

El sacrificio en el ritual mapuche: un intento analítico

HANS GUNDERMANN KRÖLL

Instituto de Antropología y Arqueología Universidad de Tarapacá

RESUMEN

Este artículo se compone de dos secciones. La primera consiste en la descripción detallada de los ritos mapuches *ngillatun* y *pintevun*, producto de observaciones reiteradas e indagaciones complementarias en la región del Alto Bío-Bío (Centro-Sur de Chile). La información es más abundante en aquellos aspectos del ritual que son objeto de análisis: el sacrificio y las danzas que lo acompañan o que se relacionan.

La segunda aborda su interpretación desde un punto de vista teórico estructuralista. En ella se examinan los distintos elementos que intervienen y se discuten los significados respectivos. El hilo conductor del análisis es la premisa que la naturaleza de las relaciones humano-divino, en las representaciones mapuches, exige prácticas rituales de mediación. El sacrificio permite establecer una relación de contigüidad y comunicación a través de oraciones y ofrendas que representan los intereses humanos y hacen posible la comunión. Esta última no es directa, sino mediatizada por instrumentos de asperguez, vehículos de comunicación y comunión de víctimas. Se cuestiona, finalmente, las características de los roles femeninos y masculinos en el sacrificio.

ABSTRACT

Two sections can be found in this article, the first one is a detailed description of ngillatun and pintevun rites, among mapuche groups of the Andean Bio Bio; attention is directed to related sacrifices and dances.

The second part is a theoretical structuralist interpretation of the above rites, discussing their supporting means, individual significance and the linkage between them.

Introducción

Las instituciones religiosas de los mapuches es uno de los temas más tratados en la literatura antropológica acerca de esta sociedad. En ella se destaca no sólo su diversidad sino también sus variaciones; sin embargo, buena parte de los artículos y monografías constituyen descripciones donde, a una división parcializada de los hechos, se acompañan interpretaciones poco satisfactorias. Esto significa, que suelen no corresponder a categorías efectivamente presentes en el pensamiento mágico-religioso mapuche, sino que a modelos de interpretación preconcebidos. Es regla fundamental del análisis, sin embargo, considerar los modelos conscientes de la sociedad como la vía más segura de acceder a los modelos verdaderos.

En este análisis de hechos religiosos particulares se cumple una doble condición: se fundamenta en una indagación exhaustiva y una observación reiterada de dos ritos mapuches¹. En segundo lugar, se han considerado imprescindibles las interpretaciones que los propios actores hacen de sus representaciones y de sus actos simbólicos.

¹La información etnográfica original proviene del trabajo de terreno en la comunidad mapuche de Cauñicú en el alto Bío-Bío (sector cordillerano de la Comuna de Santa Bárbara, VIII Región), desarrollado entre 1977 y 1981. Información suplementaria fue obtenida de algunas comunidades vecinas.

La aplicación de conceptos desarrollados por la lingüística estructural ha sido fecunda en campos muy diversos que tradicionalmente ha investigado la antropología: el parentesco, el totemismo, las etnoclasificaciones, los mitos y los ritos, entre otros. A la antropología estructural así originada, le competen todos aquellos hechos de la vida social cuya naturaleza es semiológica. Esto es, abordables como sistemas de signos.

El arte de las sociedades indígenas americanas y con él todo el llamado "arte primitivo", menos figurativo que significativo, hecho para ser comprendido y compartido por una colectividad, puede ser objeto, al igual que otros, de un análisis como el que sigue. Sin embargo, falta, en muchos casos, el contexto etnográfico donde cumple funciones simbólicas y prácticas². Particularmente dramático en el caso de nuestro abundante arte rupestre, en el que hasta ahora no puede arribarse a explicaciones totalmente convincentes.

Los ritos son "prácticas simbólicas". Sus elementos significativos (signos y símbolos) son todos aquellos gestos, palabras, objetos y substancias (significantes) socialmente definidos como la contraparte material de conceptos específicos (significados), que se organizan en sistemas por sus relaciones internas de dependencia mutua. En cuanto prácticas, ellos "ofrecen... el medio sea de modificar una situación práctica (imaginariamente), sea de designarla y describirla" (Levi-Strauss, 1972 a: 331).

La regularidad del sistema es llamada lengua. Se trata de las convenciones colectivas y anónimas necesarias para la comunicación (en el caso del lenguaje el sistema fonológico, morfosintáctico y léxico-semántico). El habla, en cambio refiere a la realización particular de esta lengua en un acto de discurso. En el caso de los ritos, por lo tanto, lo que interesa en primer lugar no es tal o cual ceremonia observada en un tiempo y espacio dado, sino que, en un momento segundo de la investigación, discernir tras las actuaciones particulares (semejantes ritos en distintos lugares, los mismos ritos hechos por una congregación) un ordenamiento de elementos definidos por relaciones que están a la base de cada rito efectuado, y no sus permanencias o cambios. Se trata entonces de un análisis sincrónico e immanente.

Los ritos, al mismo tiempo que sistemas semiológicos, son también sistemas de comunicación. Cumplen el rol de emisores los hombres (shamanes, sacerdotes, oficiantes, congregación) y receptores diversas personificaciones (dioses, antepasados) usando como canal de conexión los sonidos del discurso, los dones, los símbolos mediadores, etc.³. La relación puede efectuarse dentro de una doble posición de los actores del discurso ritual pudiendo ser ésta religiosa o mágica. Mientras que la religión y los rituales religiosos hacen la posición de los hombres subordinada a personificaciones dotadas de conciencia, voluntad y poder sobrenumerarios, los ritos mágicos y la magia transcurren el camino inverso: el poder que los hombres se autootorgan para influir, dominear o dirigir las personificaciones según su voluntad e intereses⁴. Sin embargo, el campo de acción del pensamiento mágico en ocasiones se amplía a discursos sin receptor, fundado sólo en la eficacia de la manipulación simbólica. Estos casos consisten propiamente en el uso de un discurso simbólico como útil técnico (Heusch, 1974: 235). Haya o no presencia de personificaciones, lo que la magia pone en cuestión es el poder del pensamiento sobre las cosas, sobre las representaciones forjadas a su respecto o sobre las primeras a través de las segundas. Lo cual, en términos generales, invierte el proyecto religioso caracterizado por la sumisión y la dependencia⁵. Según esto, los ritos que se examinarán son religiosos en la medida que se propicia a divinidades que controlan lo que interesa solicitarles y porque hacen uso de un procedimiento habitualmente excluido de la magia: la mediación por un sacrificio en su modalidad positiva (Cf. Heusch, 1973).

²Algunos afortunados intentos en nuestro medio son los de Dillehay y Gordon (1977), para una variedad de ceramio mapuche, y el de Cereceda (1978) para las "talegas" aymara.

³La terminología empleada para analizar los ritos como sistema de comunicación proviene de Yacobson (1974).

⁴El carácter religioso o mágico no es absoluto, sino que relativo en la medida que toda acción religiosa supone magia y toda magia suele contener algo de religión (Levi-Strauss, 1972b: 321).

⁵"... a la parole poétique au discours souverain et sans interlocuter qu' est en propre, à l'état pur, le rituel magique, se substitue... la parole de l'esclave au maître" (Heusch, *op. cit.*: 236).

1. Los ritos en Cauñicu

Además de los ritos comunitarios *ngillatun* y *pintevun* en la región del alto Bío-Bío se practican otros en que igualmente se propicia a los dioses, pero cuyos objetivos son más circunscritos y los propiciantes son un linaje o un grupo familiar. Pueden ser regulares u ocurrir excepcionalmente, por ejemplo con el nacimiento de un hijo, cuando se efectúa un matrimonio, en una fase del antiguo ceremonial funerario, etc. No serán mayormente considerados en este trabajo.

Las creencias religiosas mapuches estipulan la existencia de un panteón de dioses bastante numeroso. Su constatación ha sido hecha para otras zonas por Faron (1964) y Grebe (1972). Aunque con variaciones, la serie se organiza en dioses mayores y menores, masculinos y femeninos; los segundos subordinados a los primeros y probablemente con menos capacidad de gestión sobre el curso de los asuntos terrestres. Se especifica para las diadas menores funciones hasta cierto punto privativas: el fuego doméstico, los bosques de Araucaria, las montañas, los vientos, etc.

Gráfico 1: Distribución temporal de las acciones en el Ngillatun (Cauñicu, 1981)

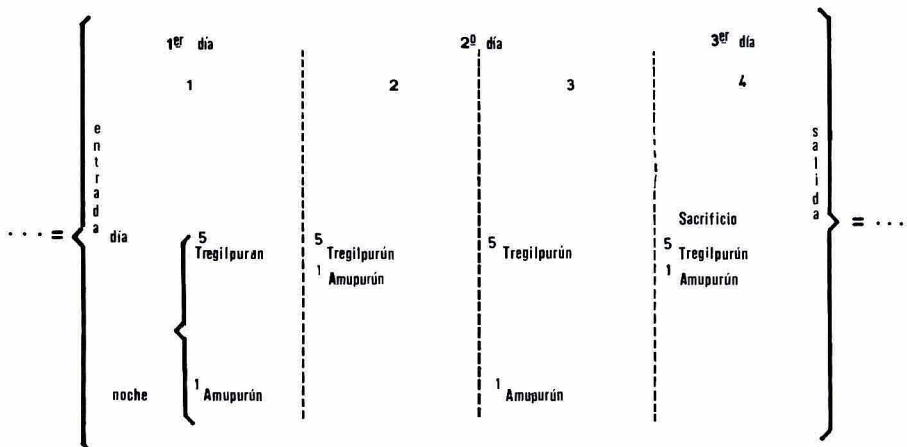
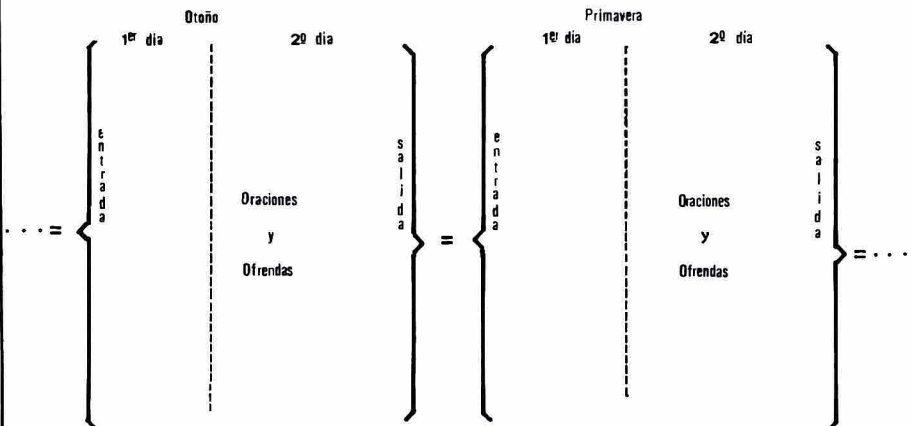


Gráfico 2: Distribución temporal de las acciones en el Pintebún (Cauñicu, 1981)



En la mayoría de las comunidades de la zona tienen lugar anualmente uno, hasta tres *ngillatun*. Los *pintevun* son uno, o dos como en Cañicu y están estrechamente vinculados con las actividades productivas y el bienestar de la gente. Su ocasionalidad es antes o durante aquello que se espera obtener. Esto les otorga carácter propiciatorio y en menor medida de expresión de gratitud.

Uno y otro se desarrollan en un ambiente de gran moderación y acatamiento a normas específicas que orientan en un orden prefijado el transcurso de los eventos. Se prohíbe el consumo de bebidas alcohólicas, se exige plena participación y se controla la conducta de los asistentes con el fin de evitar algún disturbio. Complementario a ello, los intercambios de comida (cada cual a cada quien), las invitaciones y la hospitalidad para los visitantes son expresiones de solidaridad e integración comunitaria en vistas al rito. En conjunto, son conductas comprensivas de los valores religiosos involucrados en los rituales que alcanzan, además de la relación con las divinidades, la de la gente entre sí.

Por sobre algunos puntos de semejanza superficial, la fisonomía de los dos ritos diverge totalmente. El *ngillatun*, por ejemplo, dura tres días, involucra a la totalidad de la comunidad, se le otorga mayor importancia religiosa y contempla varios segmentos distintos: los bailes *tregilpurun* y *amupurun*, el *awin*, invitaciones a otras comunidades y mayores preparativos. Los *pintevun* tan sólo uno y medio, están más directamente relacionados con roles rituales de los dirigentes tradicionales y no incluyen bailes. Sin embargo, conservan principios de fondo comunes en la más importante actividad: el sacrificio, las ofrendas y las oraciones colectivas.

Los campos rituales (*lepin*) son lugares especiales que se usan exclusivamente con fines ceremoniales. En el *ngillatun*, los forman un conjunto de ramadas dispuestas en una herradura abierta al oriente. En el centro se localiza el altar (*rewé* en Cañicu), compuesto de dos banderas: una azul y otra amarilla, y dos arbolillos: un *pewen* (*Araucaria Araucana*) y un frutal (manzano, peral, etc.). Los dos últimos no están presentes en el *pintevun*, agregándose, en cambio, cántaros con *chavid*.

Los bailes *tregilpurun*, en número de veinte, ocupan la mayor parte de la acción ritual diurna durante los *ngillatun*. Son bailes pantomímicos del ave *tregil* (*Belonodopterus cayennensis* Harting) a cargo de contingentes de patrilinajes presentes y cuya función simbólica, codificada metafóricamente, es representar la organización social mapuche en grupos segmentarios de linaje, tomando como modelo aspectos análogos observados en la etología del ave (Cf. Gundermann, 1985).

A continuación se describirá con mayor detalle las acciones pertinentes al análisis.

1.1. El *ngillatun*

La palabra se descompone en *ngillatu* = pedir, y *-n* = acción de. Por tanto la petición. Da nombre al rito la acción más importante efectuada en él. Se lleva a efecto en el tercer día del ritual, por la mañana apenas los rayos del sol se hacen visibles.

Dos ovinos, un cordero y una oveja, uno más claro y la otra más oscura son donados por cada uno de los patrocinadores. Para años extremadamente secos se estipulan dos animales oscuros, y claros para los tiempos muy lluviosos. La correspondencia entre los colores de los ovinos y los fines del rito es entonces inversa, según los valores siguientes: oscuro = lluvia, días poco luminosos y nublados, fríos y húmedos; claro: luminosidad, calor, sequedad, carencia de precipitaciones. Los corderos son puestos amarrados a dos estacas próximas al altar, en la tarde del segundo día del rito, donde esperan el momento de su sacrificio. De ellos se extraerán los corazones (*piuke*) y sangre (*molvin*) con la cual se asperjará en la primera fracción de las oraciones colectivas. El otro elemento con que se asperja es el *chavid* o *mudai*, una bebida hecha de *ngilliu* (los frutos de la *Araucaria*), cocidos y molidos previamente a su fermentación durante una noche. Otras variedades son hechas de trigo o centeno. La primera es utilizada en los *ngillatun* de los *pewen* y en el rito de inicios de otoño. Las otras, en el restante *ngillatun* y los *pintuvun*. Es puesto a fermentar en una pequeña batea de madera o en un *menkue*, a razón de uno por cada grupo doméstico. En la madrugada del tercer día, un rato antes de aclarar, los dos *ñankañ* cada uno portando un tiesto cerámico pequeño (*charri*) extraen un poco de *chavid* de cada *menkue* en un orden prefijado. Los tiestos son puestos luego en el *rewé* a los pies de cada bandera hasta el momento en que se distribuya a la concurrencia en el segundo momento de las oraciones.

Este *chavid* es llamado *ngolngol* (Cf. *nguln* = juntarse, reunirse; o sea, los *chavid* familiares reunidos). La bebida fermentada no puede consumirse sino hasta cuando se haya orado con ella, excepto en el momento de sacar los distintos *chavid* y ya reunidos, en que los *ñankañ* degustan esta mezcla múltiple. Si está dulce es buena señal; si está agrio o ácido, es una señal negativa. En el año venidero o la temporada siguiente habrá defunciones, enfermedades, muerte de animales, etc.⁶.

Se utiliza como continente de la sangre y el *chavid* un pequeño tiesto de arcilla, más comúnmente de madera, semejante a un pequeño cucharón (*pintevwe*) cuyo uso es exclusivamente ritual. Se asperja con un manojillo compuesto de crin de caballo y una gramínea en verde llamada *kalwikachu*. Suelen añadirse o intercambiarse pelos de vacuno y caprinos, lana de oveja, matitas de trigo, hojas de árboles frutales, piñones, matitas de *pewen*, *kañuñ-pewen* ("barba de *pewen*", un vegetal parásito), según la época del año y el énfasis en que están puestos los intereses del rito. En todos los casos se mantiene la unión de un elemento vegetal y uno animal.

Apenas visible el sol se avisa del inicio de la ceremonia. Todo los hombres llevan sus caballos a la abertura del *lepín* y los disponen enfrentando al oriente. Algunos cortan una guedeja de crin para asperjar (que será amarrada más tarde a la tusa, estimándose que traerá beneficios al animal amparado por este medio de ofrendamiento), y luego vuelven al altar desde donde toman los *pintevwe* y *kalwikachu*, dejando los sombreros. Giran luego dos veces alrededor del *rewe*. Se ubica adelante una fila de hombres con los jefes del rito al frente. Más atrás, otra de mujeres, cortada al centro por un grupo de mujeres mayores que cantan (*tayelve*).

La acción siguiente consiste en dar muerte a los dos ovinos extrayéndoles los corazones. Desde las filas se desprenden en dirección a las víctimas un numeroso grupo de hombres, el coro de las mujeres y los manipuladores de las víctimas (los *entupiuqueve*, los dos *ñankañ* que colaboran y cuatro varones que se encargan de descuerar y despostar las ovejas). El grupo de mujeres se sitúa ante los corderos dando la cara al sol y los hombres terminan de rodear a los animales. Son puestos de espaldas, con la cabeza dirigida hacia el oriente. El sacrificador se ubica al lado del animal, sosteniendo en la mano derecha un cuchillo con el que rompe el tórax y arranca el corazón, con la misma mano. Mientras esto ocurre, el *tayelve* entona un cántico y los hombres una serie de *kavavan*. Los corazones, aprisionados entre las manos de los sacrificadores, son llevados a los patrocinadores que los tendrán en sus *pintevwe*. Mientras esto ocurre, todos toman un poco de sangre de los corderos en sus platillos y, junto a las mujeres que siguen cantando, giran dos veces alrededor del altar en el sentido antihorario que es habitual. Siguiendo la indicación de los patrocinadores todos se arrodillan, excepto el *tayelve*. Los dos sacrificadores y los dos *ñankañ* se ubican más cerca del *rewe* que los demás. A continuación todos oran mientras se asperja con la mano derecha hacia el levante. Terminada la oración todos se ponen de pie. A continuación se repite todo el proceso. En los dos momentos el grupo de ancianas y mujeres del *tayelve* entonan un cántico.

Luego, los *ñankañ* toman los *charri* y después de girar dos veces, empiezan a repartir *chavid*. El del costado derecho a la fila masculina; el del costado izquierdo a las mujeres, desde el ala izquierda al ala derecha del *lepín*. Hecho esto, los tiestos son vueltos a dejar en el altar para luego dirigirse junto a los dos sacrificadores, hacia los patrocinadores, de quienes obtienen un poco de bebida. Del mismo modo que en la oración con sangre todos oran arrodillados mientras el *tayelve* canta, después se levantan, se reparte nuevamente *chavid* y se repite la oración. Por último, luego de haber rogado dos veces con cada elemento y estando de pie todos con los brazos levantados, efectúan dos veces un saludo invocatorio a las divinidades. Su texto, semejante a una oración, no se repite. El *tayelve* no canta pero sí participa de él. Este momento y estos textos son llamados *notrimiwun* (Cf. *norimuwn*, el desperezamiento estirando los brazos).

Terminan las acciones rituales llamadas *ngillatun* cuando todos se dirigen al altar, toman sus sombreros, giran dos veces en torno a él, dejan el *pintevwe* y el manojillo de asperjar. Por último, cada cual se dirige a su ramada.

⁶Una acción prospectiva análoga no para la comunidad, sino para determinar las condiciones domésticas de la incipiente esposa es la práctica de probar el *chavid* que ella prepara, teniendo a la suegra y otros presentes como jueces y haciendo uso de la misma dicotomía para la interpretación.

Mientras se desarrollan las oraciones dos personas por cada cordero los descueran y abren en mitades. La carne de cada uno es llevada a las ramadas de cada jefe del rito. La sangre restante y el agua con la que se limpia el interior de las víctimas son depositadas en un orificio hecho junto al altar. Los pellejos son extendidos en el mismo sitio, cuidando que la cabeza esté dirigida hacia el oriente. Después de la comida del mediodía se sacan los *pintevwe* y se entierran junto al *rewé* los restos que han quedado en ellos. Los pellejos de cada cordero son retirados y las patas, la cabeza, las entrañas, los huesos (que no deben quebrarse sino que sólo descoyuntarse) de los trozos que se han consumido y los corazones, son puestos en sendas bolsas. Inmediatamente después del término del rito, en el mismo día, los dos *ñankañ* toman los dos bultos y los llevan a un lugar distante del *lepín* para echarlos a un *pulul* cuando se trata del *ngillatun* de los *pewen* y en los demás los entierran en un *traumanko* o en un lugar de manantial pantanoso y con vegetación (un mismo o semejante sitio es aquel en que se recomienda enterrar la placenta después del parto).

La carne de los corderos del sacrificio es consumida como alimento, pero se cuida que sea sólo cocida y que los restos óseos sean reunidos para ser enterrados junto a los otros restos de los corderos. En una comunidad cercana a Cauñicú la sopa preparada con carne de las víctimas no incluía sal u otro condimento y era consumida sólo por los varones adultos en una comida colectiva.

1.2. El *ngillatun* de los *pewen*

A mediados de marzo es la fecha más temprana del inicio de la recolección de piñones y la tercera semana de abril, la más tardía del término de la misma en la piñalería de la reducción, situada en una alta meseta del interior. Con este fin se desplazan numerosas familias al bosque de los *pewen* permaneciendo allí un número variable de días; los suficientes hasta que se efectúe el *ngillatun*. Debido a la fuerte responsabilidad moral que se siente ante el rito y a que éste no tiene por único fin la propiciación de las divinidades menores encargadas de los *pewen*, su realización, con algunas excepciones, ha sido regular año tras año, aun si hay gran escasez del fruto. El número de familias asistentes es menor que el que participa en los restantes *ngillatun*, pero su número y la composición múltiple (de la mayoría de los linajes de la reducción), lo hacen tan representativo como los otros en tanto que evento comunitario. Varias familias no asisten aduciendo los altos costos en alimentos que conlleva el rito, los sacrificios del viaje y que ellos no recolectan. No ocurre lo mismo con los demás *ngillatun*, donde la responsabilidad de participar es sentida en mayor medida y, de hecho, se cuenta con una gran asistencia.

Los *ngillatun* de los *pewen* son del todo semejantes a los otros de cada año.

Las variaciones son menores y no afectan el análisis. La oración siguiente corresponde precisamente a una versión que se enuncia con ocasión de este *ngillatun*.

ORACION DEL PEHUEN

I

Mari Mari mai rangiñ wenumapu, antrei vicha antrei kuze,
wallmapu pelolka mapun, wallmapu ngenchen chachaw!

Te saludamos viejo rey sol, vieja reina sol, que están en medio de la tierra del cielo, en todo el mundo, que iluminas la tierra, dueño de la tierra, oh, oh padre!!!

Pewen vicha pewen kuze vachanti mai trawlepañ tam pu
piñeñ uñodumtñemoiñ nga chaw adkinemoiñ kiñe lif
tripantu taiñi kiame winnam tivachi mongewe pieimi
nga chaw!

Viejo del pehuén, vieja del pehuén, hoy pues nos hemos reunido tus hijos, ten piedad de nosotros, padre!. Déjanos arreglado un buen año para que dé buen grano este sustento, dí, pues padre!

Pewen vicha pewen kuze mawidam ngenchen, kom mongewe
kom kullin inaurmenelu tivachi mapumo, chachaw! kime
winpe tivachi mongewe, pieimi nga chaw!

Viejo del pehuén, vieja del pehuén, dueño de la montaña que cuidas todo sustento y animal en esta tierra, padre! Que dé buen grano este sustento, dí, pues, padre!

Wentepra(n) mongewe ta nietipeiñ pu piñeñ, taiñi
kĩame mongelukilem piemi nga chaw!

Que tengan abundante sustento nuestros hijos, para que vivan bien, dí, pues padre!

Pewen vicha pewen kuze, wĩn vicha wĩn kuze wiñoduamtĩnemoiñ
kom tam piñeñ kime ta admanemoiñ nga chaw!
rangiñ wenumapu antrei vicha antrei kuze, kime mongengetupe
taiñi kom taiñi pupiñen, pimoiñ nga chaw!
wiñoduamtĩnemoiñ itĩvmokeliñ nga chaw, rangiñ wenu mapu
antrei vicha antrei kuze, chachaw!

Viejo del pehuén, vieja del pehuén, viejo del lucero matutino, vieja del lucero matutino, ten piedad de todas tus criaturas, preocúpate de nosotros, pués, padre! Rey sol viejo, reina sol vieja en medio de la tierra del cielo, que vivan bien todos nuestros hijos, dinos pués padre! ten piedad de nosotros no nos abandones, pues padre, rey sol viejo, reina sol vieja que estás en medio de la tierra del cielo, oh padre!

Chemkin dungu-mu-ta elelumelelemini (¿...?) tam pu piñeñ kime
rakiduum ta tukulemotuiñ kime amupe rakiduum
taiñ kom ñi pu piñeñ taiñi kime amutom taiñ mongen
pimoiñ nga chaw!

Si tus hijo estan equivocados en algo, ponles buenos pensamientos, que tengan buenos pensamientos para que les vaya bien y tengan buena vida, dinos, pues padre!

Wallmapu ngenemapun wallmapu ngnechen chachaw!
pewen vicha pewen kuze! wĩn vicha wĩn kuze! mawidam ngnechen!
kom mongewe, kom kullin inarmenelu tivachi mapu-mo kimeta
admanemoiñ nga chaw, chachaw!

Dueño de la tierra, señor de la tierra, oh padre, viejo del pehuén, vieja del pehuén, viejo del lucero matutino, vieja del lucero matutino, señor de la montaña que cuidas todo sustento y animal en esta tierra, preocúpate de nosotros, pues, padre, oh padre!

II

Mari Mari mai rangiñ wenu mapu ngnechen, wallmapu ngnechen
wallmapu ngenemapun. Tivachi pañi mai ta metu ta nilla
pupei tam pu piñen, wiñoduamtĩnemoiñ nga chaw, adngulmoiñ
ta kiñe kime lif tripanu, kimelepeiñ pu piñeñ piemi nga chaw rangiñ
wenumapu, ngnechen, chachaw!!!

Te saludamos dueño de la gente que estás en medio de la tierra del cielo, dueño del mundo, señor de la tierra. En este día tus criaturas han venido a rogar nuevamente, ten piedad de nosotros, pues, padre, déjanos arreglado un buen año, que sigan estando bien tus hijos, pues padre, que estas en medio de la tierra del cielo, dueño de la gente, oh padre!!!

Pewen vicha pewen kuze, wĩn vicha wĩn kuze, mawidam ngnechen,
kom mongewe kom kullin inarmenelu tivachi mapumeu
kimelepeiñ pieimi nga chaw kime mongengetupe taiñi pu
piñeñ, pieimi nga chaw! wentepra mongewe niepei pu piñeñ
kime mongengetom pieimi!
chemkin wezake dungu ta mĩlele wizake kutran ta mĩlele
kime ta entulmoiñ kimelepeiñ pu piñeñ, pieimi
kime pillingepeiñ pu piñeñ pieimi |kime inamongengenpe
taiñ pu piñeñ, pieimi nga chaw! mongenchangepe pu piñeñ pieimi!

newenpillingepe, pieimi; pu piñeñ wiñoduamtinemoiñ, itrivmokeñ
chaw!

Viejo del pehuén, vieja del pehuén, viejo del lucero matutino, vieja del lucero matutino, señor de la montaña que cuidas todo sustento y animal en esta tierra. Que sigan estando bien, que vuelvan a vivir bien tus criaturas dí, pues padre! Que tengan sustento abundante tus criaturas para que vuelvan a vivir bien, dí!, si hay alguna cosa mala, enfermedades malas, sácalas! Que estemos bien tus criaturas. Que tengamos buena ventura tus criaturas, dí, pues, padre! Que tengamos buen espíritu tus criaturas dí, pues, padre! Que vivan como gente las criaturas, dí! Que tengan fuerza espiritual las criaturas. Ten piedad de nosotros, no nos olvides, padre!

Rangiñ wemu mapu ngnechen wallmapu ngnechen wallmapu ngnemapun,
chachaw! kom wezake dungu ta kiñeñpilele pu piñeñ,
pieimi nga chaw! nor-rakiduum inapeñ pu piñeñ piemi! kom tam
pu piñeñ adnelvel (¿...?) kom mongenchengepe engn tritrempe
kīdawtrītreempe, kulliñchengepe engn, pieimi, kiminarmempe engn
pieimi nga chaw!

Rangiñ wenu mapu rei vīcha, rei kuze, wallmapu ngnechen, wallmapu
ngnemapun, chachaw!⁷.

Dueño señor del mundo, dueño de la tierra que estás en medio de la tierra del cielo, oh padre! Que tus criaturas dejen de lado todas las cosas malas, dí, pues padre! Que tus criaturas sigan pensamiento rectos, dí! Que todas tus criaturas... tengan larga vida! Que haya más trabajo y gente pudiente, dí! Que sean inteligentes, dí, pues padre!

Rey viejo, reina vieja, que estás en medio de la tierra del cielo, dueño del mundo, dueño de la tierra, oh padre.

1.3. *El Amupurun*

La etimología de la palabra es *amun* = caminar, y *purun* = baile o danza; esto es, la danza caminada. En los *ngillatun* de Cauñicú ésta se realiza cuatro veces a lo largo de los tres días del rito. En el primero, al inicio de la noche, teóricamente al salir la luna llena y el *llepun* o *vichallepun* (lucero vespertino). Otro tanto con el segundo nocturno en el segundo día del rito. El primero diurno tiene lugar al mediodía de la segunda jornada, con el sol en el centro del cielo. En los *ampurun* nocturnos la ocasionalidad está determinada, de modo análogo a la de los *ampurun* diurnos respecto del sol, por el ascenso oriental de la luna llena.

Participan en los *ampurun* hombres, mujeres y niños. Nunca se incluyen todos, pero cuidan, si no bailan en las cuatro ocasiones, de participar en los dos diurnos o los dos nocturnos. Se evita que la cantidad sea impar y que estén distribuidos asimétricamente. Los participantes se distribuyen en dos anillos rodeando el altar, uno interno de mujeres y otro externo de hombres, dando frente al *rewe*. Los dos sexos están claramente separados. Al pie del altar, y mirando hacia el levante, se ubican dos mujeres oficiantes que enuncian oraciones llamadas genéricamente *gil*.

A las indicaciones de ellas, los individuos toman sus posiciones e inician la acción. Las dos mujeres oficiantes encienden sendos cigarrillos y exhalan humo cuatro veces ante el altar, en dirección al oriente. Hecho esto, una tomará el *kultrung* y la otra una cinta con cascabeles. Las dos mujeres oficiantes no deben ser confundidas con *machi*. En la actualidad no hay en la zona, y las eventuales visitas de alguna no conlleva ninguna participación en el rito *ngillatun*. Su actividad se limita a acciones curativas mágicas, y se las busca sólo cuando no dan resultados los medios conocidos de exorcismo aplicados a personas que se consideran poseídas por malos espíritus.

⁷La transcripción y la traducción de la oración fue hecha por el Dr. Gilberto Sánchez, cuyo trabajo, amabilidad y buena disposición agradezco. La grabación fue obtenida por mí. La adaptación de la grafía al alfabeto castellano es totalmente de mi responsabilidad.

La danza consiste en el desplazamiento de los anillos, tomados todos de la mano, inverso entre el anillo exterior masculino y el interior femenino, con el cual van acorde también las oficiantes. Luego de poner los cigarrillos en el suelo las dos mujeres inician el *gĩl*. Una mujer percute el *kultrung* y la otra mueve la cinta con cascabeles. Mientras se hace esto los hombres y mujeres mueven los brazos atrás y adelante (tomados de la mano), los hombres emiten *kavavan* (pareados) y las mujeres del ruedo enuncian el *gĩl* como las oficiantes. Luego, orando las unas y gritando los otros, todos empiezan a moverse. Los hombres en el sentido horario; las oficiantes y el círculo de mujeres a la inversa, hasta completar cuatro giros en torno al altar. Luego se repite todo. La segunda fase conlleva una inversión de los desplazamientos respecto a las dos partes de la primera. Se enuncian en esta ocasión los dos últimos segmentos del *gĩl*. Al término de estas dos fases las mujeres oficiantes toman nuevamente los cigarrillos depositados en el *rewe*, los encienden y exhalan humo hacia el oriente. Continúan exhalándolos mientras los anillos se deshacen y todos, incluidas las dos mujeres, giran dos veces alrededor del altar. Por último, cada cual se dirige a su ramada.

Esta danza es a menudo llamada “baile de las mujeres”, por la fundamental participación de éstas, mientras que los hombres se limitan a los *kavavan* con fines simbólicos de “protección”. Los textos lingüísticos del *amupurun* y las oraciones que siguen al sacrificio no difieren en lo fundamental por sus contenidos, sino por su forma.

En Quepuca Ralco observamos una acción ritual especial luego de la constitución del altar. Las dos oficiantes del *amupurun* emitían una corta oración, acompañada de *kultrung* y cascabeles, luego de exhalar humo de tabaco ante el *rewe* y hacia el levante. Detrás de ellas había un pequeño *tayelve*. Lo mismo ocurrió al desconstituirse el altar. Esta acción es llamada *puvarentun*. En Cauñicú es recordada como habitual hasta unos años atrás. Era efectuada por las mismas oficiantes del *amupurun*. Reciben este mismo nombre las palabras iniciales en las oraciones, también expeliendo humo de tabaco, al plantar el *rewe* y/o antes de iniciar los ruegos en los ritos propiciatorios familiares (*pĩchipĩntevun*) que practican familias o sublinajes de la comunidad.

1.4. El *Pĩntevun*

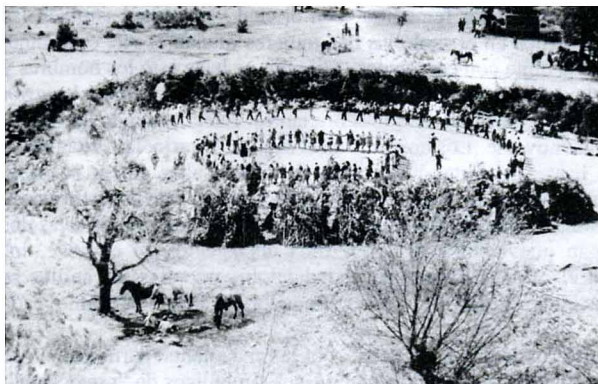
Por *pĩntevun* se conocen dos ritos gemelos anuales. Su etimología es *pĩntevu* = aspergue, y *-n* = acción de. Ocupan dos días y una noche en su desarrollo. En el primer día se planta el altar y arriban las familias. No se construyen ramadas y los participantes se distribuyen alrededor de fogones familiares, los cuales forman un semicírculo.

El primer *pĩntevun* se hace a finales del mes de junio; el segundo, de manera más flexible, en el mes de septiembre. Esta pareja de ritos se lleva a cabo en momentos variables en todas las reducciones de la zona, aun cuando no han sido observados más que en Cauñicú. Como en el *ngillatun*, si el mal tiempo concuerda con la fecha acordada para su realización es un signo agorero y se interpreta como insatisfacción divina. En algunos casos se posterga, pero nunca después de iniciado. Se estipulan estos momentos del año por razones semejantes a las aducidas para el *ngillatun*: en el primer *pĩntevun* se está ante un período frío y ante el momento más crítico del volumen de precipitaciones invernales. El segundo se produce en el inicio de los ciclos vegetativos naturales y de la reproducción animal. Es, además, el inicio de un período de mayor luminosidad y calor.

Los participantes son teóricamente toda la comunidad. En realidad, sólo un reducido número de familias participa (18 grupos familiares con fogón en el rito de septiembre de 1978). Pese a esto, aunque pocas en número, provienen de los distintos linajes de la comunidad, sin que ello signifique representación de linaje.

La “entrada” es hecha por los patrocinadores y los *ñankañ*. El *rewe* consiste sólo de dos banderas, una amarilla y otra azul, vinculadas en ese orden al patrocinador principal y secundario. La constitución del *rewe* se hace a media mañana. Las cuatro personas permanecen en el lugar cuidando que nada perturbe el recinto. A media tarde terminan de arribar las familias que participarán. Después de saludar a los patrocinadores prenden fuego e inmediatamente las mujeres inician la preparación del *chavid*. Una vez listo se hecha al *menkue* familiar y éste es puesto en el *rewe*.

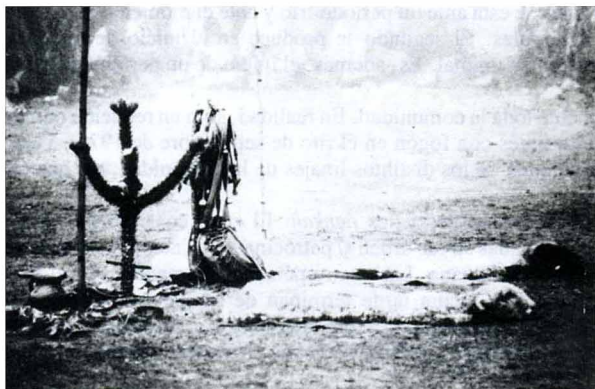
En el segundo día, la actividad comienza temprano. Las mujeres inician la preparación del



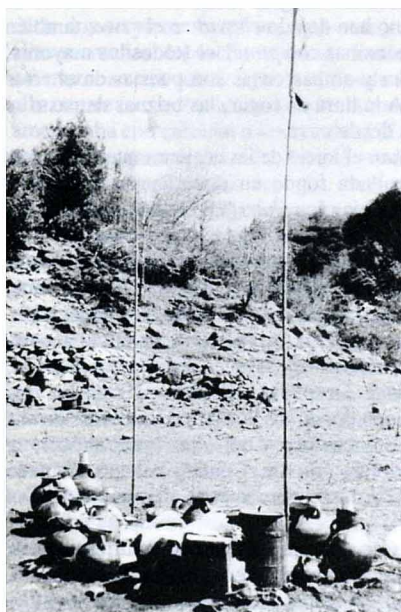
1. Panorámica del recinto ritual durante la danza *amupurun*.



2. Vista general del *pĩtevnun* mientras se ora.



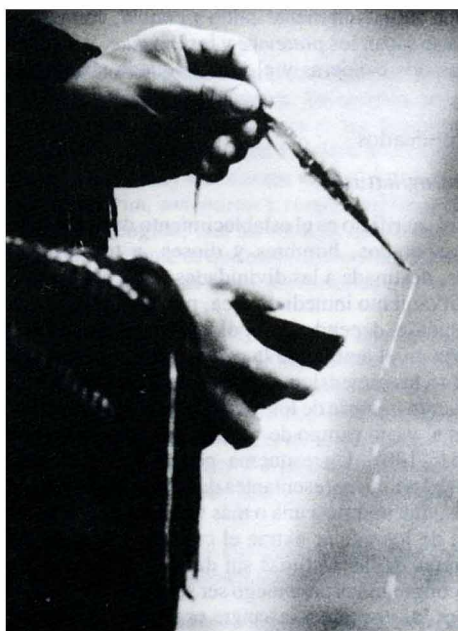
3. El altar (*rewe*) en el *ngillatun* después del sacrificio.



4. El altar en el *pintevun*.



5. Un *ñankañ* distribuyendo *chavid* para ofrendar.



6. La acción de asperjar durante el sacrificio y las oraciones.

korri con el que se asperjará primeramente. Asimismo arriba un gran número de individuos de otros grupos domésticos de la comunidad que, si bien no han dejado *chavid* en el *rewe*, también ruegan durante la oración colectiva al salir el sol. Las personas con *píntevwe* (todos los mayores, especialmente los hombres) se procuran de *kalwikachu* y ambas cosas son puestas en el *rewe* desde el amanecer hasta el momento en que se orará. A la hora de rogar, las briznas de pasto se conjuntan con crin o pelo de animal que se ha traído desde casa.

Cuando sale el sol, el patrocinador ordena a los *ñankañ* el inicio de las acciones que finalizarán en la oración. Estos empiezan a recolectar caldo de cada fogón en dos cántaros pequeños empezando por el ala izquierda del campo. Hecho esto, dejan los *charri* en el altar de donde los tomaron. A los pocos minutos los dos jefes llaman a la concurrencia a constituir las filas semicirculares. Antes de hacerlo, los hombres (jefes incluidos) y algunas mujeres giran cuatro veces alrededor del altar tomando los *píntevwe*, los manojillos de hierba y dejando los sombreros. Las filas se constituyen con los hombres delante. Las mujeres, en menor número, se ubican atrás. Acto seguido, los dos *ñankañ*, luego de dos giros, toman los *charri* y reparten el caldo; el uno (de la derecha) a los hombres, y el otro a las mujeres. Terminado esto y después de los giros de rigor, los dos *ñankañ* dejan los *charri* en su posición original. Después cada uno toma de los dos costados del *rewe* un manojillo de *kalwikachu* y se dirigen donde los dos patrocinadores. En sus *píntevwe* untan el manojillo con caldo. Se dirigen entonces cerca del altar (cara al sol), se arrodillan como toda la concurrencia y empiezan la primera oración. Cuando la han terminado todos se ponen de pie. A continuación se repite lo hecho desde el momento en que los *ñankañ* empiezan su acción distribuyendo el caldo.

La segunda fase es muy semejante a la anterior, sólo con un par de detalles diferentes: se inicia con los dos *ñankañ* que extraen *chavid* desde los *menkue* puestos en el *rewe*. Acto seguido, lo reparten a la concurrencia. Llevan a cabo la misma acción de proveerse *chavid* de los *píntevwe* de los *lonko*, se desplazan cerca del *rewe* y se inicia una nueva oración. Luego se repite el procedimiento de repartir y orar. Finalmente todos permanecen de pie.

Las oraciones en los ritos de este tipo no se diferencian en hombres y mujeres, aunque sí hay variaciones individuales sobre un fondo común. La tercera fase es el *notrimiwun* (el mismo en todos los ritos donde se lo enuncia). Luego, se deshacen las filas. Posteriormente, cada cual en torno a su fogón consume abundantemente caldo y *chavid*, con profusos intercambios alimentarios. Pasado el mediodía se sacan los *píntevwe* y los *menkue*, y las familias se dirigen a sus casas. Por último, se quitan las dos banderas y el recinto queda abandonado.

2. Procedimientos complicados

2.1. El sacrificio en los *ngillatun*

En términos generales, el sacrificio es el establecimiento de una relación de contigüidad entre dos términos inicialmente separados, hombres y dioses, a través de una víctima, de la que se desprenden los hombres, destinada a las divinidades, a las cuales se ofrece o inmola. El término de la relación y su aniquilamiento inmediato crea, por esto último, un desequilibrio en la relación constituida, cuya resolución depende del polo divino. La intencionalidad de las oraciones canaliza la compensación en el ámbito de la carencia o del interés particular de los hombres, en una proporción adecuada a las dimensiones de los interlocutores (Levi-Strauss, *op. cit.* 324-328).

Hacer la caracterización unitaria de los sacrificios en los *ngillatun* es difícil. El resultado sería sólo aproximado debido al vasto campo de variaciones en el tiempo y en el espacio de estos ritos mapuches (Titiev, 1951: 130). Un esquema general sería el tenor siguiente: Un *ngenpin*, *ngendungu* o directores del rito y representantes de la congregación ritual, en persona u otorgando atribuciones a ayudantes, dan muerte a una o más víctimas ubicadas en las proximidades del altar, por lo común corderos, de los que se extrae el corazón y sangre. Es posible que se extraiga la sangre de una de las orejas de las víctimas sin darle muerte o, en caso extremo, ellas son sólo puestas contiguas a los congregados para luego ser soltadas. Los corazones son manipulados en el curso de las oraciones por los *ngenpin* y la sangre es repartida a los congregados para ser asperjada o simplemente vertida en un recipiente en el *llangi-llangi* (un altar secundario). Preceden o siguen a la muerte del animal (más frecuentemente lo segundo), ofrendas de bebida ritual *mudai* o *chavid*



7. El *awin* durante el *ngillatun* en Cañicu.



8. La danza *amupurun* en el *ngillatun* de Quepuca Ralco.



9. Despostando los ovinos sacrificados durante el *ngillatun*



10. El patrocinador principal (*ngendungu*) junto a algunos de los platos recibidos de los demás asistentes al *ngillatun*.

y una segunda serie de oraciones, las que, como en el primer caso, pueden duplicarse y ser ejecutadas exclusivamente por los sacerdotes o toda la congregación ritual. Es común también que estos momentos estén acompañados de bailes. Los sacrificios pueden hacerse sólo en una oportunidad durante el rito, dos veces, o en tantas como días dure la reunión religiosa. Las oraciones, a veces en un lenguaje ritual altamente estereotipado, consisten en la indicación a las divinidades de lo que se ha acordado pedirles o lo que siempre se les solicita. El cuerpo de las víctimas puede ser íntegramente quemado en un fogón, especialmente dispuesto para ello al oriente del altar. También la víctima puede ser parcial o totalmente consumida y los restos quemados y enterrados. El humo del fogón, cuando lo hay, hace las veces de vehículo hacia lo alto. La comunión que implica la ingestión de la víctima suele ir acompañada de algunas prescripciones. Allí donde la propiciación de los ancestros tiene lugar en los *ngillatun*, los interesados despliegan un esquema semejante pero más simple de víctimas, ofrendas y oraciones. Por último, cuando *machi* toman el lugar de sacerdotes u oficiantes laicos, están allí como auxiliares. Su rol es fundamentalmente el de oficiantes de las plegarias en nombre de la congregación. Esto es, un intermediario entre dioses y hombres en tanto que especialista en “conexiones” con, al menos, una categoría de los primeros.

2.2. Los medios de comunicación

Toda gestión de los mapuches ante las divinidades se hace, con excepción de las *machi* respecto a sus antepasados auxiliares, manteniendo sus respectivas posiciones (los unos, en la tierra, los otros, en la tierra del cielo), conectándose a través de ciertos vehículos y/o por el uso de un medio de relación que conecta y crea una relación de reciprocidad entre los extremos.

El humo del tabaco fumado en todo tipo de ritos propiciatorios y el humo del fogón familiar en ritos menores⁸, son en Cauñicu los vehículos sensibles a través de los cuales los actores del rito o sus representantes abren una vía de comunicación con la esfera sobrenatural. Este uso depende de la semejanza entre la intención del emisor y las características del nexo: los interlocutores están arriba y el humo siempre asciende⁹. Sin embargo, al menos en esta región, junto con argumentarse esta semejanza, se enfatiza la vocación mediadora de una pareja de divinidades menores del fuego doméstico, de las cuales se tiene noticia también en otras zonas. De aquí que cabe suponer su creencia y sus funciones rituales como algo generalizado, aunque poco mencionados por la bibliografía. Son ellos a través de su aliento, quienes transportan los mensajes humanos¹⁰. En los *puvarentun* el oficiante reúne ese aliento con el suyo y su discurso. De semejante manera las víctimas y ofrendas son elevadas al alcance de los destinatarios. Así, el humo del tabaco quemado o el humo del fogón tienen por misión fundamental poner “a la mano” del mundo sobrenatural los dones y las palabras. Esto es posible porque el medio consagrado (humo del tabaco quemado) se funde con el aliento propio en el acto de fumar, y porque el humo ascendente acompaña el discurso en una relación necesaria (el humo hace que las palabras suban con él), la misma necesidad que permite la llegada de víctimas y ofrendas al destino requerido¹¹.

⁸Cf. también Hilger, 1957; 142, 334.

⁹La función simbólica del vaho emitido por la sangre caliente de la víctima y ofrecida a los dioses es distinta a la del humo del fuego o del tabaco. Se asemejan en su apariencia sensible y en que ambos ascienden, pero se distancian en cuanto que el uno es parte de una ofrenda con vocación de nexo. El otro cumple sólo la segunda función. Relatando la vida del *wenumapu* un informante aseguraba que las grandes cantidades de comida que allí preparan sus residentes, reservábase sólo el vaho que despiden. Para el uso ritual del vaho, cf. Hilger, *op. cit.*: 142, 146; Augusta, 1934: 207.

¹⁰El humo del fuego cumple el mismo papel en este contexto que el humo del tabaco quemado. El problema es que no se trata de cualquier hierba o cualquier material combustible que despidiera humo, sino que humo de tabaco. Mientras no se sepa a ciencia cierta las razones por las cuales, a los ojos de los mapuches, el tabaco es el indicado para esta función ritual (i.e., la clasificatoria botánica mapuche, las categorías que la fundan y las connotaciones que se añaden a este campo significativo), es inútil explicar su uso por analogías antojadizas o una historia de su difusión.

¹¹Un fogón especialmente preparado y dispuesto cercano al altar en el campo ritual (*llupe*) sirve, en *ngillatun* de otras regiones, para transportar al *wenu mapu* las ofrendas quemadas, a través del humo que despiden su calcinamiento. Cf. Faron, *op. cit.*: 100-101; Hilger, *op. cit.*: 148, 151, 153-154, 331; Augusta, 1966: 192; Hassler (en Alvarez, 1968: 207), Cencio, 1940: 78, etc.

Mediante un procedimiento análogo, pero anexando el emisor, el mensaje y el receptor solamente por una gestualidad o acción, los medios de relación son igualmente ofrendados: poner en la proximidad del altar las víctimas, sacrificarlas y dejar los pellejos bajo el mismo y/o entre el altar y el levante, asperjar hacia la misma dirección, dejar la bebida ritual a los pies del *rewē*, dejar los medios de asperje bajo el altar, etc., son todos actos conducentes a aproximar, a alcanzar por su intermedio a los interlocutores lejanos. Se use o no el humo como vehículo, esta modalidad, mágica en su ambición, parece suficiente: es el caso de Cauñicu donde, con ocasión del sacrificio y oraciones, no está presente ni un fuego de cremación ni el uso de tabaco. Lo mismo vale para otros *ngillatun* de acuerdo con sus descripciones. Ambos medios son complementarios e intercambiables ya que tanto los vehículos consagrados como los gestos de los actores participan de un mismo propósito: salvar una distancia de ordinario infranqueable. Las variantes son entonces tres: a) gesto humano (humo de tabaco exhalado o *puvarentun*), que es asociado en algunas regiones a acción divina, b) establecimiento de relaciones de contigüidad teniendo por objeto las ofrendas y otros símbolos (*pintevun*), y c) víctimas y dones hechos calcinar y ascender por el humo o, como se cree en algunas partes, por entidades sobrenaturales (holocausto). Mientras el primero se usa preferentemente como vehículo de transmisión de signos lingüísticos, la acción de hacer contiguo y/o quemar se utiliza con los signos objetuales.

2.3. Víctimas y ofrendas

Los animales sacrificados son ovejas y chivos, y los demás dones posibles una gran variedad de alimentos: *chavid*, *korri*, vino, yerba mate y comida en general. En los *ngillatun* y *pintevun* de Cauñicu sólo las dos primeras sustancias se utilizan; las restantes corresponden a propiciaciones familiares o individuales. Acerca de estos elementos se preguntará: ¿Qué los hace adecuados como ofrendas y víctimas? Dicho de otra manera, y a pesar de que ofrendas y víctimas suelen caracterizarse por ser sustituibles¹², ¿qué función simbólica cumplen y qué determina su carácter de signos?

Ovejas y chivos sacrificados representan uno de los dos más importantes procesos productivos: la ganadería. Las dos víctimas constituyen un “vale por” todos los demás animales domésticos. Están allí pensados metonímicamente¹³. Ellos representan a otros animales semejantes. El *chavid*, hecho de piñones, trigo o centeno, cumple igual función y, del mismo modo que en el caso anterior, significa el segundo proceso productivo importante: la agricultura. El caldo o *korri*¹⁴ ocupa un lugar intermedio. Se destaca en él una composición mixta: papas, chuchoca, arroz, grasa y carne, siendo los primeros de origen agrícola y los segundos de origen pecuario. Esta formulación es válida en un nivel general: los animales y los frutos significan los procesos

¹²El sacrificio “permite un pasaje continuo entre sus términos. En tanto que víctima del sacrificio, un pepino vale lo que un huevo, un huevo lo que un pollito, un pollito lo que una polla, una polla lo que una cabra, una cabra lo que un buey...” Levi-Strauss, *op. cit.* 325. Luc de Heusch, matizando esta observación observa: “... il faut élargir ce premier champ structural de la médiation religieuse... Il s'agit alors d'être surchargés de sens, tandis que, dans le sacrifice proprement dit, le boeuf ou la poule sont dépourvus en soi de sens particulier...” *op. cit.*: 238.

¹³Una metonimia es un procedimiento intelectual consistente en el reemplazo de un signo por otro. Entre ellos se tiene una relación de especie de género, parte a todo o donde se substituye la causa por el efecto, lo genérico por lo específico, el objeto por la destinación, etc. Por lo tanto son relaciones de contigüidad. Por ejemplo, el crin de caballo, el pelo de vacuno o la lana de oveja representan, en tanto son parte de ellos, a los animales de una unidad familiar cuyo propietario los significa ante las divinidades haciéndolos cumplir el uso ritual de medios de aspergue. De este modo se establece una relación entre el objeto de la petición (el referente, en el ejemplo los animales) y los que proporcionarán el beneficio (los receptores). En una metáfora, en cambio, la sustitución se produce entre signos que poseen una propiedad que le es común, por tanto se trata de una relación de semejanza. Por ejemplo, el uso de víctimas de color oscuro y claro para lograr una dosificación equilibrada de la lluvia. Si fueran oscuras, como los días lluviosos, se estaría señalando el deseo de más agua. Si fueran claras, se estima suficiente o en exceso las lluvias y se expresa el deseo de días luminosos, claros y cálidos. Para mayores detalles confróntese Durand, 1972; Hozben, 1978; Ducrot y Todorov, 1974; Leach, 1978 y Molino, 1979.

¹⁴Su uso en los *pintevun* de Cauñicu es una innovación reciente, presuntamente aislada de las otras comunidades de la zona que no lo utilizarían en este rito.

productivos. Sin embargo, sólo atienden al origen de las víctimas y al origen de los componentes de las ofrendas. En el caso de los animales sacrificados, lo que realmente se dona son los corazones y la sangre y, en el caso del *chavid* y *korri*, se está en presencia de alimentos mediados por un proceso culinario. Además, la manipulación de estas sustancias se rige por reglas precisas cuyo sentido debe dilucidarse. Entonces el rito opera signos más específicos, que representan de una manera más compleja la economía. Se preguntará en primer lugar: ¿Qué significa la sangre y los corazones?, y ¿qué significan estas ofrendas culinariamente tratadas?

El término *piuke* denota en primer lugar el órgano corazón y connota varias otras cosas. Por ejemplo, el centro de un madero se lo llama *piukemamill*; *piukenamun* a la concavidad de la planta del pie; *piukeshayen* es el centro del dibujo o bordado. Expresa así la idea de núcleo y centralidad. Pero, también, la de núcleo vital, por ejemplo: *angkii ñi piuke* tener mucha sed (lit. se secó el corazón) (Augusta, *op. cit.*, 195). Además, una dimensión moral, por ejemplo, *kime piuke* (lit. buen corazón) por compasivo, amable, solidario, bondadoso; *piuketun* es el juramento, la promesa; *piukedum* el sentimiento afectivo¹⁵. Al término *piuke* corresponde en los seres vivos el órgano corazón, expresando junto con ello la función anatomofisiológica de núcleo vital y, en sentido figurado, una dimensión moral positiva.

A la sangre o *molviñ*¹⁶, asociada a corazón, le corresponde la definición del fluido vital (cf. la expresión *weza molviñ*, “mala sangre” para una persona débil y enfermiza)¹⁷. Los demás elementos asperjados: *chavid*, caldo y comida en general, se incluyen dentro de la categoría de los alimentos con mediación culinaria (*ial*), y éstos en el conjunto de los *mongewe* (lit. lo que permite vivir, causa de vida), los sustentos, los víveres (Augusta, *op. cit.*: 151). De esto se desprende que entre la dupla sangre-corazón y *mongewe* existe una relación de equivalencia y complementariedad. Ambos lo son, en la medida que cumplen el papel de condición necesaria de vida, los unos como constituyentes centrales y los otros como los elementos necesarios para su permanencia.

La operación ritual de estos órganos y sustancias tiene el objetivo de significar, entonces, precisamente los fines generales que se persiguen con el sacrificio y las ofrendas. Esto es, son el mensaje. Consiste en que los hombres, como receptores de la contradonación divina, en sus mismas víctimas y ofrendas estipulan aquello que les interesa: perpetuar la vida. Comunican esto dando símbolos de vida, metafóricamente en un caso, metonímicamente en el otro (sangre-corazón se identifican con vida y bien; las otras ofrendas son parte de la causa o condición de vida), significando tanto los dos procesos productivos fundamentales, como simbolizando el bienestar y la abundancia deseados¹⁸.

Subsiste aún otra interrogante: ¿Cuál es el origen social de las víctimas, las demás ofrendas y los instrumentos de asperje? Esto equivale a preguntarse por el carácter de la relación entre la congregación y lo que da y aquello con lo que da. Hay varias situaciones: a) cada persona congregada, particularmente los hombres, recogen gajos de piñón, matitas de *Araucaria* y cortezas de *pewen* en el *ngillatun* correspondiente y los utiliza para asperjar. La “parte” de este recurso colectivo —los bosques— que cada unidad usa con fines rituales significan esa otra parte de la producción que usufructa anualmente, b) el *kalwikachu*, el pelo de vacunos, la lana de ovejas, hojas de árboles de frutales, espigas, etc., provienen de los terrenos, los animales, y los sembríos de cada grupo doméstico que representa ritualmente el jefe de hogar, c) las víctimas son donadas por los patrocinadores y representantes de la comunidad. La sangre es distribuida a todos

¹⁵En los *koncholuwin* los contrayentes “del corazón del cordero se servían como símbolos de que se amaban de corazón”; “por amarse corazón con corazón los pobres, se hacen atenciones con un corazón de cordero” Augusta, *op. cit.*: 27.

¹⁶Una comprobación indirecta de lo afirmado es la muerte física y la captura del alma por espíritus hematófagos, que propiamente secan de sangre sus víctimas humanas. A la inversa, positivamente, cf. la afirmación de Guevara: “la sangre símbolo de vida” para los mapuches (1908: 306).

¹⁷“Clearly a major aspect of *ngillatun* is offering of food to *ñenechen*, the phantheon, and to ancestral spirits” (Faron *op. cit.*: 93).

¹⁸En Cañiñu también existe con ocasión de los *ngillatun* un aspecto moral implícito en el uso de corazones de cordero, expresando por su intermedio buenas intenciones, pero en modo alguno lo es tan claro como su uso explícito para este fin; por ejemplo, en los *koncholuwin* donde un corazón simboliza la declaración de amistad, lealtad y afecto mutuos.

los asistentes que componen la congregación ritual y, d) el *ngol-ngol* y el *korri*, si bien se originan familiarmente en definitiva se los usa en el rito bajo la forma de una síntesis¹⁹.

Se hace evidente, entonces, que aquello con lo que se da a los dioses se relaciona a las diferentes “partes” de que se compone la comunidad. Cada unidad doméstica hace significar metonímicamente la parcela del conjunto en que se reproduce socialmente. En ese plano el rito integra un conjunto discreto de intereses compartidos. Con las ofrendas, en cambio, no se procede mediante una sumatoria, sino por reunión, conjunción o unificación. El énfasis está puesto en los destinos colectivos, en la adopción de una postura de grupo ante los interlocutores sobrenaturales. Es la gestión y significación, también a través de un recurso metonímico, de la congregación como un todo²⁰. En suma, la serie descrita de conductas sobre las ofrendas y los medios de asperje simboliza la unidad doméstica y la comunidad en sus respectivas diferencias e interdependencias.

Existe una cierta variación de las víctimas y ofrendas en otros *ngillatun*. Esta ampliación considera caballos, bueyes, vacas o gallinas en el ámbito animal y chicha, maíz, cebada, trigo, tortillas, harina tostada, etc. en el espectro vegetal, sea o no que finalmente se los done, como es el caso de las ovejas puestas ante el *rewe* pero que no se las sacrifica o se les extrae sangre. En este caso es una víctima por intención o indicación que juega finalmente el rol de signo metonímico de su clase²¹. Los productos de la huerta (ají, cebollas, coles, habas, arvejas, etc.), las espigas de cereales (de trigo, cebada o avena), el maíz, las hojas de los árboles frutales, gajos de *pewen*, etc., que se dispone a los pies del altar, se sostienen en las manos mientras se baila o se asperja por medio de ellos, forman parte de un vasto conjunto que incluye las víctimas y otras ofrendas. Podemos calificar este despliegue como una “definición analítica” del polo terrestre o contexto del mensaje, que se desarrolla más o menos según los casos.

Del examen del conjunto de mediadores se obtiene la siguiente dupla: lo que se da a los dioses y ciertos medios por los cuales lo dado accede a los interlocutores. Los primeros transportan ellos mismos en cuanto signos los intereses humanos en la práctica ritual. Esto es, los dones son lo que se pide. Los segundos, a través de relaciones de contigüidad hacen ascender los dones hasta su destino. No existen víctimas “sagradas”, a priori, como es común señalar, del mismo modo como no existen instrumentos de asperje “sagrados”, a menos que se entendiera por esto la serie metonímica que pone en relación a víctimas y ofrendas con los individuos y el grupo, y con vehículos de comunicación.

2.4. La comunión sacrificial en Cauñicu

Las ideas mapuches señalan la comunión directa como venturosa y aun peligrosa (dado el conjunto de atributos divinos que definen un sistema jerárquico de relaciones). De este hecho es inteligible la mediación: se conecta por medio de víctimas y ofrendas. Estas permiten la conjunción, pero, al mismo tiempo, la revierten: lo dado se desprende de las manos humanas transformándose por cremación o a través de una mera gestualidad, acción que lo hace acceder a lo alto. Se crea una distancia duradera (equilibrada) con “deuda pendiente”.

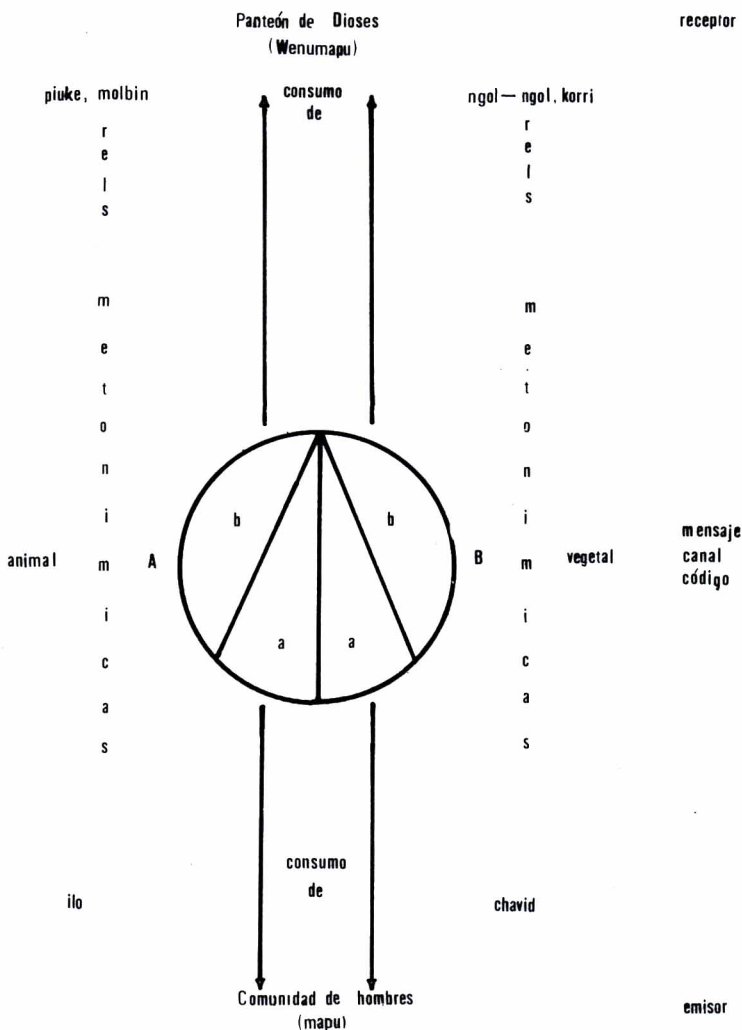
Sin embargo, se ha destacado el sacrificio en un solo sentido, ascendente, como lo plantean las representaciones. Se olvida que lo que se da es también compartido por los hombres. En efecto, la comunión de los polos se realiza por la acción de comer la carne de las víctimas según ciertas reglas prescritas. La carne de las ovejas muertas y el *chavid* del cual se extrae el *ngol-ngol*

¹⁹Los *ñankañ*, probando este *ngol-ngol* determinarán para toda la congregación el porvenir según que su sabor sea más o menos dulce. Una práctica del mismo tipo y con semejante conjunción es el entierro de un cántaro con “la chicha... que quedaba en cada una de las vasijas de que se servían durante las ceremonias, para las aspersiones y para la comunión” (Latham, 1924: 340). El medio de adivinación del futuro para la congregación en este caso no es la dicotomía dulce/ácido sino que la presencia/ausencia de granos o semillas en el fondo del tiesto cuando se lo desentierra al cabo de un año en el siguiente *ngillatun*.

²⁰En otros *ngillatun*, como en los *pintevun* de Cauñicu, las ofrendas de *chavid* son aproximadas familiarmente al altar, sin antecederles su colección. Véase por ejemplo Hilger, *op. cit.*: 337-338. Sea por agregación simple, sea por unificación, el procedimiento general de socializar la mediación permanece constante.

²¹Cf. Por ejemplo, Titiev, *op. cit.*: 140; Casamiquela, 1964: 113.

Esquema de la comunión sacrificial en Cauñicu



se consumen íntegramente durante las horas siguientes al sacrificio. La carne debe ser cocinada teóricamente sin sal y otros aliños, descoyuntando y no quebrando los huesos, ni durante el despostamiento, ni durante el consumo. Ello, puesto que como es una “vale por”, el tratamiento dado a sus huesos equivale simbólicamente al que se daría a los ganados (no se considera igual la desagregación que la ruptura). En una comunidad cercana a Cauñicu las prescripciones se llevan al grado de determinar como únicos consumidores de la carne de las víctimas a los “acaserados”, con exclusión de mujeres y niños.

Lo que se dona es para que los dioses lo consuman como alimento. Los hombres también consumen de las víctimas y ofrendas. Para las divinidades la sangre, los corazones (Ab) y el *ngol-ngol* (Bb) (en otros *ngillatun* parte o la totalidad de la carne) y para los hombres el *chavid* no *ngol-ngol* (Ba) y la carne de las víctimas (*ilo*) (Aa). La comunión existe como se aprecia pero se realiza a través de mediaciones de carácter metonímico. Los hombres abajo y los dioses arriba es el punto de partida sobre el que se mueve la acción ritual en pro de vincular los unos a los otros.

Entre ellos se intercalan primero los medios de aspergue. Luego, sustancias y órganos que significan los intereses de los emisores en cuanto congregación, del mismo modo como los primeros lo son respecto a las unidades domésticas por separado. El gesto humano por sí solo o con el concurso de auxiliares sobrenaturales desprende los dones de mano de los emisores y los hacen acceder a su destino supraterráneo. Finalmente la comunión se concreta por el consumo humano de parte distintas de las víctimas y las ofrendas.²²

En la búsqueda de la comunión, pero necesariamente marcada por la necesidad de distancias equilibradas se encuentra la complicación casi exagerada y la explicación del sacrificio²³. La conclusión que se alcanza examinando las relaciones de lo divino con lo humano encuentra el mismo sentido, pero inverso, cuando se aprecian los complejos medios a los que se recurre en la comunicación con los dioses en los *ngillatun*²⁴.

2.5. El destino de los restos

El uso por doquier de las metonimias se amplía aun hasta comprender el destino de los restos de las sustancias y víctimas utilizadas. Su manipulación final está definida por una doble preocupación. La primera intenta aislarlos de toda convivencia con lo sobrenatural negativo. Se lo aísla enterrándolo bajo tierra, dentro de un hueco abierto hacia lo alto, o en el sitio donde una vertiente vuelve a perderse bajo la tierra (otra forma de enterramiento). La segunda, aproxima un curso de agua a estos restos que se los considera premunidos de una cierta potencialidad (al punto de asegurar que el curso de agua no se seca nunca por este motivo), la misma prolongación que mueve al dueño de un caballo a amarrar en su tusa las crines con que ha asperjado. No es lo mismo, sin embargo, cuando al nacer un hijo se entierra la placenta en un surgidero con fértil vegetación en su alrededor, suponiéndose que la sangre fluirá por el cuerpo del niño irrigando y fortaleciéndolo como el agua lo hace con su entorno. En los dos ejemplos primeros bien puede hablarse de una contaminación benéfica, producto de una relación previa de uno de los términos con la esfera divina (por muy mediatizada que ella haya sido) —una función conativa por lo tanto—. En el último caso, no hay interlocutor, pues no se personifica al manantial. Se funda sólo en la eficacia de la metáfora, en el discurso como acción práctica, en el signo como útil. Otro ejemplo notable de esto es una piedra acanalada usada antiguamente para determinar cuán prolongada sería la vida de un sujeto. El *kupulwe* (una cuna portátil) era puesta con el niño en lo alto de la roca y luego se dejaba deslizar por el canal. Si llegaba al término del recorrido era recibido por otras personas y significaba una prolongada existencia. Si no, según cuanto hubiera escurrido, la vida sería más o menos corta. El signo toma la forma de un instrumento de modificación dotado de eficacia práctica en sí (una función poética por lo tanto).

²²Los pasos de esta mediación se reducen en otros *ngillatun*. Véase por ejemplo. Faron, *op. cit.*: 100.

²³A este último aspecto, a la actitud formal, discreta y medida que manifiesta el sacrificio, se aplica el nombre de ceremonia en el rito. Cf. Luc de Heusch, *op. cit.*: 217.

²⁴Un aspecto de la antropofagia ritual del pasado, con el consumo de corazones humanos (más simbólico que real), se inscribe también dentro de esta lógica del sacrificio: una comunión mediatizada con interlocutores sobrenaturales. Un ejemplo reciente, excepcional y aislado de sacrificio humano habría ocurrido como respuesta ritual a las grandes catástrofes (terremoto y maremoto) de 1960 que asolaron el centro-sur de Chile (Cf. Lindberg, Pineda y Núñez, 1960: 76-79). En este caso, de acuerdo con los autores, "los sacrificios de animales carecían de valor suficiente ante estos extraordinarios acontecimientos" lo que, por añadidura, y en virtud de esto, supone la existencia de una gradiente en la serie posible de víctimas. Cf. Levi Strauss, *op. cit.*: 325.

2.6. El carácter de la reciprocidad

Junto a la ingestión de parte de aquello donado a los dioses se consumen profusamente otros alimentos (carne de chivo, *chavid no ngol-ngol*, caldo, pan, tortillas fritas, etc.) que en su gran mayoría son donaciones de unos a otros de los congregados. Idealmente todos deben dar a todos. Es posible ver hombres con ocho o diez platos de comida ante sí esperando turno. En los dos casos, de la comunión y de los regalos de comida, se supone una reciprocidad, asimétrica en uno, simétrica en el otro: una persona da a otra algo del mismo valor de lo que se supone éste le devolverá, la congregación da a las divinidades algo de distinto valor de aquello que solicitan sea devuelto. Por otra parte, ambos pueden considerarse como expresiones de integración social, pero mientras una lo es entre semejantes y prójimos (entre patrocinadores y restante congregación no hay otra diferencia remarcable que sus funciones), la otra lo es entre seres diferentes, lejanos entre sí y con una relación marcada por diferencias de carácter político. Las oraciones pueden ayudar a entender esta diferencia entre eje político y reciprocidad asimétrica a propósito de *mongewe*.

Las oraciones constituyen en un registro lingüístico una clara y detallada descripción de lo que se pide contradonar a los interlocutores divinos²⁵. Respecto de las víctimas y de los medios de asperjamiento los respectivos mensajes se traslapan: los unos a través de signos lingüísticos y los otros por medio de distintas materias significantes expresan los mismos problemas, aunque las referencias son más extensas en el primer caso. El ámbito que cubren las plegarias es variado. Las oraciones del *ngillatun* de los *pewen*, por ejemplo, remiten por lo menos a lo siguiente: un año regular con luminosidad apropiada y abundante, adecuado crecimiento de las plantas útiles, buenos resultados en las actividades económicas, preservación de anormalidades y plagas en plantas y animales, abundancia de semillas de *pewen*, abundancia de alimentos al alcance de la gente, amparo y protección, vida prolongada para los hijos, corrección de errores humanos, buenos pensamientos en las personas, ausencia de enfermedades y fortaleza espiritual. Los textos son enunciados en voz alta, rápidamente y enfatizando el término de cada segmento. A diferencia de las oraciones del fiel cristiano, implorativas y solitarias, éstas se expresan colectivamente y de manera imperativa por momentos. Este modo verbal, se manifiesta en proposiciones del tipo siguiente: ¡di pues, padre que ellos tengan ganado! (*kulliñchengepe engin piemi nga chau!*); ¡di pues, padre, que ellos tengan conocimiento! (*kiminarmenpe engin piemi nga chau!*) etc. En este cambio de perspectiva, que abandona el postramiento religioso para imponer la voluntad humana, o al menos otorgándose el derecho de encauzar la de los potentes receptores, aparece el componente mágico de los ritos religiosos de propiciación entre los mapuches. Por lo tanto, entre la diferencia política (religiosa) y la reciprocidad asimétrica (mágica) hay contradicción sólo si se intenta su interpretación desde una sola coordenada. Como se dijo, lo común de los ritos es encontrar uno y otro carácter, pero donde lo mágico o lo religioso es dominante respecto del otro componente. La definición de mágico o religioso de un rito con ambos rasgos depende de esta preeminencia.

Subsiste la interrogante del tratamiento culinario pleno o parcial de las ofrendas y víctimas. Para dar luces sobre esta particularidad son insuficientes los elementos proporcionados por el rito.

Las representaciones rituales y míticas mapuches hacen uso, no exclusivo, de oposiciones cuyos términos apuntan a un quiebre de las alternativas para obtener un resultado nuevo, una mediación y un equilibrio. Tal es el caso, en lo general, para el sacrificio y, específicamente para las banderas blanca/negra, las víctimas blanca/negra y algunos relatos míticos mapuches que tematizan un diluvio o ascenso de las aguas terrestres, producto de una disipación de las relaciones sociales (conductas inmorales, desorganización, etc.) entre los actores del relato, sea que ellos pertenezcan a la esfera sobrenatural, sea que se trate de la humanidad terrena. En la gran inundación perecen la mayoría de los hombres, sobreviviendo sólo algunas parejas que dan origen

²⁵No existe en esta región lo que Faron llama "especial lenguaje (archaic)" (*ob. cit.* 98, 102), de los sacerdotes rituales *ngillatuv*. Cada oración, de cualquiera de los congregados, es perfectamente inteligible para los demás. Lo que sí existe, en cambio, es la mayor riqueza de contenidos de las oraciones memorizadas de una u otra persona. Una oración completa bien enunciada suscita elogios, pero esto no supone la existencia de textos esotéricos.

a una nueva humanidad. El curso ascendente de las aguas es detenido luego de una cruenta lucha entre dos serpientes míticas, *tren-tren* y *kai-kai*, la primera ama de las aguas y la segunda de las altas montañas. La lucha se decide finalmente por *tren-tren*, quien hace retroceder las aguas que amenazaban con cubrir los cerros donde se habían refugiado los escasos sobrevivientes. Hasta que ello ocurre los cerros ascendían en la medida de las aguas, al punto que el calor quemante del sol amenazaba con calcinar a los hombres. En otra variante, el mantenimiento de una buena distancia del calor quemante del sol y del peligro de ahogarse en las aguas fue conseguido sólo después de realizar un sacrificio humano. Un medio improvisado, platos de madera sobre las cabezas, ayudó a soportar también la peligrosa proximidad del sol²⁶.

Los seres sacrificados y las sustancias destinadas pasan por una transformación culinaria: asadas y/o quemadas en un caso (sangre, carne, vísceras), fermentada en el otro (*chicha*, *chavid*, *muday*)²⁷. En un caso se está en presencia del polo quemado; en el otro, del polo podrido (del cual el fermentado es una variante de grado: se efectúa con agentes particulares de descomposición y el proceso es detenido o la sustancia es consumida antes de su descomposición total). En el mito, a los hombres les espera una misma doble suerte: o quemados por el sol abrasador o descompuestos por el agua. Para estas alternativas igualmente negativas fueron intentadas dos soluciones: el sacrificio, del que se ha visto que su finalidad última es mediar, y la vajilla culinaria. El rito no presenta, como el mito, un continente culinario sino que un contenido culinario (alimento o *mongewe*) y un agente culinario, el fuego doméstico. Suponiéndolos miembros de un mismo conjunto sus funciones respectivas se identifican: mediar entre el cielo y la tierra. Es posible suscribir así que el rito y el mito versan sobre un mismo gran problema, pero situándose en niveles diferentes. El mito usa grandes discontinuidades significativas a la manera de un esquema. El rito en cambio es el medio, perpetua y periódicamente reactualizado, que regula, por relación al mito, el curso de la naturaleza, manteniendo a una distancia apropiada la amenaza quemante del sol y el peligro de la podredumbre.

Pero expresado siempre por relación a lo vivido, ya que la intención no es sólo evitar una catástrofe cosmológica sino que, por ejemplo, dosificar y distribuir la luz solar y las precipitaciones en el curso del año.

3. El turno de la otra mitad

De los *amupurun* no se analizará mayormente los movimientos del baile en sus varias expresiones, como uso del cuerpo y como acción significativa. En cambio, se enfatizarán los desplazamientos, la organización en el espacio de los actores y las funciones para, en un segundo momento, destacar la significación de este baile en Cañicu y compararlo con el sacrificio.

Los nombres de esta danza u otras muy semejantes varían. Así, por ejemplo, en Argentina se habla de *shaf-shafpurun*, *ngellitupurun*, *amupurun* y *ringki-ringkitun* (*shaf-shaf* = arrastrar los pies; *ngellitun* = tener el cuerpo encogido, con las rodillas dobladas, *ringki-ringkitun* = saltar) (Casamiquela, *op. cit.* 128). Lo importante es que estas diferencias de nombre apuntan exclusivamente a diferencias en el uso del cuerpo más que a los aspectos que se propuso destacar, lo que permite considerarlos en un solo bloque.

En todos los casos bailan la totalidad o la mayoría de los congregados, hombres y mujeres. Su accionar está dirigido por un *ngenpin*, *ngillatufe*, una *machi* a las órdenes de los patrocinadores u otros oficiantes dependientes de los mismos. La distribución espacial y el accionar es variable. Puede tratarse de círculos concéntricos al altar de hombres y mujeres diferenciados, líneas enfrentadas de hombres y mujeres de oeste-este al oriente del altar, filas perpendiculares en la misma dirección que se desplazan de oeste-este y a la inversa, lo mismo de sur a norte o a la inversa, teniendo por referencia el altar y por límite el campo ritual. Puede aun tratarse de

²⁶Para una aplicación del método estructuralista en este grupo de mitos mapuches puede consultarse Foerster, González y Gundermann, 1977: 27-40. Se detallan tres códigos (sociológico, cosmológico y culinario) por lo que se rige su estructura.

²⁷Entre estos extremos de la transformación culinaria, la receta del "hervido" de las víctimas en el alto Bío-Bío cae a medio camino: la doble mediación del continente culinario y el agua las preservan de la descomposición, cambiando la naturaleza del objeto culinario, y de ser quemadas, que ocasionaría su exposición directa al fuego.

columnas de díadas de hombres y mujeres desplazándose circular e inversamente, los hombres en una columna más externa y, por lo común, jinetes que ejecutan *awin* más externamente, los que, como los hombres danzantes, suelen desplazarse en sentido antihorario y las mujeres a la inversa. Todavía, las mujeres pueden ocupar el costado izquierdo y bailar enfrentados, o formar columnas de díadas tomadas de la mano que se desplazan circularmente alrededor del *rewe*, o filas adyacentes de hombres y mujeres que lo hacen en una dirección u otra, o finalmente un semicírculo femenino completado por uno masculino que se mueve alrededor del altar inversamente. Algunas de estas variantes en un *ngillatun* pueden estar simultáneamente presentes, alternada o sucesivamente. Del conjunto descrito se destacan dos cosas: se diferencia entre hombres y mujeres por su organización espacial inversa (derecha, izquierda, interno/externo, delante/atrás), por su accionar opuesto (derecha/izquierda, izquierda/derecha) y más claramente en Cauñicu, por sus roles rituales (los hombres hacen *awin*, las mujeres cantan u oran)²⁸. En segundo lugar se integran hombres y mujeres en un mismo conjunto (parejas asidas de la mano, bloques de danzantes masculinos y femeninos, etc.)²⁹.

La consideración de ambos aspectos (diferencia y unidad) permite mostrar el sentido y la significación de la danza. Un segundo elemento debe cuestionarse antes de formular la interpretación del *amupurun*. Estos bailes de hombres y mujeres no se limitan a movimientos de cuerpo y a desplazamientos sobre el terreno al son de cascabeles, tamboriles, pitos, cornetas y *truuka*. La mayoría de los relatos de *ngillatun* describen la participación de uno o más oficiantes que, más próximos al altar, delante de los grupos de bailarines o entre las filas, enuncian oraciones propiciatorias, o al menos invocatorias, cantadas o salmodiadas al mismo ritmo que rige la danza, o en intervalos de ésta.³⁰

Lo más substantivo de las oraciones de los oficiantes del *amupurun* de Cauñicu es la petición por: bienestar general para la congregación, protección para los niños, buena memoria, buenos sentimientos y pensamientos, ausencia de enfermedades, plagas, catástrofes, perjuicios diversos, accidentes, conflictos entre las personas, etc. Además, adecuado crecimiento y maduración de las siembras, reproducción y crianza eficaz de los animales domésticos, abundancia de talajes, días “limpios” (despejados y tibios) a lo largo del año, adecuada temperatura, ausencia de frío, nieves, y escarcha perjudiciales, y distribución equilibrada de la lluvia. Estas petitorias, de acuerdo con una de las versiones recogidas, están dirigidas a la pareja de divinidades mayores y, por lo menos, a tres parejas de divinidades menores.

Cuando están separados danzas con oficios y sacrificios con oraciones en otros *ngillatun*, y allí donde se mencionan los contenidos de estos textos, se aprecia que en lo general no difieren de los que acompañan a los dones y sacrificios. Otros elementos que acompañan a los bailes también relacionan su sentido con el sacrificio y las ofrendas: en ocasiones los danzantes portan en su mano derecha mientras danzan ramillas de maqui, canelo, laurel, espigas de trigo, mazorcas de maíz, productos de la huerta, etc. Otras veces aquellos que encabezan las columnas danzantes llevan bandera blanca/negra.

El *amupurun* se presenta entonces como la instancia del rito en la cual las mujeres gestionan ante los dioses sus aspiraciones económicas, sociales, psicológicas, morales, etc. En relación con el sacrificio la inversión es completa. Ellas tienen aquí poca o nula participación como sacrificantes u orantes. En cambio cumplen un papel destacado un grupo de mujeres que cantan (*tayelve*) cuya función simbólica es de conjunción opuesta a la de *kavavan* (cf. Gundermann *op. cit.*). El

²⁸En Cauñicu, el rol ritual de los danzantes masculinos es únicamente el de un *awin* “a pie”. Estos emiten *kavavan*, el grito destinado a ahuyentar del recinto y de las mujeres participantes la presencia supuesta de seres malignos. Significativamente, éstas se distribuyen en el círculo interno. Corresponde a las mujeres la enunciación de la oración.

²⁹En un caso la complementariedad es tan específica que se prefiere como modelo de acompañante del varón a la hermana soltera de la esposa. Esto es, un esquema matrilateral de preferencias para bailar.

³⁰Pueden comprobarse la informaciones y formulaciones precedentes en Moesbach, 1973: 381-385; Faron, *op. cit.*: 98-101; Barreto (en Alvarez, *op. cit.*: 202-204); Hassler (en Alvarez, *op. cit.*: 208-209); Harrington, 1942: 141-142; Cencio, *op. cit.*: 74-78; Hilger, *op. cit.*: 149-151, 153, 154, 339; Casamiquela, *op. cit.*: 19, 28-32, 34-35, 128-132; Robles Rodríguez, 1942: 10-11, 14-15; Bianchi *et. Alter*, 1961: 229-232; Augusta, *op. cit.*: 4; Titiev *op. cit.*: 132-133, 136-139.

amupurun y el sacrificio se identifican en consecuencia, por la superposición de sus respectivos mensajes y se oponen por los roles rituales inversos de las dos categorías de sujetos que los actúan.

La dualidad de la danza entre diferencia y unidad masculina y femenina representa por lo tanto la especificidad ritual de los sexos y al mismo tiempo su complementariedad³¹.

En los *ngillatun* donde las danzas y el sacrificio y ofrendas aparecen reunidos en un solo acto ritual (cuando los bailes acompañan la labor de los oficiantes que sacrifican y oran, o en los casos que hombres y mujeres simultáneamente danzan y oran), se mantienen los roles diferenciados de hombres, mujeres, oficiantes, etc., pero no así la separación entre propiciación masculina, por una parte, y femenina, por otra. En situaciones de ese tipo serán normalmente los varones quienes tenderán a acaparar la emisión de los mensajes por toda la congregación.

Al comparar, la situación es extremadamente diversa no sólo respecto de los bailes, sino que también respecto del sacrificio. Es relativamente claro, sin embargo, que en los *ngillatun* argentinos es mayor la tendencia a que ofrendas y oraciones, por una parte, y bailes por la otra, ocurran en momentos distintos del rito. En los *ngillatun* de los mapuches chilenos, en cambio, la tendencia es a que aparezcan ambos reunidos. Este es un antecedente que permite plantear una semejanza mucho más estrecha en el ritual entre los mapuches argentinos y los de la región del alto Bío-Bío que entre éstos y los mapuches chilenos de las provincias de Malleco y Cautín. Sin embargo, el conjunto de variantes hasta aquí consideradas no anula el hecho que la totalidad de las variaciones forma parte de un mismo sistema coherente.

4. La comunicación en la comunión

Como se ha mencionado varias veces la comunicación que se hace en los ritos con ocasión del sacrificio y ofrendas de bebida ritual y el baile *amupurun*, tiene por emisores y receptores a hombres y mujeres, por una parte, y divinidades por otra. Es una comunicación entre grupos. Entre ellos se intercala un canal, soporte o vehículo, a través del cual el mensaje llega a su destino. Cumple la función de vehículo sensible ascendente (por la posición espacial de los receptores) el humo del fogón o del tabaco, entendido como función de personajes auxiliares sobrenaturales. En otros casos, donde no está presente o no se menciona la asociación entre fuego y divinidades que lo tutelan, el humo sin otra asociación es el canal. También la gestualidad humana en un primer momento asume el rol de un canal por las acciones de asperjar en dirección del sol naciente, de expeler humo en la misma dirección, por el aliento o *niyen* que se expulsa al hablar, etc. Los dos canales, uno propiamente humano y el otro propiamente divino, están en situación de relevo. El mensaje se enuncia en un canal gestual "humano" y luego, metonímicamente, toma su función un canal "divino".

El análisis del mensaje considera tres cosas: el mensaje o aquello que se dice, el código y el referente o aquello acerca de lo que se habla. El código lo constituye, en primer lugar, el sistema de las oposiciones binarias de signos metonímicos. El referente, por su parte, está constituido por aquello que los interlocutores divinos están en posición de otorgar, regular o transformar. En la descripción de las oraciones en el sacrificio y en el *amupurun* se ha podido apreciar el vasto despliegue del contexto en el que la acción divina es solicitada³². El mensaje en el sacrificio presenta una forma compleja. El sentido de los signos donados y los medios de asperjar se identifican por ejemplo, con el mensaje de las oraciones articulados lingüísticamente, aunque este último supere parcialmente otros códigos.

Dos funciones de comunicación movilizan la acción comunicativa y se reflejan en ella: la función referencial y la función conativa o conminativa. Tienen también cierto lugar las funciones

³¹Reafirmando esto, el hecho que dos de los cuatro *amupurun* de Cauñicu sean nocturnos, al inicio de la noche cuando la saliente de la luna llena, puede interpretarse también como rasgo femenino en la medida de la identidad de luna con la divinidad mayor femenina, los ciclos lunares, la menstruación que es llamada con el mismo término que al astro, etc. Cf. Augusta, *op. cit.*: 114. De aquí la coherencia que las mujeres oficien separadamente como ocurre en algunos casos. Ninguna relación explícita se hace aparecer en el rito para masculino y luna. Los hombres en la región estudiada están próximos al sol (divinidad mayor masculina).

³²Un problema interesante sería definir los límites de este contexto que, aproximadamente serían los límites ideológicos de la determinación humana vs. divina de las fuerzas naturales productivas, psicológicas, sociales, etc.

emotivas y fáticas. La función referencial define la relación entre el mensaje y el objeto al que se hace referencia. El interés central de la congregación ritual está dirigido a las condiciones materiales y sociales a que hace referencia el mensaje articulado lingüística y objetualmente. Sin embargo, la función referencial no depende del emisor que es objeto del referente, sino de los receptores que son agentes sobre el referente. Se trata entonces de instarlos a participar. La función conativa define en cambio la relación entre el mensaje y el receptor. La importancia de esta función de comunicación depende, en primer término de la relación religiosa (los hombres están subordinados a los dioses y son objeto de su voluntad) y en segundo lugar, de la relación mágica (los hombres pueden hasta cierto punto dirigir o modificar su voluntad por medios apropiados: donando, conminando, etc.). Las relaciones con los representantes del mal son también conativas, pero las precede no un carácter de servidumbre sino de antagonismo declarado. De todos modos, se poseen medios para poder actuar exitosamente contra ellos. Para la relación humano-divino los hitos de la función mágica son el modo imperativo del mensaje y la relación de reciprocidad asimétrica; y para la relación religiosa, la dependencia y ciertos preceptos y reglas que definen la conducta de los congregados. La última relación corresponde a la función emotiva, i.e., la actitud de los emisores respecto de los receptores, la cual se manifiesta en la mediación realizada por el sacrificio. Por último, la repetición constante de los signos en el discurso ritual puede ser interpretada parcialmente como función fática, en la medida que es del todo primordial una decodificación clara del mensaje por parte de los receptores. El interés por efectuar el rito en condiciones temporales con "audición" máxima, es el ejemplo más claro de realización de esta función.

El *amupurun* y el sacrificio en Cauñicu son, por lo tanto, actos de comunicación con interlocutores sobrenaturales comunes, aunque enfatizados de manera hasta cierto punto diferente. Al nivel de las divinidades mayores en el sacrificio se acentúa más la propiciación al varón divino, siendo la hembra relegada a un segundo lugar. En el *amupurun* el personaje femenino es propiciado, si no de manera prioritaria o exclusiva, por lo menos puesta en un nivel cercano al de su compañero varón. De lo anterior no se infiere que en este nivel de divinidades hombres y mujeres propicien de modo diferenciado. Otra diferencia radica en la ausencia de un canal sobrenatural y una sobreabundancia del mensaje en el sacrificio, a diferencia de los bailes donde a un mensaje expresado sólo lingüísticamente acompaña un vehículo divinizado y donde no existen dones, sólo peticiones. No obstante todo esto, las diferencias expuestas no ocultan el hecho fundamental que las dos categorías de emisores son interdependientes y que la comunicación en uno como en otro caso, depende de una común intención y sistema de significación.

Revisado para su publicación
en octubre de 1985

GLOSARIO DE TERMINOS MAPUCHES

Amupurun: Lit. danza caminada. Se acompaña de oraciones enunciadas por las mujeres.

Awñ: Acción de depuración de un recinto ritual, una casa, un sitio de reunión, etc., de entidades malignas, normalmente a cargo de un grupo de jinetes.

Charrí: Tiesto cerámico pequeño, usado en los *ngillatun* de Cauñicu por los *ñankañ*.

Chavid: Bebida fermentada como la chicha o de consistencia más espesa. Recibe también el nombre de *mudai*. Puede ser hecho de trigo, centeno o *ngilliu*.

Entupiukeve: Sacrificador de las víctimas, a las que les extraen los corazones.

Gil: Oración de las mujeres en el *ampurun* de Cauñicu enunciados al compás de *Kultrung* y cascabeles.

Ilo: La carne.

Ial: Comida cocinada.

Kalwikachu: Gramínea silvestre común en la zona estudiada.

Kavavan: Gritos estentóreos emitidos durante los *awñ*.

Koncholuwin: Relaciones amistosas sacramentadas que incluyen el consumo de un animal.

Korri: Sopa de cualquier tipo.

Kultrung: Tamboril de uso ritual.

Lepin: Espacio ritual, también el patio de una casa.

Llangi-Llangi: Altar secundario en los *ngillatun* de algunas regiones mapuches.

Llepun: El lucero vespertino.

Llupe: Fuego del holocausto de las víctimas en algunos *ngillatun*.

Machi: Los chamanes mapuches habitualmente mujeres. En algunas zonas participan como oficiantes en los *ngillatun*.

Menkue: Tiesto cerámico de gran tamaño y de forma globular.

Molvín: La sangre de los animales o los humanos.

Mongewe: Lit. causa de vida, los animales y abastos en general.

Ngendungu: Lit. dueño de la palabra, los patrocinadores, directores y actores principales del *ngillatun*. En Cauñicu corresponde a los caciques. Sinónimo de *ngenpin*.

Ngillatun: La petición, el ruego. Nombre con el que se conoce el más importante evento ritual y religioso mapuche contemporáneo.

Ngilliu: El "piñón" o fruto comestible de la *Araucaria Araucana*.

Ngolngol: El *chavid* de la congregación ritual obtenido de la reunión de una parte del contenido de cada *menkue* familiar.

Niyen: El aliento.

Notrimiwun: La fracción final de las oraciones en el *ngillatun* de Cauñicu con los brazos levantados.

Nankañ: Oficiantes masculinos jóvenes encargados de la vigilancia y manipulación del altar.

Pewen: La *Araucaria Araucana*.

Piuke: El corazón de los animales. También, de manera figurada, el centro de alguna cosa.

Pichipintevun: El Cauñicu los ritos propiciatorios familiares o de un segmento de linaje, análogos a los *pintevun*.

Pintevun: El asperjamiento. Nombre regional de un rito mapuche colectivo de menores dimensiones y complejidad que el *ngillatun*.

Pintevwe: Pequeño plato de arcilla o madera desde donde se asperga.

Pulul: Tronco hueco abierto arriba.

Puarentun: Expeler, el humo del tabaco en los ritos antes y después de las oraciones.

Rewe: Lugar u objeto depurado. En el contexto ritual el altar o la escalera de oficio de las *machi* (Shaman).

Tayelve: En la zona del Alto Bío-Bío un grupo de mujeres que canta en los sacrificios y los bailes *tregilpurun*.

Traumanko: Lit. cegarse el agua, sitio donde se pierde una vertiente en la tierra.

Tregilpurun: Baile del *tregil*, una danza pantomímica masculina representada normalmente en los *ngillatun*.

Wenumapu: La tierra del cielo, morada de los dioses y los antepasados.

BIBLIOGRAFIA

ALVAREZ, Gregorio (comp.)
1968

El tronco de oro, folklore del Neuquén. Edit. Pehuén, Nuequén.

AUGUSTA, Félix de
1934
1966

Lecturas Araucanas. Imprenta San Francisco, Temuco.

Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano. Imprenta San Francisco, Temuco.

BIANCHI, Mabel de;
BORRAUT DE BUN, Marta
y MARISCOTTI, Ana María
1961

Las parcialidades Araucanas del Neuquén Meridional. *Cuadernos del Instituto Nacional de Investigaciones Folklóricas*, Buenos Aires, N° 2, 199-234.

- CASAMIQUELA, Rodolfo
1964 *Estudio del ngillatun y la religión Araucana*, Universidad del Sur, Bahía Blanca.
- CENCIO, Luis
1940 El ngillatun, fiesta indígena araucana. *Revista Geográfica Americana*. Buenos Aires, Año vi, N° 77, 73-78.
- CERECEDA, Verónica
1978 Sémiologie des tissus andins: les talegas d'Isuga. *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, N° 5-6, Sept. Décembre, 1017-1035, Paris.
- DILLEHAY, Tom y
GORDON Américo
1977 El simbolismo en el ormitomorfismo mapuche. La mujer casada y el ketrumetawe. *Actas del VII Congreso Chileno de Arqueología*, Edit. Kultrun, Santiago, 303-316.
- DUCROT, Oswald y
TODOROV, Tzvetan
1974 *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del lenguaje*, Siglo XXI. Edit., Bs. As.
- DURAND, Jacques
1972 "Retórica e imagen publicitaria" *Análisis de las imágenes*. Edit. Tiempo Contemporáneo, Bs. As., 81-115.
- FARON, Louis
1964 *The hawks of the sun*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, U.S.A.
- FOERSTER, Rolf;
GONZALEZ, Héctor
y GUNDERMANN, Hans
1977 Kai-Kai y Tren-Tren: Análisis estructural de un grupo de mitos mapuches. *Acta Literaria*, vol. 3 y 4, Universidad de Concepción.
- FOERSTER, Rolf.
1980 *Estructura y funciones del parentesco Mapuche: su pasado y presente*, Tesis de Lic. en Antropología, Universidad de Chile. Stgo.
- GREBE, María E.
1972 La cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Universidad Católica de Chile, N° 14, 46-73.
- GUEVARA, Tomás
1908 *Psicología del pueblo araucano*, Imp. Cervantes, Santiago.
- GUNDERMANN, Hans
1981 *Análisis Estructural de los ritos mapuches ngillatun y pñtevnun*, Tesis de Lic., Universidad de Chile, Santiago.
- 1985 Interpretación estructural de una danza ritual mapuche, *Chungará* 14, Universidad de Tarapacá, Arica, pp. 115-130.
- HARRINGTON, Tomás
1942 Apuntes tomados en un ngillatun. *Revista Geográfica Americana*, Buenos Aires, Año IX, Vol. XVIII, N° 102, 138-142.
- HEUSCH, Luc de
1973 *Estructura y praxis*. Siglo XXI. Edit. México.
- 1974 Introduction a une ritologie générale, *Pour une Antropologie fondamentale*, Editions du Seuil, Paris, t. 3.
- HILGER, Inez
1957 *Araucanian child life and its cultural background*, Smithsonian Institution, Washington.
- HOZBEN, Roberto
1978 Un modelo estructural y tres relatos orales chilenos en *Estudios Filológicos*, U. Austral de Chile, Valdivia, 113-154.
- LATCHAM, Ricardo
1924 La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, T. III, N° 2, 3 y 4, 245-868.
- LEACH, Edmund
1978 *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, S. XXI, Edit. Madrid.
- LEVI-STRAUSS, Claude
1972 A *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*, F.C.E., México.
- 1972 B *El pensamiento salvaje*. F.C.E., México.
- LINDBERG, Ingeborg;
PINEDA, Eliana
y NUÑEZ, Lautaro
1960 Algunos aspectos de la vida material y espiritual de los araucanos del Lago Budi. *Finis Terrae*, N° 28, 58-83.
- MARC-LIPIANSKY, Mireille
1973 *Le structuralisme de Lévi-Strauss*, Payot, Paris.
- MOESBACH, Wilhelm de
1973 *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del Siglo XIX*, Icirá, Stgo.

- MOLINO, J., SOUBLIN, F.
y TAMINE, J.
1979 Présentation: problèmes de la métaphore. *Langages*, N° 54, Didier-Larousse, Paris.
- ROBLES, Rodríguez, Eulogio
1942 *Costumbres y creencias araucanas*, Edic. de la Univ. de Chile, Santiago.
- TITIEV, Mischa
1951 *Araucanian culture in transition*, Michigan University Press, Michigan.
- JAKOBSON, Román
1975 Lingüística y poética. *Ensayos de Lingüística general*, Seix Barral, Barcelona, 347-395.