los dioses jóvenes —*weche wentru* y

47 Francisco A. Encina, *Historia de Chile*, Santiago, Nascimento, 1949, I, pp. 67-83.

48 Ellos son mitemas o fragmentos míticos pertenecientes a un mito de origen, cuyo relato total aún no ha sido posible recoger.

49 Véase María Ester Grebe, Joaquín Fernández y Carlos Fiedler, *op. cit.*, p. 183.

ülcha domo—, todas las demás familias nucleares de dioses y espíritus y, además, los hombres. Ellos dos “dieron vida en el *meli ñom*” ... “Crearon el mundo. Dejaron al pueblo mapuche” ... “Tienen forma de hombre y mujer anciana. Un señor y una mamita no ma’ tenemos”. Por eso, “siempre la suerte tiene que ser par. ¿No ve que nosotros tenemos dos pies pa’ caminar y dos manos pa’ trabajar?” El pensamiento dualista se expresa aquí en forma pura y elemental⁵⁰.

No obstante, la familia nuclear se completa con cuatro dioses o espíritus que suman dos generaciones: dos padres y dos hijos. “Uno es viejito, el otro es la viejita, el otro el joven y otro la joven niña. Ahí se completan los cuatro... Cada ser hay cuatro. Hay cuatro santos: cuatro *pillañ*. Cuatro, cuatro, cuatro. En todo lo que se puede tocar”. Igual como ocurre en la tierra, “los dioses viven en familia; se conocen entre ellos; conversan entre ellos”. En el *nillatúe* están representados los cuatro dioses. Por eso, en el *nillatún* “a los cuatro rogamos. Por eso, nosotros cuando hacemos una rogativa, cuatro veces tenemos que orar; tenemos que hincar cuatro veces. Y cuatro veces tenemos que dar un grito para el que está allá arriba que lo’ oiga, que lo’ proteja y lo’ ayude en to’o”. Y según los mapuches, las familias de cuatro dioses escuchan. Y luego otorgarán vida, sabiduría y suerte; fertilidad de la tierra, del hombre y del animal; bienestar, alimentación y salud.

2.1.2. Clasificación jerarquizada de status

Las diversas familias de dioses y espíritus se dividen en dos categorías y cuatro subcategorías, de acuerdo a una clasificación jerarquizada del status correspondiente a cada una de ellas. La jerarquía de cada familia se refleja en su posición relativa en el cosmos: a mayor altura, mayor status y poder.

CUADRO N° 8
CLASIFICACION JERARQUIZADA DE FAMILIAS DE DIOS Y ESPIRITUS

Categorías	Subcategorías	Familias o tétradas
1. DIOSOS	1.1. MAYORES	1.1.1. <i>Meli ñidol</i> : cuatro dioses jefes 1.1.2. <i>Meli kiyén</i> : cuatro dioses de la luna 1.1.3. <i>Wuñelhe</i> : lucero del alba 1.1.4. <i>Meli wanlén</i> : cuatro dioses de las estrellas
	1.2. MENORES	1.2.1. <i>Meli weichafe</i> : cuatro dioses guerreros 1.2.2. <i>Meli nillatufe</i> : cuatro dioses de la rogativa 1.2.3. <i>Meli tayiltufe</i> : cuatro dioses del canto ritual 1.2.4. <i>Meli witrán</i> : cuatro familias de dioses de los cuatro puntos cardinales <i>Puel mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Este <i>Willi mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Sur <i>Piku mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Norte <i>Lafkén mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Oeste
2. ESPIRITUS	2.1. BENEFICOS	2.1.1. <i>Meli antiku pu lonko</i> : cuatro caciques antiguos 2.1.2. <i>Meli antiku pu machi</i> : cuatro machis antiguas 2.1.3. <i>Antiku che</i> : antepasados que subieron al <i>wenu mapu</i>
	2.2. MALEFICOS	(ellos no se agrupan en familias o tétradas) ⁵¹

⁵⁰ Las organizaciones duales son una de las formas más antiguas del pensamiento humano, remontrándose su origen al neolítico temprano (Véase Ad. E. Jensen, *Mito y Culto entre Pueblos Primitivos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, pp. 176-179. Cf. Charles Houston Long, *op. cit.*, p. 111).

⁵¹ Los espíritus maléficis, cualquiera que sea su origen, se separan en otra agrupación, puesto que no se integran al orden simétrico de familias de cuatro dioses o espíritus. Pertenecen a las dos plataformas cósmicas en las cuales reina el mal y poseen, por lo tanto, un orden jerárquico distinto.

Esta clasificación proviene de un testimonio central de un machi, confrontado con seis testimonios paralelos provenientes de tres machis, un lenguaraz de machi y dos hijos de machi. En ella se han anotado sólo las convergencias principales, excluyéndose los datos ambiguos. Sin embargo, hay un punto contradictorio que merece un análisis. Si bien para la mayoría de los mapuches el status máximo se identifica con la familia *ñidol* (de los cuatro dioses jefes), para algunas machis es la familia *kiyén* (de los cuatro dioses de la luna) la que rige el universo, poseyendo, por lo tanto, jerarquía y poder supremos. Estimamos que, en este último caso, la machi está jerarquizando a partir de su propia experiencia o área de acción laboral, puesto que es la luna la que gobierna la salud, delegando su poder en la machi.

No obstante, todos nuestros entrevistados han coincidido en asignar un orden jerárquico decreciente a los grupos de la luna, lucero y estrellas. Todos los dioses mayores se ubican en las plataformas superiores del cosmos, asociándose a los colores blanco transparente (*ayon*) y azul. A su vez, los dioses menores y espíritus benéficos son “empleados de *feta chachai ñidol*”, colocándose en plataformas inferiores del *meli ñom* y llegando algunos de ellos hasta la tierra. Los antiguos caciques, machis y personas comunes fallecidas (*kuifi ke che*) son los antepasados del mapuche que “vivieron en la tierra y subieron arriba” . . . “Están arriba. Cualquiera persona pobre. Así, simple. Así como yo que no soy autor de maldá’ ninguna”.

Los espíritus del mal no presentan una clasificación jerarquizada, ordenada y equilibrada, puesto que entre ellos reina el desorden, la desorganización y el caos. Ellos no forman grupos simétricos de dos o cuatro entidades, sino aparecen como seres solitarios y aislados. El poder supremo de las fuerzas del mal reside en *mapu-rei fúcha y kude*, pareja de jefes superiores que residen ya sea en el *anka wenu* o *minche mapu* (plataformas cósmicas del mal) y dirigen —de acuerdo con los brujos terrestres (*kalku*)— a los espíritus maléficos. Según el lugar donde aparezcan estos últimos, se clasifican en *wekufes* de la tierra, del aire y del agua, destacándose en cada uno de estos grupos un espíritu particular por su mayor poder. Entre los *wekufes* terrestres se asigna status principal al *witranalwe*, hombre de gran tamaño, que aparece vestido con indumentaria y aperos de huaso, comúnmente de blanco y montado a caballo; entre los *wekufes* del aire se otorga máxima jerarquía al *cherrufe* y al *wüyuche*, aerolitos o cometas de fuego que descienden de las alturas o de las cumbres volcánicas; y entre los *wekufes* del agua se destacan el *nerru-filu* y el *chiñi-filu*, zorro-culebra y serpiente peluda de los mares, lagos y ríos.

Los *wekufes* menores que aparecen comúnmente en la tierra son: el *anchimallén*, ser pequeño que aparece como esqueleto negro con cabeza fosforescente o como bola de fuego; el *alwe wekufe*, ánima o espíritu de un pariente fallecido; el *perrimontún*, animal extraño nunca visto que aparece en sueños, visiones o alucinaciones, y el *waillepeñ*, oveja u otro animal deforme que habita en pantanos o pajonales. Por su parte, los *wekufes* menores del aire que se perciben con mayor frecuencia son: el *choñchoñ* o *tuetué*, cabeza de brujo (*kalku*), que vuela ayudándose de sus enormes orejas, las cuales le sirven de alas; el *piwuchén*, gallo-culebra con penacho y cola de plumas multicolores, y el *meulén*, remolino o torbellino de viento y polvo que aparece a medio-

día. Y en el agua suelen aparecer otros *wekufes* menores: el *trélke wekuje*, cuero de vacuno, vivo y de gran tamaño, que posee múltiples tentáculos; y *sunpall*, mujer-pep o sirena. En todos ellos se encarnan las fuerzas del mal.

2.2. Funciones de los seres sobrenaturales

La diferenciación y clasificación jerarquizada del status de los seres sobrenaturales pertenecientes al panteón mítico mapuche se definen por medio de la asignación de roles específicos a cada uno de ellos. Cobran sentido a través de las funciones atribuidas a cada familia de dioses o espíritus, funciones que se proyectan tanto en el tiempo como en el espacio profano y ritual. El ejercicio de dichas funciones presupone una continua lucha, una oposición conflictiva de fuerzas duales: las del bien y aquellas del mal. Sin embargo, este permanente enfrentamiento es desigual: las fuerzas del bien duplican a las del mal, concentrándose, respectivamente, en cuatro y dos plataformas cósmicas (véase Esquema N° 1). Es posible interpretar esto último en relación a los mecanismos de defensa del mapuche, puesto que por medio de dicha desigualdad de fuerzas se logra la seguridad y autoafirmación vitales. Recordemos, además, que en la propia plataforma terrestre coexisten las fuerzas del bien y las del mal que rodean al mapuche asentado en su centro, el *anén mapu* (véase Esquemas N.os 4 y 7), y que la tierra posee dos peligrosos vecinos en el espacio vertical superior e inferior: el *anka wenu* y el *minche mapu* (ver Esquema N° 1). En síntesis, el equilibrio de fuerzas entre la plataforma terrestre y aquellas del mal y del bien obedece a la siguiente proporción: tierra mal bien.

1 : 2 : 4

En consecuencia, las funciones atribuidas a los seres sobrenaturales y su equilibrio guardan estrecha relación con la supervivencia, la salud física y mental del mapuche. Sus poderes y capacidades son múltiples y variados, asignándose a cada familia funciones específicas relacionadas con su status particular. Siguiendo el orden de la estratificación propuesta en 2.1.2, describiremos a continuación las funciones características atribuidas a cada grupo, de acuerdo a testimonios verbales representativos.

2.2.1. Seres sobrenaturales benéficos

Meli ñidol (cuatro dioses jefes). También denominado *fëta chachai*, *antiku fúcha*, *antiku dios* o *awelu dios*, es “el que más ayuda, el que más cuida: el cuidador”. Dirige a los demás dioses y “lo que manda él tiene que hacerse” . . . “Da la vida; da la suerte, animalitos, de to’o. Da trabajo; da el día, el *ayon* (claridad). Sabiduría, salud también”. Además, “*ñidol* ordena la rogativa arriba: el *nillatún*”.

Meli kiyén (cuatro dioses de la luna). Son dioses de la fertilidad que gobiernan la procreación humana, animal, y la germinación de la tierra. Determinan el sexo y la longitud vital del ser humano. Otorgan vida, bienestar general, alimentación, suerte y salud. Al mapuche “lo nace *kiyén* . . . Le da la familia, la crianza. Llama suerte, plata, animal”.

Wuñelje (lucero del alba). “Cuando viene aclarando, aparece *wuñelje*. Ayuda al machi, porque machi levanta antes que salga el sol. Lo elige al machi . . . Da la virtud por sueño; a otro le da suerte; da el

peuma (sueño) al machi" ... "La machi espera a *wuñelfu* para hacer *datún* (ritual terapéutico) en la mañana allá. *Wuñelfe* tiene más poder: lleva a *fëta chachai* lo que se pide del enfermo; da el encargo de mejoría". Además, "trabaja con *pewún machi* (machi adivina); da remedio, maneja la flor de campo. Da el rocío de la mañana".

Meli wanlén (cuatro dioses de las estrellas). "Dan luz: es luz de *fëta chachai*. Da animales y pasto. Le da espíritu a los machi". Da la salud, razón por la cual la machi "tiene en su bandera *wanlén*: es *ñidol wanlén*", colocado en las dos banderas del *rewe* (ver Esquema N° 6).

Las familias de la luna, el lucero y la estrella forman un equipo de salud cósmico que tiene a su cargo la prevención y curación de enfermedades. "*Kiyén* da la salud junto con *wuñelfe* y *wanlén*" ... Ellos tres "alumbran, dan vida". Fijan el sexo del niño al nacer, su desarrollo y la duración de su vida. Debido a que los mapuches asignan un poder ilimitado a este equipo de salud estelar —del cual la machi es su representante terrestre—, el equipo hospitalario moderno no puede entrar en competencia con él por incompatibilidad cultural.

Meli weichafe (cuatro dioses guerreros) y *tralkán* (trueno). Representan a los "guerreros de los malones que hubo antes". Son dioses auxiliares de *ñidol*, el cual "les da el poder para luchar". "Defienden a cualquier mapuche contra *wekufe*" ... "La machi, dicen algunos, le piden que lo haga *weichán* al *wekufe* que lo tiene al enfermo. Puede corretear al *wekufe*. Le da el espíritu, ánimo, poder, sabiduría al machi. Buena vista. Da fuerza y poder". "Cuando sale el trueno, ese es *meli weichafe* que baja". El trueno está en el *raniñ mapu* (el medio de la tierra). Cuando se reúnen to'o los vientos —tanto el Este, tanto el Sur, tanto el *lafkén* (Oeste), tanto *piku* (Norte)—, en el medio se produce como un alegato". *Tralkán* "ayuda con *wekufe*. Cuando está enojado ayuda a la machi. Le da poder mucho contra *wekufe*".

Meli nillatufe (cuatro dioses de la rogativa). "Son también mandados por *fëta chachai*. Están en el *wenu*. Con fuerza y poder hacen rogativa arriba y abajo también" ... "Le dan *peuma* al *nillatufe* para que haga el *nillatún* en la tierra. Son los guardianes del *nillatúe*. Están en un lugar. Se reúnen para tomar acuerdo, para hacer su rogativa. Es lo mismo que voy a hacer yo. Yo tengo que reunirme con la gente para preparar (el *nillatún*). Y cuando estamos de acuerdo, vamos ahí donde está la cruz (el *nillatúe*). No po'imos llegar de un momento a otro sin tomar acuerdo. Ahí le pedimos nosotros lo' *nillatufe*, lo' *nillatufe* que hubo. Se ruega a ellos para pasar bien el año. Dan buen día, buena suerte, salud buena. Atajan lo' malo' abajo en la tierra".

Meli tayiltufe (cuatro dioses del canto ritual). También denominados *ülkantufe*, "hacen la ceremonia. Ellos ayudan a cantar al machi y a tocar". En los rituales chamánicos ellos son representados por la *yegülfe*, ayudante que toca los instrumentos musicales —*kultrán*, *wada* y *kaskawilla*—, canta y recita, ya sea junto o en alternancia con la machi.

Meli witrán (cuatro familias de dioses de los cuatro puntos cardinales). Forman cuatro familias: cuatro dioses del Este (*puel mapu*), cuatro del Sur (*willi mapu*), cuatro del Norte (*piku mapu*) y cuatro del Oeste (*lafkén mapu*). "En cada esquina hay un orador. "Tan abajo, son manda'os del ñidol". Ellos constituyen los dioses de los elementos y fuerzas de la naturaleza, definiendo, por lo tanto, las condiciones me-

teorológicas y climáticas. Dirigen tanto los vientos, lluvias y temporales como la bonanza. Sus atributos han sido detallados anteriormente en relación a la simbología de los puntos cardinales (véase Cuadro N° 2). Por sus funciones, el arco iris (*relmu*) se relaciona con los dioses de los puntos cardinales. Su aspecto multicolor ha favorecido una hermosa interpretación simbólica: “Es la bandera del *fëta chachai*. Pa’ la lluvia. Cuando quiere el *fëta chachai* que pare la lluvia, ataja la lluvia”.

Meli antiku pu lonko (cuatro caciques antiguos). “Son empleados de *ñidol*”. Reciben diversos nombres según su lugar en el cosmos y las funciones desempeñadas. Así, *tromü wenu pu lonko* son caciques que gobiernan las nubes; *ayon wenu pu lonko* son aquellos que dan la transparencia al cielo; *azul wenu pu lonko* y *kallfu wenu pu lonko* dan respectivamente el color azul y violeta al cielo; y *tralkán wenu pu lonko* gobiernan el trueno. “Son los abuelos antiguos que subieron. Cuando muere un mapuche —buen *lonko*, buena *machi*—, ellos van al *wenu mapu*” ... “*Antiku pu lonko* arreglan suerte, animales, plata. Dan la oratoria (*eupitún*)”.

Meli antiku pu machi (cuatro machis antiguas). Ellas reciben distintos nombres: *fileu*, *fileu machi*, *antiku machi*, *awelu machi*, *antiku chuchu*, *antiku fileu*. Son “los espíritus de las machis que van al *wenu mapu*. Están resguardadas en una *ruka* del *fëta chachai*. Son muchas. Dan remedios y *newén* (fuerza) a la *machi*” ... “Pa’ tener ese poder, un *machi* lo nombran. Las machis (de la tierra) piden que lo ayuden; hacen rogativa como *nillatún* para que lo vengán ayudarlo y le dé suerte. Todo eso. Y se ganen en el enfermo. Eso es. Pedirle mejoría al enfermo ... , que sea al fin ganar la vida del enfermo” ... Ellas dan buena salud”. Los cuatro espíritus del volcán Villarrica, *pillañ*, están íntimamente relacionados con la *machi*. “*Pillañ* es un espíritu de la *machi*. Son sueños de la *machi*. Es espíritu que da buen *peuma* (sueño). Da buen tiempo” ... “Es que ante’ ello’ lo llamaron *pillañ* a *ñidol*. Ahora no se le reza casi nada”. Cabe señalar que, para un grupo minoritario de mapuches entrevistados, *pillañ* posee connotaciones negativas.

Antiku che o *fëta ke che* (antepasados que subieron al *wenu mapu*). “Han muerto los antiguos y están arriba” ... “Nosotros somos hijos de los *fëta ke che* antiguos. Ellos son hijos de *ñidol*”. Su misión es velar en general por su familia y parientes, de acuerdo con *ñidol*, el jefe.

2.2.2. Seres sobrenaturales maléficos

Los *wekufes* desempeñan funciones generales de agentes del mal, enfermedad, muerte o mala suerte. Para cumplir con su tarea —encomendada por los jefes malignos (*mapu rei*) y/o el brujo (*kalku*)— ellos han sido especialmente dotados de diversos poderes mágicos. Suelen aparecer y desaparecer, tanto en el aire y en el agua como en la tierra; en forma de pájaros, animales, fenómenos naturales o apariciones pseudo-humanas. En su mayoría, se caracterizan por su fisonomía extraña, híbrida, deforme o fantástica. Con frecuencia sólo es posible escucharlos o sentirlos, por ser, en su mayoría, apariciones nocturnas invisibles. Al hombre “dicen que lo trabajan, lo pescan el espíritu. Hay gente malda’oso y eso creo yo de que hay. Entonce’ lo agarra y, aunque sea bueno, lo tienen castiga’o aquí. Y lo tiran contra la familia. Eso’ son lo’ que andan golpeándose por la casa. Hasta que al fin y al cabo lo enferma, lo mata y lo lleva. Eso’ son lo’ verdadero *wekufe* ... Al hombre bueno,

ante' que muera ya le han hecho el trabajo. Si. Le pescan el alma, el *alwe*. Eso. Ha muerto el hombre, pero el espíritu anda aquí, 'pareciendo' ". Ese espíritu no alcanza a subir al *wenu mapu*; al intentarlo, queda en el *anka wenu* o bien "queda sufriendo y se va al *lafkén* (mar) o *nau mapu*".

"La enfermedad viene de *nau mapu* ... Por ser aquí, la tierra en el lugar este. Está aquí eso. Aquí nace la enfermedad. Trabajan los *kalku* ... Igual como nosotros trabajamos para nuestra vida y mantenernos, así trabajan para crear enfermedad también" ... Esta puede ser un "aire que sale del *anka wenu*: el *kuruf* del *anka wenu*. En la' nube andan lo' malo". Y a estas causas mágicas se suman las empíricas, las reales: "el pobre muere más luego. Los ricos como tienen cómo remediarse ... Muchas veces los pobres que somos, morimos más luego porque no hay plata pa' remediarse ... Ante', el que tenía plata dentraba; el que no, moría no ma' pu'. Entonces, así tiene que ser acá. El que está ma' maltrata'o, muere ma' luego".

Las funciones específicas atribuidas a los espíritus del mal son numerosas y variadas; sin embargo, ellas se manifiestan verbalmente con gran restricción, recelo y reserva. Mencionaremos algunos casos:

Cuidar, como gigantesco y maligno guardián, los cultivos y ganado del patrón —el *witranalwe*—; aparecer anunciando males y enfermedades —el *anchimallén*—; perturbar la tranquilidad de los parientes o amigos por medio de ruidos nocturnos extraños —el *alwe wekufe*—; provocar enfermedades pre y postiniciáticas de la *machi* —el *perrimontún*—; causar deformidades congénitas —el *waillepeñ*—. Diseminar epidemias —el *cherrufe* y el *wüyuche*—; espiar al débil y transportar la enfermedad por los aires transfiriéndola a sus víctimas —el *choñchoñ* o *tuetué*—; chupar sangre humana y de animales, causando la anemia —el *piwuchen*—; transportar la enfermedad por el aire al mediodía —el *meulén*—. Provocar la muerte por inmersión en los ríos, lagos y mares —el *nërru-filu chiñi-filu*, *trélke-wekufe* y *sunpall*.

Aunque nosotros podríamos discutir su agrupación junto a los espíritus del mal, para los mapuches el sol (*antü*) posee algunas connotaciones negativas. Es la pareja polar de la luna: "*Kiyén* e' lo que lo que lo' nació a nosotros'. Pero *antü* el que lo' lleva ... Porque *kiyén* lo dejó así a uno. Y el sol, parte contrario: cuando muere lo lleva él". O sea, la vida y la muerte se relacionan respectivamente con la luna y el sol, cuya alternancia dual se asocia al eterno devenir cíclico del día y la noche. Además, "el sol es *këtral mapu*", tierra del fuego. Por lo tanto, es malo. O es malo y bueno a la vez, puesto que "amanece" dando la claridad, luz y calor "para secar bien las siembras; para madurar bien". El sol es, por lo tanto, un astro ambivalente. Y por su misma ambivalencia se le agrupa con las fuerzas del mal, puesto que para los mapuches todo lo ambiguo, indefinido, intermedio o regular se inclina hacia el mal.

IV. CONCLUSIONES

De los resultados expuestos en el capítulo precedente, se deducen algunas conclusiones que se referirán a los aspectos descriptivos del trabajo y a la posible aplicación de los mismos —como uno de los puntos de vista posibles— en aspectos teóricos y prácticos de la Reforma Agraria y legislación de tierras indígenas. De los aspectos descriptivos se desprenden las siguientes conclusiones:

1. Existe una divergencia cultural entre la cosmovisión mapuche y aquella de la sociedad chilena. Para ellos, lo profano y lo sagrado se yuxtaponen en la matriz terrestre; para nosotros, lo profano y lo sagrado constituyen dos niveles que se escinden analíticamente.

2. El conocimiento y transmisión oral de la cosmovisión y sus contenidos poseen carácter secreto y esotérico, controlándose estrictamente su divulgación al *winka* (chileno). Todo mapuche conoce, ya sea un segmento pequeño o amplio del esquema total de cosmovisión, según su grado de aculturación y participación activa en ceremonias rituales. Sin embargo, son los portadores de estos conocimientos y creencias —machi, cacique, *dunulmachife* y *nillatufe*— quienes conocen el total.

3. En la comunidad mapuche existen sanciones severas, tanto a nivel humano como divino, para aquellos que difunden conocimientos acerca de la cosmovisión. Dicho régimen punitivo ha favorecido la transmisión fija y estable de su tradición. Uno de los testimonios verbales más valiosos del presente trabajo, fue proporcionado por un sabio anciano que llevó a sus amigos *winkas* a un bosque aislado, situado lejos de su vivienda, para entregar su solemne testimonio verbal.

4. 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.

5. La tierra posee carácter sagrado, y el mapuche se ubica en su centro. De esta idea se desprende un concepto etnocéntrico del cosmos y de la posición del mapuche en él. Ellos son los hombres destinados por los dioses a vivir en un territorio determinado.

6. La cosmovisión mapuche parece tener raíces comunes indoamericanas y, en especial, andinas⁵². En este trabajo no pretendemos abordar los complejos problemas etnohistóricos del origen del hombre americano, a pesar de las numerosas analogías estructurales anotadas en el desarrollo del capítulo III. Debemos dejar señalada, sin embargo, la estrecha similitud configuracional con esquemas culturales asiáticos.

7. La cosmovisión pervive ligada a sus aspectos funcionales. Los mapuches creen recibir la única ayuda verdadera de su mundo sobrenatural, puesto que, por el contrario, estiman no haber recibido de los chilenos sino un trato injusto —tanto a nivel social, económico y jurídico como en otros niveles de su existencia cotidiana—. Y frente a la consolidación de un sistema injusto, ellos reaccionan con perplejidad e impotencia, refugiándose pasivamente en su cosmovisión como única solución posible. Si no hay justicia acá, ella se encontrará arriba.

8. El *nillatún* es el eje de la vida religiosa. En su ceremonial se reactualiza dinámicamente la cosmovisión, y, a su vez, dicha cosmovisión refuerza la cohesión social de la reducción y sus vecinos. Recordemos que el ramillete de banderas colocadas alrededor del *nillatúe* es un símbolo de unión fraternal.

9. El fervor religioso de los mapuches se refleja cotidianamente en el eje temporal-espacial profano y sagrado de la existencia. Dicho fervor se manifiesta en ciertas prácticas habituales, tales como regar simbólicamente la tierra con chicha u otra bebida tradicional antes de

⁵² Véase Julian H. Steward y Louis C. Faron, *Native Peoples of South America*, New York, Mc Graw Hill, 1959, pp. 262-263.

beber; regalar objetos pares de "buen" color; y no romper el orden ceremonial de la ruedecilla, tanto en el orden doméstico como en el ritual.

10. La estructura de la cosmovisión mapuche es simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición proyectadas en una síntesis dialéctica (ver hipótesis de trabajo en el capítulo I). Dicha estructura emerge claramente en los diversos niveles de análisis del presente estudio: en la concepción vertical y espacial del cosmos; en la concepción temporal-espacial y material del mismo; en la percepción colorista —colores buenos y malos— y en el panteón mítico basado en una pareja dual originaria y en la oposición de dioses y *wekufes*.

La situación originada en el agro mapuche a partir de la promulgación de la ley indígena de 1867 y su aplicación a partir de 1884, significó la división de la tierra en reducciones otorgadas mediante el título de merced. Una vez formadas dichas reducciones, se produjo la división progresiva de la tierra, debido principalmente a la multiplicación de herederos, que provocó las consecuencias socioeconómicas que conocemos. Asimismo, se imposibilitó la movilidad de los grupos y las modalidades de adquisición de nuevos terrenos, impulsándose el nacimiento del concepto de terratenencia individual⁵³. Es claro para nosotros que en esta larga gestión no se procedió en ningún momento a tomar en cuenta los cimientos culturales de la comunidad mapuche. Por el contrario, se originó un esquema de terratenencia contradictorio, opuesto a las normas culturales vigentes⁵⁴. El ha contribuido a agudizar su situación presente de marginalidad, fomentando su carencia de integración y participación en la sociedad chilena.

Pensamos que tanto una remodelación de la ley indígena como la aplicación de la Reforma Agraria en el área mapuche debería basarse en un diagnóstico cultural previo completo. Es importante favorecer la participación integral de la comunidad mapuche en dicho diagnóstico cultural como también en la toma de decisiones jurídicas relacionadas con el destino futuro de sus tierras. Consideramos que un conocimiento de la cosmovisión mapuche abre una útil perspectiva para los técnicos que persiguen una reestructuración del actual sistema de terratenencia para lograr otro más justo, realista y respetuoso de los auténticos valores culturales de la comunidad mapuche. Cuatro aspectos que emergen del presente análisis podrían contribuir a dicha orientación:

1. Los mapuches poseen un sistema tradicional coherente de división de la tierra, producto respetable de una sabiduría empírica antigua, acumulada y transmitida como valiosa herencia social.

2. Dicho sistema tradicional de división de la tierra se basa en una orientación especial ética y ceremonial que debería tomarse en cuenta para casos concretos de distribución de tierras.

3. El carácter sagrado de la tierra y la relación telúrica y etnocéntrica del mapuche con respecto a la misma contribuye a erigir una de las principales barreras culturales que deben enfrentar los técnicos. Dichos obstáculos pueden ser controlados, con mayor propiedad, por

⁵³ Milan Stuchlik, Sistema de terratenencia de los mapuches contemporáneos, trabajo presentado al XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima, 1970, p. 11.

⁵⁴ Loc. cit.

medio del conocimiento acerca de la cosmovisión mapuche, cuna de muchas normas, actitudes y valores de su cultura ⁵⁵.

4. La visión mapuche del mundo, dualista y dialéctica, posee una extrema coherencia interna que la hace compatible, desde un punto de vista estructural, con enfoques lógicos modernos.

En síntesis, hoy se enfrentan dos concepciones contrastantes respecto a los problemas agrarios mapuches: la racional y jurídica chilena, guiada por la orientación socialista de la Reforma Agraria, y la tradicional mapuche guiada por normas y valores desprendidos de su cosmovisión y organización socioeconómica, las cuales responden a patrones culturales arcaicos aunque no incompatibles.

¿Es posible conciliar estas dos concepciones y llegar a un compromiso entre ambas?

Esta interrogante no será resuelta aquí debido a que su complejidad y múltiples implicancias técnicas exceden los propósitos y límites del presente trabajo. Creemos que su estudio y solución corresponden tanto a la comunidad mapuche como a los técnicos de la Reforma Agraria.

Septiembre de 1972.

⁵⁵ Como un caso concreto de barrera cultural, citamos la resistencia de los mapuches para pagar tributo por la tierra, tanto por considerar que ésta les pertenece por razones religiosas e históricas y porque, además, su nivel de ingreso no se los permite.