

ALGUNOS PARALELISMOS EN LOS SISTEMAS DE CREENCIAS MAPUCHES: LOS ESPIRITUS DEL AGUA Y DE LA MONTAÑA

María Ester Grebe Vicuña, Ph.D.
Universidad de Chile,
Depto. de Antropología, Santiago

INTRODUCCION.

Los sistemas de creencias pan-andinos de las culturas quechua-aymara y mapuche poseen analogías que han sido detectadas y comentadas en algunos estudios a partir de los primeros años de este siglo. La discusión de este hecho suscitó la polémica de Guevara (1911) y Latcham (1922) en la cual se enfrentaron posiciones contrapuestas no exentas de pasión y personalismo. Se pusieron en juego, principalmente, las teorías difusionistas tempranas que incidían ya sea en una defensa o rechazo de posibles influencias o "penetración cultural" de las altas culturas andinas en el área mapuche. Posteriormente, han surgido otros intentos para reestudiar el problema a partir de materiales etnográficos y etnohistóricos (Albarracín y Souza 1961: 214-223). En los últimos años, el problema básico de investigación cambia de orientación y enfoque al centrarse más bien en la búsqueda de factores comunes que permitan definir un perfil intercultural pan-andino más amplio.

El presente estudio no pretende reexaminar las bases de una polémica ya superada, que se enmarcó en posiciones teóricas sustentadas por ilustres etnólogos chilenos de comienzos de siglo XX, las cuales poseen un indudable valor para comprender la historia temprana de la Antropología Chilena. Tampoco pretende incidir en argumentos difusionistas centrados en el dilema de la aprobación o rechazo eventuales de préstamos culturales producidos a través de antiguos contactos interculturales de difícil reconstrucción.

En consecuencia, el presente trabajo se circunscribe a elaborar un esbozo comparativo sincrónico entre creencias vigentes en las sociedades mapuche y aymara de Chile referentes a dos categorías de espíritus de la naturaleza: los espíritus del agua y de la montaña. Con este propósito, se han confrontado materiales empíricos originales provenientes de dos líneas de investigación desarrolladas por la presente antropóloga en las áreas indígenas mapuche y aymara de Chile a partir de 1967.

La creencia en los espíritus de la naturaleza se inscribe en los marcos de referencia conceptuales del **animismo** o "creencia en Seres Espirituales" (Tylor (1873) 1979: 10); del **animatismo** o creencia en el poder espiritual que reside en fenómenos y objetos naturales (El Guindi 1977: 9; cf. Keesing 1976: 548); y del **naturalismo** o creencia en dioses o espíritus personificados en fenómenos naturales (Durkheim (1915) 1965: 91). Estos tres conceptos poseen límites imprecisos, por lo cual sus deslindes son difíciles de delimitar. Su importancia reside, más bien, en su calidad de elementos caracterizadores comunes a muchas religiones primitivas.

Según Durkheim (1915) 1965: 92), "los variados espectáculos que ofrece la naturaleza al hombre parecieran cumplir todas las condiciones necesarias para despertar ideas religiosas directamente en la mente". El vasto dominio de las maravillas, secretos y misterios de la naturaleza ha estimulado e inspirado, quizás, el pensamiento y concepciones religiosas. En consecuencia, los fenómenos de la naturaleza suelen ser "transformados en agentes personales, seres vivientes y pensantes, poderes espirituales o dioses" (ibid: 93). Como una gran "metáfora tomada literalmente" (ibid: 95), el hombre ha procedido a antropomorfizar los elementos constituyentes de la naturaleza. Y así, lentamente, las fuerzas cósmicas han sido divinizadas (ibid: 105).

Como muchas otras cosmologías indígenas americanas, aquellas de los aymaras y mapuches proporcionan un corpus organizado de nociones acerca del universo, condensando conocimien-

tos y creencias acerca del mundo circundante, de los fenómenos de la naturaleza y de las fuerzas físicas que ejercen su control e influencia sobre la vida natural y humana. Aportan marcos conceptuales y modelos explicativos acerca de la organización del cosmos y del lugar del hombre en él, buscando en el orden y equilibrio cósmicos una vinculación estrecha del hombre con la naturaleza circundante; e intentando lograr una adaptación continua a esa naturaleza cambiante que se presenta en formas alternativas benignas u hostiles. De esta naturaleza dependerá la calidad de la supervivencia, productividad cultural e interacción social del hombre.

Tanto en la cultura aymara como en la mapuche, los espíritus del agua y de la montaña ocupan un lugar dominante en sus respectivos sistemas de creencias y cosmologías. Ellos se designan mediante los lexemas **malku** y **t'alla** (señor y señora) en la lengua aymara, los cuales ilustran el principio andino dominante de bifurcación sexual; y por el lexema **ngen** (dueño) en la lengua mapuche, el cual implica la creencia en espíritus "dueños" y guardianes de los elementos naturales. Así, en la cultura aymara los espíritus del agua se identifican como **seren-malku** y **seren t'alla** (señor y señora sereno); y los espíritus de la montaña como **uywir-malku** y **uywir-t'alla** (señor y señora de la crianza del ganado) y como **jutur-malku** y **jutur-t'alla** (señor y señora de la caverna de la montaña). Por su parte, en la cultura mapuche los espíritus del agua se identifican como **ngen-ko** (dueño del agua) y los espíritus de la montaña como **ngen-winkul** (dueño de la montaña o cerro).

Un relato oral mapuche sitúa el concepto de **ngen** (espíritu dueño y guardián de la naturaleza) en el ámbito atemporal de un mito de génesis: "Al crear el mundo, el dios (**futa-chachai**) y su esposa (**ñike-papai**) todo lo hicieron con sus manos. Dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un **ngen**. El **ngen** era un cuidador del dios (**futa-chachai**) y su esposa (**ñike-papai**). Así aparecieron los cuidadores o dueños del cerro (**ngen-winkul**), del agua (**ngen-ko**), del bosque virgen (**ngen-mawida**), de la piedra (**ngen-kurruf**), del fuego (**ngen-ketral**), de la tierra (**ngen-mapu**). Luego, frotándose las manos hicieron al

hombre y lo pusieron abajo; hicieron a la mujer y la pusieron abajo". Según este mismo testimonio, la pareja dual de dioses dirige y da órdenes a los **ngen**, cuya función principal es velar por la preservación del medio ambiente natural. Los **ngen** son seres animados, activos, con caracteres antropomorfos, zoomorfos o fitomorfos.

Existen algunas fuentes de información previas en las cuales se hace referencia al concepto de **ngen**. Housse (1939:83-86) asocia los **ngen** a genios secundarios numerosos que presiden ciertos elementos de la naturaleza, adoptando formas de animales o personas. Augusta (1966: 59-60; 62) los identifica ya sea como dueños de cosas, personas o lugares; o como seres protectores que cuidan, mandan, disponen o dominan. Faron (1962:51, 68) asocia los **ngen** a los espíritus dueños o guardianes de la tierra (**ngnemapun**) y del agua (**arumko** y **shompalve**). Alonqueo (1979: 222-223) ofrece un listado de diez términos asociados al concepto de **ngen**, aunque sin dar a conocer su amplitud, complejidad y transformaciones de sus diversas derivaciones. Y, finalmente, Carrasco (1981) aporta un prolijo estudio acerca de los espíritus del agua centrado en relatos mapuches del mito de **shumpall**. Sin embargo, el subsistema de creencias del cual forma parte el concepto de **ngen** y sus transformaciones no ha sido aún descrito ni analizado.

LOS ESPIRITUS DEL AGUA. (Grebe 1980:156-174; 1981:69-73).

En la cultura aymara, los espíritus del agua se identifican como **seren-malku** y su esposa **seren-t'alla**, quienes residen -como Orfeo y Eurídice- en el inframundo. En este contexto, se les asocia a las fuentes de agua subterránea, vertientes, manantiales y ojos de agua. Se les vincula a las aguas en movimiento y sus sonidos naturales, por lo cual son considerados patrones de la música aymara. Como un fauno, **seren-malku** toca la zampoña y convierte los sonidos naturales del agua en una melodía-generada-en-la-naturaleza. Los músicos humanos van a escuchar el canto del agua a las cataratas y vertientes. Allí reciben su lenguaje e inspiración. Y podrán recordar las melo-

días rituales dictadas por **sereno**. La pareja de espíritus del agua/música suelen ser representados simbólicamente por el color verde de las aguas profundas, asociándoseles con su función fertilizadora de la tierra. Dichos espíritus son objeto de cultos complejos durante la antevíspera de ciertos rituales.

En la cultura mapuche, los espíritus del agua se identifican como los **ngen-ko**, quienes residen en las aguas en movimiento de vertientes, ojos de agua, canales, arroyos, ríos, lagunas y pozos. Se les ubica en lugares acuosos, húmedos y con abundante vegetación. Aparecen en formas antropomorfas y zoomorfas. Así, suelen presentarse como seres humanos eternamente jóvenes, que corretean y juegan en las aguas. Sus colores simbólicos son el azul del agua, el blanco de su espuma y el verde de las algas, matorrales y aguas profundas. Se afirma que: "**Ngen-ko** habla. Contesta al hombre. Canta cuando tiene mucho raudal". Suele aparecer también en variadas formas de animales o seres mitológicos. Es común asociarlo a un sapo o a la sirena **sumpall** o **shompallve**. Se dice que: "Donde está **sumpall**, el agua no se seca nunca". Los **ngen-ko** ejercen control de las aguas y lluvias, velando por su flujo continuo y su acción fertilizadora de la tierra. Ellos son objeto de rogativas rituales en tiempos de sequía o de exceso de lluvias. Sin embargo, no todos los **ngen-ko** poseen connotaciones benéficas. Algunos de ellos suelen aparecer como encarnaciones de los espíritus malignos (**wekufe**). Citamos entre ellos al **trelke-wekufe** (cuero del diablo), **nërru-filu** (zorro-culebra), **ko-wekufe** (demonio del agua), **epuangua** (ser de dos caras), todos ellos seres mitológicos (Gunckel 1964: 48-50).

LOS ESPIRITUS DE LA MONTAÑA. (Grebe 1980: 146-153; 1981: 64-68).

En la cultura aymara, los espíritus de la montaña y del pastoreo se identifican como los **wallkus** y sus esposas, las **t'allas**, representados ambos como parejas antropomorfas. Existen dos categorías: **aywir-wallku** y **uywir t'alla** y **jutur-wallku** y **jutur-t'alla**. Los primeros son los espíritus que protegen la crianza del ganado, asociados a los pastizales de las laderas de las montañas sagradas, donde pase el ganado. Los

segundos son los espíritus de la caverna mágica de la montaña, que permite el tránsito hacia el interior y exterior de ésta, posibilitando la movilidad de los animales silvestres y de los espíritus de la montaña. Se cree que estos **walkus**: "Viven dentro del cerro. El cerro mismo dicen que es **walku**. Es como persona. Tendrán casa. Hay cosas de plata. Son ricos: tienen ganado, plata, mulas, carro". A estos **walkus** se les rinde culto durante los ritos de marcación de ganado y carnaval, por ser responsables de la protección general de los rebaños y, específicamente, del bienestar general y fertilidad de los animales silvestres y domesticados.

En la cultura mapuche, los espíritus de la montaña o cerro se identifican como los **ngen-winkul**. Se les ubica ya sea en los **fūta-winkul** (grandes montañas o volcanes) o los **pichi-winkul** (cerros o colinas), representándose como individuos o parejas antropomorfas, o bien como entidades zoomorfas. Estas últimas suelen aparecer en formas diversas de animales o seres mitológicos, tales como toros, grandes culebras, **piwūchén** (gallo-culebra) o **waillepeñ** (oveja deforme). En su forma de seres humanos, suelen residir en la cumbre y/o interior de los cerros y montañas, sin envejecer jamás. Allí, "su vida debe ser muy hermosa. Tienen de todo: ganado tienen, su siembra tienen; también agua; cántaros (**mesén**) llenos de oro y plata; todas sus cosas -muebles, cama, platos, ollas- de oro y plata". Un ejemplo de estos poderosos espíritus de la montaña es la tetralogía de los **milla-rūka**, **fūcha**, **kushe**, **weche wentrū** y **ūlcha domo**, que encarnan a los espíritus del volcán Villarrica (cf. Grebe 1971: 184; 1972: 69). Los **ngen-winkul** suelen aparecer en la cima de las colinas y montañas como seres humanos vestidos a la usanza de los antiguos mapuches. Se cree que en estos lugares realizan sus propios rituales paralelamente a los ritos desarrollados por las respectivas comunidades mapuches. Varios testimonios afirman haber visto -aún a gran distancia- banderas rituales en dichas cimas. Por esta razón, no se siembra en ellas dejándose un gran terreno, generalmente cuadrado o rectangular, con la vegetación original autóctona carente de cercos, destinado a la residencia de los **ngen-winkul**.

Recordemos que este es el ámbito que la tradición asigna a **kallfũ-malen**, la niña celestial, de acuerdo al relato mítico recogido inicialmente por el profesor Hugo Carrasco, el cual fue luego trabajado en profundidad por el profesor Kuramochi (1986). Tanto **ngen-winkul** como **kallfũ-malen** poseen y confieren "poder". Ciertos ruidos provenientes de las cimas de las montañas y cerros se asocian al trueno y al relámpago; y, asimismo, a la actividad del **ngen-winkul**. En un contexto similar, **kallfũ-malen** aparece como un cometa luminoso.

En suma, los diversos **ngen** parecen integrar una red de interrelaciones que posibilita una percepción ordenada de la naturaleza. En este contexto, se cree que existe una relación estrecha entre los **ngen-winkul** y los **ngen-ko**, puesto que el agua nace con frecuencia en vertientes o manantiales situados en cerros boscosos cubiertos de vegetación natural. A su vez, ambas categorías de espíritus se asocian al **mawida**, bosque o selva virgen no tocada por la mano del hombre, testimonio viviente de la creación original.

CONCLUSIONES.

Una confrontación preliminar de las características descritas, sumadas a datos adicionales acerca de los espíritus del agua y de la montaña en las culturas aymara y mapuche de Chile, permite inferir las siguientes conclusiones:

1. Los espíritus del agua y de la montaña forman parte de un subsistema de creencias relacionadas con el mundo terrestre.
2. La naturaleza virgen, no tocada por la mano del hombre, es condición necesaria para la existencia de ambas categorías de espíritus.
3. Estos espíritus forman parte de una red compleja que influye en la interacción del hombre con su entorno natural.
4. Las relaciones entre el hombre y dichos espíritus se dan

cara a cara, en la inmediatez del mundo circundante.

5. Ambas categorías de espíritus no están en todos los cerros o aguas, ubicándoseles en ciertos cerros y aguas específicas.
6. La creencia en dichos espíritus forma parte de mitos de génesis.
7. Ellos son guardianes o dueños del elemento o fenómeno natural que representan.
8. Ellos actúan como intermediarios entre dioses y hombres.
9. Ellos aparecen frecuentemente en forma de animales, hombres u objetos inanimados.
10. Ellos se caracterizan por su ambigüedad, puesto que suelen representar ya sea al bien o al mal mediante sus actos.
11. Los hombres suelen establecer cierto tipo de convenios o pactos privados con dichos espíritus para obtener determinados beneficios.
12. Ambas categorías de espíritus representan simbólicamente a la vida de la naturaleza virgen en perpetuo movimiento; y a la dinámica de sus transformaciones, que ocurren durante el ciclo anual en los cerros y el agua.

DISCUSION.

No es nuestra intención examinar ahora estos notables paralelismos, que podrían ser el producto tanto de una difusión cultural de norte a sur a través del área andina; o bien del resultado independiente de concepciones y actividades humanas que buscan soluciones similares a problemas comunes en distintas latitudes y tiempos. No obstante, podría citarse, en apoyo de la primera alternativa, que el mito de creación maya-quiché

contenido en el **Popol Vuh** (Van Over 1980: 98) relata que junto con la creación de la fauna silvestre fueron creados también los guardianes de los bosques y matorrales y los espíritus de la montaña. Entonces, los creadores dijeron: "¿Habrà sólo silencio y quietud bajo estos árboles y enredaderas silvestres" Está bien que de aquí en adelante exista alguien que cuide lo creado" (loc.cit.). Este relato **maya-quiche** incide en la funcionalidad de la creencia en los espíritus de la naturaleza, compartida por aymaras, mapuches y otras culturas indígenas de América.

Mediante estas creencias, se validan, legitiman y refuerzan las relaciones deseables entre el hombre y la naturaleza, entre el hombre y su medio ambiente original que evoca la creación del mundo. Dichas creencias parecen ejercer, en cierto modo, un control social frente al uso o abuso del hombre en su interacción con el medio ambiente, evitándose así la explotación indiscriminada de recursos o posible contaminación ambiental. Todo ello parecería estar contribuyendo a mantener el equilibrio armónico entre el hombre y la naturaleza. En esta perspectiva, los espíritus del agua y de la montaña parecen ser símbolos que condensan todo aquello que evoca dicho equilibrio ambiental y cósmico deseado.

Concluimos, por tanto, que estas creencias apoyan la preservación del ecosistema incentivando el temor a la aplicación de castigos severos a los transgresores por parte de los espíritus guardianes. Todo ello brinda un respaldo a las instituciones socioculturales básicas, sus normas, valores y propósitos. El siguiente testimonio mapuche da cuenta del carácter fundamental y trascendencia sociocultural del corpus de creencias en los espíritus dueños y guardianes de la naturaleza, de cuya presencia y acción depende la existencia, continuidad y equilibrio de sus elementos constituyentes; y, por ende, la supervivencia del género humano: "Dios ha puesto un **ngen** en cada cosa para que esa cosa no termine. Sin **ngen**, el agua se secaría, el viento no saldría, el bosque se secaría, el fuego se apagaría, el cerro se bajaría, el viento se emparejaría, la piedra se partiría. Y, así, la tierra desaparecería. El **ngen** anima estas cosas, da vida a cada cosa. Esa vida lo hace seguir viviendo para siempre".

Estas creencias permiten explicar el problema aún no resuelto de la utilización parcial de la superficie cultivable de los terrenos mapuches. Y, asimismo, que los indígenas hayan favorecido, por mucho tiempo, la preservación de las áreas cubiertas de vegetación silvestre nativa. Por su importancia, este problema merece ser analizado separadamente, en un próximo estudio en preparación que proseguirá la línea de investigación del presente trabajo.

BIBLIOGRAFIA.

ALBARRACIN SARMIENTO, CARLOS y MARIA ESTELA DE SOUZA.

1961 "Contribuciones al Estudio de la Influencia Peruana en las Creencias Mapuches". En Revista de Museo Nacional. (Lima), XXX, pp.214-223.

ALONQUEO, MARTIN.

1979 Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche. Santiago, Ediciones Nueva Universidad, Universidad Católica de Chile.

AUGUSTA, FELIX JOSE DE.

1966 Diccionario Araucano Padre Las Casas. Imprenta San Francisco.

CARRASCO, HUGO.

1981 El Mito de Shumpall en Relatos Orales Mapuches. Valdivia, Universidad Austral de Chile. (Tesis).

DURKHEIM, EMILE (1915).

1965 The Elementary forms of the Religious Life. Nueva York, The Free Press.

EL GUINDI, FADWA.

1977 Religion in Culture. Dubuque (Iewa), Brown.

- FARON, LOUIS C.
 1964 Hawks of the Sun. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
- GREBE, MARIA ESTER et al.
 1971 "Mitos, Creencias y Conceptos de Enfermedad en la Cultura Mapuche". En Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina. 17, pp.180-193.
- GREBE, MARIA ESTER et al.
 1972 "Cosmovisión Mapuche". En Cuadernos de la R.N., Universidad Católica de Chile, 14, pp.46-73.
- GREBE, MARIA ESTER.
 1980 Generative Models, Symbolic Structures, and Acculturation in the Panpipe Music of the Aymara of Tarapacá, Chile. Belfast, The Queen's University of Belfast. (Ph.D. Thesis), 2 vols.
- GREBE, MARIA ESTER.
 1981 "Cosmovisión Aymara". En Revista de Santiago. (Museo Nac. Vicuña Mackenna), 1, pp.61-79.
- GUNCKEL, HUGO.
 1964 "EL Mito del Agua en algunas primitivas culturas Americanas y entre los Antiguos Mapuches". En Boletín de la Universidad de Chile, 51, pp.48-50.
- GUEVARA, TOMAS.
 1971 Folklore Araucano. Santiago, Cervantes.
- HOUSSE, EMILE.
 1939 Une Epopée Indienne: Les Araucans du Chili. Paris, Plon.
- KEESING, ROGER M.
 1976 Cultural Anthropology: A Contemporary Perspective. Nueva York, Holt Rinehart & Winston.

KURAMOCHI, YOSUKE.

1986 Kallfü-Malen. Temuco. Trabajo presentado a las II Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche. Universidad de la Frontera.

LATCHAM, RICARDO E.

1922 "La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos". En Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, III, (2,3 y 4), Santiago, Cervantes.

TYLOR, EDWARD B. (1873).

1979 "Animism". En W.A. Lessa y E.Z. Vogt, Reader in Comparative Religion: An Anthropological Approach. Nueva York, Harper & Row, pp. 9-19.

VAN OVER, RAYMOND.

1980 Sun Songs: Creation Myths from Around the World. Nueva York, New American Library.