

CREENCIAS Y CULTOS A LOS ESPÍRITUS DE LA NATURALEZA: LA CULTURA MAPUCHE EN EL CONTEXTO ANDINO

M. Ester Grebe Vicuña
Universidad de Chile, Santiago, Chile

I.- Introducción

A pesar del advenimiento de la modernidad y de los fenómenos de intercomunicación y globalización que caracterizan a la era actual, se advierte -con especial referencia al mundo "en desarrollo"- una fuerte permanencia de algunos patrones de continuidad que preservan, reactivan y articulan las relaciones entre pasado y presente. No obstante, en diversas áreas culturales situadas en la periferia del mundo "desarrollado" surgen fenómenos ideacionales entre los cuales también sobresalen algunas concepciones y creencias tradicionales que poseen amplia difusión.

En el contexto de las culturas tradicionales -con especial referencia a aquellas denominadas "primitivas"-, las concepciones y creencias específicas que aluden a espíritus de la naturaleza capaces de ejercer control sobre ciertos fenómenos naturales parecen ser ampliamente difundidos. Motivados tanto por su interacción frecuente e intensa con la naturaleza circundante como también por el "corpus" de creencias compartidas, los seres humanos han procedido a la identificación y representación simbólica de dichos espíritus; a la atribución de referentes asociados a la potencia y energía vital de la naturaleza, manifestadas en poderes especiales y procesos comunicativos; a la configuración y realización de cultos específicos, mediante los cuales se articulan los procesos comunicativos como también los nexos complejos de reciprocidad entre los seres humanos y los espíritus de la naturaleza; y, por ende, a la reactualización del sistema de creencias vinculado a la naturaleza, contribuyendo a su legitimación y validación en el contexto de la cultura local.

Dichas creencias y sus respectivos cultos han sido y siguen siendo comunes en las culturas indígenas de nuestro continente, manifestándose con características regionales distintivas en las culturas de la selva amazónica, del mundo andino y de otras regiones de América. El propósito general de este trabajo preliminar es dar cuenta de las afinidades que vinculan el sistema de los espíritus de la naturaleza denominados ngen en la cultura mapuche de Chile, con aquellos sistemas análogos perteneciente a tres culturas indígenas distintivas del mundo andino: quechua, aymara y atacameña. Además, se intenta

establecer correspondencias entre la praxis ritual mapuche en el contexto global de la praxis ritual andina.

El enfoque teórico del presente trabajo incide en el deslinde de dos conceptos antropológicos coexistentes -naturaleza y cultura- que despliegan concepciones diferentes de potencia y energía: uno de origen sobrenatural, asociado a la naturaleza silvestre, mundo original no domesticado ni intervenido por los seres humanos; y el otro de origen humano, asociado a la intervención cultural de hombres y mujeres en un mundo domesticado, construido y reconstruido mediante su pensamiento y/o acción. Obviamente, se trata de dos categorías conceptuales de difícil delimitación, cuya oposición se articula y valida con mayor nitidez y precisión en el ámbito de las culturas "primitivas" (Ortner 1974:72).

El predominio de la naturaleza sobre el hombre ha sido y sigue siendo paradigmático en las sociedades de caza-recolección y otras sociedades agrícolas tradicionales, cuyo respeto por la naturaleza silvestre se relaciona tanto con la creencia en su origen divino como con sus recursos de supervivencia. En cambio, el predominio de la cultura se genera en aquellas sociedades que hacen uso de tecnologías diversas intentando maximizar el dominio de los fenómenos naturales mediante recursos manipulados por el hombre. A partir de este segundo concepto, es posible comprender el desarrollo de la cultura manifestada tanto en constructos ideacionales y materiales como en procesos sociales diversos. De este modo, el deslinde antropológico entre naturaleza y cultura ha contribuido al reconocimiento y diferenciación de los fenómenos naturales pertenecientes a la esfera de un medio silvestre no alterado por la acción humana, de aquellos otros fenómenos culturales construidos mediante la intervención, regulación o dominio de la acción humana.

II.- Los espíritus de la naturaleza en cuatro culturas andinas.

Para los indígenas del mundo andino, la naturaleza silvestre está regulada por un flujo energético propio asociado a un equilibrio cósmico cíclico de origen sobrenatural y, por tanto, independiente del hombre. Cada espíritu de la naturaleza ejerce control sobre los fenómenos naturales a su cargo dotándolos de bienestar mediante potencias y energías sobrenaturales generadas por las divinidades creadoras. Los conceptos de energía y potencia están asociados a los conceptos de saber o sabiduría. Dichos términos pertenecen al mismo dominio semántico, puesto que el poder deriva del saber y la energía es indispensable para poner en práctica el saber y el poder. En este sentido cabe señalar que, en mapu-dungu, el lexema kimún (saber) está íntimamente relacionado con newén (fuerza, energía o potencia).

En el mundo andino de las culturas quechua, aymara, atacameña y mapuche, el culto a los espíritus de la naturaleza es reactualizado en ritos privados, semi-privados y públicos, diferenciándose según su intencionalidad, número de participantes, y características sociales del evento. El patrón mínimo del ritual privado consiste básicamente en una interacción cara-a-cara con el espíritu de la naturaleza en su propio entorno, mediante un discurso oral expresivo y respetuoso. La respuesta del espíritu se comunica a menudo mediante señales sonoras o visuales, por lo general imperceptibles para el observador ajeno a la cultura nativa. Este proceso de interacción va acompañado por invocaciones, saludos, ofrendas, reciprocidades, expresiones de gratitud y despedidas (Grebe 1993:65-66; 1993-94:51).

Los rituales quechuas, aymaras y atacameños de mayor complejidad -semi-privados o públicos- hacen uso de la mesa andina, especie de altar en el cual se distribuyen -según una ordenación espacial simbólica- diversos objetos de culto dotados de "poder", a los cuales se suman el alcohol, las hojas de coca con azúcar, y otros elementos. Estos ritos se dedican a los espíritus de la naturaleza de mayor importancia, tales como los espíritus de cerros o montañas y pachamama. En estas culturas han sido y siguen siendo muy importantes las wakas, consistentes en lugares sagrados de culto a veces secretos, donde se realiza periódicamente el culto a los espíritus de la naturaleza. Las wakas se sitúan, por lo general, en laderas o cimas de colinas, cerros y rocas de formas hermosas o extrañas ubicadas a veces en lugares de muy difícil acceso. La mayor parte de las ofrendas rituales, consistentes en alimentos, bebidas y otros elementos, suelen depositarse en dichos lugares enterrándolos en hoyos tapados (Condori y Gow 1982:25-28; Valderrama y Escalante 1988:138-150; Grebe 1993:65-66).

En las cuatro culturas en estudio, el culto más frecuente consiste en las ofrendas de alimentos, bebidas, y otros elementos locales, colocadas sobre, alrededor, o debajo de la entidad ritualizada o del lugar que la representa. Reciben varias denominaciones entre las cuales destaca la tinka y despacho quechua, la challta aymara, el convido atacameño, y el convido mapuche.

A pesar de las diferencias históricas, geográficas y ecológicas que distinguen a la cultura mapuche de las demás culturas andinas en estudio -quechua, aymara y atacameña-, en las cuatro culturas andinas en estudio existen concepciones y creencias comunes acerca de los espíritus de la naturaleza, lo cual permite suponer la eventual existencia de un "corpus" común de vigencia actual y antiguo origen. Ellos son: los espíritus de cerros o montañas, de la tierra, del agua, de la piedra, y del árbol o bosque. A continuación, se proceden a describir algunos fenómenos relevantes que caracterizan y articulan relaciones

entre las creencias y praxis rituales referidas a estas cinco categorías de espíritus.

1.- Apus, mallkus, tata-cerros y ngen-winkul: espíritus de cerros, colinas y montañas.

En todas las culturas andinas poseen una importancia máxima, poseyendo frecuentemente un status casi divino.

Los indígenas quechuas denominan apus a las divinidades de algunos cerros y colinas locales que protegen a la aldea vecina y a sus habitantes. Se perciben y representan como campesinos quechuas, que viven en el contexto de sus respectivas familias, poseyendo sus mismas necesidades y deseos. Constituyen símbolos de un ideal de vida virtuosa y pobre. Según un testimonio nativo, los apus "sabían mucho y hablaban bien". Los hombres les suplicaban "como a un hermano por el éxito de su trabajo o para el bienestar de sus animales o para que sane de la enfermedad. Por eso había siempre bastantes animales. Asimismo había bastante producto de las chacras. Por eso confiaban en ellos" (Condori y Gow 1982:43). Con estos fines, se les llevaba ofrendas que ellos recibían con agrado. "Entregaban el despacho echándole vino y trago"... Entonces, el apu "no les podía negar ni tampoco olvidar" (loc.cit.). Según diversos testimonios, mitos quechuas recopilados por Escalante y Valderrama (1992), la t'inka es un "rito de aspersión de un líquido hacia una deidad. Parte del líquido se asperja y la otra parte se bebe para compartir con la deidad a quien fue dirigida la t'inka. También se designa con este nombre a todo ritual de ofrenda dirigido a una deidad para pedir su protección" (ibid.:253). Este ritual suele recibir otras denominaciones, tales como iranta, pagu y alcanzu (loc.cit.).

Los aymara de Chile denominan uywir-mallku y uywir-t'alla a la pareja de espíritus masculino y femenino vinculados a ciertos cerros o colinas que protegen el pastoreo y crianza de rebaños de camélidos pertenecientes a cada pastor; y jutur-mallku y jutur-t'alla, espíritus masculino y femenino vinculados a las cavernas o agujeros de las montañas que permiten penetrar y salir a los animales silvestres hacia o desde el interior de ellos. Según el siguiente testimonio de un pastor aymara, "todos los ganaderos amamos a los mallkus... Viven dentro del cerro ... [son] como persona. Tendrán casa, hay cosas de plata, son ricos: tienen ganado, plata, mulas, carro" (Grebe 1981:66). Protegen tanto al ganado como al pastor y su aldea pastoril. En los dibujos etnográficos elaborados por pastores aymaras, aparece cada aldea rodeada por cuatro cerros o cadenas de montañas sagradas, todas las cuales poseen un nombre local (ibid.:67).

Los atacameños de Chile los denominan tata-cerro o tata-mayllko. Son los espíritus de los cerros, montañas y volcanes que moran en "todas las alturas". Son dueños de los ojos de agua, vertientes, lluvias y pastizales de sus cumbres, laderas y quebradas. Se les identifica con la forma física y nombre de un cerro o volcán sagrado reconocido como patrono de una localidad (Grebe e Hidalgo 1988:89).

A las afinidades y coherencias supraculturales andinas entre apus, mallkus y tatas-cerros, se suma su contraparte mapuche: los ngen-winkul, espíritus-dueños de algunos cerros específicos dotados de poder (newén). Dichos espíritus se ubican "ya sea en los fúta-winkul (grandes montañas o volcanes) o los pichi-winkul (cerros o colinas)", identificándose como entidades mitológicas predominantemente antropomorfas (Grebe 1993-4:53). Suelen residir en familia al interior de los cerros, apareciendo en sus cimas vestidos a la usanza de los antiguos mapuches, realizando allí sus ngillatunes (loc.cit.). Por esta razón, los mapuches tradicionales suelen dejar un espacio sin cultivar en la cima de dichos cerros sagrados, manteniendo su vegetación silvestre autóctona (ibid.:54).

2.- Pachamama y ngen-mapu, los espíritus de la madre tierra

Para los quechua, pachamama es la santa tierra, matriz universal eterna. Representa a la fecundidad, dando protección y sustento a los seres vivos (Escalante y Valderrama 1992:251). Todo nace de ella y vuelve a ella. Según un testimonio nativo, ella se ha identificado así: "La que cría, la que amamanta soy. Pacha Tierra, Pacha Yusta y Pacha Virgen soy" (Condori y Gow 1982:10). Es decir, en forma alternativa es principio generador, mujer, y virgen. "El poder de la tierra es infinito y lo envuelve todo. Lo que no tiene raíces en la tierra no es consistente, no vale" (ibid.:6). Como a su propio hijo nos está criando: nos amamanta. Pachamama vive debajo de la tierra. Ella no muere nunca. "Al morir desaparecemos en la tierra, nos está absorbiendo" (ibid.:10). A Pachamama se le ofrecen despachos (ofrendas) "por los productos y por los animales; para que no se enfermen las crías y para tener buenos productos" (ibid.:12). Por esta razón, se le da vino y licor, coca y azúcar, y otras ofrendas. "Pacha Tierra, como nosotros, sabe masticar coca. Sabe tomar" (ibid.:11).

Los aymaras de Chile relacionan a pachamama con pukar-mallku y pukar-t'alla, la pareja de espíritus masculino y femenino de la agricultura, asociados a los cultivos de papa, quinoa y diversos otros productos agrícolas. Reaparece la relación sincrética de pachamama, pero esta vez identificada con la luna (phajsi-mama o mama-luna) y con la Virgen María (virgen taykas o

María luna), vinculadas entre sí por constituir una gran matriz femenina (Grebe 1981:67).

Los atacameños consideran a pachamama como un "espíritu femenino que representa a la tierra atacameña y su fertilidad. Es dueña de todos los terrenos, pastizales, campos cultivados y rebaños. Otorga fertilidad a la tierra sembrada y a los animales, permitiendo la producción de una abundante cosecha. Los frutos de la tierra y la multiplicación del ganado no se producirían sin su poder engendradora. Suele representarse en la tierra misma y en los frutos de la cosecha que decoran ciertos objetos rituales. Tal es el caso de la cruz del maíz o calvario", como también las mazorcas maduras de maíz en el carnaval atacameño (Grebe e Hidalgo 1988:89).

La pachamama andina de los mapuche está representada en los ngen-mapu, que corresponde a una pareja: ngen-mapu-fucha y ngen-mapu-kushe. De ambos depende que la siembra produzca buena cosecha. Antes de la siembra, se les ruega por una buena producción, y después se les agradece por la cosecha ya ensacada. Se cree que si ngen-mapu protege la semilla, ésta crece; y si no la protege, se pierde. Para lograr su protección, es necesario recordarle y rogarle, ofreciéndole el vaho de los productos nuevos recién cocinados, convidándole un poco de bebida y trocitos de alimento. Es necesario estar en buenas relaciones con ngen-mapu para obtener su favor (Grebe 1993-4:52-53).

3.- Seren-mallku, tata-putarajni y ngen-ko: espíritus del agua de vertientes, manantiales, ríos, lagunas, mares.

Diversos testimonio quechuas y aymaras prehispánicos coinciden en señalar la importancia central de las fuentes de agua en relación al origen cosmológico de los pueblos andinos (Sherbondy 1982:23). En algunos mitos de origen, se asociaba el contexto acuático común de dichas fuentes con la construcción de aldeas y ciudades, lo cual posibilitaba tanto la irrigación como también la unidad política (loc.cit.). Tanto los quechuas como los aymaras reconocían el carácter sagrado no exento de peligro de ciertos lagos y lagunas (Condori y Gow 1982:60). Puesto que algunos lagos son baluartes de los espíritus de la montaña, los ríos y manantiales generados en un cerro sagrado suelen acceder a sus poderes y caracteres sagrados. "Las fuentes de agua llegaron a ser huacas [o lugares de culto] principales de los incas" (Sherbondy ibid.:23), siendo incorporadas a su modelo de organización sociopolítica y religiosa.

Los aymaras de Chile asocian el agua con el submundo (manqha-pacha), lugar originario de la vida silvestre. Allí residen dos espíritus -Seren-mallku y Seren-t'alla- asociados al agua y a la música del agua. Se dice que

Sereno genera la música en el contexto de los sonidos y ruidos de la naturaleza en las vertientes, manantiales, arroyos y ríos. Su lugar de residencia específico se identifica con los "ojos de agua" y fuentes de agua subterránea. Por tanto, Sereno simboliza a la música como el canto del agua generado en la naturaleza silvestre (Grebe 1981:69-73).

Para los atacameños, tata-putarajni "es el espíritu del agua que reside en vertientes, aguadas, nacimientos, ojos de agua, o canales de regadío prehipanos, con los cuales se le identifica. Es quien proporciona el agua que fertiliza los cultivos y que permite la vida del hombre y su ganado. Se cree que es el agua misma, o bien el esposo del agua" (Grebe e Hidalgo 1988:89). Durante el rito de limpia de acequias en el mes de Octubre, el cantal (oficiante ritual) junto con sus ayudantes van a despertar al tata del agua, que duerme apaciblemente al interior del canal de regadío. Esto ocurre en la víspera de la ceremonia de las ofrendas rituales destinadas a los cerros que generan agua. Se le dice: "Tata, despierta porque haremos fiesta en tu honor". Y, según el cantal, el tata le responde. Su lenguaje reside en el sonido del agua.

El espíritu dueño del agua de los mapuche es ngen-ko. "Reside en las aguas limpias en movimiento de vertientes manantiales, ojos de agua, pozos, arroyos, canales, ríos, lagunas, lagos y mares", donde cría peces (Grebe 1993-4:55). "Se le asocia con lugares acuosos y húmedos acompañados de una abundante vegetación silvestre" (loc.cit.). Cuidada por ngen-ko, el agua tiene vida para siempre sin detenerse. "Ngen-ko habla. Contesta al hombre. Canta cuando tiene mucho raudal" (loc.cit.). Ejerce el control de las aguas y lluvias, velando por su flujo continuo y su acción fertilizadora de la tierra. Requiere que sus aguas estén siempre acompañadas de vegetación silvestre, puesto que si ésta es eliminada, el espíritu del agua se muda a otro lugar (loc.cit.). En el ngen-trayenko, espíritu de la vertiente, reside el máximo poder. Cuando un caminante mapuche se aproxima a una vertiente para calmar su sed, se produce un diálogo respetuoso entre ambos. El caminante primero solicita permiso para beber y fundamenta su necesidad, luego de "escuchar" la respuesta en el sonido del agua, procede a beber lo necesario agradeciendo lo recibido y arrojando un poco de migas, granos de trigo o maíz al agua como reciprocidad en el caso de que la vertiente esté fuera de su reducción (loc.cit.)

4.- Espíritus de la piedra o roca.

Los quechuas veneran a ciertas piedras o rocas de formas hermosas o extrañas, a las cuales se asigna gran poder, en las cuales reside el espíritu de la piedra. El siguiente relato de un hombre quechua da cuenta de esta creencia. Un grupo de jóvenes estaba cercando un canchón. Al empujar ciertas piedras, una

se partió en dos. Dentro de ella había otra de forma de redonda. Apenas pudieron sacarla pues era del tamaño de una pelota. Consultaron y así aprendieron. La piedra habló y dijo: "Yo soy una piedra sagrada ... Yo estoy para que hagan bien los surcos en las chacras y para el bienestar de los cultivos". Entonces llevaron a esta piedra santa a la iglesia (Condori y Gow 1982:67). Otra piedra sagrada quechua es la de Dorimoco en forma de envase de papas. La colocaron en una especie de altar, puesto que protege a los animales y productos (ibid.:66).

Los aymaras mantienen también el culto al espíritu de la piedra, representada en piedras de formas extrañas o de gran hermosura. Un caso particular son las apachetas, ubicadas en las proximidades de ciertos caminos precordilleranos o altiplánicos. Consisten en torrecillas de piedras superpuestas construidas por los caminantes, cada uno de los cuales coloca una piedra adicional. El caminante realiza un pequeño rito privado frente a la apacheta con ofrendas de licor y hojas de coca, después de lo cual prosigue su viaje. Se supone que este cumplimiento con el espíritu de la apacheta, le asegura un viaje sin contratiempos ni peligros. Este culto a la piedra de la apacheta es compartido hasta hoy día por los atacameños y reactualizado en forma muy similar.

Para los mapuches, ngen-kurra es el espíritu dueño de la piedra o roca. "Desde hace mucho tiempo, los mapuches han rendido culto a ciertas piedras poderosas ubicadas en senderos o pasos cordilleranos. Dichas piedras se caracterizaban por su forma y tamaño: eran grandes, bien hechas y de formas hermosas o sugerentes, predominando las redondas" (Grebe 1993-4:58). Podían engendrar y dar nacimiento a otras más pequeñas. A ciertas piedras cordilleranas se atribuía gran poder. Los viajeros y caminantes acostumbraban dejarle diversas ofrendas -inclusive monedas- con el fin de obtener su permiso para pasar y llegar bien a su destino. Los canteros mapuches acostumbran a pedir permiso a la piedra que van a tallar, haciéndole una rogativa antes de empezar para que el trabajo tenga éxito. Con este fin se le hacen ofrendas de alimentos y/o bebidas (loc.cit.).

5.- Espíritus del árbol o bosque.

A lo largo de su extensa trayectoria desde el pasado prehispánico hasta el presente etnográfico, en las culturas quechua y aymara se ha valorado a los árboles y arbustos, tanto silvestres como cultivados. Su valoración tendió a aumentar mientras los árboles y bosques naturales desaparecían. Debido a la deforestación que tuvo lugar durante la época incaica, los árboles y arbustos se transformaron en bienes escasos surgiendo, por tanto, la necesidad de su cultivo.

Aparece su bifurcación en categorías silvestres y cultivadas, denominadas respectivamente en quechua *sacha* y *mallki* (Sherbondy 1988:103).

Puesto que desde antaño, era habitual enterrar a los antepasados principales del *ayllu* en las inmediaciones de un árbol *mallki*, éste se transformó en un ícono vegetal, representación simbólica de un linaje, o bien de un antepasado asociado con los ancestros del *ayllu* (ibid.:108). Se creía que "las madres y padres ancestros de los incas eran árboles *mallki*" (ibid.:109), lo cual explica que por lo menos dos incas llevaran el nombre de un árbol. Existían árboles con poderes especiales para pronosticar o incrementar las potencias sagradas. Por esta razón, los misioneros católicos exhortaron a quechuas y aymaras a no adorar a los *mallkis*, práctica considerada como una manifestación de idolatría (ibid.:108). En la actualidad, se mantienen algunas filiaciones de dichas creencias y símbolos, cuyas transformaciones han sido generadas por el proceso de aculturación en marcha.

El habitat original en que se ha desarrollado la cultura mapuche de Chile se caracteriza por la presencia majestuosa de bosques húmedos de precordillera como también de bosques pluviales. En dichos contextos, surge la creencia en el *ngen-mawida*, espíritu dueño del bosque nativo que protege su flora y fauna promoviendo su bienestar y continuidad, criando animales y pájaros silvestres. Este espíritu protege el equilibrio del ecosistema previniendo su explotación excesiva e indiscriminada, su contaminación y destrucción mediante la tala o el fuego (Grebe 1993-4:55-57). En consecuencia, el corte de leña y recolección de ramas en un bosque nativo debe ser precedido por un diálogo respetuoso entre el leñador mapuche y el *ngen-nawida*, en el cual el primero debe pedir permiso, justificando los propósitos y cantidad mínima que necesita para la subsistencia de su familia. Este pequeño rito concluye con agradecimientos y un gesto de reciprocidad -consistente en algún obsequio simbólico-, todo lo cual concluye con una despedida cálida y respetuosa (ibid.:57-58).

III.- Algunas reflexiones finales.

Los contenidos expuestos permiten descubrir nuevas áreas problemáticas que requieren investigación como también identificar algunos conceptos claves y precisar algunos contenidos difusos.

En este sentido, el supuesto contacto entre las culturas Tiwanaku y mapuche, sumado a las influencias posibles ejercidas por dicha alta cultura andina sobre la cultura mapuche, abre una interesante área nueva y problemática

e investigación. Puesto que el origen de la cultura mapuche aún no se ha investigado a fondo, se mantienen pendientes sus interrogantes e hipótesis de trabajo. Se requieren estudios neo-etnográficos apoyados por enfoques multidisciplinarios que permitan aclarar enigmas, dilucidar conjeturas y discutir en profundidad y amplitud sus resultados.

En un nivel analítico-comparativo, es posible comprender las analogías y afinidades entre las creencias y cultos a los espíritus de la naturaleza como elementos constituyentes de una macro-cultura andina. No obstante, al interior de dicho ámbito macro-cultural coexisten tanto las expresiones de unidad como de diversidad regional.

Las diferencias regionales, ambientales y climáticas de la flora y fauna han sido y siguen siendo determinantes para comprender y delimitar las diferencias entre creencias y cultos de la naturaleza al interior del mundo andino. En la cultura mapuche, cabe destacar la abundancia de espíritus de la naturaleza vinculados a la exuberante vegetación de los bosques del sur de Chile. En dicho contexto, se destacan los espíritus-dueños del bosque nativo (ngen-mawida) y de diversas especies de árboles (ngen-pitrantu, ngen-foyentu, ngen-walle, ngen-pew,n, etc.), además de su fauna nativa de pájaros (ngen-ñm) y animales silvestres (ngen-kulliñ), todo ello circundado por plantas medicinales (ngen-lawén), copihues (ngen-koilkda) y caminitos troperos transitados por los animales silvestres (ngen-rp).

En las culturas andinas del norte -quechua, aymara y atacameña-, el sincretismo religioso logró un desarrollo apreciable a lo largo de cinco siglos. Se generaron dos fenómenos: (a) una disminución significativa de la cantidad y diversidad de las creencias en los espíritus de la naturaleza; y (b) un aumento de la influencia decisiva del cristianismo -y de la religión católica en especial- que ejercen influencias sobre aquellas creencias y cultos aún vigentes acerca de dichos espíritus.

No es necesario insistir en la relevancia de los estudios andinos comparativos. Mediante ellos es posible llegar a demostrar empíricamente tanto la interdependencia de las culturas del norte -quechua, aymara y atacameña- como también la vinculación evidente y significativa de la cultura mapuche en el contexto cultural andino global. Estos hallazgos indican que la cultura mapuche no debe ser estudiada y comprendida solamente al interior de sus propias fronteras, sino también en el amplio contexto del mundo andino.

Bibliografía

CONDORI, Bernab, y R. Gow. 1982. "Kay pacha". Cusco, Centro de Estudios Rurales Andinos "Bartolomé de Las Casas".

- ESCALANTE, Carmen y R. Valderrama. 1992. "Nosotros los humanos. Testimonios de los quechuas del sur del Perú". Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos "Bartolomé de Las Casas".
- GREBE, M. Ester. 1981. "Cosmovisión aymara". Revista de Santiago (Museo Vicuña Mackenna), 1, pp. 61-79.
- GREBE M. Ester y B. Hidalgo. 1988. "Simbolismo atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales". Revista Chilena de Antropología (U. de Chile), 7, pp. 75-97.
- GREBE M. Ester. 1993. "Algunas perspectivas interculturales en la religiosidad andina". En Segundas Jornadas Interdisciplinarias "Religión y Cultura" (Fac. de Filosofía y Hdes./Fac. de Cs Sociales, U. de Chile), pp. 60-71.
- GREBE, M. Ester. 1993-1994. "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". Revista Chilena de Antropología (U. de Chile), 12, pp. 45-64.
- ORTNER, Sherry B. 1974. "Is female to male as nature is to culture?". En M. Zimbalist Rosaldo y Louis Lamphere eds., Stanford, Stanford University Press, 1974, pp. 67-87.
- SHERBONDY, Jeanette E. 1982. "El regadío, los lagos y los mitos de origen". Allpanchis, 20, pp. 3-32.
- SHERBONDY, Jeanette E. 1988. "Mallki: ancestros y cultivo de árboles en Los Andes". En Ramiro Mitos Mendieta ed., Sociedad andina, pasado y presente, Lima, Fomciencias, pp. 101-135.
- VALDERRAMA, Ricardo y C. Escalante. 1988. Del tata mallku a la mama pacha. Lima, DESCO.