

Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. Un viaje entre lo etéreo y lo material

Cosmovision Mapuche and expressions funeral. A trip between the ethereal thing and the material thing

Cristian Rodríguez Domínguez¹

Andrea Saavedra Teigue²

Resumen

La Araucanía, en la República de Chile fue anexada a fines del siglo XIX, a través de una ocupación militar trazando líneas de ocupación en que fue fundamental la construcción de fuertes. Los cementerios de la Araucanía, son reflejo precisamente de esta diversidad, de la concepción de viaje del pueblo mapuche en sus innumerables reducciones a las cuales fueron relegados, conservando una estrecha relación entre sujeto y naturaleza, unión que simboliza variados códigos de un estado de preparación de la muerte, entendido como un viaje a una plataforma superior. Los cementerios de la Araucanía, presentan una variedad única, se distinguen allí, el contraste evidente entre lo terrenal y lo divino en sus diversas formas aportadas por las heterogéneas culturas que convergieron. Formas que dan cuenta de conceptos de vanidad, descanso, resguardo, cobijo, entre otros con un sentido único: dar cuenta de la vida, mas que la de la muerte.

Palabras claves: Mapuche - Expresiones funerarias – Cementerio

Abstract

The Araucania in the Republic of Chile was annexed in the late nineteenth century, through a military occupation by drawing lines of occupation that was instrumental in building strong. Thus this region whose membership was ancestral Mapuche people with all its symbolism was giving way to thousands of occupants of different nationalities as part of a process of colonization agricultural driven from the State. The cemeteries of Araucanía, reflect precisely this diversity of conception travel of the Mapuche people in countless communities we were relegated, while retaining a close relationship between subject and nature, symbolizing union codes varied from a state of preparedness of death, understood as a journey to a higher platform. The cemeteries of Araucanía, from the architectural point of view presents a unique variety, there are there, the obvious contrast between the earthly and the divine in its various forms provided by the diverse cultures that converged. Ways to realize notions of vanity, rest, shelter, shelter, among other with a single meaning: to give an account of life, rather than that of death. This publication is a record of major events that capture the mortuary architecture and is manifested in the expression of the Mapuche and non-Mapuche death.

Palabras claves: Mapuche People - Undertaker's expression- cemetery

Contexto histórico

Los mapuches, antes de la conquista española, ocupaban un amplio territorio que abarcaba de Norte a Sur desde el Valle del Aconcagua, hasta la isla Grande de Chiloé, y de Oeste a Este, desde el Océano Pacífico hasta la Patagonia Argentina.

“Los mapuches... poseían un territorio muy poblado... estaban organizados socialmente en agrupaciones, cada una de las cuales estaba situada principalmente, en los bordes de los ríos” (Bengoa: 2003:101).

El marco geográfico que acogió a este pueblo, generó su clasificación en cuatro categorías; los Picunche (Gente del Norte), Pehuenche (Gente del Pehuén o del Este), Lafquenche (Gente del Oeste) y Huilliche (Gente del Sur). Las agrupaciones se constituían en cazadores recolectores, con conocimientos básicos sobre agricultura. Esta última cumplía un rol importante para el sustento diario, sin ser desarrollada de manera extensiva impidiendo su constitución como sociedad productora y sedentaria, por lo que el desplazamiento constante en busca de alimentos era la característica (Mires, 2004: 4)

En este contexto Dillehay distingue cuatro etapas de la historia mapuche:

“La primera va desde 8000 a.C hasta 1000 d.C, donde el mapuche desarrolló actividades tempranas de caza y recolección; un segundo periodo va desde 500-1000 d.C al 1500 d.C cuando la economía alcanzando una base hortícola y probablemente agrícola. Una tercera etapa, desde 1500 d.C al 1700 d.C, se desarrolla una economía mixta con una base hortícola y agrícola. Y finalmente, desde 1700 d.C en adelante, el mapuche desarrolló la agricultura de tala y roce en una economía de subsistencia” (Dillehay, 1990: 83).

A la llegada del español a la Araucanía encontraron condiciones económicas bien desarrolladas, predominando la agricultura y la ganadería. Esto, llamó la atención sobre todo en las zonas más australes, como en Chiloé. En este territorio, los indígenas “vivían en comunidades esparcidas y libremente confederadas que funcionaban en un nivel de “cacicazgos” incipientes” (Dillehay, 1990: 80), las que determinaban su organización social y política, definidas por estructuras jerárquicas delimitadas por el control de la tierra, el que se lograba a través de las relaciones de parentesco establecidas por los matrimonios y la poligamia, articulando una estructura organizativa de linajes patrilineales que permiten ampliar nexos políticos entre familiares, linajes y localidades así emparentadas.

En esta estructura el que ostenta el mayor poder dentro de cada comunidad es el Lonko, quién hereditariamente es el que dominaba un territorio y a la población, esta misma estructura se ve más tarde reflejada en sus cementerios. Existiendo de este modo varios Lonkos con sus respectivos núcleos de poder, lo que impedía alcanzar una organización de gobierno centralizado.

“Y desde muere algun señor ereda los señorios el hijo de la mujer primera que vbo, puesto que son casados con diez y doze mugeres, según su posibilidad. Y sy no tiene hijo en esta primera muger, ereda el ermano, y donde no, el pariente cercano” (Bibar, 1979: 160).

De este modo, se fueron desarrollando las relaciones entre el pueblo mapuche a la llegada del español, los que encontraron en este territorio, una sociedad articulada en base a formas de parentesco que le permitía el dominio del territorio y de las redes económicas.

Religiosidad y cosmovisión mapuche

La religiosidad del pueblo mapuche ha sido estructurada a través de complejas formas de comprensión del mundo, configurando variados simbolismos, los que conforman un conjunto de creencias y rituales sagrados, los cuales están presentes en la mayoría de los momentos de la vida cotidiana y del lenguaje de este pueblo.

“Posiblemente en Chile sean pocos los grupos o sectores que manifiestan con tanta claridad como los mapuche, que su identidad, su ser se liga hasta confundirse con lo sagrado” (Foerster, 1995: 93).

La configuración de esta carga simbólica dio paso a la construcción de una religiosidad común de estos pueblos, permitiendo la evolución de sus aspectos socioculturales desarrollando complejas manifestaciones que dan cuenta de este fenómeno. En este contexto, los Kuel, agrupación de montículos de tierra ubicados en el Valle de Purén- Lumaco, forman parte de un complejo religioso-funerario y dan cuenta del desarrollo del pueblo mapuche, según Dillehay.

Este conjunto de creencias se personifica en la machi quién tiene el poder y respeto de la comunidad por el contacto que tiene con los dioses, los cuales forman parte de una estructura mayor de comprensión del mundo relacionada con el cosmos y la naturaleza, “*congregando a la sociedad en una sola expresión de moralidad religiosa*” (Dillehay, 1990: 80), involucrando tanto a los vivos como a los muertos. De esta manera, la cosmovisión mapuche, es la forma utilizada por este pueblo para interpretar la vida y comprender diferentes hechos de la cotidianidad. “La cosmovisión es el todo. Es la armonía. Es el equilibrio. Es el hombre, naturaleza y lo que ocurre” (Mires, 1992: 120-132).

Así, esta forma de comprender el mundo, ha generado a través del tiempo, que este pueblo fuera construyendo un carácter propio en cuanto a la forma de ver y comprender su entorno, traduciendo en cada aspecto de la vida diaria y por sobre todo en los aspectos ceremoniales.

La cosmovisión está integrada a un contexto cultural y social mucho mayor, reflejando el medio ambiente físico e intelectual, en el cual ha vivido, representado una estructura simbólica dual y simétrica basada en parejas de oposición. Diseñando diferentes concepciones del mundo interrelacionadas entre sí, la primera de ellas tiene que ver con una concepción vertical y jerarquizada del cosmos, por medio de una superposición de siete plataformas cósmicas, las que agrupadas representan al cielo, en la parte superior, la tierra, una instancia intermedia y el infierno, en la parte inferior.

El universo mapuche y su concepción se encuentran sintetizados en el Rehue, el cual es un tronco de un árbol, previamente talado, que representa las plataformas en sus escalones. De este modo el Rehue se constituye en “*una figura antropomórfica con escalones, que es plantado frente a la Ruka (Vivienda mapuche) de la Machi, adornado de grandes ramas canelo, laurel, maki y dos pares de coligue con banderas, blancas y celestes*” (Ñanculef, 2006: 10). Así, para el pueblo mapuche:

“El Rehue, es el puente de conexión del mundo natural con el mundo sobre natural, la Machi al entrar en trance salta sobre él y se eleva, literalmente hacia el mundo del Wenu-Mapu (Tierra de arriba). Los Rehue, en su base están llenos de remedios, plantas, platería, monedas, semillas y alimentos” (Ñanculef, 2006: 3).

La segunda forma de comprender del mundo, percibe al cosmos de manera horizontal, constituyendo lo más próximo a una plataforma orientada según los cuatro puntos cardinales, reconociéndose cuatro direcciones, de las cuales el Este es el origen, desde donde nace el sol, trayendo consigo el comienzo de la vida. Todas estas expresiones se vislumbran en el trazado del Kultrún,

instrumento musical utilizado por la machi. “El Kultrún representa de manera pragmática cómo el Mapuche se imaginó el cosmos, la Tierra, y el sistema solar en su conjunto” (Ñanculef, 2006:5).

La tercera concepción implica una interpretación temporal-espacial, vinculada a los movimientos que se realizan en la vida diaria. “Durante las celebración, la comida y la bebida se le pasa a los invitados siguiendo esta lógica circular de los movimientos” (Grebe y otros, 1974: 57).

Similar situación sucede en ceremonias religiosas como el funeral disponiendo de la ubicación del cuerpo del difunto orientado hacia el Este, mientras los hombres giran en círculo espantando los malos espíritus, siguiendo dicha lógica, de Este a Norte, Oeste y finalmente Sur.

Finalmente, la cuarta concepción es la explicación colorista de la vida, llevada a un plano personal, plasmada en la vestimenta. Esta concepción llevada a las plataformas se define en las cuatros superiores, el bien, el blanco y azul, la inmediatamente inferior, de transición, el rojo, la terrestre, la presencia de todos estos matices, y la inferior, el mal reflejado por el infierno, el negro. Así, los colores y sus gamas solo están presentes en la plataforma terrestre.

“La percepción del color de la naturaleza terrestre y de su bóveda celeste ha establecido una coherente simbología del color entre los mapuche. Por tanto, el color esta íntimamente asociado a la visión del cosmos y sus respectivas plataformas” (Grebe y otros, 1974: 58).

La mujer mapuche a través de su vestuario sintetiza esta cosmovisión, mediante cintas de diferentes tonalidades que se desprenden del *trarilonco* (Ornamento de plata que se coloca sobre la cabeza de la mujer mapuche y desde el se desprenden cintas de colores), donde cada cinta tiene su significado, representado la naturaleza, el cielo, y otros aspectos de la vida diaria. Otra representación la constituyen las banderas de la machi, la que utilizan principalmente los colores buenos, el blanco y el azul. El blanco y el azul representan los tonos naturales del cielo, las nubes y sus cambiantes tonalidades de acuerdo a las condiciones climáticas. Son colores óptimos y frecuentemente utilizados en la vida diaria y en los rituales religiosos, en los pañuelos con que cubre la mujer su cabeza, prendas de vestir y ornamentación en general. Aspectos que se recogen en la tradición mortuoria mapuche, representado en las coronas de flores de papel que las mujeres confeccionan para recordar a sus muertos, las que en su mayoría son azules, celestes y blancos.

El negro simboliza la noche, la oscuridad y las tinieblas, la brujería, los espíritus del mal, principalmente la muerte. El rojo se asocia a la belicosidad o guerra y a la sangre. El verde simboliza la naturaleza en todo su esplendor y exhuberancia, es el color de la germinación de la tierra y por ende de su fertilidad, por lo que es el símbolo de la madre tierra, de la propiedad de la tierra. Cada una de estas concepciones y formas de comprender el mundo están interrelacionadas, implicando la integración de las regiones cósmicas, puntos cardinales, astros y regiones terrestres, los que se relacionan simbólicamente a través del color y sus connotaciones estéticas con la pareja y de oposición básica entre bien-mal.

La construcción de todas estas complejas formas de comprender el mundo y dar interpretación a los hechos de la vida diaria, permitió que el mapuche consolidara su cultura aferrándose a sus creencias y religiosidad la que con el tiempo se transformó en el transmisor de todos aquellos aspectos que permiten descubrir su pasado, transmitiendo por generaciones su cosmovisión base la identidad, aun vigente.

En la plataforma terrestre existe una unión del cosmos que representan tanto los niveles mágicos-religiosos como empírico-naturales, hecho que ilustra elocuentemente una característica profunda del pensamiento imaginativo mapuche, en el cual confluyen, flexiblemente y sin aparentes contradicciones la fantasía y la realidad, comprendiendo lo sobrenatural proyectado en lo natural

(Grebe y otros, 1974: 61), situación que recogen de alguna manera en su emplazamiento los cementerios de diversas comunidades indígenas.

La presencia Hispánica en territorio mapuche

A su llegada a Chile, los españoles inician un avance hacia el sur el que se ve interrumpido por el encuentro con los mapuche, quienes se enfrentaron rechazando su imposición y la ocupación de su territorio, gracias a su fuerte unidad social y política que mantenían, manifestada según Dillehay y Saavedra, en el asentamiento de diversas comunidades indígenas ubicadas en el valle Purén – Lumaco, las cuales encontraron en este espacio las condiciones apropiadas para alcanzar un desarrollo como sociedad adaptándose rápidamente a este territorio, el que contaba además con espacios físicos que permitían la defensa, producto de la altura que otorgaban buena visibilidad evitando eventuales ataques. Transformándose en uno de los mayores espacios de resistencia a la colonialista durante los siglos XVI y XVII (Dillehay y Saavedra, 2003: 17).

De este modo, el río Bío Bío se transforma en el límite entre ambas culturas, encontrándose el dominio español al Norte, estableciéndose aquí el catolicismo como religión oficial desde el siglo XVI, masificándola por todo el territorio, donde la Corona española tenía presencia. Este encuentro produjo fuertes enfrentamientos que obligaron a los conquistadores a revisar su conducta frente a la Araucanía e intentar una nueva estrategia en sus relaciones con el mapuche, las que apuntaron hacia su evangelización. En 1593 arribaron a la Araucanía los misioneros Jesuitas quienes tienen como objetivo principal difundir el catolicismo por medio de la predicación y la educación, evitando la violencia.

“Los mapuches y los misioneros vivían en un mundo *maravilloso, extraordinario*, donde lo sagrado se manifiesta casi cotidianamente. Dios, la Virgen, los santos y el demonio, por parte de los españoles; el Pillán y los antepasados, por parte de los mapuche, eran *actores* de primera línea, gracias a su comunicabilidad y poder de los hombres para manipularlos. Esta realidad hacía posible un diálogo que solo se interrumpía con la interpretación de los signos de lo maravilloso” (Foerster, 1995: 87). Así, en la “*Frontera*”, la consecuencia de esta interacción es el encuentro de estas dos religiones y formas de comprender el mundo, la cosmovisión mapuche y la fe católica. Un Memorial fechado en Lima a 4 de diciembre 1604, plantea: “Las vejaciones que padecían los indios en el servicio personal, es intolerable y les incitaba a resistir a la dominación española. Era necesario deshacer aquellos agravios, que clamaban al cielo y nos hacía odiosos a los indígenas. Si les persuadiesen a estos que no padecerían aquella servidumbre, que podrían vivir en paz y practicar la religión cristiana sin estar sujetos a los insultos y violencia, era muy de esperar que abriesen los ojos a la luz y reconciliaran aquellos bárbaros, primero con el Evangelio, y después con la nación española” (Astrain, 1913: 681).

Uno de los mecanismos para evangelizar era el bautismo, lo que para los jesuitas significaba tres cosas: cuidar la integridad de sus vidas, conocerlos bien y dominar su idioma (Espinoza y Sepúlveda, 2001: 25).

En la Araucanía la misión se concebía para lograr la conversión de los aborígenes (Rosales: 1877- 1888: 524), llevando al mapuche la evangelización en nombre de Cristo, por medio de misiones estacionales ubicadas en Imperial, Toltén, Elicura. Mas tarde, en el año 1687 se funda en Concepción la misión de la Mochita, luego en 1693, se erigió la de Imperial ubicada en la actual localidad de Carahue y al año siguiente se establece la de Boroa a orillas del río Quepe, entre otras.

Iniciado el siglo XVIII se funda entre los pehuenche la de Cule y luego se establece la de Nahuelhuapi quienes progresivamente fueron avanzando hacia el sur hasta llegar a la Isla de Chiloé. En el año 1714 se fundó la de Villarrica, a orillas del Toltén y en 1722 la misión de bajo Toltén, ésta última solo duraría un año. Pero, la obra más importante de los Jesuitas fue la iniciada en 1700 cuando se estableció en Chillán un Colegio de Caciques, el cual fue reconocido como uno de los proyectos más inteligentes que se idearon para civilizar a los araucanos durante la colonia agregando a las misiones escuelas y colegios.

El Colegio de Caciques, al igual que todas las misiones que se establecieron en el territorio en la Araucanía, duraron hasta la sublevación de 1723 en que los caciques reclamaron sus hijos, por lo que en el caso del Colegio de Chillán con sus veintitrés años de funcionamiento no logró su objetivo de “civilizar a los indios por medio de sus príncipes” (Hanisch 1974: 67).

Después de una ineficaz obra, finalmente esta práctica no dio los frutos esperados por los religiosos ya que su falta de permanencia imposibilitó la transformación del indígena en católico haciendo fracasar el proyecto evangelizador, que concluye con la expulsión de los jesuitas durante el siglo XVIII (Pinto y otros, 1988: 54).

Avanzado el siglo XIX el país se independiza de la Corona, proyectándose como un Estado- nación autónomo que debía definir las bases para su consolidación, por lo que el tema de la Araucanía fue abordado con cautela al carecer de las herramientas necesarias para lograr un discurso único al respecto, optando por mantener y reforzar las misiones por medio de la llegada de los franciscanos en 1837.

Las misiones en la Araucanía

Tras la Independencia de Chile, se acelera un proceso de penetración en la Frontera con el fin de convertir a la población mapuche al catolicismo, promoviendo desde el Estado la necesidad de establecer misiones, las que fueron vistas como un efectivo mecanismo de contacto entre las autoridades civiles y el pueblo mapuche. Asimismo, el gobierno aceleró el asentamiento de estas, solicitándolas en Europa y subsidiando su estadía en estas alejadas tierras. Para tales fines, se situaron entre el río Bío Bío y el Cautín, los Franciscanos, desde la ciudad de Concepción y dependientes del Colegio de Chillán, los que se hacen cargo de la parte norte de la Araucanía.

En tanto, al sur del Cautín, los Capuchinos, mediante 12 sacerdotes venidos desde Europa inician su actividad misional para reforzar a los Franciscanos y sentar las bases del Estado en la Araucanía (Pinto y otros, 1988: 95). Así, se trazó el acercamiento de los mapuches al cristianismo.

“Los misioneros pudieron practicar varias excursiones en las reducciones, predicando i administrando los sacramentos a indios i españoles con fruto mui satisfactorio” (Memoria del Ministro de Relaciones Exteriores i culto, 1900: 414)

Ambos grupos de evangelizadores realizaron recorridos por la región, retomando el bautismo y estableciéndose en los nacientes fuertes y sectores rurales. Sin embargo, los efectos del catolicismo no diezmaban el carácter indómito del mapuche, el cual resistió por años. Tras la puesta en marcha del plan de “Pacificación” por parte del Estado, los franciscanos se asientan de manera definitiva en el territorio, permitiendo que Angol, Collipulli, Purén, Victoria, Traiguén y Lautaro. Allí, construyen iglesias, promueven un intercambio con los mapuches e inician el recorrido por la región convirtiendo al indígena mediante el bautismo.

“Cuando los barriles están vacíos, me acerco a un viejo cacique amigo mío, y le pregunto si esta contento de ser cristiano...”

-Si- me responde-, pero la ultima vez que fui bautizado nos dieron mas aguardiente” (Verniory, 1975: 447).

Templos que se ubican cercanos a las plazas de armas, conviviendo el poder religioso adyacente al político, concentrado en potenciar la conversión del mapuche, utilizando como método principal la educación de sus niños. Una prueba de ello es el Templo San Leonardo de Porto Mauricio de la ciudad de Collipulli el que fue emplazado siguiendo esta lógica urbanística y a partir de él nace una escuela destinada para la educación del mapuche.

“Los obstáculos para la civilización de los araucanos son innumerables y grandes (...) especialmente la poligamia, el ocio, la falta del hábito para el trabajo, la tendencia a la embriaguez y al robo, se oponen a la acción regeneradora de la Religión. Estoy convencido que los adultos morirán en sus vicios y errores y toda la esperanza descansa en la nueva generación siempre y cuando se eduquen los niños en las letras y en las artes y en buenas escuelas” (Pinto, 2000: 16).

Las escuelas dieron paso a la paulatina transformación del indígena y la incorporación de signos propios del catolicismo en las prácticas cotidianas de este pueblo. Mientras tanto, los Capuchinos, en esta misma época, emplazan sus misiones de preferencia en sectores rurales donde existían comunidades mapuche, tal es el caso de las ubicadas en Boroa, Cherquenco, Puerto Domínguez y Queule, entre muchas otras. Generando una interacción directa con una basta población aborígen, produciendo una retroalimentación entre misioneros y mapuche, lo que dio paso a una mayor asimilación de las prácticas cristianas por parte de ellos, lo que se ve reflejado en los cementerios, que nacen al amparo de estos asentamientos religiosos. Un ejemplo de esto es la misión de Boroa, en Nueva Imperial, la que desde fue un espacio de convivencia permanente, entre evangelizadores y naturales. Levantando en ella una capilla, escuela, casas para los misioneros, y un cementerio, los que aún se mantienen. En este último, existen tumbas de mapuche con marcada influencia cristiana.

Sin embargo, la Araucanía no estuvo exenta de casos de intolerancia e incomprensión por parte de los capuchinos, cuestión natural, más aún considerando que el cristianismo no había llegado a las formas ecuménicas que conocemos hoy. El entierro del cacique Paiñanco, en 1855, no deja dudas al respecto. Producido su deceso, los misioneros quisieron sepultarlo según los ritos católicos, ya que había sido bautizado por los padres capuchinos casi al momento de su muerte. Según cuenta el padre Constancio:

“Sus parientes se opusieron, empeñándose en sepultarlo de acuerdo a sus ritos supersticiosos y con todos los honores que ellos suelen tributar a los grandes de la nación. Al final se tuvo que llegar a un acuerdo. La misa funeraria católica estuvo acompañada de las acostumbradas vueltas a caballo que hacen los mapuche alrededor de sus difuntos, gritando y tocando pitos para ahuyentar a los espíritus malignos” (Pinto, 2000: 15).

El funeral del cacique Paiñanco, se transformó en una curiosa mezcla de ceremonia cristiana y prácticas indígenas, hecho que de algún modo, simboliza el sincretismo cultural que se comenzaba a gestar para esta época.

“Los mapuche han asimilado muchos elementos “*étnicos*” del “*enemigo*” y al mismo tiempo, es uno de los pueblos indios con mayor identidad en el continente” (Mires, 1992: 120-132).

Así, las antiguas tradiciones del pueblo mapuche se fueron combinando con las propias del catolicismo logrando una armonía que se advierte principalmente en lo que respecta a las prácticas funerarias donde la adopción de la cruz es la evidencia más clara de este fenómeno y que marcará su desarrollo futuro.

Concepción de la muerte para el mapuche

La muerte para el pueblo mapuche es un proceso complejo donde aflora gran parte de la carga simbólica que este pueblo posee, producto de su profunda cosmovisión. Así, la muerte se convierte en un viaje que emprende el alma del difunto hacia otra vida, ascendiendo desde la plataforma terrestre hasta una cósmica de transición en la que se mantiene hasta su funeral, proceso que define si continúa ascendiendo hacia un estado del bien en la que habitan antepasados y dioses, o bien, si desciende hacia la plataforma del mal que representa al infierno.

En este nuevo espacio el difunto desarrolla una nueva vida, similar a la que tuvo en la tierra, manteniendo las características dadas por el linaje al que perteneció en vida, confiando en una suerte de inmortalidad del alma capaz de trascender del mundo puramente terrenal.

Este tipo de concepción deja de manifiesto algunos aspectos importantes como es la verticalidad de las relaciones sociales, representado por los diferentes espacios que se le otorgan en vida a cada individuo, según sus características socioeconómicas, las que tras el fallecimiento les permitirían alcanzar espacios diferenciados según rango. Tomás Guevara, al referirse a los nuevos espacios de habitar plantea una diferenciación según linaje y rango social:

“Los jefes de las tribus, tras su fallecimiento, continúan durante cierto tiempo residiendo en los alrededores de su habitación terrestre, vigilando sus propiedades y a sus mujeres, hasta que dejan todo en orden para partir a su nueva vida, fuera de lo terrenal. Los guerreros que han perecido en la lucha, son transportados a las nubes, donde continúan combatiendo en medio de las tempestades y la generalidad de los indígenas de clase pobre, van mas allá de los mares a una región fría y escasa de alimentos, pero sin embargo, tienen una vida soportable” (Guevara, 1906: 21).

El Padre Rosales por su parte, reafirma lo anterior referido a los guerreros mapuche, plantando lo siguiente “Las almas de los indios soldados, que como valerosos mueren en la guerra dicen: que suben a las nubes y se convierten en truenos y relámpagos” (Rosales, 1877-1888: 239).

La necesidad de alcanzar un estado de vida superior, dio paso a una constante preparación para que cada individuo sea capaz de superar esta etapa, para lo cual antes de la muerte se aconsejaba a los moribundos sobre los cuidados que debían tener una vez que iniciaran el camino que los conduciría hasta la otra vida. De ello da cuenta Francisco Almendras al estar presente cuando un padre daba a su hijo moribundo las respectivas recomendaciones para el viaje:

“Ya es llegada la hora de vuestra muerte, hijo mío; esforzaos para que lleguéis a la otra vida con bien... llegando a la otra parte del mar, sembréis muchas habas, trigo y todas las legumbres, haced una casa grande para que quepamos todos en ellas porque vuestra madre y yo estamos ya más de muerte que de vida, por la mucha edad que tenemos, así que pronto estaremos con vos por allá, y por esto sembréis mucho para que entremos comiendo...” (Zapater, 1978: 68-69).

Lo anterior, refleja una común unión de sentimientos surgidos a partir de la muerte. El temor, la despedida, la esperanza, marcan el discurso del mapuche que busca acceder a una buena vida tras el fallecimiento.

Las lecturas que se puedan hacer sobre los aspectos de la muerte, permiten un constante descubrimiento de aspectos directamente relacionados con sus creencias y forma de comprensión del mundo, dejando en evidencia la verticalidad de su estructura social, la fuerte presencia de la

naturaleza la que es valorada como generadora de vida y la cercanía que tienen con el más allá, aquél espacio desconocido que su tradición y cosmovisión se ha encargado de dar forma.

Así, se han configurado espacios sagrados relacionados a la muerte mapuche donde se realizan rituales como el eluwün, ritual funerario mapuche, que tiene por finalidad asegurar que el alma del difunto llegue sin dificultad a la otra vida. Así el ritual representa el cobijo y protección que otorga la comunidad al viajero en tránsito a la Wenu Mapu (Tierra de arriba).

El rito del funeral se ha dividido en dos partes las que “*involucran un conjunto ceremonial de obligaciones interlinajes con el fin de proteger al muerto de los malos espíritus*” (Foerster, 1995: 89), y darle a este una sepultura adecuada.

La primera se desarrolla tras el fallecimiento y es un rito de tratamiento del cuerpo, el cual busca determinar las causas de la muerte, posteriormente, el cadáver era impregnado de sal para lograr su conservación al interior de la ruka, hasta que se efectuaran las exequias finales. Gustav Verniory, en su estadía en la Araucanía presencié estos sucesos, los que describió con detalle.

“Tan pronto como fallece algún individuo lo visten con su mejor ropa y vuelven a dejarlo sobre la cama, lo rodean de provisiones, como carne, harina, manzanas y mudai (bebida alcohólica mapuche, elaborado en base a trigo)... el cuerpo es impregnado de sal, para su conservación en la misma ruca en la que es suspendido a unos dos metros de altura sobre un aparato fúnebre llamado pillai (Aparato fúnebre que permite mantener suspendido el cuerpo del fallecido en el interior de la ruka). En las reducciones del norte este aparato era denominado Pilhuai, mientras que en las del sur se le denominaba Pillai, esperando el momento en que puedan efectuarse decentemente los funerales” (Gustav, 1975: 80).

La duración entre el fallecimiento y el funeral, dependía de factores, como el tiempo que se demoraba en dar aviso del deceso, fijar la fecha de la inhumación, la cual ojalá concuerde con épocas de abundancia de recursos, como el verano, transcurriendo cerca de tres meses. Cumplido el plazo fijado, llegan los invitados, dándose inicio al rito final. Tomás Guevara, da cuenta en sus escritos de esta práctica funeraria durante los primeros años del siglo XX.

“Llegado el día, se desata el pillai y se conduce a un campo abierto próximo a la casa, no distante del enterratorio. Se plantan cuatro varas y de ellas suspende el pillai, quedando el difunto en el centro de la ceremonia. A su alrededor, hombres y mujeres encienden fogatas que permitirán la cocción de los alimentos, reuniendo a todos los invitados, dando inicio a la comida en la que comparte toda la comunidad con otras comunidades” (Guevara, 1906: 15). Esta parte del ritual, permite generar un espacio de encuentro interlinaje afianzando relaciones de cooperación y acompañando tanto al difunto como al doliente en este proceso.

“Finalizada la comida, los hombres suben a sus caballos y comienzan a girar en círculos espantando a los espíritus que puedan dañar al difunto, al sonido de las trutruacas, lo que indica que se dará inicio al entierro trasladando los restos hasta su lugar de inhumación definitiva” (Guevara, 1906: 16).

Respecto a la manera de enterrar los cadáveres, hubo variación a través del tiempo, producto de la evolución de esta sociedad. En la actualidad se identifican a lo menos dos tipos de representaciones que desarrollaron los mapuches, la primera de ellas hace referencia al Kuel, creado tras el deceso de un cacique el cual es sepultado cubriendo el cuerpo con tierra y piedras hasta formar montículos. Con el paso del tiempo, este tipo de manifestación fúnebre, fue paulatinamente dando paso a la sepultura en profundidad, manteniéndose hasta nuestros días.

Por otro lado, en lo que respecta a los materiales utilizados para la construcción de urnas fúnebres, también hubo variación partiendo por el uso de cerámica con la cual se confeccionaban ollas mortuorias, en las que se introducía el cuerpo, para ser sepultado en el Kuel o bien, en sepulturas de

profundidad. Este material, más tarde fue reemplazado, por la utilización de la madera, perdurando su uso hasta nuestros días. Para fines del siglo XIX y comienzos del XX, la inhumación en profundidad fue observada por Verniory y Guevara, quienes plantean lo siguiente:

“Esta práctica consiste en fosas cavadas para el desarrollo de la inhumación, en las que se depositan junto al cuerpo, comida, licor, espuelas y otros utensilios de uso cotidiano, “incluso se les colocaban caballos muertos para que se transporten en ellos” (Guevara: 1906: 17). “Si se trataba de una mujer, se le depositaban sus mejores vestidos, comida, bebida y todos sus instrumentos de tejido” (Guevara, 1906: 302).

Los caciques por lo general, eran enterrados en cerros y el resto de los mapuches en las faldas de estos. Las sepulturas eran señaladas por enormes palos tallados muy toscamente, denominados Chemamúll, los cuales representaban diversas figuras principalmente a hombres y mujeres. “Chemamúll, en lengua mapuche significa gente de madera. Estas son figuras antropomórficas de madera que pueden ser de cuerpo entero, medio cuerpo y hasta de un cuarto de cuerpo” (Ñanculef, 2006: 8).

Los Chemamúll, son para nosotros (los mapuches), lo que son para ustedes (no mapuche), los templos o la cruz. Nosotros venimos a ellos a rogarles por nuestros antepasados.

La presencia de los Chemamúll, paulatinamente se fue perdiendo, por el contacto con el español y la asimilación de prácticas cristianas como la cruz. El ritual funerario mapuche, tras la ocupación de la Araucanía, fue reprimido por el Estado chileno que preocupado por cuestiones sanitarias y por combatir lo que ellos consideraban barbarie, coartó insistentemente estas prácticas, lo que se puede ver en una carta fechada en Temuco el 28 de octubre de 1901.

“Durante los enterramientos de sus muertos, los mapuche, celebran fiestas donde se embriagan, desarrollando ceremonias que no son otras cosa que restos de barbarie que es vergonzoso se practiquen todavía. El dejar los cadáveres por varios días o meses antes de enterrarlos es un peligro para la salud de sus moradores y para sus vecinos, lo que se agrava cuando se trata de fallecimientos provenientes de viruela u otra enfermedad contagiosa... Juzgue prudente desterrar estas costumbres e impedir que los cadáveres permanezcan insepultos mas del tiempo permitido por la ley” (Carta al Gobernador de Imperial, Temuco, 28 de Octubre de 1901. N° 1331. Perteneciente al Archivo Histórico Regional de la Araucanía).

Lo anterior, denota una postura intransigente, generada posiblemente por la incomprensión de la religiosidad y las creencias del pueblo mapuche, preocupándose por buscar permanentemente las formas de reducirla al silencio.

Así, fue cambiando la forma de concebir la muerte por parte del indígena, evolucionado en el tiempo, pero manteniendo la base constituida por la creencia del viaje que permitía al alma alcanzar una vida más allá de la muerte, trascendiendo en el tiempo, reflejando una necesidad que es común de muchas culturas, las que se niegan a desaparecer del todo, rindiendo tributos a sus muertos y construyendo espacios propicios como los cementerios o eltún (Cementerio mapuche).

Manifestaciones Mapuche

El kuel

En la zona de Purén- Lumaco, y otras como Angol y Chol- Chol (Dillehay, 2000: 20), la población mapuche de la época prehispánica e hispánica, entre los siglos XV y XVII, desarrollaron un acelerado proceso evolutivo y de adaptación al territorio. Dicha adaptación configuró una sólida estructura social y económica, además de complejas manifestaciones mortuorias denominados Kuel.

Los Kuel son montículos artificiales de tierra que poseen un diámetro que varía entre los 8 y los 40 metros y una altura que va de los 2 a 15 metros. Estos cerros, son formados tras cubrir el cuerpo del difunto con tierra, creando una especie de cerro que aumentaba con el paso del tiempo por medio de la superposición de plataformas y acumulación de suelos (Seguel y otros: Año desconocido:18), que se realiza en recuerdo del difunto de tiempo en tiempo.

Otros investigadores, como Juan Ñanculef plantean que: “Su construcción responde a una demostración física de que se estaba recordando al difunto, entonces se elevaba su tumba una cierta cantidad, equivalente aproximadamente a 60 o 70 centímetros, de tal manera que cada ciertos tiempos cíclicos, este montículo subía unos metros o centímetros”(Ñanculef, 2006: 7).

Al visitar los kuel uno de los primeros aspectos que destaca es su privilegiada localización, emplazados sobre terrenos ubicados estratégicamente, permitiendo tener una visión panorámica del valle. El valle de un trazado longitudinal, de norte a sur, lo cruza el río Lumaco, generando planicies en sus bordes. Lo envuelve un cordón montañoso que es parte de la Cordillera de Nahuelbuta, donde se ubican estos montículos.

Los kuel han sido formados en terraplenes sobre los cuales se emplazan entre 3 a 14 kuel que rodean una plaza alargada, pudiendo verse desde ellos los demás kuel gracias a su equidistante distribución y su tamaño, además de poder apreciar todo el valle de Purén- Lumaco en el que se *“localizan más de 200 montículos, concentrados en un área de 9 complejos religiosos”* (Dillehay, 2000: 19).

Este es el caso del kuel de Fucharincón, en Lumaco, desde el cual se contempla todo el valle de dicha comuna, además de alrededor de nueve cerros ubicados de manera semi- circular y equidistante uno de otro. La población local, en la actualidad, identifica a los kuel como *“morros”*, utilizados como puntos de localización geográfica o referencia, estableciéndose como hitos que permiten conocer la distribución de las distintas familias y de las comunidades mapuche del sector.

Por otro lado, Tom Dillehay plantea que estos lugares servirían a las machis para retroalimentar la relación entre los ancestros con la población viva (Dillehay, 2000: 21), acercándose a sus antepasados gracias al cercano contacto con el cielo que se percibe por la altura de estas colinas. En conclusión, una ancestral tradición del pueblo mapuche desarrollada gracias al progreso cultural y cohesión social, ha logrado trascender en el tiempo permitiendo a las actuales generaciones contemplar estas manifestaciones mortuorias e incluso en muchas de ellas consolidándose su uso como importantes espacios ceremoniales.

Cementerios Mapuche

La muerte para el pueblo mapuche, trae como resultado la configuración de espacios adecuados para dar cobijo al cuerpo, que han evolucionado a través del tiempo, adecuándose a distintas condiciones climáticas, geográficas y otros los contactos con otras culturas.

Dicha evolución permitió la configuración del Eltún o sitio funerario mapuche, aproximadamente durante el siglo XVII, cuando las incursiones de los conquistadores españoles en la Araucanía eran constantes. Sin embargo, tras el proceso de ocupación, este panorama cambió bruscamente desapareciendo muchos de estos lugares ancestrales, debiendo adecuar distintamente estos espacios sagrados a las nuevas condiciones que imponían las reducciones, construyendo en estas los nuevos cementerios, los cuales mantuvieron algunas características de los Eltún, pero con un carácter particular permitiendo que convivan en un mismo espacio, los símbolos mapuche con los propios de la cultura occidental, evidenciando el profundo proceso de

transculturización, dando paso a una particular mezcla de diseños arquitectónicos donde las cruces decoran las tumbas casas y las rejas de madera, manifestaciones propias del pueblo mapuche, las que muestran una minuciosa carpintería artística, cuyos diseños responden a la idea de otorgar cobijo al cuerpo y espíritu del difunto.

Este encuentro entre culturas necesariamente generó cambios, dentro de los cuales destacan los modos de sepultar a los muertos. Adoptando no solo simbolismos cristianos, como la cruz, sino que también las formas de enterramiento que actualmente conocemos, la sepultura en profundidad.

Con el tiempo, fueron naciendo los sitios funerarios mapuche, los cuales eran establecidos por las comunidades que los ocupaban dentro de sus propios territorios, emplazándolos en lugares privilegiados, determinados por la altura y el paisaje. Los cementerios de la Araucanía dan cuenta de una profusa diversidad marcada por la conjunción de dos visiones de la muerte que afloran de manera sustantiva, por un lado la mapuche y por otro la occidental. Ambas apelan a la misericordia, la congoja, el dolor de maneras muy distintas, siendo el resultado de un proceso de evolución de siglos.

Estos, se ubican dentro de algunas comunidades indígenas de la región, las que los emplazan en lugares estratégicos de preferencia en cerros que permitan el control visual del territorio, además de cumplir el mismo objetivo del Kuel, de generar un contacto casi directo entre la tierra y el cielo facilitando de algún modo el encuentro con los antepasados y dioses que allí habitan. Las representaciones funerarias mapuche en la actualidad se caracteriza por una espacialidad regular circular, reflejado en su emplazamiento comprensible desde la escala humana que representa lo contemporáneo inserta dentro de un universo más acotado.

A partir de esta inserción espacial en esta plataforma, en que se ubica el cementerio síntesis del universo se abre la comprensión de la muerte para el mapuche, desde un aspecto de lo sagrado, referido a lo espacial y su articulación con elementos de la naturaleza. La presencia circundante, de un trazado macizo lejano manifestado en un cerro, meseta o cordillera acota este universo y resalta aún más el carácter de plataforma. Así, el emplazamiento está en directa relación con este envolvente, es una comunicación directa con él, un juego de figura y fondo.

La distancia espacial y temporal la otorga la presencia de un estero o río cercano, apreciable desde aquella plataforma y que se constituye en un cierre, posterior y perceptual mediante el sonido, asignándole un valor a aquél límite, por lo que este micro universo está definido por una parte, un límite físico lejano frontal y otro posterior que apela a la unión directa entre espacio y los sentidos.

Recorrerlos es reconocer una sutil síntesis entre la percepción del mundo, su cosmovisión, con los rituales cristianos reflejados en sus austeras sepulturas de madera. Se configura así el cementerio mapuche en una interacción entre lo lejano y lo cercano, lo sagrado y lo humano, lo material y lo etéreo cargado de simbolismos que apelan a su comprensión de lo cotidiano llevado a un plano religioso.

“Más que un pedazo de suelo, son espacios que tienen sus propias fuerzas –Gnen-. En la tierra, ríos, esteros, bosques, animales y, personas, se interrelacionan entre sí y permiten alcanzar un equilibrio” (Millahueique, 2004: 39).

En tanto, en el interior del espacio funerario su trazado y composición responde a ordenamientos dispuestos por los propios miembros de las comunidades en que son distribuidas las sepulturas y asignados los espacios para cada familia, dependiendo de su jerarquía. Se aprecia en las comunidades de Las Cardas y Trangol en la comuna de Victoria, Ranco en Puerto Saavedra y Quintrileo en Lautaro, donde las familias están claramente agrupadas y jerarquizadas.

“Respecto de la distribución de los espacios al interior del recinto estos están distribuidos de acuerdo a la territorialidad mapuche y en términos de organización de cuerpos, su orden depende de las relaciones de poder que se dan entre las familias y las comunidades”(Morales, 2002: 377).

Roberto Morales, a su vez plantea que *“el cementerio está relacionado con una unidad espacial determinada y cuyos límites coinciden con quienes participan en el nguillatún”* (Morales, 2002: 377). Estando constituido por comunidades determinadas, siendo solo sus miembros los que podrán ser enterrados en estos espacios sagrados. Otra forma de organización de estos sitios está dada por la diferenciación étnica, como es el caso del de Molonhue. Allí, se puede apreciar la separación evidente entre las sepulturas mapuches, ubicándose al lado derecho, *“amanecer”*, y los no mapuches al lado izquierdo del cementerio, *“atardecer”*.

Lo anterior, deja en evidencia la diferencia racial y la presencia innegable de dos culturas que cohabitan en un mismo espacio. Por otro lado, la gran mayoría de los cementerios muestran un marcado sentido de la dualidad ordenando en parejas el espacio, sepultando de a dos, a esposos, hermanos o parientes.

“En estos espacios es posible encontrar una síntesis de valores y símbolos que las comunidades han creado con el fin de preservar en el tiempo y alimentar a la memoria; vestir a las nuevas generaciones con un abanico de conceptos que les permitirán reconocerse a sí mismo una sociedad inmersa en un universo particular” (Millahueique, 2004: 39).

En lo que respecta a la orientación de las tumbas, éstas deben estar dirigidas hacia el Este, desde donde nace el sol, significando este fenómeno para el mapuche el nacimiento de la vida. Cada uno de estos aspectos permite apreciar la complejidad con que el aborigen percibe la defunción, plasmándola en manifestaciones tan cuidadosamente pensadas como sus espacios destinados a la muerte, los cuales tienen una directa relación con su cosmovisión.

En los diversos cementerios de la región se ha logrado determinar una variedad de formas, las que aparecen en un primer momento como una necesidad funcional, principalmente en sectores rurales, los que se encuentran alejados de las viviendas, expuestos a saqueos, dada la cantidad de artículos de valor que se depositaban junto al cadáver, o bien, para proteger el cuerpo de posibles desentierros por parte de animales.

En cuanto a la tipología en la expresión funeraria mapuche, en su mayoría es ejecutada en madera con una carpintería un tanto rústica, distinguiéndose tres formas básicas: la cerca, la cubierta y la casa tumba.

La primera, corresponde al estado de diseño más básico, el que se expresa generalmente por medio de piezas de madera unidas mediante un rebaje que permite ensamblar varios segmentos, dando la forma a la protección de la sepultura, la cual cubre todo el área ocupado por el cuerpo, delimitando su espacio, protegiéndolo y finalmente reconociendo la necesidad de recuerdo y memoria de parte de sus deudos. Este tipo de construcciones fue evolucionando hasta llegar a incorporar elementos de carácter funcional y decorativo, como diagonales laterales, que otorgan rigidez a la estructura y a su vez, se constituyen en expresión ornamental.

Su manifestación más básica se encuentra en los cementerios de diversas comunidades, como en Las Cardas (Victoria), Quintrileo (Lautaro), Ranco (Puerto Saavedra), el ubicado en San Gregorio de Lumaco, Huircan (Chol – Chol) y Ñancuvilu (sector Makewe de Padre Las Casas).

Donde alcanzó un mayor grado de desarrollo en cuanto a las formas de los sepulcros y a la distribución interior del camposanto, es en el cementerio Molonhue de la comunidad Coña Quilaqueo de Barros Arana, el cual posee una influencia directa de las misiones capuchinas instaladas en las cercanías de esta comunidad. Allí, existe una tumba que mantiene el principio básico de las sepulturas

en madera, formada por cuatro pilares unidos mediante una pieza horizontal en la parte superior e inferiores, uniéndose mediante un armónico cierre lateral con formas curvas. Sobre la pieza horizontal superior se ubica un coronamiento mediante dos arcos unidos por una punta. Otro tipo de forma encontrada en las manifestaciones mapuche corresponde a un techo a dos aguas, que presenta diversos largos y anchos.

Este tipo de forma busca en primer término la protección del cadáver, el cual queda resguardado de las inclemencias climáticas y permite además que durante las visitas de sus familiares puedan encender velas, las que son protegidas por el techo. Dicha cubierta está ejecutada en zinc y en sectores cordilleranos en tejuela de coigüe. En muchos cementerios se encuentran ejemplos de expresiones mixtas con la presencia de pequeños cercos y cubierta como es el caso del de Lonquimay, Ranco e Icalma. Sin duda, numerosos sitios funerarios rurales y mapuche utilizaron como material esencial la madera. De esta manera, se fue perfeccionando la carpintería, debido a las condiciones climáticas se fue cerrando hacia el exterior, enfatizando el carácter de cobijo de las sepulturas.

Tal es el caso de las tumbas en Icalma, una casa de madera, regular en su planta, más grande que el cuerpo, cerrada en su totalidad con piezas verticales, combinadas con elementos diagonales que sustentan la cubierta. Su fachada principal se encuentra abierta en su parte superior hacia el amanecer, enfrentando al cordón cordillerano. En la parte posterior de los sepulcros se ubica la cruz de madera y en sus fachadas laterales las coronas de papel.

Efectivamente, la madera le otorga una expresión única a las sepulturas, lo que se ha traducido en diversos ejemplos, pero también ha generado una dificultad en su mantención debido a las inclemencias del tiempo, la lluvia, la falta de cuidado, el abandono y la presencia constante de sus deudos, quienes en ocasiones encienden velas y por efecto del viento se han quemado muchas de ellas, tal como ocurrió en Cherquenco, comuna de Vilcún, desapareciendo un gran número de ellas.

La manifestación artística de los cementerios de las comunidades mapuche, es una expresión que responde a lo más básico de la concepción arquitectónica, la delimitación de un territorio dentro de uno mayor, una referencia, expresión de una protoarquitectura que se estructura en torno a elementos esenciales y definidores de un espacio, necesario para la alegoría y cuya función es constituir la propiedad dentro este micro-universo.

Decoración funeraria mapuche

En la mayoría de los cementerios mapuche, para decorar y recordar al difunto, los deudos confeccionan coronas de flores de papel, las cuales permanecen por largo tiempo, perdiendo su color original. Estas coronas en la comunidad de Ñancuvilu son fabricadas con papel vinílico, las cuales se colocan en la cruz, y en el caso del cementerio de Lonquimay son depositadas sobre ganchos, dispuestos para estos fines, ubicados en su estructura lateral.

Otra manifestación, la constituyen las sepulturas colectivas en madera, de preferencia para cuatro o más cuerpos, los que son dispuestos en un espacio cercado con madera de manera rectangular, de 2 metros de ancho por un largo variable. Su composición es sencilla, determinada por estructuras formadas por piezas unidas mediante rebajes y delimitada por un cerco de madera compuesto por piezas verticales, a las cuales se aplica un rebaje diagonal en su parte superior,

presentando además una puerta de acceso. En su interior se encuentran los cuerpos señalados por de montículos de tierras dispuestos de manera ordenada en forma de hilera.

Este tipo de expresiones obedece a un carácter familiar y cósmico, representando la unidad del linaje y en varios casos la dualidad siempre presente en el modo de comprender el mundo por parte del mapuche, haciéndose recurrentes las que cobijan dos difuntos en un mismo espacio o en espacios distintos, adyacente una de otra y claramente señalizadas por dos cruces una para cada fallecido. Sin duda, los sitios funerarios mapuche, constituyen la síntesis de la cosmovisión y manifiestan la profunda religiosidad de su gente, impronta bajo la cual nos permite adentrarnos en parte de su compleja cultura.

Así concebidos, estos espacios, relacionados a la cosmovisión mapuche, han adquirido con el tiempo especial significado transformándose en verdaderos archivos de historia local, capaz de expresar las características propias de cada comunidad y de sus antepasados, lo que permite que a través de la comprensión de la muerte se pueda entender la vida, traspasando de generación en generación, todos aquellos simbolismos que poseen los cementerios mapuche, los que han permitido perpetuar en el tiempo las raíces de las actuales generaciones, alimentando su memoria histórica, transmitiendo su identidad y sus valores religiosos- espirituales.

Convergencia e inclusión religiosa

Hoy en día, los cementerios mapuches, parecen recoger ambas visiones, la de una cosmovisión ancestral definida por la carga simbólica que asiste a sus emplazamientos y por otro lado, la constante presencia cristiana desde hace varios siglos.

“La religión mapuche, en este sentido, es una religión étnica o “nacional”, como dice Curivil, porque apunta a un conjunto de creencias, prácticas y simbolismos que surgen de una experiencia del pasado de un pueblo” (Salas, 1996: 130).

Indudablemente la continua interacción con el cristianismo, plasmado en diversas políticas de evangelización, desde el contacto con los españoles, han marcado y señalado el camino hacia una nueva interpretación de la concepción de la muerte y cuyo reflejo es evidente en los cementerios de las comunidades indígenas.

El cristianismo es parte integrante del imaginario mapuche, tal como lo señala Ricardo Salas Astrain (Salas, 1996: 114), pero no al modo de un elemento “*externo*”, sino que ha pasado a formar parte de un “*imaginario sincrético*” que a partir de una serie de operaciones de transformación ha interpretado los símbolos y ritos en los marcos de su visión cultural

Es común encontrar en las comunidades de Trangol en Victoria, Ñancuvilu, de Chol-Chol y Ranco, en Puerto Saavedra diversos elementos que avalan este proceso de asimilación cristiano-mapuche como las coronas de papel, la cruz cristiana y las velas como ofrenda.

En este marco, cabe considerar el conjunto de discursos y prácticas religiosas mapuche que conforman el campo espiritual como resultado de un complejo proceso de re-significación de sus contenidos. Así, al igual que para la religiosidad occidental, los ritos conectan lo sagrado con lo profano, en relevar el poder en el perímetro de lo sagrado y lo profano en cambio, en el ámbito de la carencia y de la impotencia.

Bibliografía

ASTRAIN, A. 1913. "Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España", Imprenta de la Razón y la fe. Madrid, España.

BENGOA, J. 2003. "Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín". Editorial Catalonia. Santiago Chile.

BIBAR, J. 1979. "Crónicas y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile" (1558). Editorial Colloquium Verlag. Berlin. Alemania.

DILLEHAY, T. 1990. "Araucanía, Presente y Pasado". Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

DILLEHAY, T. 2000. "Cuel: observaciones y comentarios sobre los túmulos en la cultura mapuche", en revista Chungara N° 16-17. Santiago, Chile.

DILLEHAY, T. y SAAVEDRA, J. 2003. "Interacción Humana y Ambiente: el desarrollo del Kuel en Purén- Lumaco". Revista Austral de Ciencias Sociales. Valdivia, Chile.

ESPINOZA, M. y SEPÚLVEDA, J. 2001. "Los comienzos de la misión evangelizadora de los jesuitas en Chile 1593-1630". Seminario para optar al Grado de Licenciado en Educación Mención Historia y Geografía. Universidad de Concepción. Concepción, Chile.

FOERSTER, R. 1995. "Introducción a la religiosidad mapuche". Editorial Universitaria. Santiago. Chile.

GREVES, M; PACHECO, S. y SEGURA, J. 1974. "Cosmovisión mapuche". Cuadernos de la realidad contemporánea. N° 14 Universidad Católica. Santiago, Chile.

GUEVARA, T. 1906. "Representaciones colectivas funerarias". Editorial Cervantes. Santiago, Chile.

HANISCH, W. 1974. "Historia de la Compañía de Jesús en Chile". Editorial Francisco de Aguirre. S. A. Buenos Aires, Argentina.

MILLAHUEIQUE, C. 2004. "Comentarios sobre patrimonio cultural una aproximación al patrimonio Indígena". Revista Pluma y Pincel N° 182. Santiago, Chile.

- MIRES, F. 1992. "El Discurso de la Indignidad". Ediciones Abya- Yala. Quito, Ecuador.
- MIRES, F. 2004. "Historia del pueblo mapuche", Revista ser Indígena. Santiago, Chile.
- MORALES, R. 2002. "Territorialidad Mapuche en el siglo XX". Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Escaparate Ediciones. Concepción, Chile.
- ÑANCULEF, J. 2006. "Cosmovisión Mapuche". Ponencia presentada en las II Jornadas de Patrimonio Cultural de la Araucanía. Victoria. Chile.
- PINTO, J. 2000. "Jesuitas, Franciscanos y Capuchinos italianos en la Araucanía; (1600-1900)". Ediciones de la Universidad de La Frontera. Temuco, Chile.
- PINTO, J. CASANOVA, H. URIBE, S. y MATTHEI, M. 1988. "Misioneros en la Araucanía. 1600-1900". Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco, Chile.
- ROSALES, D. 1877- 1888. "Historia general del Reino de Chile, Flandes Indiano. Imprenta El Mercurio; Valparaíso, Chile.
- SALAS, R. 1996. "Lo sagrado y lo humano; para una hermenéutica de los símbolos religiosos". Editorial San Pablo. Santiago. Chile.
- SEGUEL, O. PINO, M. y DILLEHAY, T. "Intervención antropica asociada a la cultura mapuche en la zona de Lumaco – Purén". Editorial y año desconocido.
- VERNIORY, G. 1975. "Diez años en la Araucanía. 1889 -1899". Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago, Chile.
- ZAPATER, H. 1978. "Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros". Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.
- Recibido en Julio del 2008
Aceptado en noviembre del 2008.

¹ Arquitecto de la universidad del Bío Bío, © Magíster en Historia de la universidad de Concepción y Diplomado en Gerencia y Gestión Cultural de la universidad Santo Tomás.

² Profesora de Historia, Geografía y Educación Cívica. Licenciada en Educación de la universidad de la Frontera.

Ambos investigadores del patrimonio cultural de la Araucanía, con dos publicaciones en conjunto “Cementerios de la Araucanía” e “Iglesias de la Araucanía”. Expositores en diversos congresos internacionales entre los que destacan “VII Encuentro iberoamericano de gestión y valoración de cementerios patrimoniales” realizado en Buenos Aires, “I Jornadas nacionales de Filosofía y Epistemología de la Historia” realizado en la Universidad del Comahue en Neuquén. Miembros de Gestión cultural Intercomuna.