

SOL VIEJO, SOL VIEJA

Lo femenino en las representaciones mapuche

SERNAM

546661

SOL VIEJO, SOL VIEJA Lo femenino en las representaciones mapuche

Sonia Montecino

SERNAM Servicio Nacional de la Mujer

1995

COLECCION MUJERES EN LA CULTURA CHILENA

SERNAM, Servicio Nacional de la Mujer

Impreso en Chile Inscripción Nº 92.223

Este libro fue producido por CEDEM, Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer. Asistente de producción: J. Carlos Santana

Diseño y realización de originales: Cyan Producciones Gráficas Corrección de textos: María Eugenia Pavez

Fotos: Rolf Foerster, Hans Gundermann, Gilberto Sánchez, Angélica Willson, Calendario Platería Mapuche, Compañía de Teléfonos de Chile, 1989

Foto Portada: Archivo CEDEM

Grecas: Extraídas de Actas de Lengua y Literatura Mapuche N° 3, 1988 y N° 4, 1990 y Archivo CEDEM.

Dibujos grecas: Francisca Yáñez

Indice

Presentación pág. 5

Introducción pág. 7

 Simbólica de lo femenino en la cultura mapuche: la izquierda, el frío, la luna... pág. 9

- 2. Lo femenino en la morada de los dioses y los antepasados pág. 19
- 3. El cuerpo de la mujer como soporte del discurso simbólico mapuche pág. 33
- 4. Machis: las mujeres como oficiantes de las fuerzas del bien y del mal pág. 41
 - 5. El discurso mítico y lo femenino pág. 53

A Rolf Foerster por sus aportes bibliográficos y por sus valiosas sugerencias.

Presentación

La Colección "Mujeres en la Cultura Chilena", a la cual pertenece este libro, responde a la necesidad de abrir espacios y difundir la participación y contribución de la mujer en el engrandecimiento de nuestro acervo cultural.

El Servicio Nacional de la Mujer, consciente del papel que le ha tocado desempeñar de cara al siglo XXI, realiza así un decidido esfuerzo por evidenciar el aporte, muchas veces anónimo o desconocido, de las mujeres de nuestro país.

Esta iniciativa se inscribe en la política de Igualdad de Oportunidades en la que se encuentra empeñado el gobierno del Presidente Eduardo Frei, y respecto de la cual a SERNAM le ha correspondido elaborar el Plan de Igualdad de Oportunidades 1994-1999. En este sentido, es una gran satisfacción ver publicadas e ilustradas en las siguientes páginas la creatividad y capacidad de lucha ante la adversidad de tantas mujeres a través de nuestra historia.

Estamos ciertas que a través de la lectura de los diferentes títulos de esta Colección, un sentimiento de innegable admiración por las mujeres de nuestra patria se apoderará de los lectores; mujeres que desafiando inequidades y diversas barreras, han sabido ponerse de pie dejando muy en alto su dignidad.

Estoy segura que en el nuevo Chile que juntos construímos, las mujeres junto a los hombres compartirán importantes decisiones para el mejor futuro de nuestra humanidad. En este empeño estamos y a ello los invitamos a través de estos libros.

JOSEFINA BILBAO MINISTRA DIRECTORA SERVICIO NACIONAL DE LA MUJER



El secreto del sol.

La luna se esconde en tus ojos que miro, tus ojos sangrantes

Tu alma huye de la cárcel
y de la mano te llevo me llevas hasta el alba

Hay una mujer en la puerta de la casa, junto al lago:

Me iré a desentrañar el misterio del sol tras la montaña, madre

Le dices.

Elicura Chuihuailaf.

Introducción

La cultura chilena es tributaria, en gran medida, de la cultura mapuche. Y ello por una razón muy simple: esa sociedad habitó gran parte de nuestro territorio y fue uno de los fundamentos del mestizaje y del sincretismo que modelaron nuestro perfil. Actualmente los mapuche constituyen el grupo indígena mayoritario, morando básicamente entre las VIII y X regiones y en las grandes ciudades del país.

La mirada que proponemos en este texto es una que desea transitar por el universo simbólico mapuche, para escudriñar desde allí cómo es que lo femenino brota, emerge y es nombrado por la cultura. Se trata de una visión contemporánea, de signos y narraciones vigentes que nos hablan del pertinaz anhelo de mantener una identidad: el ser mapuche. Pero, también nos estrecha y hermana en algunas formas similares de construir las diferencias de género.

Así, encontraremos en el camino que labra el imaginario indígena que lo femenino ocupa múltiples lugares: se acantona en el mal, para después desplazarse al bien; es subordinado y luego dominante; tiene la facultad de dar vida y también muerte. En esta ocasión entregamos algunos elementos que dan cuenta de ese movimiento, dejando en claro que no pretendemos abarcarlo, sino más bien insinuar y sugerir pistas posibles para una reflexión más profunda respecto a la ubicación y sentidos de lo femenino en el mundo mapuche. La invitación que hacemos, entonces, es a escuchar los sonidos de una alteridad que define sus categorías génericas y que al hacerlo convoca, por semejanzas y diferencias, a las nuestras.

"El imaginario colectivo es el conjunto de imágenes simbólicas y de representaciones míticas de una sociedad. Gracias a este conjunto de imágenes la sociedad explicita inicialmente su cultura. Esto no significa que todas estas representaciones -y la forma como fueron construidas- sean conscientes en el mismo grado para todos los miembros del grupo....Las sociedades viven dentro de este universo de representaciones simbólicas y se adhieren - mediante explicaciones que les aporta su medio cultural- a interpretaciones del mundo y de la historia, que no son necesariamente reales, pero que le son verosímiles"

(Imelda Vega:59)



1

Simbólica de lo femenino en la cultura mapuche: la izquierda, el frío, la luna...

Toda sociedad nombra de una manera singular las categorías bajo las cuales lo femenino y lo masculino se ubicarán dentro del espacio social y psíquico de la comunidad. La cultura mapuche no escapa a esto señalando un lugar, una ubicación, para esos atributos.

Comprender, desde una perspectiva de género, cómo es que cada cultura asignará, dotará de contenidos y construirá lo femenino y lo masculino, supone un esfuerzo por conocer la armazón global del universo a estudiar, armazón que implica una estrecha relación entre lo cultural, lo económico y lo social, así

como su desplazamiento en el tiempo.

En este caso, nuestro intento sólo se afincará en escudriñar una de las esferas que componen la vida mapuche: la simbólica; que desde nuestra óptica puede ser una valiosa entrada para un análisis en profundidad de la condición femenina y masculina en esa etnia. De esta manera, nuestra mirada se ubica en lo que se ha denominado construcción simbólica del género, entendiendo que el universo de las representaciones está ligado a las conductas, a su comprensión y a la legitimación de las mismas.



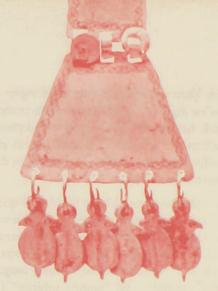
Las oposiciones complementarias: izquierda y derecha, arriba y abajo, bien y mal.

La cultura mapuche organiza el mundo a partir de la ubicación de las cosas, objetos, seres, etc. dentro de un espacio. La topología propuesta es una que se desplaza entre **derecha e izquierda**, en un movimiento que situará a cada elemento al interior de un sistema de oposiciones complementarias. Izquierda y derecha ordenarán el universo de tal modo que:

Izquierda	Derecha
Muerte	Vida
Noche	Día
Enfermedad	Salud

Machi
Sur
Tierra
Hombre
Mapuche
Adulto

Así, la existencia se agitará en la incesante puesta en relación de polos que siendo diferentes se necesitan el uno al otro, o más bien no pueden existir el uno sin el otro. La oposición hace brotar la identidad de las cosas: la vida sólo tiene sentido con la muerte, el hombre con la mujer, la noche con el día, etc. Dentro de esta concepción, algunos estudiosos sostienen que si bien se trata de una disposición horizontal de los nexos entre los polos, la derecha po-



see claras connotaciones de superioridad respecto a la izquierda¹. Por ejemplo, el sur está perfectamente asociado a lo positivo y el norte a lo negativo. Una canción de **machi** revela: "Del norte, pues, dicen, vino el encargo de hacerme mal. Habían dicho de mí: "ha de morir""². Por otra parte, una canción de **palin** expresa: "Del sur traeré para ti buenos palos de chueca. Traeré diez palos, para hacer frente a los chuequeros. Entonces dirán que soy alentado..."³.

La "superioridad" de la derecha frente a la izquierda entregará, entonces, una nueva dimensión a la forma de concebir y representar el mundo: los elementos ubicados en el lado izquierdo estarán signados por un matiz de negatividad, por una atmósfera oscura, nocturna. Así, podemos decir que la cultura mapuche ordena el cosmos en base a la antinomia espacial izquierda/derecha, situando al resto de los elementos en uno u otro sitio, de acuerdo a las connotaciones que posean en el universo simbólico.

Hay acuerdo entre los autores que dentro del sistema de oposiciones complementarias de la cosmovisión mapuche, el antagonismo entre bien y mal aparece dominando varias esferas. La tensión entre esos polos, así como su resolución, toma parte en un asunto humano fundamental como es el sistema de salud/enfermedad. Bien y mal son consustanciales a la vida y a la muerte de los mapuche. Pero, es válida para estas oposiciones la "plasticidad" presente en la cosmovisión mapuche: "... hay un cierto relativismo en la oposición bien/mal: el

negro -para seguir con el mismo ejemplo- es utilizado en algunos **nguillatunes** para pedir lluvias cuando hay amenaza de sequía; los adornos de plata, altamente valorados, dejan de serlo en determinados contextos rituales. Los ejemplos de desdoblamiento son infinitos"⁴.

A la ordenación topológica horizontal que hemos visto, la cultura mapuche agregará una nueva dimensión, la vertical (arriba y abajo) que estructura el mundo en base a siete lugares. Estos espacios designan una "tierra de arriba" (wenu mapu)⁵, una "tierra" (mapu) y un "mundo inferior" (minche mapu). Los siete lugares son los siguientes de abajo hacia arriba: minche mapu (país de abajo), mapu (superficie de la tierra), anka wenu (mitad de camino de arriba), kiñe ñom (primer lugar), epu ñom (segundo lugar), kela ñom (tercer lugar), meli ñom (cuarto lugar)⁶.

No poseemos testimonios de esta clasificatoria, pero sí respecto al **wenu mapu** (tierra del cielo). Por medio de **peumas** (sueños), los seres humanos pueden acceder a ese sitio, la anciana Francisca Pailahueque relata su experiencia al respecto:

"Yo soñé con el wenu mapu. Según dicen, cuando se sueña así es que no va a tener harta vida la persona. Un vez que me soñé con el wenu mapu, después estaba muy enferma. Yo subía en una escala en el sueño, estaba lleno de



flores allá. Cuando llegué, me abrieron la puerta. ¡Había tantas flores allá! No hallé en qué parte entrar, yo tenía como diecisiete años y no supe en qué puerta. Me preguntaron: ¿En qué puerta usted quería entrar? ¡Tanto chiquillo y niños que estaban jugando! Adentro era un jardín donde jugaban los niños. Pero no hallé en cuál puerta ir, miraba a ver si había gente conocida. Yo le conté a mi hermana y le pregunté: "¿Por qué será que se sueña así?". "Quizás te vas a enfermar -me dijo-, cuando se sueña uno así se enfermá, se va, le pasa el sentido". Y me enfermé mucho. Mi hermana me decía: "¿No ves? y si hubieras entrado no estarías viva, ahora tienes que cuidarte".

Por su lado, la machi Carmela Romero relata:

"Un día soñé. Fui al wenu mapu, me recibieron. Llegué allá en las cinco escaleras, pero pura rodilla llegué. La tercera parte hay unos árboles, unas palmeras, me arrodillé allí. Recé, otra escalera, seguí caminando. Allá llegué en mi sueño. Después, ya llegué una distinta parte donde estaba Jesucristo: era profesor, maestro......Prendió una luz, una tremenda luz y me alumbró todo mi cuerpo, me traspasó el luz en mi cuerpo. Estaban haciendo misa, pero habían puros niños, les dijeron: "Tengo visita ¡a recreo!". Pero, salieron miles y miles de niños a recreo".

Empero, será a partir de las oposiciones complementarias y del el eje horizontal de disposición de las cosas en el mundo desde donde podemos comenzar a conocer cómo es que la cultura mapuche nombra las categorías de lo femenino y de lo masculino.

Sin lugar a dudas, esta pareja de opuestos se distribuirá posicionando lo femenino al lado de la izquierda y lo masculino al lado de la derecha. Es decir, lo femenino en el sitio donde reside el norte, el frío, la noche, la luna; en el espacio donde habitan las fuerzas del mal, lo que amenaza el orden, las potencias destructoras. Y, en consecuencia, lo masculino morará en el sitio del bien, del sur, del calor, del día, del sol, ubicándose en el polo de las fuerzas constructivas y bienhechoras.

Si bien lo anterior es cierto, no lo es menos que la cultura mapuche, a pesar de elaborar categorías binarias, relativiza las posiciones de todos los elementos de acuerdo a los contextos en que ellos aparezcan. En ese sentido, se podría decir que el posicionamiento de las cosas en izquierda y derecha y en bien y mal, estará sujeto a las particularidades y contingencias en que ellas surjan. Tal vez, una óptica menos etnocéntrica sobre el pensamiento mapuche sugiera un movimiento más ambigüo, cambiante, de metamorfosis continua de los elementos y los seres⁸.

Un prístino ejemplo de lo anterior lo podemos encontrar en el caso de las mujeres. De acuerdo al esquema dualista que conocimos ellas están ubicadas a la izquierda, en el mal. Esa categorización tiene su correlato en la vida cotidiana: las mujeres son siempre sospechosas de ser **kalku** (brujas), es decir, de ser agentes del mal. Pero, por otro lado, también el sujeto mujer en cuanto **machi** (chamana, curandera) es el agente por excelencia del bien. De este modo, la mujer puede mutarse en bien y mal, por ello su posicionamiento en izquierda y derecha dependerá de la función que asuma dentro de la vida social.

Ahora bien, las representaciones mapuche, son mucho más complejas, puesto que una mujer machi puede estar en el bien como en el mal, es decir no es privativo del ser **machi** situarse en el polo positivo, como no es privativo de la categoría mujer ubicarse en el sitio de lo nefasto. Pareciera que en el imaginario mapuche nada hay inmutable, puediendo desplazarse las categorías, los seres y las cosas, de un sitio a otro.

Lo anterior no significa que el imaginario mapuche no cree un "orden", una estructura que lo especifique frente a otros ordenes. Simplemente, lo que deseamos dejar de manifiesto es que en la armazón simbólica, el conjunto de elementos no estará fijo, sino que se deslizará y aparecerá con dobles rostros. Un rasgo distintivo de la cultura mapuche es su capacidad de evidenciar la multiplicidad de las cosas, su plasticidad, su movimiento especular.

Pensamos que la categoría de lo femenino dentro del imaginario mapuche es ambigüa; puede trasladarse del bien al mal, adquirir sentidos positivos y negativos. No obstante esta ambivalencia, es posible percibir que lo femenino está relacionado con lo sobrenatural, con la manipulación de las fuerzas que escapan al control "humano" propiamente tal; lo femenino está hermanado con energías telúricas, con la posibilidad simultánea de dar vida y dar muerte. Hay en lo femenino un "poder", potestad subterránea, temida y respetada.

Un rezo contra las inundaciones ilustra este sentido del dominio femenino:

"Ya llovió bastante, ya has subido por demás, ya vamos a rezar al trañma leufu (aplastador de ríos) para que te vayas pronto. Uesha Kushe (Vieja Mala) inundaste nuestras tierras, mataste los pichi kulliñ (animalitos) robaste nuestras tüku ketran (sembrados). Mujer fuerte, váyase no más".

El reverso de ese poder es la subordinación con que la mujer mapuche aparece en la estructura social: en un orden patrilineal y patrilocal, la mujer deberá desplazarse del linaje de origen al de su marido, en un movimiento que la exilia del espacio en donde la parentela es protección, para llegar a un sitio de extraños. Así,ella reproduce el antiguo periplo de ser un objeto de intercambio entre grupos de hombres, entre linajes patrilineales. La mujer quedará presa en las tramas que la organización social teje para desarrollar la existencia, y desprovista de bienes y

Por otro lado, en la mayoría de los relatos relacionados al sacrificio será una mujer la que deberá ser la víctima, así por ejemplo **Kalfu Malén** (La Doncella Azul), **Segünpan** (La Hija del Volcán), **Millaray** (Millaray y Loncopán), etc. ¹⁰ Casi siempre se trata de la inmolación de una joven, la cual para restaurar el orden cósmico y natural debe ser ofrendada a las divinidades.

herencia, sólo tendrá su cuerpo reproductor y pro-

ductor de hijos y bienes.

Entonces, desde el punto de vista de la construcción cultural de las categorías genéricas, lo femenino mapuche preñado de ambivalencia signará al sujeto mujer: la colocará en un plano de inferioridad (nos referimos a la armazón patriarcal de la organización familiar y comunitaria), de víctima sacrificial (ella será el sujeto privilegiado de los sacrificios a los dioses), de superioridad (por su acceso al oficio de chamana) y de bien y mal (machi y kalku). De este modo, la mujer encarnará en sí misma las polivalencias del imaginario mapuche.

Por otra parte, la cultura inscribirá en el cuerpo femenino los signos de su doble ubicación, de su virtualidad de residir en lo positivo o en lo negativo. Algunos mapuche opinan que cuando las mujeres están menstruando¹¹ su cuerpo está débil, por ello no deben acercarse mucho al fuego, ni bañarse con agua fría; pero también en ese ciclo el cuerpo femenino es dañino: si un hombre tiene relaciones sexuales con una mujer en ese período puede enfermarse. La sangre cíclica y femenina está asociada a una fuerza de destrucción y de atracción. En el primer caso, se piensa que si una mujer pisa tierra recién sembrada los frutos podrán marchitarse; en el segundo, si se le administra a un hombre una pócima de agua con flujo menstrual éste se enamorará hasta llegar a someterse a la dueña de la poción. Como se aprecia, debilidad y poder operan simultáneamente en el cuerpo femenino.

Relato de origen de la menstruación

"Me contaron las tías viejas que el kutrán kiyén (enfermedad de la luna) le pasó a las mujeres porque una noche había luna llena - ¡quizás cuándo sería! ¿en qué año sería eso?-, una niña salió a mear pa'fuera de la ruka (casa). Ella no se dio cuenta que le mostró su kutre (vagina) a la luna. La luna le pegó una mirada tan fuerte que la castigó, por eso le salió sangre. De ahí dicen que viene el kutranán (acción de enfermarse)".

Versión de María Raguileo

Tal vez, el hecho de que en el imaginario mapuche el cuerpo de la mujer haya sido "herido", "castiga-





do", explique en parte, toda la simbólica asociada a su fisonomía. Es un cuerpo abierto, un organismo que mana, que escurre, que deja escapar; y también boca, hendidura que recoge, acoge, succiona. Cuerpo naturaleza hablado por la cultura.

Lo femenino, entonces, aparecerá dentro del universo de las representaciones mapuche, como una categoría que transita, que oscila entre los diversos pares de oposiciones que configuran el cosmos. Así como lo femenino se traslada, lo masculino permanece ligado, asociado, fijado en las ubicaciones espaciales (izquierda/derecha; arriba/abajo) y morales (bien/mal). Lo masculino reside en el sitio en donde mora el Sol, el Antü; astro permanente, inmóvil, que anima a la naturaleza iluminándola. Lo femenino se posa en el lugar de la luna, cuerpo traslaticio que irrumpe, escindido y luego pleno, el espacio celeste. La luna se mueve, aparece y desaparece, en un juego de ciclos. El sol es un padre omnipresente y eterno. Análogamente las categorías de género se vincularán a esas cualidades: la mujer se desplaza de un lugar a otro (por la exogamia reduccional); el hombre permanece en su tierra, en su linaje. La mujer puede estar en el bien y en el mal: el carácter completo e incompleto de la luna. El hombre debe estar en el bien (la cualidad de luz y calor del sol).

Podríamos decir que si hacemos corresponder las



alegorías Luna (**Kiyén**) y Sol (**Antü**), con las categorías femenino (**domo**) y masculino (**wentru**), se torna audible un relato de la construcción simbólica de los géneros en la cultura mapuche, y se puede observar la compleja trama que el imaginario borda para nombrarlos.

NOTAS

- 1. Cf. Louis Faron, Dillehay, Foerster.
- Canciones del machi Mañkelaf de Malalhue, en Augusta: 303.
- Canción de chueca de Painemal Weitra, en Augusta: 333.
- 4. Foerster, 1993.
- 5. Las diferencias de escritura de algunas palabras en mapudungu, a lo largo del libro, se deben a que cuando citamos textualmente respetamos las formas utilizadas por los autores, por ello se observará una gran disparidad en el uso de las voces mapuche.
- 6. Grebe et al. 1972, citado por Dillehay.
- 7. Montecino, 1984...
- Un esfuerzo en ese sentido lo constituye el trabajo de Rolf Foerster y de Pedro Mege
- 9. En Koessler-Ilg: 57-58.
- Para antecedentes de estos cuentos véase más adelante el capítulo: El discurso mítico y lo femenino.
- En mapudungu: kutranan (enfermarse) o kutrán kiyen (enfermedad de la luna).



2

Lo femenino en la morada de los dioses y los antepasados

Escudriñar el panteón mapuche es una aventura que muestra la multiplicidad de alegorías que construye el imaginario indígena. Juego de espejos y espejismos, desdoblamientos, infinitas creaciones, variaciones, diversidades. Los especialistas en el tema no logran un consenso en relación al carácter de las divinidades y a sus cualidades. Creemos que esto es así por un rasgo propio de la cultura mapuche: su plasticidad y su enorme capacidad de re-elaboración dentro de una matriz. Los propios mapuche aceptan esas diferencias sin aplicar un modelo único a sus sistemas de representaciones; por el contrario, hay en ellos un gran respeto por las re-creaciones rituales y discursivas de las distintas zonas en donde mora su pueblo.

Para conocer cómo aparece el principio y la categoría de lo femenino en el universo de las divinidades, tenemos que dar cuenta de la complejidad a que aludimos¹. Pero, de manera general, se puede distinguir en el panteón de los distintos sectores mapuche una figura central, **Ngenechén**, o **Chao Ngenechén**, le siguen una serie de parejas divinas y luego las almas de los antepasados. Se agregan a estas figuras, algunos "mediadores", generalmente, "encantados" que interceden entre los hombres y las divinidades. Este bosquejo, como ya lo dijimos, supone variaciones y distintos tipos de contenidos según sea el espacio que se estudie.



"...el pueblo mapuche no emplea la palabra creador, sino la palabra autor o dueño. Pero los cronistas v escritores traducen esta palabra por Dios; por esta razón han dado amplitud a su imaginación para decir: Dios del agua, Tierra, Sol, gusanos, etc., y así decir que el pueblo mapuche tiene una multitud de dioses y, por lo tanto, es politeísta... para el mapuche no hay más que un solo Dios Soberano Creador. aunque nombre varias personas en Dios: Fucha o Feta, Kushe, Weche wentru v Ilcha domo: así como los cristianos creen en la Trinidad, sin ser por ello politeísta... (nosotros invocamos) a Dios bajo las cuatro personas y el Fileu es el Espíritu de Poder y Sabiduría de Dios" 2.

Un panteón poblado de dioses múltiples

En casi todos los casos las divinidades aparecen nombradas con los términos **fuchá** y **kuché**, es decir, viejo y vieja respectivamente, portando así simultáneamente un atributo génerico (masculino, femenino) y otro étareo (son ancianos). En algunos lugares estos principios ordenadores, de sexo y edad aparecen componiendo una "familia" nuclear estructurada en cuatro divinidades: dioses anciano y anciana (**fuchá** y **kusé**, respectivamente) y dioses jovenes masculino y femenino (**weche wentru** y **ülcha domo**). De esta manera las "familias" de divinidades serían (agregando a cada uno los rasgos arriba mencionados):

Dioses Antiguos, Antiku
Dioses de poder máximo, Ñidol
Dioses guerreros, Meli Weichan
Dioses de la luna, Kiyén
Dioses de las estrellas, Wanlén

Dioses jefes de los elementos naturales:

del trueno, **Tralkán**de las nubes, **Tromul Wenu**de la luz, **Ayon Wenu**del color azul, **Wenu**.

También habrían dioses del Pillán (volcanes) y de

los distintos puntos cardinales3.

Este elaborado orden, sin embargo, no aparece en otras áreas estudiadas; así, por ejemplo, en otros lugares de la región mapuche central surgen:

Neneche, (Dios, Dueño de los hombres)

Kupukafucha/Kupukakushe (Dioses de la abundancia),

Huillifucha/Huillikushe (Dioses del viento del sur), Lafkenfucha/Lafkenkushe (Dioses del mar, de los lagos, de los ríos),

Tralkanfucha/Tralkankushe (Dioses de los truenos),

Antufucha/Antukushe (antu: sol),

Kuyenfucha/Kuyenkushe (kuyen: luna)4.

Por su lado en el área pehuenche (Alto BíoBío), en la posición apical del panteón, hay una pareja de dioses que rigen los destinos del cosmos:

Chau (también llamado Chachau (padre), Ñenechen (Dueño o tutor de los hombres), Antu-rey-fucha y Antu-rey-kushe (anciano y anciana rey sol).

Como divinidades menores aparecen:

Pewenfucha/Pewenkushe (pewen: araucaria araucana),

Choñoiwefucha/Choñoiwekushe (Divinidades que habitan en los fogones),

Mawidañenechen o Mawidanemapún (mawida: montaña),

Wunelvefucha/Wunelvekushe (Wunelve: venus), Ketrireifucha/Ketrireikushe.

En el último peldaño se ubican los antepasados⁵.

El panteón del universo mapuche-huilliche (San Juan de la Costa)⁶ está representado por:

Chao Dios (Padre Dios) Chao Trokin Chao Antu (Padre Sol) Pucatrihuekeche Mamita Luna Ñuketie.

Podemos apreciar la enorme variabilidad de las figuras que ocupan el universo de representaciones divinas. Respecto a la posición de lo femenino en las parejas de "dioses", algunos autores sostienen que ellas son simplemente "acompañantes" de las deidades masculinas, que serían las verdaderamente importantes y las que incidirían en los asuntos humanos⁷. Esta visión correspondería a la estructura patriarcal mapuche. Por otra parte, también está la imagen de que las divinidades serían "familias", es decir, matrimonios con hijos⁸. Desde nuestras reflexiones pensamos que ambas posturas deben someterse a interrogaciones, sobre todo por las posibles proyecciones etnocéntricas (y androcéntricas)

que pudieran subyacer en ellas.

De este modo, las preguntas que formulamos se refieren en primer lugar, a la supuesta "pasividad" de lo kusé o lo femenino de las deidades. Creemos que la presencia de lo masculino y de lo femenino arcaicos (fuchá y kusé) se vincula, por un lado, a que el mundo necesita de diferenciaciones que creen identidad, y por el otro, a que en el concepto mapuche los antepasados fallecidos (los antiguos) poseen carácter sagrado. De esta manera ser "acompañantes" es una propiedad mutua. Un posible desmentido a la "inercia" de la parte femenina de las divinidades es la acción, por ejemplo, de Choñoiwe Kusé y Lalén Kusé, en el Epeu del Origen del Hilado:

"Un día una chiquilla lavaba mote en el río, llegó un viejo y se la robó, se la llevó pa'sus tierras. Se casó el viejo con la chiquilla. Dicen que le dijo: "Me voy pa'la Argentina, cuando vuelva yo, me tenís que tener toda esta lana hilá".

Se fue el hombre y la niña quedó llorando ¡Cuándo sabía hilar!, llorando allegadita al fogón, y en eso el Choñoiwe Kusé, el Fuego Vieja, le habló: "No tenís pa'qué afligirte tanto, yo voy a llamar a Lalén Kusé pa'que te ayude". Al ratito, apareció bajando por el fogón la Araña Vieja y le dijo a la chiquilla: "tienes que hacerlo como yo, mírame y



aprenderás a hilar".

Así que pasaron los días. Cuando llegó el hombre, las lanas estaban toítas hiladas. **Lalén Kusé** todas las noche fue a ayudar a la niña y juntas terminaron el trabajo"

Versión de Mariana Queupil.

Aquí podemos observar cómo se establece una suerte de "solidaridad" entre el Fuego Vieja y la Araña Vieja con la joven carente de un saber: el hilado. El polo femenino de las divinidades actúa en este relato, y lo hace entregando un "oficio" que distingue a la mujer y que será parte de su identidad. Si bien este relato sólo se conserva en una zona Pehuenche, una serie de prácticas mágicas muy utilizadas en casi todo el territorio mapuche, dan cuenta de la importancia de esta narración y su vínculo con ciertos ritos. Así por ejemplo, para que las niñas aprendan a hilar y sean buenas tejedoras se les frota suavemente la palma de las manos con pequeñas arañas, también se les envuelve la muñeca con "pulseras" de tela de araña. En lugares cercanos a Temuco se habla de la "Lalén del Fogón" como "ayudante" de las tejedoras. Este ejemplo ilustra la hipótesis de que no habría inactividad en lo Kusé⁹ y tal vez nuevas indagaciones, con una óptica distinta, puedan mostrar rostros y acciones inéditas de las deidades.

Otro ejemplo en este sentido lo constituyen las ale-

gorías de Wün Kusé. Wün designa el amanecer y hay, de acuerdo a la información que poseemos, Wün fuchá, Wün weche-wentru y Wünulcha domo¹⁰. En un epeu podemos percibir como Wün Kusé no es un ente pasivo:

Mujeres del amanecer

"Una vez, un caballero de Hualpín vino a contar que a la orilla de un río había una isla tremenda de ancha. Dice que ahí salen unos hombrecitos, unos chiquititos que no crecen, del hualle nacen esos chiquititos. Un mes de mayo, un vecino fue a buscar animales porque pensó que iba a llover. Era tarde, cayó neblina, estaba oscurito, muy oscurito. El hombre buscaba su camino y llegaba donde mismo. Varias veces volvió al mismo lugar. Ya era medianoche y dijo: "voy a tener que alojarme aquí, sentado no más".

De repente encuentra una viejita chiquita, blanquita la cabeza, con chamal andaba. Le preguntó: "¿Qué le pasó joven?". "¿Tú vives aquí?" le dijo él. "Sí, yo te voy a dar alojamiento ¡Cómo vas a estar ahí al frío! ¡Venga para acá!".

Dice que la mujer chiquitita abrió una puerta igual que tierra, y él entró por una escala a una tremenda casa debajo. En la puerta había dos leones, uno a cada lado, cuidando, gruñeron los leones cuando entró el hombre. "¡No hagan eso -les gritó la viejita- es una visita".

Ahí pasó el hombre. Adentro había otra viejita que en una olla antigua estaba tostando en el fogón Patitas de Perdiz. Las pasaba en el llepu y ¡déle tostando! La viejita que lo encontró tenía una piedra y ¡déle hacer harina! Toda la noche estuvieron así. A él lo sentaron a orillas del fuego. Dice que no parecía de noche, estaba clarito con el fogón alumbrando. "¿Quieres comer un poco de harina?" -le preguntó una viejita. Y él comió. Le sirvieron en un plato de greda con cuchara de palo. De repente alumbró, miró hacia arriba y estaba claro ya. Amaneció y todavía estaban las dos viejitas haciendo harina y tostando.

Las viejitas le dijeron: "Nosotras vivimos aquí. Nunca vayas a decir que vivimos aquí, ni que viniste a alojar, ni que yo te di alojamiento, a nadie le vas a decir. A tu hijo, hija le dirás, pero a otra gente no. Nunca traigas gente a buscarnos, porque si un día haces eso, ese mismo día vas a morir. Está claro, así es que ahora te vas a ir".

Cuando salió el hombre igual había neblina, pero estaba clarito. Una viejita le indicó el camino y así llegó a su casa. Ese joven estuvo



con Wün Kusé. Así se llama la gente chiquitita que vive en la tierra. Cuando uno mira en las mañanas eso como humo que sale de la tierra, son las mujeres del amanecer que todavía están haciendo fuego" Observamos que este cuento deja de manifiesto que las dos "viejas del amanecer", auxilian a un hombre que está extraviado, protegiéndolo del frío y de la noche en su residencia del fondo de la tierra. Las Wün Kusé son mujeres tremendamente laboriosas y realizan, en el bajo suelo, la faena de elaborar harina tostada, mímesis de lo que hacen las mujeres en la mapu. Toda la noche, las "viejas del amanecer" tienen prendido un fogón que ilumina tanto como el día. Así, estas divinidades menores femeninas tutelan la claridad y el fuego que permite el alimento, por tanto son una alegoría de la protección, del calor, del bienestar. Constituyen por definición "la primera luz" (el amanecer). Estas funciones son simbolizadas a través del amparo múltiple (calor, comida, orientación) que brindaron al hombre que estaba perdido en la oscuridad.

Quisieramos, tambi a, posarnos sobre otra inquisición. Esta se relaciona con la existencia de parejas, cada una portando el atributo de género y de vejez. De acuerdo a lo que plantean algunos mapuche las divinidades contendrían en sí mismas los diversos rasgos de identidad, así el **Antü** (sol), contiene una parte **fuchá** y una **kusé**. Recordemos, por otro lado, la cita de más arriba que sostiene que "...para el mapuche no hay más que un solo Dios Soberano Creador, aunque nombre varias personas en Dios: **Fucha o Feta, Kushe, Weche wentru** y **Ilcha domo**". En relación a la luna (kiyén) podemos mencionar que en el sector de Huichahue y de Nueva Imperial se dice que la luna es fuchá cuando está llena y kusé cuando está menguante, evidenciando así que kiyén posee en sí misma -de acuerdo a sus fases- los atributos de ambos géneros. Esta idea está asociada con el rito que a veces realizan las embarazadas cuando quieren que nazca un hombre o una mujer: rezan a kiyén en menguante si desean una niña y en luna llena si anhelan un niño. Por otra parte, en algunos sitios, la luna emerge como una silueta sincrética:

"Yo le tengo fe a la luna. Cuando hay creciente, cuando está redondita yo miro a la luna y le digo que me dé suerte, que no me pase cosa mala, que todo ande bien. A mí me da la impresión que hay una persona adentro, una mujer vestida con un manto y una guagua. Así me imagino la luna yo".

Testimonio de María Vidal¹²

La complejidad de la cosmovisión mapuche se expresa, entonces, en el plano de las divinidades, las que pueden aparecer desdobladas genéricamente (las parejas **fuchá** y **kusé**), en un juego de unidad tetrárquica (**fuchá**, **kusé**, **weche wentru**, **ilcha domo**), en un sentido de unidad dual (**fuchá** y **kusé** simultáneamente)o en otras variadas alegorías¹³; por ello espejo y espejismo como sugerimos al comienzo, figuras de movimiento especular, reversos y an-

versos que en múltiples reflejos parecen sólo querer asomar una pequeña parte de su contorno.

Los intercesores: Antepasados y Antepasadas:

"A orillas del fogón (en su memoria) los abuelos mueven los tristes labios del

y nos recuerdan a nuestros muertos y desaparecidos

invierno

y nos enseñan a entender el lenguaje de los pájaros

Nos dicen: "Todos somos hijos de la misma Tierra

de la misma Agua; cuerpo y alma el lecho que cada vez se torna más profundo y por el que otros pasarán cuando nosotros en el mar

hayamos subido en la balsa de la muerte".

Elicura Chihuailaf

"Lo central es la creencia de que los antepasados son mediadores, intercesores, entre los hombres y las divinidades mayores. Este carácter supone una cierta deificación o sacralización de ellos: "el concepto de múltiples deidades es visto como una progresión del hombre hacia la deidad, expresada, por una parte, como un ordenamiento jerárquico de deidades mayores, menores e inferiores y, por otra parte, en el conocimiento de que todos los mapuche pueden con el tiempo transformarse en Halcones del Sol"¹⁴.

Se pueden distinguir los antepasados míticos (antupainko) y los auténticos (kuifiche). Los primeros son panmapuche, sin nexos de filiación con ningún grupo particular. Los segundos, en cambio, se relacionan con sus parientes a través de líneas de descendencia directa. Se trata del "espíritu" de las personas, que se desprende de su cuerpo cuando éstas fallecen.

Hay una gran variedad de estos ancestros mediadores: Mankian (Puerto Saavedra), Abuelito Huenteao (Pucatrihue, Osorno), María Guacolda (Lumaco), KallfüMalen (Loncoche), Tripaiantu y Nigishma(Isla Huapi, Futrono), Tempulkalwe (Tirúa), etc. Detendremos nuestra mirada en las figuras femeninas que median entre los humanos y las divinidades.



La sacrificada: Kalfu Malén

Presentaremos tres relatos que explican quién es y cuál es el poder de la "Doncella Azul o Celestial" 15.

La niña azul

"Dicen los mayores que los antiguos dejaron consagrado un cerro. En ese monte sagrado

está la Niña Azul, la cual ayuda y defiende en todo. Ella es el espíritu de una persona, de una doncella.

"En una gran rogativa tuvo lugar la solemne ceremonia en la que presentaron a una niña. Eso lo realizaron los jefes por indicaciones de Ngenechen. Aquí está su cerro, su casa de piedra. Cona Tafu es este cerro. Y el poder de este espíritu benigno está protegiendo a esta tierra de Changleufu. Quien tiene fe en este espíritu protector, recibe su favor. Sabiduría, inteligencia, valor. Aquel que pone su confianza en esa Niña Azul será un hombre poderoso".

La niña azul de Changleufu

"El está ahí como espíritu de persona. Nuestro Dios la cautivó. Después que la Niña presentada ingresó viva como persona, se volvió allí espíritu. Como tal está para prestar ayuda a la gente, para que a la gente le vaya bien... pero para que él ayude hay que acordarse de él ofreciéndole aunque sea un poco de mudai o chicha.

Cuando no se la recuerda o más aún no se cree en ella e incluso se considera que no sirve como protección sino que es, al contrario, espíritu maligno devoradora de gente, mayor es el mal que sobreviene, porque estando mal, vienen más problemas y tras ellos la ruina para los mapuches. Se puede terminar por perder el juicio y devenir en la pobreza".

"Si quisiéramos ir al lugar de Kalfu Malén no daríamos con él, porque el espíritu nos dañaría de alguna forma. Por miedo a su poder nadie se acerca allá. Hay algunos que intentaron ir allá por novedad -no a rogar-, para ubicar la entrada al cerro, algunos se han extraviado y otros han perdido la razón y han muerto".

El niño salvado por la doncella celestial

Kalfu Malén ya existía en un cerro del lugar que primitivamente habitaron nuestros antepasados (Allipén). Sin embargo, los jefes descendientes de esas familias dejaron de recordar a su protectora. De este modo provocaron su enojo. Ella, quitándoles su protección los castigó con una gran calamidad. Sobrevino una epidemia en la que perecieron todos los jefes culpables y casi toda la gente. Sólo salvó un niño de nombre Coquilpán.

El niño se fue a las tierras de sus parientes Catrilef Inalef. Venía destinado a cumplir una importante misión. Iba a tener un sueño revelador que tendría una gran repercusión. Kalfu Malén, su protectora, lo había seguido. Por el sueño ella le reveló la razón por la cual tenía a los jefes de estos nuevos lugares en un estado de desvalimiento, y le dijo en sueños:



"Por mi protección y favor te salvaste de morir. Yo te he venido siguiendo y cuidando hasta aquí. Te enviaré muchos sueños, los cuales contarás a tus jefes. Frente a estas revelaciones tendrán que tenerte en gran consideración". Antes de la venida de esta niña no había en Changleufu una Doncella Celestial. En el cerro del lugar moraba "El que dirige la tierra", bajo la forma y presencia de dos ancianos protectores.

Luego de estos sueños se preparó en Changleufu la presentación de una Kalfu Malén, que es la que ahora está aquí. Seguramente vinieron otros sueños y por ellos los adivinos supieron cómo proceder para lograr establecer una Kalfu Malén en el lugar. De acuerdo a las instrucciones recibidas prepararon una doncella escogida para ser Kalfu Malén. Así fue posible tenerla en ese cerro sagrado: Cona Huincul.

Se hizo entonces una apuesta, en la cual contenderían dos familias presentando una niña cada una. Los Coquilpán presentaron una niña muy poco agraciada, con la seguridad de que así no iban a ganar, querían eludir, de esta forma, la entrega de una niña de su familia. La otra familia, la de los Huenchupán, llevaron una niña muy hermosa, la cual fue aceptada.

En una gran ceremonia de ofrecimientos:

Camaricún, se ofreció a esta niña, según las instrucciones que los jefes habían recibido como mensaje del que Dirige la Tierra. En esta ceremonia la niña entró a la montaña y su espíritu fue dejado allí por el Padre del Cielo para proteger a la gente. En ese cerro está desde entonces sentada en su casa de piedra: Cona Tafu. Por tal razón es que hay un espíritu protector en esta tierra de Changleufu".

Kalfu Malén es una silueta femenina que despliega poderío. Su origen, como queda claro en el relato, anida en una niña que se "ofrenda" (sacrifica) a las divinidades para proteger y ayudar a la comunidad de humanos. Mora en un cerro donde está "encantada". Sin duda, como casi todas las alegorías sagradas de los mapuche, Kalfu Malén se enoja cuando no se la recuerda, cuando no se la venera, ofreciéndole algunos bienes. El no recuerdo está ligado a la pérdida de las tradiciones (del admapu), por ello sobreviene un desorden, un desequilibrio que debe ser restaurado16. En el caso de la narración del "niño salvado", Kalfu Malén exige, para que retorne la normalidad, que sea sacrificada (donada) una símil de ella misma: una joven. Esta narración, entonces, ilustra cómo el espíritu de una joven se transforma en un ser mítico poderoso, que no sólo proteje a los humanos, sino que les ayuda a reproducir su cultura, y por ello a obtener bienestar.

Las ballenas de la isla: Tempulkalwe

"Recién después de nueve días de mi muerte, iré con las cuatro trempulkalwe. Estarán esperándome. Tengo las llanka y mi treua (perro) me segurirá voluntariamente. No tomará el weküfe mi cabeza en sus manos..."¹⁷.

Las **Tempulkalwe** son representaciones de mujeres viejas que, transformadas en ballenas, trasladan el alma de los muertos hasta la orilla del "mundo de abajo". El lugar donde se reúnen las almas de los fallecidos se sitúa en la Isla Mocha, en un lugar denominado Ngülchénmaiwe. Se dice que una **Tempulkalwe** era la balsera y otra cobraba los pasajes en **llanka** (piedras).

Un relato nos informa del origen de estas Tempulkalwe:

"Cuentan que hace muchos siglos cerca de aquí (Tirúa) naufragó un barco en una noche de tempestad, salvándose sólo un marinero que a nado pudo llegar a la isla (Mocha). Muy cansado quedóse profundamente dormido. Fue despertado por varios mocetones vestidos de blanco, quienes lo invitaron al centro de la isla, donde había una gran fiesta. Aquí comió carne de cordero y bebió muday. Fue atendido como un rey por hermosas mujeres.

El náufrago al amanecer se quedó nuevamente

dormido. Cuando despertó, el sol ya estaba alto. Miró a su alrededor, no había nadie, sólo tizones, carbones y huellas de pies humanos en el césped. Luego exploró el terreno y no encontró a ser viviente alguno, sólo aves marinas que como vigías rondaban sus costas.

La noche desplegó sus lienzos y se quedó dormido. De repente lo despertó la voz de un canto extraño que jamás había escuchado en la tierra. Luego vió que la misma gente de nívea blancura lo vino a buscar y lo llevó al mismo lugar de la noche anterior, donde empezaron de nuevo la celebración de fiestas por su llegada. Mientras bebían v bailaban, el marinero conversó con una viejita que había conocido en un pueblo cuando niño, a la cual le pidió ayuda para salir de aquella isla. La anciana, después de escuchar las súplicas, accedió y en un descuido de las alhues huyeron hacia la playa y cuando ya estaban cerca de ésta vieron dos jinetes cabalgando blancos corceles que venían para llevárselos.

Antes que les dieran alcance llegaron hasta el mar. La anciana se transformó en ballena, subió al marino sobre su lomo y nadó con él hasta el litoral de Arauco.

Los dioses ante la acción de la anciana la castigaron convirtiéndola en ballena para siempre, y desde esa noche hasta hoy sigue transportando a las almas de los mapuche muertos desde un barranco que existe en Tirúa y la desembocadura del Río Imperial hasta la Isla Mocha. A esta anciana se le conoce con el nombre de "Tempulkalwe". El alma es trasladada siempre que pague su pasaje cuyo pago efectúa mediante "Llancas", piedrecitas cobrizas de color verdeazulejo muy estimadas para adornos entre los araucanos las cuales son depositadas junto al cádaver.

Los espíritus llegan a la orilla del barranco en grupos dirigidos por un jefe y desde aquí llaman a la "Tempulkalwe". especie de lanchero que las viene a buscar" 18.

La narración pone en evidencia la importancia de esta alegoría femenina: el "espíritu" de una mujer vieja (recordemos que el marinero la había conocido en un pueblo) es transformado en un elemento fundamental para que el alma de los difuntos llegue a su destino final. Leemos en el "castigo" de los dioses, nada más que el deseo de hacer imperecedera la acción que la anciana, ha tomado ya por su propia iniciativa: transformarse en ballena para ayudar en un viaje que conecta la vida y la muerte, la tierra y el agua. De este modo, lo femenino aparece como una suerte de bisagra y de puente. Siendo la "balsera" de las almas, su función es primordial para que ellas no sean arrebatadas o "tomadas" por los malos espíritus (wecufe).

De esta manera el ciclo esperado se cumple: a la muerte del cuerpo le sigue el tránsito del am (espíritu) hacia el wenu mapu. La Tempulkalwe que conduce la "balsa de la muerte" es la imagen de lo femenino que posibilitó en la vida el nacimiento y que en la muerte permite el "re-nacimiento" del am en la tierra del cielo.

Podemos decir, entonces, que lo femenino en la morada de los dioses y de los antepasados ocupa un lugar importante. Su relevancia no radica en ser una mera "función" (de diferenciación genérica, etárea o de "esposa"), sino en su actividad sagrada. Lalén Kusé, Choñoiwe Kusé, Wün Kusé, Kiyén Kusé evidencian sus acciones en el entramado de las deidades, hablándonos de la riqueza que ellas encierran. Del mismo modo, Kalfu Malén y las Tempulkalwe describen cómo el alma de las antepasadas mujeres encierra la protección, la posibilidad de continuidad de la vida ya sea en la tierra como en su espejo del cielo. Entonces, colegimos que lo femenino mora, con poder y fuerza en el espacio de lo numinoso mapuche y que podemos escuchar el sonido de su amplio canto en la tierra del cielo y en el dulce remar de la balsera de almas.

NOTAS

- Para ello nos valdremos de la valiosa investigación del antropólogo Rolf Foerster en el libro *Introducción a la* Religiosidad Mapuche, 1993.
- 2. Martín Alonqueo citado por Foerster, op. cit.
- 3. Grebe et. al., 1971, citado por Foerster op. cit.
- 4. Louis Faron 1964: 50-65, citado por Foerster, Op. cit.
- 5. En Gundermann 1981.
- 6. De acuerdo a los estudios de Foerster.
- 7. Por ejemplo, Louis Faron.
- 8. Véase Grebe, 1988.
- A conclusiones parecidas, en relación a Lalén Kusé,llega Gladys Riquelme,1988; también hay antecedentes de los ritos con arañas en Angélica Willson.
- 10. En Montecino, 1986.
- 11. Tambien hay versiones que indican que los hombres machi pasarían por las fases de género de la luna, las que determinarían su ser masculino o femenino de acuerdo al período de luna llena o menguante.
- 12. En Montecino, 1985.
- 13. No hemos mencionado lo que sucede entre los mapuche de la zona Argentina. en donde se menciona a las parejas Sol y Luna, y a "Gran Hombre, Gran Cabeza de Oro y Mujer, Reina del Cielo Azul, Mujer Grande", como se puede apreciar en Koessler-Ilg.
- 14. Faron, 1964: 53, citado por Foerster, 1993.
- Todos estos relatos han sido extraídos del texto Mitología Mapuche de Kuramochi.
- Este fenómeno ha sido detectado por Foerster en varios estudios.
- 17. En Koessler-Ilg: 30.
- 18. En Antonio Cárdenas: 15-16.





3

El cuerpo de la mujer como soporte del discurso simbólico mapuche

Las mujeres mapuche, sobre todo las machis y las ancianas, cubren su silueta con prendas cargadas de significados. El espesor de la mitología y de la cosmovisión indígena se adhieren al cuerpo femenino. Nos referimos al uso del trariwe y de la platería (fundamentalmente del trapelacucha). El primero, cinturón que ayuda a fijar el küpam¹; la segunda, conjunto ornamental que distingue a las mujeres, que las engalana y especifica una identidad. El vestido y los abalorios de plata que lucen las mapuche encierran un discurso en donde es posible leer los laberintos de la identidad de género y la étnica.

El cinturón mítico

Diversos estudiosos de la cultura mapuche se han internado en el significado del **ñimin** (dibujo o labor) que lucen las fajas (**trariwe**) de las mujeres, cinturón tejido por ellas mismas, gracias al dominio del arte textil. Hay, al menos, cuatro interpretaciones², todas interrelacionadas, sobre el sentido de esos signos. La primera³, es que el conjunto de motivos de un **trariwe** representa, figuradamente, el relato del mito mapuche del **Dilavio**, es decir, de **Tren Tren y Kai Kai**.

Tren Tren y Kai Kai4

"En tiempos muy antiguos un diluvio destruyó la humanidad. Según algunas versiones fue un castigo por costumbres disipadas. Todas lo imputan a una serpiente monstruosa, ama del oceáno, llamada Kai Kai, según su voz. Huyendo del ascenso de las aguas y de la oscuridad que reinaba, los humanos cargados de víveres subieron a una montaña de cima triple, que pertenecía a otra serpiente, enemiga de la primera. Se llamaba Tren Tren, también de acuerdo a su voz; acaso había llegado a adoptar el aspecto de un pobre viejo para advertir a los hombres del peligro que los amenzaba. Quienes no treparon suficientemente aprisa perecieron ahogados; se mudaron en peces de especies que más tarde fecundaron a las mujeres que acudían a pescar durante la marea baja. Así fueron concebidos los antepasados de los clanes que tienen nombre de peces.

A medida que los sobrevivientes se elevaban por el flanco de la montaña, ésta se elevaba o, según otras versiones, flotaba en la superficie de las aguas. Largo tiempo Kai Kai y Tren Tren trataron de vencer. Por último ganó la montaña, mas no sin haber acercado a los humanos al sol tanto que tuvieron que protegerse la cabeza con los platos en que

habían acumulado sus provisiones. Pese a estas sombrillas improvisadas, muchos perecieron y varios quedaron calvos. Tal es el origen de la calvicie.

Cuando Kai Kai se declaró vencida, no quedaban más que una o dos parejas sobrevivientes. Un sacrificio humano les permitió obtener el descenso de las aguas. Y repoblaron la tierra."

El trariwe, entonces, narraría esta historia -que constituye el principal relato mítico mapuche- en base a cinco íconos. Uno de ellos es una figura antropomorfa estilizada, la cual "...es el único (ícono) visible mientras la prenda se encuentra ceñida al cuerpo de la mujer, ya que las demás están escondidas debajo de las múltiples vueltas que se dan con ella alrededor del cuerpo. Este hecho singular nos hizo suponer que el tejido transmite conceptos sagrados para los mapuche, destinados principalmente para ser leídos y revelados en familia"5. Esa imagen antropomorfa (con una cabeza grande, un dibujo horizontal en su cúspide, simulando una callana) estaría aludiendo a los hombres que se refugian en la montaña Tren Tren, y la representación de la callana se relacionaría con los platos usados para protegerse del sol. Los otros ñimín muestran a las dos serpientes luchando, a los hombres transformados en sirenas (o peces) y el nacimiento de una nueva

generación humana.

Una segunda lectura de los signos del trariwe, complementaria a la anterior, expresa que en los cinturones se pueden observar dos figuras zoomorfas que corresponden a las serpientes Kai Kai y Tren Tren, serpientes que simbolizan el agua y la tierra, el bien y el mal, es decir la dinámica constante de los opuestos complementarios. También, aparece la imagen de un "orante arrodillado". "Se puede interpretar (este dibujo) como un símbolo antropomorfo en oración. Ahora, si consideramos la función del o la machi que viene a ser el intermediario entre Dios y los hombres, como la función le exige una actitud de constante oración para mantener el lazo, la ligazón...podemos interpretar esta figura formal como el ser que se desprende del cuerpo para asociarse más pura e íntimamente con el símbolo del rewe que lleva a la esfera divina. El alma estaría siendo simbolizada por la "cabeza florida" separada de sus dos extremidades"6. Esta interpretación plantea, asimismo, que el trariwe posee la "función significante" de ser un "tributo a la fertilidad" toda vez que las mujeres la usan ciñendo primero las serpientes, las que quedan así más cercanas a su vientre.

Una tercera visión sostiene que la principal figura del cinturón representaría un sapito estilizado y esquemático en cuya parte inferior "una protuberancia recuerda el órgano sexual masculino. En algunos **trariwe** esta parte se junta con la parte céntrica del cuerpo del dibujo siguiente, sugiriendo una copulación". Desde esta óptica, la hipótesis que se propone es que "El **trariwe** que usan las mujeres mapuche en la cintura tiene funciones mágicas: expresa el anhelo que los espíritus dadores y protectores de la vida amparen el receptáculo femenino donde ella se gesta". Por último en esta lectura el "sapito" del cinturón "...puesto en el vientre de la mujer, significa y simboliza adecuadamente las fuerzas sobrenaturales que vigilan el surgimiento de la vida desde este lugar escondido y acuoso".

Finalmente, otro análisis plantea que en el centro de los **ñimin** de las fajas femeninas está la figura **Lukutuel**, que corresponde a un "personaje ritual asexuado, representación de los participantes de la gran rogativa, **Nguillatún**"8. La voz **Lukutuel** significa "el arrodillado" y se constituiría por desdoblamiento. Sus partes serían: **lonko** (cabeza), **Wisewel** (cuerpo), **Piuke** (corazón) y **Puñontrewa** (pies y manos semejantes a las huellas de un perro). Esta figura, según esta hipótesis, sufrirá una serie de transformaciones a lo largo del tejido las cuales harán nacer otras figuras como el **Temu** (un árbol ligado al poder de las aguas que están en su cercanía, las que dan salud a los recién nacidos que se lavan en ellas) o **Rayen**, la flor que simboliza la ca-

pacidad de fecundación femenina.

La iconografía que surge de estas lecturas sobre los dibujos del trariwe sugiere, de manera evidente, que en él están plasmados los principales signos del Mito del Kai Kai y Tren Tren. con su "mensaje" de renacimiento de la vida después de la muerte (la acción sacrificial), la lucha entre los opuestos (la idea de que la dinámica existencial se relaciona con la supeditación de uno al otro); un caos que se resuelve mediante el rito, etc. o "...que el combate entre las fuerzas cosmogónicas es también correlato de un gran encuentro amoroso que, a través del sacrificio purificador, permite la gestación de una nueva humanidad y con ella la continuidad de la existencia y la especie humana en el camino señalado por el Creador"9

Podemos apreciar, a través de lo expuesto, la diversidad de sentidos, la polisemia que es posible encontrar en los dibujos del **trariwe**, y no cabe duda, que todos esos sentidos poseen una verosimilitud en el imaginario mapuche. Desde nuestra mirada nos interesa poner en escena dos elementos: el primero, está vinculado al hecho de que son las mujeres mapuche las que van tejiendo (real y metaforicamente) esos sentidos, esos símbolos, creando y recreando un "habla" plena de alegorías.

En segundo lugar, como lo hemos dicho, el **trariwe** es de uso femenino exclusivamente.

Las mujeres mapuche portan, entonces, en su propio cuerpo los discursos míticos que dan identidad a su pueblo, que lo singularizan. Y, al mismo tiempo, desde su cuerpo elaboran y reproducen esos relatos (vía el oficio de tejedora). Podríamos leer en esto que lo femenino es soporte y germinación de la narración que explica el re-surgimiento de la humanidad. Pero, también puede interpretarse como el anhelo social de que ese cuerpo, que es puramente naturaleza, sea "escrito" por la cultura. Lo femenino cambiante, cíclico como los elementos naturales, es "contenido" por un cinturón cargado de símbolos religiosos, fundacionales, de vida. Apresado en ese relato, el cuerpo de la mujer mapuche es cultura y naturaleza al mismo tiempo. Y, metaforicamente, el propio cinturón es el nexo que ella tiene con el cosmos: una relación "umbilical" que va envolviendo al ser (real y figurado) que nacerá desde su vientre.

La plata: espejo de los ancestros

A pesar de carecer de estudios profundos sobre el simbolismo de la platería mapuche, podemos esbozar algunas ideas vinculadas al hecho de que en la actualidad son las mujeres las que usan esas joyas, las cuales como el **trariwe** poseen una lectura singular. Por ejemplo, el **trapelacucha**, es una alhaja pectoral que cae sobre el pecho femenino, que lo cubre y adorna. Generalmente, su diseño muestra un águila de dos cabezas en el ápice; bajo las aves cuelgan dos **pillanes** (a veces uno macho y uno hembra, otras, los dos de un mismo sexo) y luego un conjunto de cadenas que culminan casi siempre en una placa de la cual cuelgan monedas o campanas.

En algunos sectores mapuche los espíritus de los antepasados son representados como cóndores, águilas, aguiluchos, halcones, etc. los cuales protegen y cuidan a su parentela. Una invocación a estos espíritus dice: "¿Qué te ha sucedido en tu viaje a través del cielo? ¿Haz llegado a ser un halcón del sol?"¹⁰. En la zona pehuenche recogimos un relato que da cuenta del "poder" de estos antepasados convertidos en pájaros. Se trata del **epeu** (cuento) del **Manque** (cóndor):

"Dos amigos andaban poniendo huaches (trampas para conejos) pa'la montaña. Allá llegó la mujer de uno a buscar leña. le gustó la mujer al amigo. Después se vieron ellos a solas y el amigo se llevó a la mujer pa'su tierra. El marido salió a buscarla, pero en la montaña quedó entrampao en un huache. Allí quedó. Pasó un manque volando por ahí y ayudó al hombre, lo sacó y le dijo que se montara en su

lomo. Lo llevó pa'l cielo.

Al tiempo había nguillatún en la tierra donde estaba la mujer. Ella cocinaba el caldo para las visitas. En eso, vió volando al manque, y al rato vió a su hombre. Se asustó la mujer; el hombre agarró un cuchillo y le sacó el corazón a la mujer, después la mató y se fue otra vez con el manque derechito pa'l cielo".

Versión de Mariana Queupil".

En este relato podemos apreciar cómo un antepasado transformado en cóndor auxilia al hombre que ha sido atrapado, lo lleva a la tierra del cielo (al wenumapu) y luego lo devuelve a la mapu (tierra) para cobrar venganza.

De este modo, algunas aves simbolizan -seguramente por su cualidad de permanecer y transitar el cielo y la tierra-el espíritu de los parientes fallecidos que tutelan a sus familiares. De acuerdo a algunas indagaciones que hemos realizado, ellos serían los que aparecen en las **trapelacuchas** de plata que adornan el pecho de las mujeres. De esta manera, en el cuerpo femenino anidarían esas aves que recuerdan a los antiguos, a aquellos que evidencian la continuidad del pueblo mapuche.

Por otro lado, las pequeñas figuras masculinas y femeninas, que actualmente algunos denominan como pillanes, expresan la doble composición génerica de la humanidad. Pero también, según lo que hemos recopilado darían "suerte" a niños y niñas recién nacidos; suerte que es leída como tener salud y bienestar. El término pillán, por su parte, designa "...lo vigoroso, a lo extraordinario, a lo poderoso, al inquietante fenómeno. De allí que pueda ser entonces soporte, de los antepasados, los que al retornar a la tierra lo hacen con dichos atributos" 12.

Las flores que casi siempre adornan la placa inferior de los **trapelacucha**, podrían estar relacionadas con la fertilidad; pero también, según la versión de una **machi**, representarían el poder que **ngenechén** ha dado a las chamanas, de poseer el conocimiento de las propiedades medicinales que esas flores encierran. Y sin duda, la platería tiene una fuerte conexión con las **machis**. De acuerdo al relato de "La Diosa **Machi**"¹³, el significado de las "cruces" que orlan algunas joyas femeninas se encuentra en el siguiente suceso:

Unos huincas habrían insultado a una machi y ésta les hechó maldiciones. Estos se vengaron y le cortaron los brazos "igual que a Galvarino". Pero, la machi curó sus muñones con yerbas y al tiempo ya estaba medicinando, lo hacía con los pies. "La llamaron la diosa Machi porque hacía milagros con sus yerbas. Vivía allí un platero que ideó crear una prenda a la cual le puso una figura de mujer con los brazos

cortados en recuerdo de la diosa **Machi**. La joya gustó tanto que los mapuche mandaron hacerla y la llevaban como amuleto porque traía suerte".

De acuerdo a nuestras pesquizas la plata es un metal que sirve de "contra", es decir, proteje del mal a las mujeres que lo usan. También, como ya dijimos, trae suerte. Tener **peumas** con joyas de plata es signo de buena fortuna, de fertilidad y restauración de la salud, por ejemplo, un hombre, que hoy es un reputado platero de Temuco, cuando joven enfermó gravemente, la **machi** que lo sanaba le dijo:

"Te vas a mejorar porque te soñé que estabas tú con un paquetón de joyas, puras joyas de plata". Efectivamente, recobró la salud, y además ese año la chacra de su casa floreció: "estaba verdecita, bonita; eso le significó a mi mamá que era un buen sueño de la machi, porque iba a renacer eso".

En algunas zonas se le hacen rezos a la luna menguante para obtener riquezas, y debe ser en esa face porque:

"Cuando está menguante es para llamar riqueza: está llena de plata, llena de **kullín** (animales o dinero), llena de animales. Ella guarda la plata, está llena, llena de plata".

Testimonio de Carmela Romero

Por otra parte, la mujer y la plata se encuentran relacionadas en algunas canciones, en donde el metal es una metáfora de la belleza de la mujer:

"Bonita como liken (plata) era la hermana. Por eso es grande mi pesar. Por eso sufre mi corazón ¿Porqué habrá salido el sol por donde en otros días suele bajar? ¿Y por qué bajó por donde suele levantarse? Así habrá cambiado tu corazón hermana".

Otra canción expresa:

"En el más allá estaba, en el **Uenu Mapu** había descansado, mi **dea**. Una mujer linda como la plata mandaba en un **lof**, mandaba en un **aillareue**...".

Koessler-Ilg, quien recopiló estas canciones refiere que: " (Los mapuche)Estiman más la plata que el oro. La plata, según ellos, trae fuerza; el oro debilita....de modo que compararla con plata a la mujer es un elogio muy estimado"¹⁴.

Podemos decir, entonces, que la plata está asociada a los antepasados, a la luna, y a la protección, la salud, el bienestar. La joyería mapuche, cargada de significados se adhiere hoy exclusivamente al cuerpo de la mujer: su pecho, su cabeza, su cabello, sus muñecas y sus lóbulos son orlados por trapelacuchas (pectorales), trarilonkos (cintillos), trarikuwe (pulseras), chaway (aros). Cada uno de

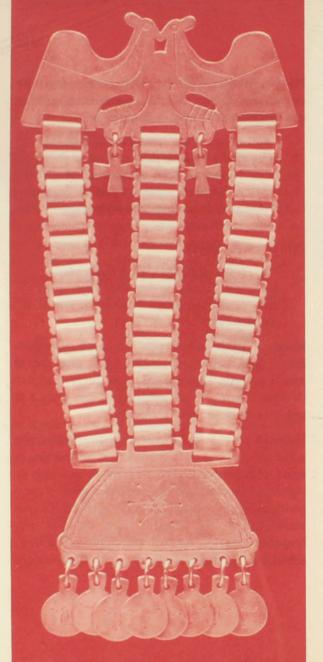
ellos representando una sintaxis especial que va marcando al cuerpo femenino mapuche. El chaway, por ejemplo, tiene una profunda significación para la vida de las mujeres. En algunas zonas se conserva la ceremonia del katán pilún, de la perforación de la oreja, la cual va seguida del rito de imposición del nombre propio (a veces coincide con el bautizo cristiano) y de la postura del primer par de chaway de las niñas. También, los chaway de abuelas y madres fallecidas adquieren una especial significación para las hijas o nietas.

Apreciamos, así, que una gran densidad simbólica se anida en el cuerpo de la mujer mapuche: el mito de origen del pueblo, su religiosidad y los símbolos de la fertilidad se despliegan en el cinturón que afirma su vestido; los antepasados (divinidades menores), la suerte, la protección, la feracidad, entre otros elementos, se inscriben en la platería que engalana su pecho. Las prendas que lucen las mujeres aparecen así sobresaturadas de símbolos; el tejido y la platería como discurso cultural que emboza un cuerpo, que lo aleja de lo natural, que escribe en él los contenidos comunitarios de mayor importancia: cómo nace el pueblo y la necesidad del rito, la continuidad del grupo a través de los ancestros, el bienestar.

Podríamos decir que el cuerpo de la mujer mapuche semeja un espacio de residencia de las fuerzas cosmogónicas y génesicas; hogar en donde habita simultáneamente la naturaleza y la cultura, la vida y la muerte, los mitos y los ritos. Así, ella no será pura y simplemente naturaleza que reproduce siempre lo mismo (seres humanos), sino que será cultura que reproduce diversidades y símbolos, alojamiento de sentidos y prácticas que dan permanecia a la etnia.

NOTAS

- 1. Paño de lana que envuelve el cuerpo, vistiéndolo.
- La síntesis que presentamos ha sido extraída del valioso trabajo de Gladys Riquelme.
- 3. Sostenida por Américo Gordon.
- 4. Esta versión es la que usa Rolf Foerster.
- 5. Gordon, citado por Riquelme: 84.
- 6. Cabeza, citado por Riquelme: 84.
- 7. Frank Bélec: 94-95-97.
- 8. Pedro Mege, citado por Riquelrne: 86.
- 9. Riquelme: 87.
- 10. En Faron, traducción personal.
- 11. En Montecino, 1984.
- 12. Schindler y Curaqueo citados por Foerster, 1993.
- 13. Véase Mayo Calvo.
- 14. Op.cit.: 33.





4

Machis: las mujeres como oficiantes de las fuerzas del bien y del mal

Actualmente el oficio chamánico recae casi exclusivamente en mujeres. En el pasado, la mayoría de los **machi** y otros especialistas médico-religiosos eran hombres, aunque también algunas chamanas ejercían el oficio. Sin duda, la figura de la **machi** expresa un doble poder: el dominio de lo femenino en la manipulación de las fuerzas sobrenaturales y la facultad de las mujeres de restablecer la salud comunitaria.

La presencia de lo femenino en el quehacer chamánico mapuche parece ser de gran relevancia toda vez que, en el pasado como hoy día, los hombres que ejercen esta función asumen rasgos ambivalentes: el **machi** es un hombre trasvestido. Tal vez, la doble faz de lo masculino y lo femenino

-en un mismo cuerpo-sea una alegoría de las propias divinidades que poseen ambos atributos. En el caso de las **machis** creemos que la diferenciación de género se restablece en cuanto ella opera con un **dungumachife**, un traductor, que siempre es un hombre; así la pareja **machi-dungumachife** restituye lo femenino y lo masculino como elementos necesarios de la dinámica cósmica y social¹.

El universo de acción de la **machi** está conformado por su capacidad de sanar enfermos, de expulsar de su cuerpo los efectos del mal. Así, el rito en que ella despliega toda su sabiduría es en el **machitún**. Algunos autores plantean que la **machi** también cumple un rol esencial en el **nguillatún** (ceremonia de propiciación colectiva), sin embargo ello no es extendible a todo el mundo mapuche. Se piensa que producto del debilitamiento del poder de los lonkos (caciques) y de otras autoridades religiosas (ngenpin), las machis pasarían a ocupar, en algunas zonas, un rol de importancia en el rito del nguillatún.

Si bien todas las mujeres mapuche están cerca de la sanación por medio de las plantas medicinales, y casi la mayoría es capaz de curar dolencias menores², sólo algunas serán elegidas por **Ngenechén** para ser **machis**. Los anuncios de ese llamado pueden darse a través de **peumas** (sueños) o de **perimontún** (visiones). El relato de la **machi** Carmela Romero ilustra los pormenores del llamado y del anuncio que ella tiene "espíritu de **machi**":

"Una machi no estudia para médica. Yo no estudié en el libro, desde que era muy niñita yo sabía dar remedio. Mi abuelita que se llama Juanita siempre celebraba el día de San Juan³. Una vez, fue para esa celebración, mi abuelita hizo muday (chicha de trigo), mató su chancho, su pavo. Ese día parece que ella comió mucho, al otro día de San Juan se enfermó grave, cayó a la cama. "Papai -le dije yo, así se le dice a las mayores-¿qué tiene? ¿Por qué está acostá?". "Estoy enferma, tengo el cuerpo agotado, no tengo valor", me dijo ella.

Salí calladita y me fui al pitranto, allí había

muchos remedios. Había pichén (paico) y menta que la tomé por el puro olor; encontré un remedio que en castellano llaman tomatito porque tiene una bolita coloradita, también menta negra. Agarré un buen puñado de esos remedios. Lavé dos piedras y los machaqué, así como se machaca el ají, busqué un plato de greda. Después puse a calentar agua en un cántaro -porque mi abuelita no tenía nada de tetera, para tomar mate, para hacer comida todo era en cántaro- y cuando hirvió la heché en el plato con los remedios y revolví. Yo lo tantiaba y lo encontraba malazo; lo dejé enfriar y reposar.

Después se lo llevé a mi abuelita. Ella me lo recibió porque se imaginó que otra persona le vino a hacer remedio. Con tanto cariño me lo tomó el remedio que le dije: "Tómatelo toíto. Ese te va a hacer bien". Se lo tomó sentadita en su cama, puso su cabecera en la espalda. "¡Qué malo; -me dijo- ¿Qué será el remedio que me diste? ¿Quién me vino a hacer remedio, mami?" y yo me quedé emocionada. Mami me decía. Mi abuelita era rosadita, blanca, crespa, bonita la viejita. Con el remedio que le di agarró su color. "¡Qué me haya echo tan bien; ¿Por que no me dai otro poco? ¿Lo vino a hacer la Rosaria?". Rosaria se llamaba la mamá del machi Gerardo. "No -le contesté-". Así le fui a buscar otro poco de remedio y al



rato se levantó mi abuelita y salió pa'la cocina y se fue a vomitar. Vomitó la grasa del puro pavo que estaba tan gordo. "Ahora me siento bien -me dijo- parece que se me vació el estómago".

Yo tendría como cinco o seis años, era muy chica. A veces cuando me acuerdo me da mucha pena. Mi abuelita después de eso nunca más se enfermó. Pero vo me enfermé, al poco tiempo me enfermé: se me hinchó un pie, andaba gatiando. Fui a buscar remedio. "Tengo que deshinchar esto, pensaba, tengo que tener algo adentro". Encontré una espinita de árbol, saqué también una hojita, envolví con esa hojita varias espinas. Me fui a la casa. Cuando llegue -en el corazón estaba escrito-, la hojita quedó blanquita con la espuma del remedio. Empezó a criar espuma el remedio y vo le hice como masaje en la tierra. Ahí parece que se me abrió el cuerpo y de a poquito se me pasó el dolor al pie.

Así, sabía curarme yo sola. Da pena contar esta verdad. Por sí solo uno no sabe remedios, es Dios el que enseña, el que da. Así seguí haciendo remedio hasta grande, muchos remedios".

De este modo, reconocer la "sabiduría" que existe en las plantas y flores es un "don" que entrega **Ngenechén** a las mujeres que serán depositarias del oficio. Pero, otro signo inequivoco del llamado, como dijimos, son los **perimontún** (o visiones). La misma Carmela Romero cuenta:

"Yo tenía como ocho años, era grandecita ya, y salí a buscar agua con el cantarito -los mapuche antes no tenían baldes-. Iba por el mismo caminito donde se encontraban los remedios. Era temprano, como las seis o siete de la mañana porque no había nadie. Ahí me encontré con una oveja que estaba atajando el caminito, estaba echada, no me dio nada de miedo. La oveja tenía una lana grande v estaba rumiando. Me quedé parada mirándola, pero ella no me miró na'. Era blanca. Dejé caer mi cantarito al lado del animal y dije: "voy a ir a buscar un lacito, a lo mejor quiere morir esta oveja. Voy a ir a avisarle a la niña -había otra niña que vivía con mi abuelita-. Vamos a traer un lazo pa'pescarla y matarla". Volví con esa niña, allí estaba la oveja y mi cantarito. "Llévatela -le dije-, está tonta la oveja". La niña era como de quince años y empezó a ponerle el lacito en el cogote y a tironearla. En ese momento, la oveja se levantó y se desapareció, se fue pa'l cielo. Mi cantarito no más quedó parado. Quedamos aguaitándola y se fue al cielo hasta que quedó así chiquitita. Después se fue la niña esa y yo me fui a meter donde había estado echá'la oveja, estaba



helado. En eso, miré por donde subió y allí bajó un arcoiris de siete colores. Después, como que se mojó el arcoiris y se volvió agua lluvia, a mí se me mojó la cabeza. Pero llovió solo en una canchita no más, redondo en ese lugar, en otros lados no llovió na'. A mí me roció la cabeza con esa agüita finita.

Después pesqué mi cantarito y me fui a la casa de mi abuelita. Esa era una bendición que me da mi Dios, me da ese remedio que mi Dios descubrió. Así es que yo no estudié na' en libros, ese era mi don. Los otros médicos estudian en libros, por eso se equivocan"

El proceso⁴ para acceder al oficio chamánico es largo y doloroso. Luego de las señales y de los **perimontún** y a veces de **peumas** donde se asciende al **wenu mapu** (tierra del cielo), un espíritu de **machi** se encarnará en el cuerpo de la elegida. Este puede ser el de una curandera ya fallecida (muchas veces pariente de la mujer) o el de alguna divinidad menor. Luego de que estos signos hablen ineludiblemente de la necesidad de oficiar a la mujer como **machi**,ella deberá iniciar su consagración, la que será efectuada por una chamana, que hace las veces de "maestra".

El camino de la iniciación -que dura más o

menos seis meses- supone un complejo ritual. La aprendiz participa en pequeñas ceremonias en las cuales se confirma que, efectivamente, el espíritu se ha posesionado de ella (se tiene la comprobación cuando la principiante hace küimin, es decir entra en éxtasis o trance); conoce los diferentes toques del kultrún (tambor); las distintas curaciones; los pillantún (oraciones); confecciona sus propios instrumentos kultrún, pifilca (flauta), kaskawilla (sonajero) y wada (calabaza). Hace también un retiro espiritual con su "maestra" Finalmente, se realiza el rito que la unge como machi y que culmina con la "plantación" del rewe (escalera de madera cuya cantidad de peldaños depende de la fuerza de los espíritus de la consagrada), el canelo, el laurel, el maqui y el copihue (considerados como árboles sagrados) en la casa de la nueva chamana. Esta última ceremonia es comunitaria y en ella participan, además de la maestra, dos o tres machis más5.

Rechazar el espíritu de **machi** ocasiona graves trastornos; oponerse al llamado, a la "ocupacion" del cuerpo, puede implicar la muerte. Por ello, muchas mujeres pasan largos años enfermas y sólo se sanan al ser iniciadas. Muchas de ellas, sobre todo las más ancianas, no ofician como chamanas ni poseen rewe; pero son denominadas como machis por la comunidad.

Yolanda Curinao relata:

"Muy enferma estuve yo, de chiquitita. Cuando fui a machi -como 12 años tenía-, fuerte enfermedad tenía, más de un año que estuve así. Yo estaba con sueños cuando era chica. cuando andaba en el colegio andaba con esos sueños. Soñaba de noche también que me daban todas esas cosas de machi: me daban banderas, dos banderas y me daban kultrún, me daban de todos remedios, hartos remedios y me dicen: "va a ser machi usted". Así lo pasaba enferma, sufriendo y mi mamá me llevo al machi y ese me mejoró, me hizo machi, me machitucó tres veces y me dio remedios, esos me mejoraron. Me sentí mejor después que me hice machi y de a poco empecé a curar enfermos"6.

Una vez realizada la consagración de una machi, ésta puede ejercer su oficio. Su reputación dependerá de las sanciones de la comunidad respecto a su éxito o su fracaso en las curaciones. Porque ser machi es también poseer un dominio equívoco. Una chamana siempre será sospechosa de brujería (kalku); lo femenino -como sabemos- puede transitar entre el bien y el mal, y la machi más aún: por ser mujer y por estar en contacto permanente con las fuerzas negativas (wecuve que ocasiona enfermedades) puede ser posesionada por éstas y transformarse en una kalku (bruja). De este modo, la machi siempre estará sujeta a la sanción comunitaria, a la aprobación o desaprobación de sus conductas, ritos y existencia.

Yolanda testimonia esta "vulnerabilidad" de la machi:

"Ahora poco me volví a enfermar. Mi mamá se murió harán dos años y yo me empecé a enfermar, mucha pena, mucho dolor, todo el cuerpo enfermo, sin valor pa' na'. Yo soy machi v pa' curarme tengo que ir a otra machi. Otra machi me hizo remedio, ahí me dijo que era mal que me habían hecho. ¡No ve que aquí entre vecinos se hacen daño? Puede ser por la ropa. Así me hicieron daño a mí y por pura envidia no más. Yo salía mucho a machitucar a los enfermos, tenía muchos clientes. Llegaba harta gente aquí y por eso se enojaron los vecinos. Se enojaron, me hacía rica yo, "usted tiene mucha plata-decían-, usted trabajará con lo malo". "Kalku será esta", eso andaban diciendo. De pura envidia no más, me hicieron el mal, me sentía muy enferma cuando me hicieron el mal esa gente".

Por otra parte Paula Painén opina:

"Mis padres tenían muy mal nombre por los machis. Mi padre tenía muy mala cosa entre los machi, porque hacen el bien y el mal. Usted los culpa en una cosa y le hacen mal después. Aunque usted lo haya tenido en los brazos, le haya dado, cualquier cosita chica que usted haga contra ella, ligerito le hace mal. Mis padres tenían muchas cosas aquí, mucha siembra, puro por su esfuerzo. Unos vecinos malos buscaron una machi y ella le trabajó: le hizo mal. Por eso no creo en las machis".

Ya sea en el bien (machi) o en el mal (kalku), la

mujer chamana es poderosa y temida. Ella domina y manipula lo sobrenatural, por eso es peligrosa; conoce los **lawen** (remedios) y los secretos de plantas y árboles; tiene la facultad de devolver el equilibrio al cuerpo enfermo por medio del rito del **machitún**. La relación vida/muerte está en sus manos. Al ascender su **pellü** (alma) al cielo, cuando entra en éxtasis, "...abandona su condición humana ordinaria y se carga de potencia numinosa (de lo insólito y de lo extraordinario) transformándose por ello en un personaje ambiguo⁸".

La ambigüedad de la figura de la machi se expresa en el **epeu** Millaray Loncopán:

El volcán Villarica había hecho una gran corrida y todos los habitantes de las cercanías estaban alarmados. Los lonkos (jefes) se dirigieron a la ruka del cacique principal Llancafilo, quien los había llamado para acordar apaciguar al Pillán haciendo un gran nguillatún. Todos los caciques estuvieron de acuerdo, pero algunos "...dicen que debe consultarse a la machi y que lo que se ha ofrecido es poco para acallar las iras del volcán. Es ella quién debe decir qué desea Pillán. Se levantan todos y se dirigen con temor al Reni, cueva donde habita la machi. Trepan por las escarpadas faldas del cerro sabedores de que la machi puede hacerles daño. Al llegar frente a la entrada de la cueva, esperan su aparición sin desmontarse. Tras unos momentos se presenta ante ellos la machi. De estatura pequeña, contrahecha. En sus ojos de mirada penetrante se retratan la astucia y el desprecio....". Los caciques le explican las razones de su visita y ella responde que ya sabía que vendría esa corrida: "Pillán está enojado porque ustedes habían olvidado hacer sacrificios y también habían olvidado a la machi. Los animales que ustedes piensan sacrificar no son suficientes para calmar a Pillán. Vuelvan mañana. Esta noche hablaré con Pillán y sabré lo que desea".

Los caciques retornan a sus **rukas** sin hablar, pensando en qué sacrificio exigirá **Pillán**. Llancafilo es recibido por su hermosa hija Millaray que se casará dentro de un año con el joven Loncopán. Llancafilo está preocupado pues ha visto un pájaro negro, mal presagio, volar tres días sobre el techo de la casa. "

Mientras tanto, en su cueva, la machi hace los preparativos para hablar con Pillán. Enciende una fogata y con furia piensa en cómo vengarse de Llancafilo, que, ella sabe, la desprecia y no cree en sus poderes. Al día siguiente, los campos amanecen cubiertos de una niebla baja. La machi, frente a la fogata, se desnuda y ejecuta extraños bailes que acompaña de gritos desacompasados. De un metahue (vasija)

extrae culebras, sapos y sabandijas a los que saca la hiel que pone al fuego hasta que todo se vuelve ceniza. Recoge la ceniza y la guarda en el hueso de la canilla de un pollo. Sonríe pensando que ese veneno le servirá para humillar a Llancafilo cuando se celebre el nguillatún. Una de sus uñas, la del meñique, que se la deja crecer muy larga, la utilizará para extraer el veneno y nadie la verá cuando lo eche al muday. Piensa que su fuñapú (veneno) la vengará. Recoge hierbas que producen fuertes olores y gran humareda, con lo cual impresionará a las visitas que llegarán al mediodía".

Millaray y Loncopán se han encontrado buscando avellanas y frutos silvestres, sin darse cuenta llegan cerca de la cueva de la machi y huyen despavoridos al escuchar las voces de los espíritus que han sido convocados por la bruja. Los caciques se reunen en la reni de la machi y ésta les habla:

"Anoche tuve gran trabajo para hacer venir a los espíritus. Pillán estaba enojado y no quería presentarse... Vinieron los espíritus de los antepasados y después de mucho rogarles me han dicho que Pillán desea una vida humana..... (Les dice que) Pillán desea lo mejor de la comunidad y que ha tenido una visión: ha visto a Millaray, y ella es la que debe

ser sacrificada. Llancafilo se pone de pie y con voz temblorosa ofrece todo lo que tiene para que no le arrebaten a su hija, pero la machi se muestra inflexible. -Esa es la voluntad de Pillán y hay que obedecerle o peores desgracias nos enviará". Los caciques asienten y a pesar del dolor de Llancafilo la inmolación se realiza⁹.

Si hemos citado este largo **epeu** es porque da cuenta de manera muy evidente de la ambivalencia de la figura de la **machi** y de su poder. Ella es respetada por los caciques y la comunidad por su especial comunicación con las divinidades; pero, a la vez es temida por sus conocimientos como **kalku**. Incluso, en el cuento, ella verdaderamente oficia como bruja, toda vez que su accionar es para vengarse de quien no cree en ella.

De esta manera podemos decir que investida de chaman, la mujer mapuche adquiere poder dentro de la comunidad, poder que como hemos expresado podrá estar asociado al bien como al mal. Sin embargo, la machi también va a sobresalir por su acción contra las fuerzas del mal en el rito del machitún, acto de curación en donde se conjuntarán una serie de prácticas y concepciones que singularizan a la cultura mapuche.

Para comprender el sentido del **machitún** es preciso saber que entre los mapuche las enfermedades tienen causas naturales (por frio o calor) y sobrenaturales, siendo éstas últimas las más graves y causadas por la acción de fuerzas maléficas. En nuestras indagaciones hemos encontrado que entre estas enfermedades (que si no se tratan ritualmente conducen a la muerte) se pueden distinguir tres tipos: las ocasionadas por unfitún (danar a alguien) o kalkutún (acción de brujería). En este caso el wekuve accionará a través de un kalku (el cual es "contratado" por alguien, o actuará por sí mismo) provocando la enfermedad por ütref (tirar algo), es decir, introduciendo ciertas especies dañinas en los alimentos, uñas o boca de quien se desea "hacer mal". En segundo lugar están las dolencias por trafyekenún o "encontrarse con el wecuve, en las cuales éste adopta distintas formas como el anchimallen (luces saltarinas), el meulén (viento arremolinado), el tué tué (pájaro maligno). Estos encuentros con seres que representan el mal van enfermando paulatinamente a las personas. Por último, están las enfermedades por konün o "aliento del muerto", estas consisten en que a una persona, generalmente la que ha estado cuidando un enfermo, le "entra" el último "resuello" de un moribundo v comienza a enfermarse lentamente.

A través del relato de una joven mapuche podemos conocer la forma de experimentar algunas de estas dolencias:

"Mi hermano estuvo muy enfermo. Lo llevaron al hospital, según decían eran los riñones, estuvo hospitalizado dos meses, pero los remedios del hospital no lo mejoraron. Yo siempre pensé que tenía algo de daño. Así como mi hermano tomaba, le gustaba tomar, él tomaba con amigos y con enemigos y ahí le pueden dar algo. El murió. No sé si a mí me han dado lo mismo. Fui a ver a una hermana y allí había una señora desconocida. Yo tomé mate con esa señora y ese mismo día caí mal. Yo no me di cuenta que esa señora me podía hacer mal, yo no la conocía. Ella es familia del marido de mi hermana, mate amargo me dio ella, me caí mal con eso, me vine vomitando por el camino. Después me vino esa enfermedad, y cuando murió mi hermano me dio la pena y ahí me enfermé más"

Testimonio de Isabel Huenulaf¹⁰.

Fuera de los síntomas externos que evidencian que las personas están enfermas, habrán otros signos que "denunciarán" el carácter de la dolencia. Los fundamentales son los sueños que tiene el afectado y sus parientes cercanos; estos **peumas** son una suerte de radiografía simbólica de su malestar.

La misma Isabel cuenta:

"Yo me soñé cuando mi hermano estaba enfermo, soñé que se me había quemado la

casa. Como despierta soñé esa cosa, se había terminado la casa, se había quemado. Pero yo no sabía quién la había quemado. Yo vi que lo apagaba, le tiraba agua y lo hice apagar el incendio de mi casa, pero mi casa quedó negra, absolutamente, quedó negra en mi sueño. Eso fue antes de morir mi hermano, estaba en el hospital. Yo le conté a mi mami y ella me dijo: "No nos va a vivir el enfermo que tenimos, va a morir. Va a morir mi hijo, por eso soñasté así. Y cuando vo estuve enferma me soñaba que caía a los pozos; me caía, pero saltaba y salía. Eso era porque si no encontraba remedio me iba a morir, pero como salía del pozo, sabía que me iba a sanar. Y así fue, después que me curé, soñé puros sueños buenos".

El concepto de enfermedad mapuche, y sus etiologías, son mucho más complejos que la descripción que hemos realizado. Nuestro interés es solamente ilustrar a grandes rasgos el universo donde actúa la **machi**. Ella es competente en las enfermedades naturales y sobrenaturales, sin embargo es en estas últimas donde despliega toda su sabiduría y ceremoniales.

A modo de corolario, podemos decir que la mujer mapuche en tanto **machi** encarnará la doble posibilidad de situarse en la ribera del bien como en la del mal; en ambos casos lo femenino aparece con una potestad sobre la comunidad, la cual sin duda, regulará y sancionará su accionar. Este posicionamiento fluctuante, movedizo, corresponde a las posibilidades que la propia cosmovisión entrega, a ese atributo de los elementos y de los seres de mutarse en distintas caras; la **machi** no es más que una expresión quizás la más prístina- de esa virtualidad de devenir en fuerza positiva o negativa, en luz o sombra, en sujeto que restaura la vida o en sujeto que da la muerte.

NOTAS

- Montecino, 1984.
- 2. Montecino, 1986.
- Que coincide con la celebración del We Tripantu o Año Nuevo Mapuche.
- La descripción que haremos de ese proceso proviene de informaciones contemporáneas dadas por Carmela Romero y de bibliografía al respecto.
- 5. Datos de Martín Alonqueo, en el capítulo Ngeikurrewen.
- 6. Recopilado por Cristina Girardi.
- 7. Recopilado por Cristina Girardi.
- 8. Rolf Foerster, 1988.
- 9. Síntesis del cuento que aparece en Mayo Calvo.
- 10. Recopilado por Cristina Girardi.





5

El discurso mítico y lo femenino

Los mapuche poseen una gran diversidad de relatos orales, en los cuales la tradición cultural, así transmitida se va reproduciendo en el tiempo. A través de esas narraciones (**epeu**, **nûtram**) podemos también acercarnos al imaginario colectivo y a la forma en que nombra a las mujeres.

Hay coincidencia en considerar el mito del Kai Kai y Tren Tren como la narración fundamental de la cual se desprenden otros relatos. Como ya sabemos esa historia cuenta la lucha entre dos culebras: una que tutela las aguas y otra que domina los cerros; la de las aguas crea un diluvio; la de los cerros eleva las montañas para salvar a los mapuche que lograron escapar de las inundaciones, pero esas montañas subieron tan alto que casi toparon el sol; hubo entonces que hacer un sacrificio para restablecer el orden cósmico y natural. Se dice que las personas

que no se libraron de las aguas se transformaron en peces o rocas.

Como se observa, este no es un mito de origen propiamente tal, pues los seres humanos ya existían antes del diluvio. Sin embargo encierra una serie de elementos que ayudarán a comprender la simbólica de otros relatos y algunos ejes de la cosmovisión mapuche. Sin duda, el mito del **Kai Kai** y **Tren Tren** ilumina la existencia de seres llamados **Sumpall**, mitad humanos, mitad peces (suerte de sirenas), que tutelan las aguas de los rios, lagos y mares.

Generalmente, los relatos del **Sumpall** hablan de seres masculinos que se "raptan" a mujeres, lo que ha llevado a pensar que estos mitos quieren significar la oposición quitar/dar "...que en un ámbito se especifica por bienes económicos (carencia/po-

sesión) y figuradamente sexuales (soltería/unión matrimonial) y en otro ámbito por vida cosmológica (muerte/vida)....la oposición quitar/dar en sus múltiples manifestaciones resume sintetizadamente la historia del pueblo mapuche en el presente siglo. Esta es una dramática realidad que la conciencia indígena supera (a nivel simbólico) en el relato mítico, en el cual al problema se le atribuyen propiedades factibles de ser controladas, lo que se expresa en el profundo anhelo de superarlas mediante la práctica de una costumbre tradicional querida y respetada: el **trafquiñ**" ¹

Como veremos más adelante, en las recopilaciones que hemos efectuado con mujeres, **Sumpall** está casi siempre representado en forma femenina; en algunos casos aparece trasgrediendo el orden matrimonial mapuche, en otros "castigando" a los huincas ricos. Comencemos por un relato clásico de este mito:

"Sumpall dicen los mapuche, sirenas dicen los huincas. En el río siempre aparece la sirena cuando hay noche de luna y también cuando hay niebla. Por la mañana, cuando amanece con mucha niebla aparecen esas sirenas, sirenos. Hay hombre y mujer dentro del río, hay una crianza de esos Sumpall. Este cuento sucede a orillas del rio, allí había una reducción mapuche, un poblado indígena. Uno

de los mapuche tenía una hija muy simpática que todo el tiempo tenía que ir a buscar agua al rio, porque en el campo no había pozo. Era simpática la niña. Llevaba al río sus dos cántaros de greda y uno de estos sirenas se enamoró de la niña y la tomó pues.

Un día, de repente, se perdió la niña en el río. Los padres, la familia empezaron a buscarla en canoa por el río, a ver si se había ahogado. A la semana ¡tanto buscarla los familiares, aparece en el medio del río! Pero aparece la cabeza no más de la niña, medio cuerpo y dice: "Papá, mamá, no me busquen más. Yo estoy viva, fui raptada por esta familia de Sumpall, estoy viviendo con ellos ¡Cómo voy a salir si soy mujer de un joven sirena que hay en este río!" Esos Sumpall se crían en los ríos donde hay piedras grandes, peñascos grandes -les contó la niña. Y les dijo: "Bueno, prepárense para tal día -indicó la fecha, el día-, que vengan todos los del poblado, mis familiares, aquí a la orilla del río a hacer fuego. Traigan ollas, traigan todo; entonces, mi marido y sus familiares van a dar el pago, por el ngapitún (robo de la novia).

Todo el poblado llegó al río esa mañana. Se pusieron a hacer fuego -como ya sabían que se había transformado en sirena-.Entonces, de repente se levanta un viento como remolino, el agua se levanta como ola y sale para afuera el río y illeva una de caravinen de peces!:
pejerrey, salmón y cuánta cosa de pescado,
pero en erandes cantidades. Los familiares
tomaron esos peces, los cocinaron, comieron
peces. Iban al río como agradecimiento entre
ellos. Como una verdadera fiesta hicieron, y
entonces ya se transformó en sirena la niña, se
transformó en sirena de ese lugar"

Versión de Eusebio Painemal

En este cuento se pueden encontrar las oposiciones ya descritas y una suerte de alegoría de lo que es el proceso de matrimonio entre los mapuche: exogámico (casamientos fuera del linaje), patrilocal (residencia de la mujer en la tierra del esposo) y patrilineal (la descendencia es por vía paterna)². Además, se relaciona con la idea de que los hombres que se transformaron en peces, en el mito del **Kai Kai** y **Tren Tren**, fecundan a las mujeres que van a lavar a orillas de los ríos.

Pero, María Raguileo, por su parte nos entrega una variante que invierte el orden clásico de este **epeu**:

"Los Sumpall son mujeres rubia, pelo largo, bonita son esas. Yo no lo hei visto, dicen que son muy linda. Tienen que ver con bien, con mal también.

Me contaron que un joven se enamoró de esa niña. A las doce la pilló al **Sunpall**, bañándose, peinándose -en el vertiente se ganan ésos. Son mujer ésos. El joven se enamoró de esa niña, joven así de casa, de familia po'.

Todas las doce salía a ver la niña. Un día le dijeron por qué iba a las doce -porque es malo ir a bañarse a esa hora al río-. "No, tengo que ir no más", decía. Iba y dice que hablaba con la niña, le conversaba que ella vivía ahí, tenía muy linda su puebla, su buena casa, de too puro zingue. "Tengo de todo -le decía-, si usted quiere casarse conmigo, me pasa la mano tal día". Creo que dejaron plazo y este joven fue, ahí estaba la niña esperándolo. "Pásame tu mano, ven a ver mi casa", le decía. Y dentró al agua el joven. Y se perdió, se perdió el joven, no se supo más. Lo buscaban por la orilla del río, por las doce lo aguaitaban: no, no hay.

No sé en cuánto plazo volvió el joven a ver la mamá no más, pa' decirle que él estaba casao con una niña, con reina, le fue a avisar. "Esta plata me dijo que a usted se lo entregara". ¡Harta plata que le fue a dejar a su padre, mamá! ¡Qué le lloraban! "No te vaigas más -le dijeron-, no te vaigas más". Le lloraban. Pero, él, tranquilo, irse no más. Por fin, después de mucho les hizo caso. Arreglaron todo. "Te vas a ir pa'la Argentina, tal persona está dispuesta de ir contigo, te vai a ir con él", le dijeron el papá y la mamá.

Cedió el joven pa' dejar ese Sumpall. Se fue pa' la Argentina. Le formaron el caballo ensillado, roquín, de todo para viajar. Dicen que al poco rato de andar se levantó un viento ¡qué viento! Un remolino bien pesado lo levantó del caballo. El caballo quedó muerto y los compañeros quedaron mirando no más.

Le pareció al Sumpall: lo fue a buscar. Se perdió el joven y nunca más le dieron permiso pa' ir a su casa. Salieron a recoger el puro caballo no más lo padres. Les avisaron que un viento se lo llevó, no lo vieron pa'onde se fue. Remolino. No apareció más, se perdió".

No es difícil colegir que en esta versión Sumpall es una mujer que "rapta" (sustrae) al novio, se lo lleva a vivir a su territorio, que "paga" por él y que se apodera de su vida. Estamos en presencia, así, de una inversión completa de lo que ocurre en la existencia social (a diferencia de las otras versiones que son mímesis de la realidad). Se podría decir que cuando Sumpall es femenino, expresa la ruptura de la normas de patrilocalidad (y seguramente de patrilinealidad) y la alteración de los ritos asociados al matrimonio (rapto y pago de la novia): en vez de dar (pagar) peces (alimento, comida), da plata. Los parientes del novio no aceptan esta trasgresión e intentan "salvarlo" (alejarlo de la ruptura de la tradición), sin embargo el "poder" de Sumpall lo alcanza y lo retorna a su reino bajo las aguas. De este modo, aun cuando hay rechazo a la inversión, el "casamiento" se consuma.

El Sumpall femenino evoca el relato de La princesa de la laguna Quelén-Quelén.

La laguna está cerca del pueblo de Arauco. En medio del lago hay una pequeña isla que semeja una casa, allí vive una princesa encantada que se convierte en garza. En las noches de luna sale a la orilla del lago en busca de novio, vistiendo plumaje verde y peinada con un moño largo y rubio. Se cuenta que un joven, de dicesisiete años, vio una noche a una garza que se acercó a él y que lo dejó alucinado, lo arropó con sus alas y se lo llevó a su casa. Al llegar al islote la garza se convirtió en una mujer de belleza incomparable. Después de servirle exquisitas comidas le mostró al joven ese paraíso y luego le enseñó los secretos de las leyes del agua.

En ese lugar había pasado sólo un día, pero fuera de ese mundo habían pasado 30 años y él no había envejecido.

El joven vivía feliz, mas un día se acordó de los suyos y pidió permiso para ir a verlos. Ella misma lo llevó hasta la orilla, se despidieron y él prometió guardar el secreto, pues todo mortal que ve y vive con una deidad del agua debe perecer, si no se somete a los códigos

secretos del agua. Al pisar la tierra el joven tenía cuartenta y siete años. Llegó a su hogar donde lo recibieron con una fiesta, pues lo creían muerto, él dijo que había estado en el extranjero. Por la noche tuvo la mala ocurrencia de contarle todo a su hermano que dormía con él. Al otro día, amaneció muerto. El otro hermano no contó el secreto, pero años más tarde lo confidenció y desapareció mientras pescaba en el mar. Se dice que la princesa sigue apareciendo como garza para llevarse a otro joven. Cuando no encuentra a nadie, vuelve a su isla y llora, y a los pocos minutos se desencadena el temporal y la lluvia.³

Los ecos de **Sumpall** femenino se oyen en esta narración: la garza quita, sustrae a un joven de su familia, sin dar nada a cambio; por ello rompe, incluso, la norma de reciprocidad presente en el "pago" de la novia. En este **epeu** claramente se quebranta la virilocalidad. A diferencia del **Sumpall**, se trata de un ser que se metamorfosea: de princesa encantada (bajo el agua) a garza, de garza a princesa. Lo femenino aparece como bello, de inevitable seducción; mujer rubia (como en la versión de María Raguileo) que enloquece a los jovenes.

Así, entonces, en estos relatos lo femenino en tanto **Sumpall**, garza o princesa encantada, aparece con un poder sobrenatural, erótico y numinoso que "pier-

de" a los hombres; creemos que su poder se manifiesta, además, en la transgresión que ellas hacen de las normas sociales, en la "usurpación" del lugar del hombre en el entramado familiar.

La potestad de la **Sumpall** mujer se aprecia en el relato *El Sumpall castiga a un rico*:

Un hombre rico compró muchas tierras en Toltén e invitó a un millonario de Temuco a una fiesta por la inauguración de sus propiedades. Partieron todos en un camión, salieron muy temprano. Al amanecer vieron una gran piedra en el camino y sentada en ella a una niña muy bonita vestida toda de verde. La llevaron en la parte de atrás del camión. Cuando iban bajando por una pendiente se le cortó la dirección al vehículo y se volcó al río Toltén. Ese río es bravo y hondo, de un verde muy oscuro. Todos los ricos murieron, salvo unos jóvenes. Nadie fue a reclamar a la niña, nadie la conocía. El millonario, como rico que era, trabajaba con el witranalwe; nunca lo encontraron en el agua. Un joven dice que vio cómo la niña voló por encima del camión cuando éste cayó. Todos los campesinos dicen que al rico lo fue a buscar el Sumpall, que el Sumpall lo castigó.4

En este caso **Sumpall** se transforma en un niña bella y vestida de verde que realiza una "restauración": se trata de impedir que el hombre **huinca** siga acu-

mulando dinero. Subyace la idea que para ser millonario hay que estar en un pacto con las fuerzas del mal (personificadas en el witranalwe). Los ricos, los huincas, generan un desequilibrio al tener más bienes que los demás (los mapuche o campesinos). Por otro lado, los huincas son ricos gracias a lo que le robaron a los mapuche en el pasado. En ese sentido, Sumpall aparece como restauradora, quitándole la vida a los millonarios. De esta manera si los huincas robaron a los mapuche, la Sumpall arrebata su existencia, eliminándolos de la tierra.

Retomemos, ahora, otros **epeu** en donde aparecen figuras femeninas importantes.

Segúnpan o la hija del Volcán

"Había un cacique que tenía tres hijas. Una se llamaba Cullenpan, la otra Lafquenpan y la menor Segünpan; una de la arena, otra del mar, otra del volcán. La chica, Segünpan, era muy inteligente. Quería hilar, eso no más le gustaba, de chiquitira comenzó a hilar, a hacer telar. Ella poco comía y no conversaba con sus padres y sus hermanas, sólo le gustaba trabajar y tejer. Entonces, el cacique pensaba: ¿por qué me salió la hija así? Es aparte, de otro lugar parece esta ninita.

Ast siguió, siguió la Segünpan sin compartir con su familia. Una vez, los padres viajaron con ella a la Argentina; pasaron cerca de un volcán y la niña lo miraba.

-¡Quién pudiera tener casa aquí! ¡Subir hasta la cumbre!- decía la niña.

-¡No! Es muy peligroso, mueren ahí, hay gente adentro -le dijo su papá.

La niña pensaba todo el día en el volcán y en su telar. Quería tener casa cerca del volcán.

Ella decía:

A mí el volcán nunca me haría mal, él me gusta.

Un día se puso bravo el volcán, tiró piedras, ardió, no paraba nunca. La gente arrancaba, dejaba sus casas, sus animales. Se arrodillaban y pedían a Dios en mapudungu, le decían: "¿Por qué haces esto si somos de aquí? Somos pobres. ¿Por qué nos quitas nuestras cosas?" y la Segünpan estaba muy calladita.

Una noche el cacique soñó: "Usted me va a dar una hija para que pueda parar el volcán. Si no me da una hija esto va a seguir y se va a acabar todo. A su hija, a la Segünpan quiero". Después de ese sueño, el padre de la niña lloraba escondido en el campo. Su esposa lo seguía, ella opinaba que si el jefe del volcán pedía a la hija había que darla. También Segünpan le decía:

58

-Si me pidieron, yo voy no más. De allá los voy a seguir ayudando para que vivan mejor.

Entonces, el cacique juntó a toda la gente, a todas las familias y les habló: "Tengo que matar a mi hija, llevarla a ese cerrito, viva tengo que partirle el corazón, sacárselo y dejarlo ensartado en un huaique (lanza), vendrán a buscar su corazón". Así lo hizo, le sacó el corazón a la Segünpan y enterró el huaique en el cerro. La gente se quedó calladita, todos calladitos porque es dura la muerte.

Esa tarde se apagó el volcán. La familia de la Segunpan se quedó por muchos años triste. Ella antes de morir les pidió que en el lugar donde se muriera, plantaran una rosa blanca. Así lo hicieron y la rosa floreció ligerito. Una vez un hombre pasó por ahí y vió a la Segünpan tejiendo en su telar, con sus trenzas largas, tejiendo y mirando al hombre, sonriendo. Después la gente empezó a pagar mandas ahí, le prendían velas, le dejaban plata. Dicen que todas esas cosas desaparecían y que los enfermos se sanaban, y los que tenían problemas se les solucionaban. Mi abuelita contaba que la Segünpan no era hija del hombre sino que era hija del volcán, por eso se la llevaron".



Este relato expresa cómo el sacrificio de una joven devuelve la armonía a la naturaleza. Sacrificio signado por la "entrega" de una hija, en matrimonio, al volcán, cuya expresión es la muerte y la extracción del corazón de la víctima. Pensamos que este **epeu** refleja una situación de la vida real: las familias entregan ("sacrifican") a sus hijas a otras parentelas, para así reproducir el engranaje de su vida social (mantener el equilibrio).

Pero, también la narración puede tener otra lectura. Se insiste en que la Segünpan era "hija del volcán". En ese sentido es una "divinidad" que se encarna en la hija de un cacique; su padre volcán exige que se la devuelvan como esposa, en un deseo incestuoso de recuperarla para sí. La "hija" corresponde al amor del padre-volcán y se entrega gozosa al sacrificio. Su muerte trae fertilidad: crece una rosa blanca y al ser ofrendada ella responde sanando enfermos, ayudando a las personas a resolver sus problemas.

De esta manera la figura de la Segünpan aparece como lo femenino sacrificable en aras del resurgimiento de la vida y del bienestar. El tema del sacrificio de mujeres, como nos podemos dar cuenta, es reiterativo en el imaginario mapuche. Recordemos que en el cuento de Millaray y Loncopan, se dice: "Los parientes de Millaray han llegado a su casa, y todos esperan el sacrificio de la mayor ofrenda hecha al volcán. La muchacha, muy pálida, está tendida sobre un hermoso chamanto y adornada con sus joyas más preciosas".

Tal vez, la propia y ambigua condición de lo femenino de dar la vida y la muerte, torna vulnerables a las mujeres y las transforma en víctimas. La mujer, víctima perfecta: sus fuerzas genésicas anuncian la feracidad, la recreación eterna de la existencia humana.

En los **epeu** donde aparece un sacrificio femenino al volcán, el amor está siempre de por medio. El amor de la Segünpan por su padre, en un caso; en el otro, la pasión de Millaray por Loncopán (quien acepta la inmolación de su amada, sacrificándose él mismo para consumar su afecto en la "otra vida"). Esto nos sugiere la presencia de esa arcaica y humana relación entre la pasión sexual y la muerte; el gozo en el dolor; el placer que lleva a la muerte.

En otros relatos podemos encontrar la imagen de divinidades menores femeninas, antepasadas fallecidas (también asociadas al volcán), que se encarnan y vuelven a la tierra para proteger y ayudar a los mapuche. Es el caso del **epeu** de **Antirayén** y **Currirayén**.

Hace va muchos años entraron en erupción al mismo tiempo los volcanes Villarrica, Quetrupillán, Choshuenco, Lanin y Llaima, alfombrando de lava una vasta zona de los lagos Calafquén y Villarrica. Cuando cesó la erupción los mapuche de los alrededores vieron con asombro que dos figuras de piedra, con apariencia de mujeres, ardían. Les lanzaron agua pensando que eran personas, pero continuaban ardiendo. Luego, vino una lluvia torrencial y las piedras se enfriaron, y cobraron vida transformándose en dos hermosas jóvenes. Todos sintieron mucho temor ante esto, pero ellas le hablaron mentalmente a la machi: "Nosotras hemos venido con la lava de esos volcanes. Nuestra patria está muy lejos de aquí. Ustedes también pertenecen a nuestro mundo...nuestra misión es sencillamente ayudarles". Ante la duda de los lugareños ellas explicaron: "No somos diosas, somos seres vivos como ustedes, sólo que para vivir allí en nuestro mundo necesitamos trasformarnos y esto ustedes no lo experimentarán hasta que hayan muerto. Si tienen dudas consulten a vuestros dioses y les dirán lo mismo".

Los mapuche celebraron un nguillatún y le preguntaron al Pillán. El se les apareció en una nube plomiza y les dijo que no temieran, que eran hijas del bien y venían a ayudarles en paz. Entonces, las aceptaron y pensaron: "Son las que vuelven al mundo después de muertas". Una de las jóvenes se llamaba Antirayén (Flor del Sol) y la otra Currirayén (Flor Oscura).

"Las jóvenes predecían el futuro, sabían cuándo iba a salir el sol y habría de llover; ordenaban cesar las erupciones volcánicas cuando éstas hacían su aparición, curaban las enfermedades a través de la mente, les enseñaban a tejer, a cuidar animales y cultivar algunas plantas para su alimentación, como del futuro de este pueblo prediciéndoles lo que les acontecería en corto tiempo a la raza mapuche con la llegada de un nuevo pueblo con costumbres bélicas. Esto no preocupó mayormente a los araucanos, porque se consideraban invencibles en la guerra". Las jovenes se desesperaron pues sólo pudieron convencer a unos pocos toquis, pero en una asamblea lograron que se enviara a Nahueltraro a ver lo que ya estaba sucediendo en otros lugares. Este siguió el camino del Inca y siguió por la cordillera mucho más al norte hasta llegar a la tierra de Moctezuma.

Al regresar, Nahueltraro narró lo que había

visto y dio testimonio de que lo que decían las jóvenes era cierto: un pueblo lleno de codicia y ansias de poder iba sometiendo todas las tierras que pisaba. Así, los mapuche se pusieron alerta y en un juramento colectivo prometieron no dejar pasar a los extranjeros y acordaron limitar el territorio del Bío Bío al Toltén como barrera contra los invasores.

"Cuando todos hubieron comprendido lo suficiente, murieron Antirayén y Currirayén y en el momento de sepultarlas desaparecieron". 5

Podemos observar, en primer lugar, la función de "ayuda" y "protección" que entregan Antirayén y Currirayén, las cuales no se definen como "diosas", pero que sí poseen poderes y son "parientes" de los mapuche. Lo que nos parece de gran interés en esta narración es que estas dos mujeres aparecen como las depositarias de un saber cultural que dan a conocer a la comunidad (de lo que se desprende que ésta no lo poseía). Así, Antirayén y Currirayén enseñan a tejer, a cuidar animales y a cultivar algunas plantas alimenticias. Vale decir, son las que dan origen a la textilería, la ganadería y la agricultura.

Otra misión de estas mujeres, que son también oráculos y curanderas, es la de "preparar" al pueblo para la guerra contra los españoles, darles a conocer el carácter de éstos y posibilitar la defensa de su territorio. En la versión de Mayo Calvo, esta capacidad de predecir el futuro aparece como el rasgo fundamental, tal vez por ello sean nominadas como machis, sus "fuerzas mayores" quedan expresadas en el hecho de que habrían vivido doscientos años en el lugar de Coñaripe.

De esta manera, se podría decir que en este mito, dos mujeres aparecen como "fundadoras" culturales de algunas industrias mapuche y, como protectoras que "salvan" -en sentido figurado- al pueblo, al anunciar la guerra y obligar a la preparación de la defensa de sus tierras.

Recapitulando, podemos decir que lo femenino, en el discurso mítico mapuche, aparece a través de una multiplicidad de siluetas que adquieren diversos atributos, mostrando la intrincada trama que el imaginario indígena teje de sus representaciones. Así, por una parte lo femenino simboliza una trasgresión de las normas sociales, la ruptura de la reciprocidad entre las familias y la virtualidad de una "usurpación" de la posición y poder masculinos (Sumpall y princesa-garza). Por otro lado, adquiere una faz de restauradora del equilibrio y de "compensadora" de las desigualdades económicas a través de un "asesinato" (Sumpall que castiga a un rico).

Pero, también lo femenino surge como cuerpo sacrificable en aras de la fertilidad y del bienestar. El amor de la mujer la hace ser una feliz víctima de su inmolación. Su "ser" es ofrenda por su cualidad de reproducir y producir, por ello es la víctima por excelencia que permite la continuidad y la armonía de la comunidad (Segünpan y Millaray).

Por último, y en un sentido similar al anterior, las antepasadas mujeres se erigen como fundadoras culturales y propiciadoras de la continuidad de los mapuche, toda vez que lo preparan para resistir el exterminio de la guerra. Es decir, por un lado les entregan oficios y artes que permiten la reproducción familiar y, por el otro, los previenen de la guerra y de su necesidad de resistencia.

Una mirada a este conjunto de relatos deja en evidencia que lo femenino ocupa un lugar de gran importancia en el imaginario mítico mapuche. Estos **epeu** nos dan pistas para comprender, también, cómo la mujer es valuada dentro del universo indígena y para conocer los rostros plurales que puede adquirir la construcción simbólica del género.

Finalmente, queremos hacer notar que si clasificamos a los personajes femeninos de acuerdo a su lugar de origen, podemos vislumbrar que ellos brotan de dos reinos: el agua y la tierra. Ríos, mares y lagunas en un caso; piedras y volcanes en otro. Agua y cerro, Kai Kai y Tren Tren; bien y mal. Los **Sumpall**, acuáticos, recuerdan a la culebra maligna que inundó el mundo, que trajo el caos. Tal vez por eso, las **Sumpall** representan un des-orden, una ruptura de la normalidad. Las mujeres piedra y la hija del volcán, recuerdan a la culebra benéfica, devuelven el equilibrio y dan bienestar, permiten la mantención del pueblo, lo ayudan a no desaparecer.

Así, el mito del Kai Kai y Tren Tren tiende sus hilos para el bordado de la categoría genérica de lo femenino, desdoblándose, ordenando las diferencias, hablando como en sordina que el universo está poblado de bien y mal. Como en un destello, los relatos de lo femenino vinculados a los volcanes, tal vez estén insinuando que ese sacrificio que permitió que la tierra no se juntara con el sol, fue el de una mujer.

NOTAS

- 1. Hugo Carrasco:1982:117-122.
- Así aparece en la gran mayoría de los epeu del sumpall como lo expresa Amelia Gaete.
- 3. Extracto de la leyenda publicada por Antonio Cárdenas.
- Síntesis del cuento narrado por Paula Painén, en Montecino, 1986.
- 5. Síntesis del relato que aparece en Cárdenas.

Bibliografía

Augusta, Fray Felix José. Lecturas Araucanas, Editorial San Francisco, Padre las Casas, 1934.

Belec, Frank. "Proteger la vida emergente: el trariwe mapuche" en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N.4, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 1990.

Cárdenas, Antonio. Leyendas Mapuches, Editorial Brecha, Rancagua, 1975.

Carrasco, Hugo. "Sumpall: un relato mítico mapuche", en Revista Frontera, Temuco, 1982.

Chiuailaf, Elicura. El Invierno Su imagen y otros poemas azules, Ediciones Literatura Alternativa, Temuco, 1990

Dillehay, Tom. Araucanía:pasado y presente, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1990.

Faron, Louis. **Hawks of the sun**, University of Pittsburgh Press, 1964.

Foerster, Rolf. Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa, Ediciones Rehue, Santiago 1985.

_____ Introducción a la Religiosidad Mapuche, Editorial Universitaria, 1993.

Amelia Gaete. "El epeu mítico de shumpall desde una perspectiva sociológica" en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N.3, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 1988.

Gundermann, Hans . "Análisis estructural de los ritos mapuches Nguillatún y Pentevún", Tesis de Licenciatura en Antropología, Universidad de Chile, 1981.

Koessler-Ilg, Bertha. **Tradiciones Araucanas**, Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de La Plata, Argentina, 1962.

Kuramochi, Yosuke. **Mitología Mapuche**, Ediciones Aflayala, Ecuador, 1991.

Montecino Sonia. Mujeres de la Tierra, Ediciones Cem, 1984

"Historias de Vida de Mujeres Mapuches", Serie Las Mujeres Hablan N.4, Pemci,1985 (Dcto.).

Mujeres mapuche. El saber en la curación de enfermedades comunes, Cem, 1985.

El zorro que cayó del cielo y otros relatos de Paula Painén, Ediciones Cem, 1986.

Riquelme, Gladys "Llallín Kusé: ¿modelo o auxiliar de la tejedora mapuche? en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N.3, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 1988.

"El motivo del orante arrodillado" en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, N.4, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, 1990.

Willson, Angélica. **Textilería mapuche. Arte de mujeres**, Ediciones CEDEM, 1992.



