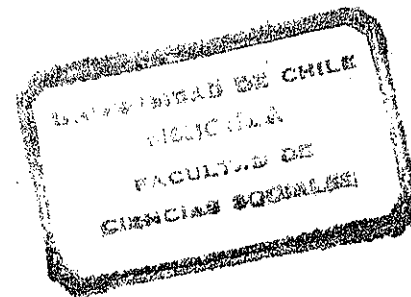


INDICE



	Pág.
Presentación	9
Prefacio	17
INTRODUCCION	25
Agradecimientos	31
CAPÍTULO I	
Las Creencias sobre el Abuelito Huenteao	33
CAPÍTULO II	
La Rogativa o Nguillatún	69
CAPÍTULO III	
El Mal y los ritos de sanación	97
CAPÍTULO IV	
Calendario festivo cristiano	117
A MODO DE CONCLUSION	127
ANEXO DE CUENTOS Y LEYENDAS DE VIVIANA	
LEMUY Y MARÍA TROQUIÁN	133
NOTAS	159



*Savia fortificante del roble, laurel:
símbolo de auténtica paz.*

*Noble templanza de alerce milenario
rostro verde de centenarios coigües rojos
perfume de copihues, sangre guerrera,
corre por mis venas de indio.
¡Labkenmapu!...*

*... Pueblo encantado en el tiempo.
Mágicos gobernantes construyeron tu
cimiento. Ellos ... Caciques! sembraron
tu simiente, cultivaron lo místico y lo
físico y monumentaron tu historia
inmemorial.*

*La tierra del hombre, se hizo y el
hombre de la tierra nació.
Mapuche por esencia, por naturaleza.
Don de la divinidad del Creador.*

*... Wenumapu ta müli Chao Trokin!...
Ahí está mi pueblo, filosofía marginada.
Lucha en la entraña de la conciencia.
Valores moribundos esperan resurrección
de la sangre libertaria de Tata Huenteano.*

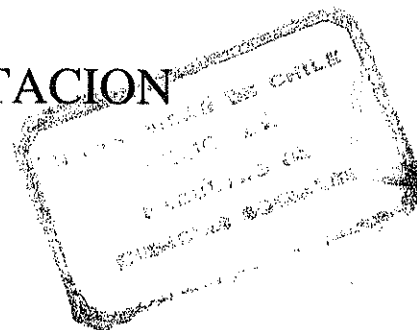
*Del resurgimiento de la cultura de piedra
de la fuerza de nuestra Ñuke Kütralwe
revive el canto puro del hombre, la
música retenida del eco de los montes,*

*recrea el espíritu, vibra el alma, el
cuerpo.*

*Herencia de antepasados, tesoro de los
bosques, de la tierra herida por la mano
del hombre.*

CONJUNTO WETCHEMAPU 1983

PRESENTACION



Mis primeras palabras son de gratitud para el señor antropólogo, don Rolf Foerster, quien me ha dado la oportunidad de leer y estudiar su interesante trabajo de investigación, llamado *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Mi agradecimiento también por la ocasión que me ha brindado de hacer esta presentación.

No me corresponde aquí dar un juicio sobre el aspecto científico de esta obra, pues no es de mi competencia. Sin embargo, desde ya considero un gran valor el que el señor Foerster haya realizado esta investigación acerca de un tema poco estudiado entre nosotros: la religiosidad huilliche en la costa osornina. También es meritorio que el trabajo haya sido confeccionado en base a testimonios de los mismos hermanos huilliches.

LA EVANGELIZACION COMO UN MANTO

Al ir leyendo las 176 páginas de la obra, más sus correspondientes notas, he captado algo que ha sido muy corriente en la evangelización de los pueblos amerindios: Se ha entregado una evangelización que no ha tomado en cuenta, a veces, su cultura.

Así, el mensaje cristiano ha sido recibido por los aborígenes, pero sin penetrar en profundidad en la esencia de su ser. Los valores cristianos han sido asumidos sólo periféricamente, pero no han penetrado en la interioridad de la

persona total. Ha sido como un manto que tapa por encima, pero por dentro sigue igual, o casi igual.

Vemos, de este modo, que la evangelización, en ocasiones, ha producido un "sincretismo"; vale decir, una mezcla de cristianismo con religiosidad autóctona.

LA EVANGELIZACION DE LA CULTURA

Sobre esto me parece de suma importancia destacar lo que sobre el particular dijo el Papa Paulo Sexto: "Lo que importa es evangelizar —no de una manera decorativa, como con un barniz superficial, sino de manera vital, en profundidad y hasta sus mismas raíces— la cultura y las culturas del hombre. La ruptura entre Evangelio y cultura es sin duda alguna el drama de nuestro tiempo, como lo fue en otras épocas. De ahí que hay que hacer todos los esfuerzos con vistas a una generosa evangelización de la cultura, o más exactamente de las culturas. Estas deben ser regeneradas por el encuentro con la Buena Nueva. Pero este encuentro no se llevará a cabo si la Buena Nueva no es proclamada" (EVANGELII NUNTIANDI, 20).

Se trata, por lo tanto en último término, de evangelizar las culturas de los pueblos amerindios, pero sin que éstos, a causa de ello, pierdan sus propias identidades.

ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE PASTORAL INDIGENA

Estimo importante en esta Presentación hacer referencia al reciente "Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena", realizado en Bogotá, Colombia (9 al 13 de septiembre de 1985), a instancias del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM). Me correspondió participar en él como delegado de Chile.

En el *Documento Final* de este Encuentro, una vez realizado el diagnóstico de la situación de los Indígenas en América Latina, y una vez hecha una iluminación de fe en cuanto a dicha realidad, se propusieron algunos "Compromisos Pastorales", para ser asumidos por la Iglesia Latinoamericana a este respecto.

Es curioso destacar la similitud de las conclusiones del mencionado Encuentro con las que se han sacado de los dos "Encuentros de Pastoral Indígena", realizados en Temuco en los años 1983 y 1985.

COMPROMISOS PASTORALES

He aquí algunos de los compromisos del Encuentro Latinoamericano ya señalado, que me parecen más relevantes:

—Trabajar infatigablemente por el rescate de las culturas indígenas, pues consideramos que la cultura de cada pueblo es algo esencial, fundamental y, a la vez, englobante de todos los valores propios.

—Defender la tierra de los pueblos indígenas, y recuperarlas, sabiendo que la posesión pacífica de ellas es condición indispensable para su liberación integral.

—Apoyar la lucha por la legítima autodeterminación, por la identidad étnica tan íntimamente ligada a la posesión de sus tierras.

—Asumir las culturas indígenas en un esfuerzo renovado de inculturación.

—Promover la formación de la Iglesia particular, con rasgos culturales específicos en sus servicios, en sus ministerios y en su liturgia.

—Ayudar a los pueblos indígenas en la búsqueda de su identidad que observamos en toda América.

—Apoyar el surgimiento de organizaciones indígenas que representen los legítimos anhelos de sus pueblos.

—Respaldar las organizaciones indígenas existentes, en sus luchas por la defensa de la tierra y la autodeterminación de sus pueblos.

—Rechazar y denunciar las políticas indigenistas, que esconden propósitos etnocidas, bajo el pretexto de utilización “racional” de la tierra, de unidad o seguridad nacional, de integración o de planificación familiar.

—Exigir a los respectivos gobiernos la abolición de leyes nocivas o francamente eliminatorias de los indígenas.

—Respaldar, a nivel de las Conferencias Episcopales, la causa indígena y las preocupaciones pastorales ligadas a ella, aun en los países en donde los indígenas son minorías.

—Apoyar con todos los medios a nuestro alcance la inculturación de la liturgia, tarea de los ministros autóctonos en sus Iglesias y en unión con el Obispo.

Hasta aquí las conclusiones que me parecen más importantes de este *Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena*. Su puesta en práctica llevará a una verdadera evangelización liberadora de los pueblos indígenas.

UN DESAFIO A LA PASTORAL DIOCESANA

Sin duda que la realidad religiosa del pueblo huilliche en la costa de Osorno, que presenta el trabajo del señor Foerster, proporciona un serio desafío a la Pastoral de la Iglesia Diocesana de Osorno. Es necesario analizar con detenimiento las conclusiones que aquí se nos presentan.

Pienso que una manera efectiva de llevar a la práctica

esta Pastoral Indígena entre nosotros es tratar de hacer realidad, en la medida de nuestras posibilidades, las conclusiones tan coincidentes del “Encuentro Latinoamericano de Pastoral Indígena” y de los “Encuentros de Pastoral Indígena” realizados en Temuco.

No será tarea fácil, sobre todo al tratarse del pueblo huilliche, que ya, desgraciadamente por factores que no son del caso aquí analizar, ha perdido tanto su identidad como pueblo. El desafío es, por lo tanto, mucho mayor aún.

Recomiendo a los sacerdotes y agentes pastorales de la diócesis estudiar este trabajo, hecho con tanto esfuerzo por don Rolf Foerster. Quizás algunas cosas podrán ser consideradas discutibles, pero recordemos que *del diálogo sale la luz*. Y ésta siempre debe ser aceptada con espíritu generoso, sobre todo si nos interpela a un cambio de actitud.

Miguel Caviedes Medina
PADRE OBISPO DE OSORNO

Osorno, octubre de 1985.



PREFACIO

El Decreto Ley 2568 de 1979 persigue —a través de la división de las tierras indígenas— la desaparición del pueblo mapuche, como pueblo con identidad propia. “Hasta ahora la indivisión había sido una especie de defensa. Sin embargo, como propietario individual minifundista, el mapuche deberá enfrentar un contexto económico competitivo sin estar ni económica ni socialmente capacitado para ello”, afirmaron los obispos de Concepción, Los Angeles, Temuco, Araucanía, Valdivia y Osorno, en su carta pastoral *Evangelización del Pueblo Mapuche* (mayo, 1979). Los obispos reivindican “el derecho del pueblo mapuche a participar en la elaboración de un cuerpo legal trascendental para su futuro”, como también lo hace Juan Pablo II en su mensaje a los pueblos indígenas de Canadá, el día 18 de septiembre de 1984, cuando proclamó:

“la libertad que se requiere para una justa y equitativa medida de autodeterminación en vuestras propias vidas de pueblos nativos... Es una clara postura de la Iglesia que la gente tiene derecho de participar en las decisiones de la vida pública que afectan a su existencia: “la participación constituye un derecho que se ha de aplicar en el campo tanto económico como social y político” (IUSTITIA IN MUNDO, I, Cf. Gaudium et Spes, 75).

Esto es verdad para todos. Y tiene una especial aplicación a vosotros como pueblos nativos, en vuestros esfuerzos por tener un justo lugar entre los pueblos de la tierra, con un justo y equitativo grado de autogobierno" (L' OSSERVATORE ROMANO, 30/10/84).

En los años que siguieron al Decreto sobre minifundio en tierras mapuches, los temores de los obispos fueron ampliamente confirmados. Casi todas las reducciones fueron divididas. Algunas propiedades ya están siendo traspasadas a no-indios. Hoy, el indígena está amenazado de convertirse en un fugitivo en la alameda de un gran cementerio, un refugiado en la periferia de Santiago, Temuco u Osorno.

En esta guerra contra la identidad mapuche, la religiosidad constituye un núcleo importante de resistencia. Pero esta religiosidad también fue afectada por las diferentes intervenciones de la sociedad nacional. Ella se encuentra en exilio, en tierra extraña, en el decir del salmista: "¿Cómo íbamos nosotros a cantar canciones del Señor en un suelo extranjero?" (Sal. 137). ¿Dónde podemos celebrar el *nguillatún*, realizar el *machitún* o danzar el baile de los *choikes*?

Los Huilliches con su religiosidad, pertenecen a la cultura mapuche, de la cual representan una variante regional. Esa religiosidad —como lo evidencia la investigación original de Rolf Foerster— muestra *todavía* una fuerza cultural de aglutinación contra la influencia centrífuga de la sociedad nacional. Todavía. ¿Hasta cuando?

La fuerza histórica que permitió al pueblo Mapuche

—al igual que al pueblo Maya— resistir contra la conquista española y la posterior integración en el Estado Nacional, fue su organización social descentralizada, en torno de grupos familiares. El invasor tenía que conquistar asentamiento por asentamiento para asegurar su hegemonía. Hasta 1881, los mapuches consiguieron resistir contra la sujeción del gobierno central del Estado Nacional. La organización social y política descentralizada, ventaja estratégica en el pasado, hoy debilita la resistencia y organización del pueblo y facilita la división partidaria y el narcisismo de las pequeñas diferencias entre líderes.

Los Huilliches —como todo el pueblo mapuche— asimilaron del cristianismo algunos ritos (sacramentos), nombres y fiestas de santos, cuya adopción significa más bien un armisticio con el cristianismo de la sociedad nacional, que propiamente una conversión al Evangelio. En el fondo, permanecen religiosamente Huilliches. Pero, al mismo tiempo esta religiosidad que sustenta la identidad del pueblo, limita su sobrevivencia histórica, a no ser que ella se muestre capaz de generar una mística que amplíe el horizonte familiar y/o nacional de sus reivindicaciones. La sobrevivencia de los pueblos indígenas que son minorías, no solamente en el Chile de hoy, sino también a nivel continental, será resultado de la capacidad de hacer alianzas con otros pueblos y con oprimidos y marginales no indígenas, dentro y fuera de la sociedad nacional. ¿Hasta qué punto la religión mapuche puede universalizarse para servir de soporte no sólo a la defensa de la tierra, sino también como generadora de la voluntad de transformación global de la sociedad nacional? ¿Hasta dónde la religión mapuche puede alimentar una esperanza

que haga caminar al pueblo indígena junto a otros pueblos, hacia un horizonte común? ¿Una religión tribal puede, desde un nuevo contexto histórico, transformarse en una religión universal, o solamente puede ser substituida por una religión universal, en este caso por el cristianismo, o por una ideología que también va hasta los confines del mundo?

De un modo general, los pueblos siempre reinterpretan sus mitos y encuentran nuevas salidas históricas a partir de su propia cultura. Hoy se observa entre líderes políticos mapuches un cierto ateísmo práctico, donde la ideología de un partido substituye la religión de un pueblo. La discutida no-historicidad de la sociedad tribal ha servido, de hecho, como clave para una lectura evolucionista que coloca a los pueblos indígenas en una correa de montaje entre salvajismo, barbarie y civilización y donde la religión y mitos se pierden como síntesis de la cultura. La hipótesis evolucionista de Lewis Morgan se convirtió en dogma de una lectura fundamentalista para la cual los pueblos indígenas, su cultura y su modo de producción representan el estadio infantil de la humanidad.

La interpretación evolucionista de la historia trabaja con un horizonte de tiempo ilimitado. Ella substituye al Señor de la historia por la evolución. Por eso es anticristiana. Aún así sirvió históricamente de pretexto para una catequización masificante de un cierto cristianismo que vio el futuro de los pueblos indígenas en el presente de la sociedad nacional. Si la evangelización mapuche hasta hoy falló, no fue por un exceso de respeto que justificaría, ahora, una catequización global; no fue por falta de contenido de la fe, ni por carencia de celo apostólico. Si el

“verbo” no se hizo carne, en el pueblo Mapuche, probablemente fue por la inadecuación de los canales de comunicación. El bajo índice de los agentes de pastoral junto al pueblo Mapuche, que hoy hablan su lengua, es un indicador alarmante. Quizás, la pastoral de estos últimos años haya aportado demasiado a la integración con la sociedad nacional y en algunas medidas de desarrollo —de cuño asistencialista—, en vez de invertir en la inculturación del universo mapuche. La Iglesia se debe preguntar si ella no escondió la novedad radical del Evangelio como Buena Noticia para los pueblos, detrás de un falso escándalo de choque cultural, proveniente del occidente europeo.

En este momento en que la legislación del Estado Nacional atenta contra la identidad del pueblo Mapuche, un nuevo esfuerzo inculturativo es parte de esta Buena Noticia. En su alocución a los obispos de Birmania, Juan Pablo II habla de una “genuina inculturación” (*L’OSSERVATORE ROMANO*, 21/7/85, edición portuguesa), que es “la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la iglesia” (*ENCICLICA SLAVORUM APOSTOLI*, 21). En este intento, el trabajo de Rolf Foerster encuentra su gran valor: ser un puente, una comunicación reestablecida y una invitación. En el otro lado del puente vive un pueblo profundamente religioso y amenazado. El testimonio de los cristianos puede ser el inicio de un diálogo profundo, de una solidaridad hasta los confines del mundo y hasta las últimas consecuencias. En la experiencia pascual, la cortina de la coacción, del paternalismo y de la falacia será rasgada.

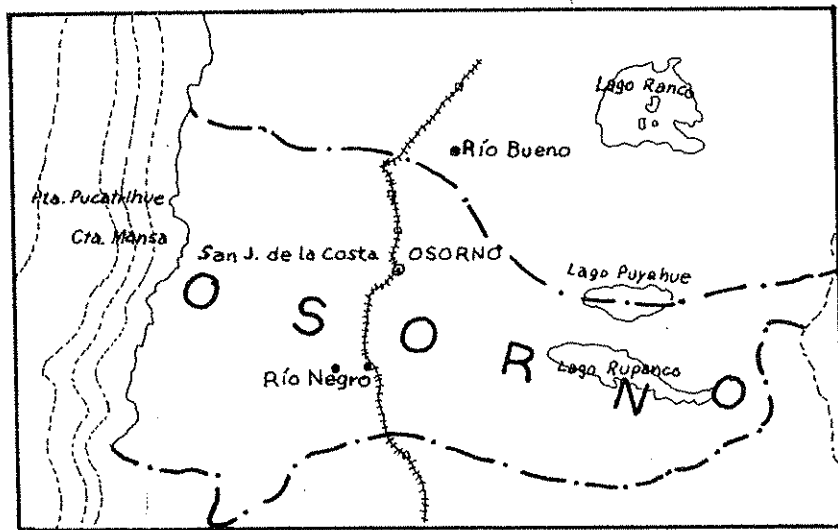
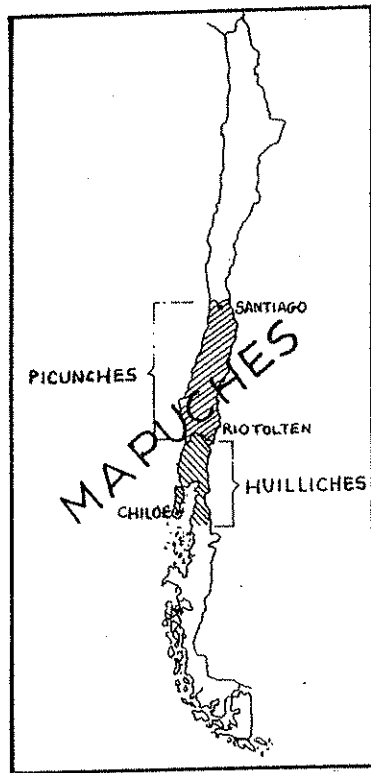
El pueblo Mapuche murió muchas muertes. En el bautismo de sangre aprendió a nadar contra la corriente. Que

en el bautismo del agua adquiriera hermanos con los cuales pueda resucitar, encontrar el *verbo*, retomar la palabra, la tierra y la autodeterminación.

PAULO SUESS, Brasil
Asesor Latinoamericano del
Consejo Indigenista Misionero
CIMI

Brasilia, agosto de 1985

INTRODUCCION



Este libro recoge parte importante de la tradición religiosa de los habitantes huilliches de San Juan de la Costa. Entendemos aquí por huilliche a los indígenas que viven al sur del río Toltén. Llamaremos picunches a los que moran al norte de este río. Ambos pertenecen a la cultura mapuche que se extendía en el siglo XVI entre el río Choapa y el Seno de Reloncaví (Puerto Montt)⁽¹⁾.

Pretendemos a lo largo de estas páginas introducirnos al sentido del ser huilliche. Para él, la religiosidad es el fundamento de todas las expresiones de la vida. Su persona, su familia, su comunidad existen debido a que son creadas, apoyadas y sostenidas por las divinidades: *Chao Dios*, *Mamita Virgen*, *Abuelito Huenteaó*, *Taita Sol* y *Mamita Luna*. El huilliche agradece y ruega a su Dios de muchos modos, siendo el *nguillatún* la manera más tradicional de esa relación. El *nguillatún* es el rito sacrificial, colectivo y festivo más importante. En él se condensan casi todos los contenidos y las vivencias de lo sagrado. Los símbolos allí vividos les permiten establecer una continuidad con su pasado, como dar sentido y legitimidad al presente (y al futuro). En el *nguillatún* también se expresa la dependencia y la reciprocidad de lo humano con lo divino, ambos se necesitan en la mantención del universo cósmico, de ahí la profunda identidad entre el trabajo y la celebración ritual.

Estrechamente asociado al rito del *nguillatún* están los ritos de curación o de sanación (*machitún*). Impregnados de un simbolismo mágico-religioso, se encara con ellos la enfermedad y la muerte.

En este contexto religioso-cultural, la vida futura, la del más allá de los hombres, no es un problema. El orden es inmutable por esencia, el hombre encuentra allí su plenitud, no es posible pensar de un modo trascendente la culpa, la maldad y la muerte. Así la "salvación", la perfectibilidad y la esperanza (escatológica) no tienen sentido, ni razón de ser en la cultura huilliche.

Debemos tener en cuenta, sin embargo, que esta expresión religiosa huilliche se amplió y modificó con la llegada de los *huincas* (español, chileno, extranjero). La evangelización o cristianización de los huilliches se inició muy tempranamente. Las primeras misiones se establecieron en el siglo XVI, pero con el alzamiento general de 1599, de picunches y huilliches, desaparecen. En 1645, al refundarse Valdivia, se inicia una nueva etapa de evangelización con dos misiones a cargo de los Jesuitas, una en Valdivia y la otra en San José de la Mariquina. Los frutos de esta labor —según los franciscanos que se hacen cargo de ella en 1767— fueron muy limitados. Pero, la fundación de nuevas misiones tomó un impulso inusitado en el momento que los huilliches fueron "pacificados" violentamente por el ejército español, a fines del siglo XVIII (el Tratado de Paz es de 1793)⁽²⁾.

Junto a la labor de los misioneros debemos también destacar que la evangelización se vio apoyada por otros factores. Mencionemos dos muy relevantes. La colonización de las tierras huilliches por campesinos (la mayoría provenientes de la Isla de Chiloé) que lentamente y gracias

al contacto cotidiano entre ambos pueblos, irían asimilando sus respectivas religiosidades. Por último, y de gran importancia, es la transformación de la cultura y de la sociedad huilliche en una agrupación campesina, es decir, ya no más autónoma ni independiente sino subordinada a la sociedad nacional. Posiblemente sea este hecho, esta ruptura con el pasado, lo que más ha provocado transformaciones en la religiosidad y en la cultura huilliche, básicamente porque los ha obligado a enfrentar el problema de su historicidad, de su futuro como pueblo. Creemos que la evangelización juega aquí un papel clave. Comienza a gestarse un sincretismo que hace posible al huilliche introducir, al interior de su religiosidad conceptos del cristianismo que les permiten pensarse de modo histórico (liberación, resurrección, salvación).

Creemos también que este texto podrá servir para comprender la realidad de pobreza de los campesinos huilliches (fruto sobre todo del despojo histórico de sus tierras, de la comercialización desventajosa y de la falta de apoyo real por parte del Estado) y cómo esa realidad es interpretada por la religiosidad y la cultura. El huilliche tiene la esperanza de que su vida cambiará aquí en la tierra; para ello cuenta con su Dios, con sus divinidades, con sus antepasados (*pualhue*) que lo impulsan a no conformarse con su actual situación de discriminación y pobreza. Sabe que Dios no lo abandonará en la lucha por su identidad como pueblo.

Hemos ordenado, así, este libro en varios capítulos. El primero se refiere a las creencias en torno al Abuelito Huenteano; el segundo describe el rito del *nguillatún* tal como se lleva a cabo en la comunidad de Punotro; el tercero se aboca al problema del mal, de la brujería y de los

ritos de sanación; el cuarto entrega el calendario religioso de las fiestas cristianas; el quinto, las conclusiones, y por último, un anexo de cuentos y leyendas escritos y contados por María Troquían y especialmente por Viviana Lemuy.

AGRADECIMIENTOS

Al Equipo Monku Kúsobkien, integrado por Ponciano Rumián L., Anselmo Nuyado Q., Raúl Rupailaf M., Jorge Cheuquían Q. y Juan Manquel, debo una ayuda sin la cual hubiera sido difícil —por no decir imposible— llevar a cabo esta labor.

A los habitantes de San Juan de la Costa, particularmente a aquellos que me entregaron con paciencia la sabiduría de su pueblo y me brindaron apoyo y hospitalidad: Viviana Lemuy, María Troquían, Juan Huenupán H. (Director de la Junta de Caciques de Butahuillimapu), Laureano Millaquipay (Cacique de San Juan de la Costa), Zenón Rumián, José Baltazar, Jacinto Aucapán, Esmelinda Maquehue, Ulises Jaramillo y Noema Hualamán.

A las personas que han leído y aportado sugerencias y críticas a los diversos borradores de este libro, especialmente a Sonia Montecino, compañera de intereses y esperanzas, a Pedro Güell y Raúl Rosales, fieles amigos de todo aquello que vaya en beneficio de la liberación de América. A Francisco Vergara y José Miguel Vicuña por sus valiosos comentarios al texto. A Lisette Urrea agradezco la dactilografía del manuscrito.

Capítulo I

LAS
CREENCIAS
SOBRE EL
ABUELITO HUENTEAO

En este primer capítulo trataremos las creencias en torno al Abuelito Huenteao (también se le llama Huentiao). Iremos entregando diversos antecedentes para así irnos formando una idea del mundo religioso huilliche, comprender el lugar destacado que ocupa en ese mundo el Abuelito Huenteao y de cómo existe una serie de semejanzas y diferencias, de estas creencias, con las de los mapuches de la Araucanía⁽³⁾.

Dividimos el capítulo en las siguientes secciones:

- Los viajes a la Costa
- Lugares sagrados mapuches y sus cultos
- Pucatrihuekeche
- El Abuelito Huenteao como mediador
- El Abuelito Huenteao como profeta
- El Abuelito Huenteao como el Cristo Mapuche de la Costa
- El Mensaje del Abuelito Huenteao
- El Abuelito Huenteao y el origen del *nguillatún*
- El Abuelito Huenteao y los intentos de destrucción de Pucatrihue.

Los viajes a la costa

Los largos viajes al mar son una de las experiencias más importantes en la vida de los huilliches. Imposible olvidar el paso por la misteriosa y desolada Cordillera de la Costa,

la visión del inmenso mar, con sus olas y el contacto en un lugar sagrado de Pucatrihue con el Abuelito Huenteao.

Así nos fue contado un viaje por la ya anciana María Froselia Naipan.

“Cuando era chica me llevaron al mar, fuimos a mariscar, a traer de todo ¿no ve que en el mar hay cosas que se pillan?: el loco, el luce, la cochaguasca, el cochayuyo. Un viejito, que era mi abuelo, se fue al mar, a Pucatrihue. Me llevaron, yo era muy niña, ¿sería valiente, cómo es que fui?

Salimos a medianoche, porque muy arriba de la cordillera se nos amaneció. En el monte saltaban los caballos y casi me caí, me amarró el finado abuelito a la montura, “aunque salte el caballo no te caí”, me dijo. Llegamos con el sol bajo. Hicimos comida de carne, llevamos catuto y el milcado, porque antes casi no se conocía el pan, la harina, no había molino, sólo como a los doce años se empezó a moler, y teníamos que ir en carretas para ese lugar. Bueno, después de preparar la comida partimos donde el Abuelito Huenteao. Llevamos una ollita llenita de harina, también catutos, un plato de linaza y otro de pan, de tortilla, eso se lo fuimos a dejar. Ahí rezó mi abuelo, me dijeron que me hincara de rodillas y lo hice. Hay una mesita de piedra frente a lo que se conoce como la puerta de la casa del Abuelito Huenteao, está cerrada. Dejamos las cosas en la mesa, ahí rezamos y hablé, conversó mi abuelito pero no le respondían nada. Yo miraba a todas partes, asustada por el agua, por el mar y todo. Le hablarían de seguro a mi abuelo, porque el respondió “Feiye, feiye, feiye...”.

Después de eso, estaba conversa y conversa, hablaba afuera solo, yo seguía mirando el mar, el banco de arena, el puente que se formaba para pasar donde el Abuelito

Huenteao. Mi abuelo seguía en lo mismo, conversa que conversa.

Cuando ya nos íbamos a levantar para venimos, “uuuuu...”, dijo la roca, parece que movió toda la casita del Abuelito Huenteao, que era bonita y rodeada de flores. Salimos, pero antes llenó mi abuelo una jarrita del agua del pozo que tiene el Abuelito Huenteao. Ese pozo estaba lleno de ponpon, había que destapararlo para sacar el agua clarita, cristalina.

Al otro día me dijeron que fuera a traer las cosas. Yo fui, no tenía miedo, no andaba con insolencias, así que no podía pasarme nada. Cuando llegué estaba todo boca abajo en la mesa, no había pan, no había harina, ningún poquito se había botado, la olla estaba limpiecita. Esto lo tengo en mi corazón como si sólo fuera ayer.

Esos reciben la comida, todo lo que van a dejarle, pero ahora dicen que no se puede entrar ahí, porque no se hace el banco de arena, porque los huincas querían destruir la casa ¿¿qué les hace esa casa?! ¡Nada, no les hace nada! Los huincas la querían destruir, la querían partir con dinamitas, pero no pudieron, dos intentaron pero murieron ahí. Cuando fueron a hacer eso los encerró el agua y después ya no se admitió más gente donde el Abuelito Huenteao. Ahora sólo les hablan de afuera.

Esa vez no más fui, lo tengo grabado como si fuera ayer que estuviera conversando con ese anciano. Nos dio cosas, para que vamos a decir, el luce estaba como para envolverse la mano, yo, si hubiera sido más grande, hubiera avanzado más. Marisco nos dio bastante, estuvimos seis días y nos venimos con dos caballos cargaditos. Antes de partir nos fuimos a despedir del Abuelito Huenteao, le dejamos comida y le rezamos para que nada nos

pasara por el camino. Nos ayudó de nuevo, porque es harto milagroso. Esa gente que está escondida así son milagrosos”.

El viaje de la abuelita María Froselia Naipan no es una excepción. Es común que los habitantes de la zona se dirijan en determinadas épocas del año (primavera), en largo peregrinar, a los lugares de la costa en busca de los productos del mar. Los alimentos marinos eran y son apreciados, forman parte de la dieta, junto a la carne animal, a los vegetales y cereales producidos por la ganadería y la agricultura de subsistencia de las economías campesinas huilliches⁽⁴⁾.

Los viajes se han efectuado “desde siempre”, las antiguas crónicas (siglo XVII) ya los mencionan y la tradición local así lo confirma.

Pero no todos iban a la caleta de Pucatrihue, donde vive encantado el Abuelito Huenteao, también eran visitados otros lugares del litoral y lejanos de éste, como Bahía Mansa, Maicolpue, etc. Sin embargo, en esos sitios se adoraba igualmente al Abuelito Huenteao, como también se le rendía culto en lugares intermedios, ubicados en el camino entre el llano y la costa. El siguiente relato de Arcadio Yefi, costino, da cuenta de tales hechos:

“...cuando íbamos para la mar, teníamos que pasar a cortar... una varillita y teníamos que dejarla plantada... si iba con otro... teníamos que dejar otra varillita... entonces aquí pasaba a botar harinita. Botar harinita tostada y adorar al Abuelito Huenteao.

Van al mar, entonces aquí tiene que pasar a dejar estas varillitas plantadas en el *Huachihue*... (y)... pedirle al Abuelito que nos dé buen camino, que andemos bien, que nos dé chaigua, luce y coyofe. Esto forma una rogativa...

nada más que eso... a estar lo justo ahí. Se dejaba pancito, harinita, de lo que llevábamos su poquito... (para la oración) se hablaba en castellano, si había lengua, se podía hablar en lengua: “Amutuan Agüelito Huenteao, que nos dé un buen camino, hartas cosas en el mar” y eso era la religión que nosotros llevábamos...”⁽⁵⁾.

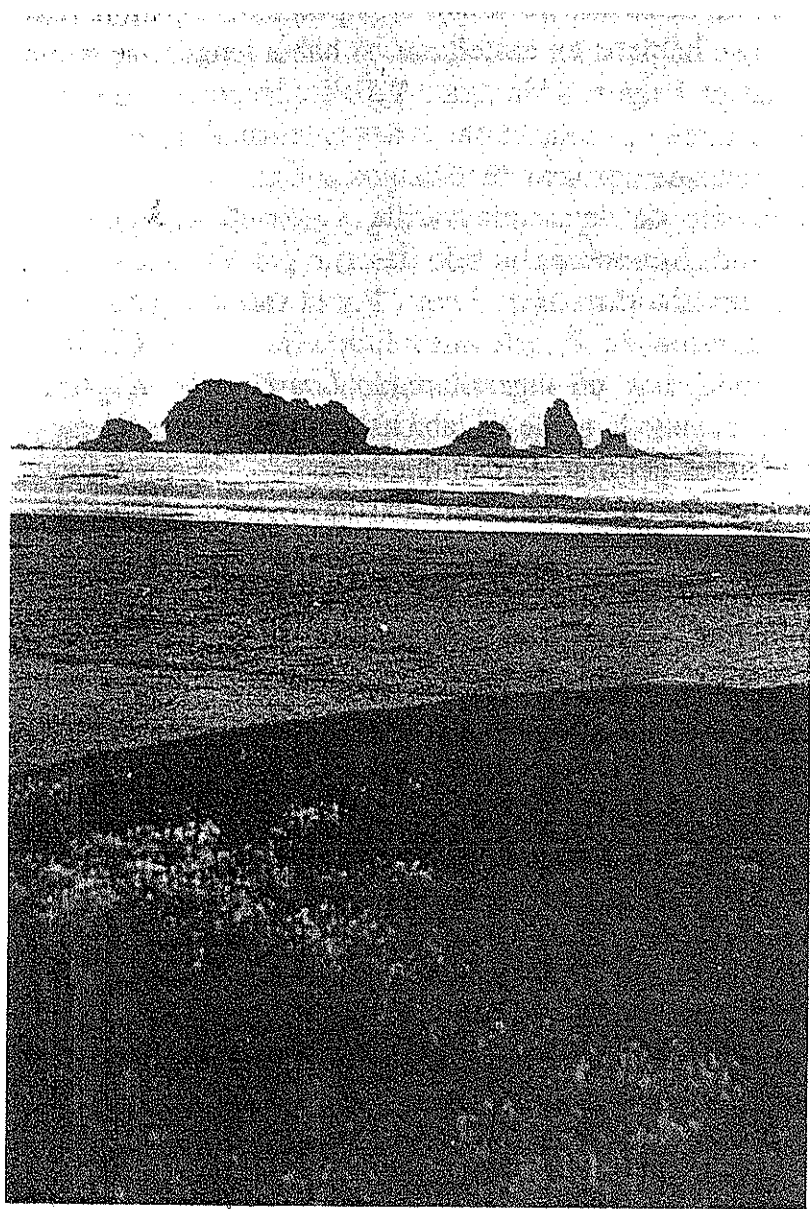
El rito de dejar una varilla y comida en un lugar llamado *Huachihue*, ha sido descrito por Viviana Lemuy en la revista *Mari-Mari Peñi*: “Por el camino que lleva a los puertos de Pucatrihue, Bahía Mansa y Choroy-Traiguén, hay un lugar llamado *Los Huachihue*. Años atrás, cuando la gente viajaba hacia esos puertos a buscar productos del mar, tenían que hacerlo a caballo y llevar mucho roquín, como ser: harina tostada, merquén y papas.

El viajero al pasar por el lugar llamado *Huachihue*, tenía que pasar a dejar o regar parte de sus alimentos en donde estaban plantados los *huachihues* y también tenía que plantar otro *Huachihue*, que es una varillita de maqui plantada en forma de arco, o sea, con las dos puntas introducidas en la tierra.

Todos los viajeros que hacían esto, tenían mucho éxito; en el mar encontraban mucho luce, mariscos y cocha-guasca, por lo tanto, volvían felices a sus casas, y quienes no lo hacían les iba muy mal.

A su regreso, cuando pasaban de nuevo por ese lugar y veían que el *Huachihue* está igual como lo habían plantado, era señal de que el viajero tendría larga vida y si el *Huachihue* tenía una punta levantada, tendría éste corta vida”⁽⁶⁾.

Había también otros lugares “delicados” en los difíciles y peligrosos senderos cordilleranos. La “piedra



Las piedras sagradas de Pucatrihue.

nahual” o “piedra tigre” donde los viajeros se detenían y le rendían culto, dejándole pequeñas cantidades de alimento y haciendo una oración. Otra piedra “delicada” era la *Ngütruntúe*. En la revista *Mari-Mari Peñi* se dice “que para ir a Caleta Milagro hay que viajar horas y horas por la Cordillera de la Costa y, camino a esta Caleta, se pasa por el *Ngütruntúe* (la tierra del eco). Donde hay una gran piedra que forma parte de un ventisquero.

Según nuestros mayores dicen que hay que pasar con mucho respeto. No se puede gritar, ni silbar, ni hacer ninguna cosa que fuera un insulto al *Ngütruntúe*. Porque cada vez que alguien grita o se ríe, el eco queda resonando en los riscos y montes.

Una vez un muchacho, se le ocurrió gritar, no obedeciendo a su padre. Gritó y en un par de minutos se nubló el cielo y se dejó caer un terrible aguacero y viento que entumeció al muchacho burlón y su caballo. Fue bastante difícil hacerlo revivir, junto al animal. Por eso, cada viajero deja una ofrenda en el lugar para andar bien⁽⁷⁾.

Entre el llano y el mar, entre la tierra despejada para el trabajo familiar y el océano donde vive encantado el Abuelito Huenteaó se interpone, como una gran muralla, la cordillera con sus bosques impenetrables y sus misterios. Viaje peligroso por muchos motivos, pero donde los ritos —en los lugares como *Huachihue*, *Piedra Nahual* o *Ngütruntúe*— hacen posible que éste sea tranquilo, sin contratiempo.

Concluido el viaje en el litoral, lo primero que se hacía era ir al lugar encantado del Abuelito Huenteaó, tal como lo hizo la abuelita Naipan y Arcadio Yefi. Este último lo contó así: “(cuando) llegábamos al mar, en hora de comer, teníamos que ir a dejar un poco, un poquichi-

cho, comíamos queso y había que ir a dejar un poco en las piedras, lo dejamos en una parte cubierta, lo descuidábamos, al ratito íbamos a ver, no había nada... yo llego en el mar, dentro en el mar y puedo sacar coyofe... entonces tiro harinita, así que el Abuelito Huenteano me ayuda... decíamos "Abuelito, Abuelito Huenteano, danos coyofe, danos de todo en abundancia, para que nosotros podamos llevar para nuestros hijos, cositas aquí del mar...". El mar tiene un hombre que lo domina, se llama Abuelito Huenteano⁽⁸⁾.

La señora E. Maquehue H. vive cerca de Pucatrihue. Todos los años iba a recolectar algas y mariscos al mar. Una vez tuvo la siguiente visión: "yo antes trabajaba mucho en esa isla, sacaba coyofe y luce. Un día estando cansada me senté a descansar en una piedra, venía con una carga de coyofe. De repente sentí una banda, una banda muy linda, mucho más linda que la banda del regimiento de los militares. Yo la sentí bien. Ahí es que me quiso dar miedo, ahí otra vez no, porque uno sabe que eso está ahí. Así que tomé mi carga otra vez y seguí andando muy tranquila con la música de la banda del Abuelito Huenteano. Eso es lo que yo escuché en esa piedra, en la piedra mayor, ahí dicen que está el Abuelito. Cuando uno va a trabajar hay que hacer siempre un sacrificio, quemar un poco de lo que uno lleva para comer: azúcar, yerba, pan. Con eso le va bien en el trabajo. Cuando uno nada hace no le va bien".

Podríamos continuar relatando muchas otras experiencias, vivencias y visiones en Pucatrihue, pero todas ellas son relativamente parecidas. Se insiste siempre en que es necesario andarse con mucho respeto y cuidado. Hacer sacrificios (ofrendas) al Abuelito Huenteano, para así obte-

ner "sus" productos del mar, y para agradecerle los otorgados.

Veremos más adelante otro conjunto de valores ligados a Pucatrihue y al Abuelito Huenteano. Digamos solamente aquí y para terminar, que los viajes a la costa no se realizan exclusivamente con el fin "económico" de la recolección de mariscos y algas marinas sino que también se hacen para pedir "permiso" al Abuelito Huenteano para llevar adelante la "misa" de los mapuches, es decir, el *nguillatún* (véase capítulo 2).

Lugares sagrados mapuches y sus cultos

En los viejos libros sobre los mapuches es fácil encontrar antecedentes sobre piedras sagradas. En este apartado señalaremos algunas de ellas, comprenderemos así a Pucatrihue como parte de un conjunto mayor de lugares sagrados de la sociedad mapuche⁽⁹⁾.

En muchos pueblos indígenas americanos hay todo un simbolismo que hace de determinadas piedras espacios habitados por espíritus poderosos. Numerosos mitos y relatos consideran que esos espíritus son antiguos antepasados de los hombres, transformados —por diferentes circunstancias— en piedras. El poder de los espíritus de los antepasados no proviene de la piedra misma sino de su vida "en el más allá", de vivir en lo sagrado (numinoso), de su estrecho vínculo con las potencias sobrenaturales. Los antepasados participan entonces en la regulación y en el orden de las cosas del universo. Son estas razones —y no otras— las que obligan a los hombres a rendirles culto, hacerles ofrendas, rogativas y sacrificios, para que así ellos intervengan en su favor. Tengamos presente estas

ideas para que comprendamos qué se esconde detrás del “culto a las piedras” entre los mapuches.

Iniciemos entonces nuestro recorrido por algunos lugares sagrados mapuches.

Tomás Guevara, señala que “... han sido numerosos en la Araucanía” pero que “hoi se hallan olvidados i cubiertos de vegetación. Quedan algunas, sin embargo, que hasta el presente, son acatadas o hasta pocos años a esta fecha lo han sido por indíjenas i campesinos nacionales. Están situados en las vías largas i son los caminantes los que de ordinario les colocan en las concavidades ofrendas de comestibles, monedas, flores i ramas verdes, para no tener contratiempos en el viaje.

Unos tres kilómetros al poniente de Angol existía una hace años, próxima al riachuelo Picoiquén.

Entre los indios de los alrededores se conserva la tradición de que sus mayores mojaban en la sangre de las concavidades las puntas de las flechas i lanzas antes de emprender una empresa guerrera. Claramente indica esta información que entre las ofrendas que se tributaban al espíritu incorporado en la piedra se contaba el sacrificio de animales.

En un paraje cercano a la caleta Yanes, en el departamento de Arauco, se tributaba en los últimos años veneración a la piedra de *Gúpalcura* (piedra encantada).

En el lugar de Puquilon, de Toltén Bajo, en un sitio que los indios llaman *Erquitue* (donde se descansa), se levanta una de estas piedras sagradas, en un cerrillo que bordea el camino público. Ahí se detienen los viajeros indíjenas a dejar ofrendas i hacer invocaciones.

En el camino del paso a Pucón a la República Arjentina se conocen otras de estas piedras, que ofrendan invariable-

mente los mapuches que trasmontan la cordillera de este o de aquel lado.

En el paso de Callaqui, del departamento de Mulchén, se encuentra a orillas de la laguna Agria la piedra *Curahue* (piedra del ánima).

La más conocida i acaso la más reverenciada de estas piedras, es la de *Retricura*, en el camino de Curacautín i entre Malalcahuello i Lonquimai.

Proviene su nombre del espíritu que se aloja dentro de ella... Ningún indio o campesino que trafica para el otro lado de la cordillera, se escusa de colocar alguna ofrenda sobre esta piedra, porque, al no hacerlo, corre el peligro de sufrir contratiempos graves⁽¹⁰⁾.

Sobre el mundo simbólico de *Retricura* (piedra labrada) contamos con la valiosa información de Lenz proporcionada por el mapuche Calvún. Dice éste: “Un gran Dios hai en esa piedra, por eso se le hace bien la invocación. También en esa piedra, por eso se le hace bien la invocación. También en ese monte hai una gallareta.

Así se hace la invocación.

“Padre Retricura! yo estoi en camino a la Arjentina; bien andaré; que no se lastime el caballo! Que bien ande mi hijito, dime padre Retricura! todas las cosas las sabes tú, padre Retricura!

Gallareta! ahí estás! si me irá bien, me has de decir hoi gallareta!”

— Entonces cuando le ha de ir mal, dice la gallareta: tro! trotro! trotro!

Cuando le ha de ir bien, dice la gallareta: chusil! Se pide comida, viene la jente, lleva i (algo) se le pide:

"Padre Retricura! pobre (soi) yo dame un poco a comer padre!"

Quiere fumar la jente, también le pide: "Dame un poco de tabaco, padre Retricura" dice el que no tiene tabaco.

Pero cuando se le saca cualquier cosa así no más, entonces se enoja el Dios.

Entonces si de alguna manera pasa uno sin dejar nada, se le manqua el caballo i tiene mal camino"⁽¹¹⁾.

Las referencias que nos da Guevara de estas costumbres no incluyen a los huilliches, ya que todas se ubican en territorio propiamente picunche.

No obstante, su extensión al área huilliche es posible y así lo confirman Lenz, Cox y Koessler, tres estudiosos de la cultura mapuche.

El primero en sus *Estudios Araucanos* trae, en uno de sus capítulos, el relato de un viaje "al país de los manzaneros", efectuado en 1871 por Domingo Quintuprai, huilliche de Osorno. El relato es interesantísimo, por muchos motivos, uno de ellos es que está escrito en huilliche, siendo el único texto publicado hasta hoy en esa lengua o dialecto. Pero lo que nos interesa de él es, por un lado, sus dos referencias directas a nuestro asunto y, por el otro, en que aparecen menciones claras a personajes "encantados" —por decirlo en el lenguaje actual de los huilliches— en esos lugares.

Veamos la primera referencia: "Bien pasamos ese río. Huenteleufu se llama ese río. Nos pusimos en marcha; subimos la cordillera. Allí nos bañamos: habiéndonos bañado nos pusimos en marcha. Llegamos a ver el *Utrenlá*; pasamos a depositar leña. Todos los hombres pasan allí, i dejan leña, para obtener buen camino.

"Acuérdate bien de mí padre! Buen camino seguiré, padre! Quien quiera que lo mande, acá eres dueño de la tierra tú, padre! Que no manquee mi caballo, padre! de las piedras (rocas) que no se desbarranque mi caballo! Buen camino pues seguiré!"⁽¹²⁾.

La segunda referencia no es a un lugar sagrado donde vive un *chao* (padre) y al cual se pide ayuda gracias a un pequeño sacrificio (un don), sino que es un "oráculo" (*Pewin kantue*) propiamente tal (en *Retricura* se conjuntan ambos elementos): "Ese día llegamos a la punta de la cordillera. Allí amanecemos (alojamos en la noche). Existe un oráculo (lugar para ver la suerte: *pewinkantue*); lo vimos (hallamos) pues. En medio mui bonito cerrito está. Pasan los hombres en su camino para saber su morir, su vivir. Dimos vueltas; alrededor de él fuimos (saltando) nosotros en un pie. Brincamos en un pie. Cuatro veces pasamos los que vivirán muchos; ese que no tendrá larga vida una vez pasa (i) cae al suelo"⁽¹³⁾.

Años antes que recorriera esos lugares Domingo Quintuprai lo hizo un viajero *huinca*, Guillermo Cox, éste describe con detalle el lugar del oráculo, la relevancia y respeto que se le tenía: "La meseta de Inihualhue es circular, una yerba menuda tapiza el suelo surcado por un riachuelo que corre con suave murmullo; cerca, a la derecha, se veía un cerro grande con nieve en la cima... Luego un círculo que hai trazado a la derecha, como de tres metros de radio: cada una de las personas de la comitiva con mucha seriedad, dió tres vueltas en un pie, esta ceremonia asegura el éxito del viaje a todo viajero que atraviesa el boquete, tanto para Valdivia como para las pampas... El círculo tiene como dos pies de profundidad, i parece ahondado sólo con la repetición de la ceremonia. Nosotros

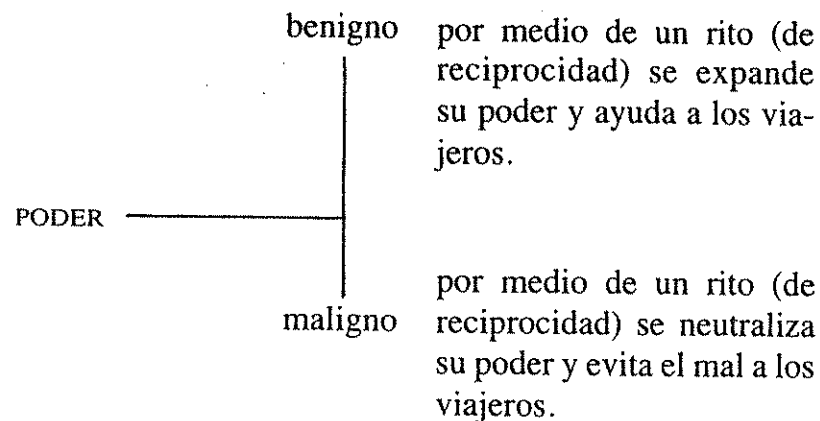
conformándonos con la costumbre dimos también las tres vueltas en un pie”⁽¹⁴⁾.

Para terminar estas ya largas referencias a sitios sagrados en territorio huilliche, pasemos a nuestro último autor. Bertha Koessler, folklorista, que vivió por largos años en Argentina, escribió numerosos trabajos sobre los huilliches de San Martín de los Andes. En una de sus obras aparece una oración titulada “Rezo para conjurar el maleficio de la *Kalkukura*”. A diferencia de los otros sitios, éste está habitado por un *kalku*, un brujo, al cual se le apacigua por medio de un rito que permite pasar por el lugar peligroso que tutela. La oración dice así: “*Piedra melimilla*, déjame pasar, te lo ruego, y te tengo esta luz encendida, para ti la tengo. Déjame pasar, soy amigo sincero, no mato, no robo animales, vengo de buen padre y bien sabe la *machi* quién soy. Déjame pasar, te traeré un regalo de Chile”⁽¹⁵⁾.

Hecho este recorrido por las fuentes escritas detengámonos un momento y saquemos algunas conclusiones.

Lo contado por Froselia Naipan, Arcadio Yefi y E. Maquehue, relativo al lugar sagrado de Pucatrihue se nos aparece, gracias a la información en la zona picunche, inscrito dentro del marco de la vida religiosa tradicional de los mapuches (picunches y huilliches). Lo central de estas creencias es la existencia de lugares sagrados, que están cargados de poder sobrenatural. El poder puede ser “maligno” o “benigno”, aunque este último se puede transformar en su contrario si no es ritualizado, es decir, cuando no se le rinde culto, ni se le hace una ofrenda.

Esta concepción de lo sagrado en el mundo y del papel que tiene el hombre en esa relación, es una de las ideas



centrales de la vida religiosa y social del mapuche. Veremos más adelante cómo tras el gran rito del *nguillatún* se encuentran estas mismas concepciones ampliadas, eso sí, a nivel cósmico. Uno de los investigadores arriba citados —Tomás Guevara— apreció uno de los tantos sentidos de esta “filosofía” mapuche: “Si no fuera por la protección de los espíritus accesibles que los ayudan con tanta solicitud; si no hubiera májicos mediadores que poseen el privilegio de prevenir sus estragos, la tierra araucana presentaría el aspecto de un campo despoblado, de muerte i desolación”⁽¹⁶⁾.

Introduzcámonos ahora más específicamente en los huilliches de la Costa.

Los relatos de Froselia Naipan, de Arcadio Yefi y de E. Maquehue son ecos, de algún modo, de la descripción dada, en el siglo pasado, por Domingo Quintuprai. Sus diferencias radican, en primer lugar, en que el viaje ya no es a la Cordillera de los Andes sino a la de la Costa; en segundo lugar, las divinidades mencionadas no son las

mismas, en un caso es el *Chao* (Padre = Dios) en el otro es el “Abuelito Huenteao”; en tercer lugar, las divinidades “tutelan” ya sea un “camino” (que permite la comunicación comercial o de otro tipo entre las comunidades) ya sea el “mar” (lugar de privilegio para un tipo de recolección: la marina); por último, si los espíritus petrificados en las piedras pueden predecir el futuro de las personas, el “encanto” del Abuelito Huenteao lo hará también sobre el destino de todo un pueblo: el huilliche.

De este modo, el Abuelito Huenteao es más que una divinidad tutelar de un lugar específico (el mar). El Abuelito Huenteao ocupa un lugar privilegiado en las representaciones, creencias y en los valores religiosos de los huilliches del *huillimapu*. Ahondemos en esta idea.

Pucatrihuekeche

En las oraciones que se hacen en el *nguillatún* al Abuelito Huenteao no se le menciona directamente, sino que está incluido bajo el término de *Pucatrihuekeche*, es decir, como formando parte de la “gente” (*che*) de Pucatrihue. ¿Pero quiénes, además del Abuelito Huenteao, “viven encantados” en Pucatrihue?

La mayor parte de los habitantes de San Juan de la Costa no vacilan en mencionar, al menos, a Canillo, al *Sargento Millalican*, a *Pichicalfuqueo*, un Caballo Blanco, *Antalican*, *Pinzalican* y la señora Urdia. ¿Quién es Canillo? Según la tradición, este personaje simboliza el mal y, está “encarcelado” por el Abuelito Huenteao en la roca de Pucatrihue: “El *huecuve* (las fuerzas del mal que controlan los *kalkus* (brujos)) se apoderó del Canillo y se lo llevó a la cordillera de los Andes. El resultado de esto

fue que el pueblo se empezó a morir de hambre, porque Canillo escondió toda la comida y sacó además las plagas para dañar las sementeras. La gente fue a pedirle al Taita Huenteao que los ayudara, que tuviera misericordia de los hombres. El Taita preparó un ejército dirigido por el *Sargento Millalican*. Este fue a rescatar a Canillo del poder del *huecuve*. Lo logró y lo trajo a la piedra de Pucatrihue. Ahí lo tiene preso el Abuelito Huenteao” (véase más adelante el mito de origen del *nguillatún* y relato manuscrito de “Historia de Santo Canillo”, en pág. 47).

Según este relato el *Sargento Millalican* es otro ser que está en Pucatrihue. El es el encargado de dirigir el ejército del Abuelito Huenteao. Ejército compuesto por las fuerzas de la naturaleza: los vientos, las tempestades, los temporales, las lluvias. Como señala Juan Huenupán:

“Cuando el pueblo mapuche fue perseguido por sus tierras por los españoles, de ahí salían las contraórdenes. En Pucatrihue tenían que rogar y salían los grandes vientos, tempestades y se hundían los pueblos españoles”.

También se cuenta que el Abuelito Huenteao le dio el poder a un mapuche. Este fue muerto por un balazo de los españoles, de su sangre se levantó un ejército que los venció.

En Pucatrihue está también el “caballo blanco”. Según se cuenta “cuando iba a haber guerra, salía un caballito blanco —de la roca donde está el Abuelito— a danzar fuera de la playa, después se escondía. Ese era el signo que tenían los mapuches, no sólo cuando venía la guerra, sino que también cuando iba a pasar una desgracia. Por ejemplo, en el año 1960, vieron mucha gente un caballito que saltaba en la playa. Fueron a preguntarle a un anciano que

señora Urdía. Ella venía a cantar a los *nguillatunes*, tenía una voz muy armoniosa y era muy linda su canción, cantaba en castellano. La señora Urdía era compañera de *Antalican* y *Pinzalican*. Los *machi* hablaban con todos ellos en el *nguillatún*".

No nos cabe duda que una investigación más acuciosa debería precisar e incluso corregir estos datos. Contentémonos por ahora con saber que detrás de la mención de *Pucatrihuekeche*, en las oraciones, se haya presente un rico y fecundo simbolismo religioso, que aquí sólo bosquejamos.

Pero ¿cuál es el lugar que tiene *Pucatrihuekeche* en el panteón entre las divinidades de los huilliches de la Costa? Si nuevamente nos valemos de las oraciones religiosas, observamos que ocupa un sitio subordinado frente a otras divinidades. Una oración que se repite muchísimas veces en el *nguillatún* comienza así:

Lefkētumai Chao Dios
Lefkētumai Chao Trokin
Lefkētumai Chao Antü
Lefkētumai Pualhue
Lefkētumai Mamita Luna
Lefkētumai Pucatrihuekeche
Lefkētumai Ñuketie

Digamos también que en esta oración se condensa o se resume la trayectoria religiosa de los últimos siglos del huilliche. La expresión *Chao Dios* es fruto de la evangelización cristiana, la que impuso, posiblemente, tal voz a una antigua e importante divinidad huilliche. (¿*Ngenechen*?). *Chao Trokin*, es el mismo Dios, pero visto ahora

como juez. *Antü* (sol) y la luna eran —incluso aun en algunas áreas picunches— divinidades independientes y muy destacadas. La oración, entonces nos recuerda tal antiguo estado. Con el término *Pualhue* se invoca a las almas de los antepasados, "se ruega por ellas, a los muertos que se han ido, se cree que allá están felices y que pueden interceder por nosotros, por los vivos". El papel de los antepasados es propio y característico de la antigua religiosidad mapuche, en que se llegaba a divinizarlos. No cabe duda que la tradición sobre el Abuelito Huenteao toma mucho de ella. Su mismo nombre de "Abuelito" o de "Tata" vivencia esa relación. Una prueba suplementaria de tales nexos es la que asocia al Abuelito Huenteao al rayo y al trueno como también a las rocas. Estos elementos naturales, en la tradición andina y chilena, son manifestaciones y transformaciones de antepasados⁽¹⁷⁾. La palabra *ñuketie* (*ñuke*: esposa, madre) se refiere —según algunos— a la tierra, más específicamente a las "entrañas de la tierra".

Ahora bien, en este conjunto de representaciones de la divinidad, el Abuelito Huenteao es considerado, por un lado, una divinidad (semejante a ella por su fuerza), y por el otro, un ser espiritual que tiene características que lo alejan de las divinidades superiores (fundamentalmente de *Chao Dios*) al ser comprendido como un mediador entre los hombres y las divinidades, como un profeta del pueblo, o como el Cristo de los Mapuches. Veamos cada uno de estos atributos del Abuelito Huenteao.

El Abuelito Huenteao como mediador

Según numerosas personas los antiguos no adoraban al Abuelito "y no lo adoran tampoco ahora, sino que lo

tienen como un comunicador, que traspase la oración y pide. Es una persona que está cerca de Dios, como los Santos católicos, igualmente lo tienen al Abuelito. Se cree que está encantado: ¡Bueno! pero él está más cerca de Dios y puede transmitir y recibir. Por eso piden ellos a Taita Huenteao, pero no lo adoran. También en el *nguillatún* no se deja de lado a los Santos, no como adorándolos sino que pidiéndole que sean intercesores. La Virgen María también es mediadora. Todas las oraciones se hacen a los Santos, tal como se hace a Taita Huenteao” (Viviana Lemuy).

Otro informante señala “... lo usamos como símbolo, como intermediario que está antes de llegar a Dios, es nuestro Santo Patrono”.

Los que ven al Abuelito Huenteao como un mediador son personas ligadas a la Iglesia Católica y a las Comunidades de Base. El sincretismo religioso, que a nivel de la religión funciona por equivalencias generales (y no por acumulación como en la magia), nos sirve para entender cómo el Abuelito Huenteao es integrado al mundo de los santos cristianos. Un santo mapuche, que permite a su pueblo encontrar, en la religiosidad, su identidad.

El Abuelito Huenteao como profeta

El término “profeta” no es nuestro. Son algunos evangélicos o pentecostales de la zona que ven en el Abuelito Huenteao a un profeta semejante a los bíblicos.

Los fundamentos para tal equivalencia son los anuncios del Abuelito (véase más adelante): “El Abuelito sabía qué viene en cada año para el pueblo, si viene una enfermedad, plagas, desastres lo hacía saber... El Abuelito dice: “Este año va a haber hambruna”, entonces, hacen



Interior de la casa del Abuelito Huenteao. Escrito en sus paredes dice: “Gloria a Dios. Abuelito Huenteao levanta a tu pueblo unido”.

rogativas los mapuches. Así el Abuelito Huenteao es un profeta, porque sabía todas las cosas que iban a venir, sale en la Biblia eso de los profetas que saben lo que le va a pasar a su pueblo”.

Los evangélicos, al igual que los católicos, reinterpretan la religiosidad de sus antepasados desde su perspectiva. El Abuelito Huenteao no es un santo (como para los católicos) sino un profeta que los guía dentro de la tradición.

El Abuelito Huenteao como el Cristo de los Mapuches de la Costa

Para algunos jóvenes de Comunidades de Base el Abuelito Huenteao es como el Cristo de los mapuches. Dos testimo-

nios nos servirán para ejemplificar esta lectura de las creencias religiosas:

Para mí el Abuelito es el Cristo de los Mapuches. Mis abuelos ya hacían la comparación con la vida del Cristo que se conoce ahora. El Taita Huenteao nació predicando de grupo en grupo, enseñando cómo tenían que ser, su forma de orar, que él era dueño de todo el sol, del agua, del mar, de la fuerza completa; de ahí que dieran con la forma propia de orar del *nguillatún*. Recordaba mucho mi abuelo que cuando pasó el Abuelito Huenteao por un lugar de la costa se acercó a una casa a pedir un poco de pan. La señora se negó a darle. El le preguntó:

“¡Bueno! ¿Por qué no me da pan? ¿De qué se alimentan sus hijos que tiene adentro de su casa? Ella respondió: “¡No, no son niños, son chanchitos que andan ahí!”. La señora mentía. Cuando volvió a la casa, encontró a sus hijos transformados en chanchos. Siguió su camino el Abuelito pasando de casa en casa señalando como debían comportarse, de cómo debían ser las oraciones, cuántos días debían durar en el *nguillatún* a partir de ese momento. Así fue llegando a la cordillera, bien al fondo para pasar después al mar. En otras partes no recibía el pan sino que se alimentaba del puro vapor del pan. Eso era lo que contaban mis abuelos”.

El segundo testimonio de esta particular lectura es el siguiente:

“Nosotros tenemos nuestra propia religiosidad, tenemos a una persona como el Cristo de los Mapuches, como el salvador, el protector: Tata Huenteao. El no es un *peñi* (hermano) que esté detrás de una roca, de una piedra ahí, en Pucatrihue, es mucho más que eso. A ese lugar recurri-

mos, tal cual la religión occidental recurre al Santo Padre, entonces esa piedra sería el concilio vaticano para los mapuches, porque en un tiempo no muy lejano de nuestra historia los *peñis* se revelaban con él, se comunicaban a través de la palabra, usando nuestro idioma, ellos conversaban toda la razón de ser de su pueblo, con toda su identidad, iban y celebraban con ese Cristo Mapuche”.

Una variante de esta mirada es la que ve al Abuelito Huenteao como un juez de Dios: “Dios dejó al Abuelito Huenteao para que fuera el Juez de nosotros, está porque Dios Padre lo sentó ahí en Pucatrihue, para resguardo de los mapuches” (Luzmira Pinol).

En el sincretismo religioso de los huilliches, la figura de Cristo identificada con el Abuelito Huenteao nos es reveladora de como el proceso de la identidad se desarrolla, apropiándose y reinterpreta elementos de la cultura de la sociedad nacional chilena. Ello se logra estableciendo semejanzas y diferencias (equivalencias) entre las expresiones religiosas mapuches y chilenas:

Abuelito Huenteao	Cristo
Pucatrihue	Vaticano
Abuelito H. como Juez	Cristo como Juez

Sin embargo, la apropiación de la figura de Cristo es parcial, sólo algunos elementos simbólicos son resaltados: así, no se hace mención al Cristo sufriente, al sacrificio en su persona, a su mensaje, etc...

El mensaje del Abuelito Huenteao

Ya sea como mediador, como profeta o como el Cristo, el Abuelito Huenteao está presente a través de una enseñanza y una profecía.

La enseñanza más importante es la del ritual: el *nguillatún* y la veremos más adelante. La profecía del Abuelito, que está en la conciencia de todos los habitantes de la Costa nos ha sido contada del siguiente modo:

“...cuando sean todos *huincas*, ahuincados, cuando hayan perdido sus derechos, el idioma, el *nguillatún*, la vestimenta, cuando todo se pierda, se llama eso *huincabun*, van a perder entonces la tierra, la guerra no la van a ganar” (Juan Huenupan). De otro modo “...cuando pierdan las costumbres va a ser la perdición de ustedes, así dijo el Abuelito Huenteano” (Luzmira Pinol).

La profecía del Abuelito Huenteano puede ser considerada como un mensaje que proclama la conservación de lo tradicional: el idioma, el ritual y sacrificio del *nguillatún*, las costumbres, la tierra, es decir, los valores más apreciados de los mapuches. Sin embargo, no es una revelación de un nuevo mundo, de una nueva tierra y de un nuevo cielo, sino más bien la recuperación o la mantención del pasado en el presente, ya que este último está amenazado por la influencia siempre creciente de lo *huinca*, de lo extranjero que socava las bases de sustentación de los huilliches: la tierra y desde ella el rito sacrificial del *nguillatún* y desde éste la cultura.

La ausencia de una escatología mapuche como también de un mensaje “salvacionista” no puede sorprendernos, es un rasgo fundamental de la religión y de la cosmogonía mapuche ya que ésta “...se reduce tan sólo a interpretar el Universo como una cosa ya hecha y eterna. No tienen ni la más remota idea de un fin del mundo o día del Juicio Final”⁽¹⁸⁾.

Los huilliches a pesar de la presencia e influencia cristiana de larga data no han hecho cabalmente suyas

tales ideas, esto quedará aun más claro cuando intentemos comprender el significado del rito sacrificial del *nguillatún*.

El Abuelito Huenteano y el origen del *nguillatún*

El nexo entre el Abuelito Huenteano y el rito del *nguillatún* es posiblemente una de las relaciones más significativas en la religiosidad de los huilliches de la Costa. En las páginas anteriores, cuando tratamos las diferentes “lecturas” sobre el Abuelito Huenteano, pudimos observar que esta divinidad enseñó a los hombres las oraciones y los ritos, sentenciando sobre la necesidad imperiosa que ellos se realizaran para así evitar consecuencias desastrosas para la sociedad y la cultura huilliche.

La importancia del *nguillatún* ha sido destacada no sólo por los indígenas sino también por los estudiosos *huincas*⁽¹⁹⁾.

Todos coinciden en que allí se encuentra un núcleo de vital sentido simbólico-valórico y que a través de la dilucidación de ese simbolismo se puede acceder a los resortes más comprensivos del funcionamiento y reproducción, en el tiempo y en el espacio, de la sociedad mapuche.

Por nuestra parte, nos contentaremos en esta sección del trabajo con aportar un relato mítico, donde se hace mención de una serie de situaciones dramáticas que impulsaron la necesidad de realizar el sacrificio cúlrico del *nguillatún*. El mito que hemos llamado “El origen del *nguillatún*” está formado por un conjunto de temas míticos propios a las mitológicas amerindia y mapuche. Estos temas, como la subida al cielo y la manipulación del sol

por un ser —con el objeto de producir la miseria humana—, están en relación de transformación directa con el mito, tan extendido en el área picunche, del “Viejo Tratra-pai”, ambos poseen la misma armadura aunque los códigos difieran⁽²⁰⁾.

El origen del nguillatún

“Había una familia mapuche, una familia tal como vivimos ahora. Ellos salían todos a trabajar en el día. Se hacía la comida con *muti* (mote). Era la sopa que se preparaba con el trigo, la arveja, la yerba silvestre del campo y con bastante aliño, y quedaba rico. Eso era lo que usaban los indígenas para alimentarse.

Esta familia tenía un niño menor llamado Canillo, era un niño chico que no crecía nunca, pasaron años y años y siempre chiquitito. Le decían “mampatito” que quiere decir niño chico, guatón.

Salían todos a trabajar afuera en el campo. El niño quedaba en la casa. Como siempre se acostumbraba, nunca se hacía comida a cada hora, sino que la comida se preparaba una sola vez, el mote, por lo menos, en una olla grande. Esto tenía que durar mucho tiempo, para todo el día o, a veces, hasta para dos días. Y ellos dejaban la comida guardada y cuando llegaban en la tarde no había nada. No se sabía que se hacía la comida, era tanta comida y no había ni un perro ni un gato que se la pudiera comer, y todos los días lo mismo. De repente dijo el dueño de casa, el papá, “Bueno, que está pasando aquí, uno deja la comida, después llega con hambre y no hay nada”. Tenían algo de ideas que podía ser el niño, pero ¿cómo puede y dónde se va a echar tanta comida ese niño chico y siendo que a él le daban de comer? Después dejaron colgada la

olla en el caballete de la rukita, que era bien alto, igual se perdía la comida.

Un día se les despertó la curiosidad y quisieron descubrir quien se comía el alimento y los hambreaba. Dejaron la olla arriba en el caballete y salieron. Pero sólo se hicieron los que salían a trabajar y se quedaron por afuerita no más. Se fueron, se demoraron, y después ellos miraron por las rendijas de la casa que había, para ver que pasaba adentro. Entonces Canillo, en cuanto salieron sus padres a trabajar, él se estiró, creció para arriba, creció y creció, llegó hasta la olla y se terminó toda la comida que había. Ahí se descubrió que era él. El padre corrió a donde su señora, que estaba más allá escondida, le dijo: “Mira ahí está, es el Canillo el que está comiéndose la comida. No es buena gente, es el diablo que está aquí. Lo que vamos a hacer es tirarlo al agua. Si es el diablo no más, hay que tirarlo al agua”.

Ellos estaban a la orilla del mar, pescaron a Canillo y lo arrojaron al mar.

Desde que echaron al mar a Canillo, inmediatamente vino un calor que se llegó a terminar toda la sementera. Un calor tremendo que casi sofocó toda la tierra. De las sementeras que había no quedó nada, todas las cosas se secaron. Pensaban que no iba a quedar nadie, iban a morir todos del hambre, todo el pueblo mapuche iba a morir del hambre.

Y ahora ¿qué hacer? Todo fue porque habían echado a Canillo al mar. Ahí nació la idea de hacerse del *nguillatún*, la rogativa, y por eso hicieron la primera rogativa. Toda la gente tuvo que irse al mar, hacerse sacrificio, llevar la harina tostada, llevar el *mudai*, diferentes alimentos, para ir donde Taita Huenteao que ya estaba en el mar viviendo.

El Taita Huenteao vivía encantado en el mar en Pucatrihue. Los mapuches caminaron hacia allá. Entonces Canillo, dicen que voló, salió del mar y se puso ahí en el sol con un ramo de laurel. Estaba ahí y él no iba a bajar hasta que se mueran todos ¿por qué habían hecho eso con él? La gente se fue toda al mar, rogándole a Canillo que bajara del sol para que pase el claro, venga la lluvia y se pueda volver a tener sementera. Todos en esa rogativa saltaban en el mar, pidiéndole a Huenteao. Huenteao también rogó y le dijo a Canillo que, ¿por qué no se bajaba del sol? que cese la sequía y que haya otra vez comidas, alimentos, porque la gente se estaba muriendo del hambre. Canillo dijo, “¡no!, yo no quiero, porque me hicieron ese mal tan grande, así es que yo no bajo, ni tonto me bajo del sol, así es que no, que se mueran, para qué hicieron eso conmigo”.

No hallaban qué hacer, qué cosa poder hacer para que el Canillo bajara. Después sacaron el acuerdo y le dijeron: “Mira Taita Huenteao, Canillo es soltero y ¿por qué no le da una hija? creemos que así puede bajar”. “Buena idea, ya pues —dijo el Taita Huenteao— si él quiere casarse con mi hija, listo y así él puede bajar”. Le ofrecieron en la misma rogativa la hija y Canillo se rió y dijo: “Bueno, si verdaderamente me da la hija Huenteao entonces ahí sí que yo bajo, porque eso me interesa” y bajó del sol, bajó Canillo con su laurel y después Taita Huenteao le dio la hija.

Y se celebró el casamiento en el mar en la misma rogativa con toda la gente, un tremendo casamiento. Huenteao le dijo a Canillo: “tú te quedas aquí, en mi casa, como sos yerno y nunca más salgas a hacer daño a ninguna

de la gente, te esclavizas aquí”. Desde entonces Canillo quedó aprisionado ahí en la casa y con la hija de Huenteao. De esa vez ya no pasaron más las sequías.

Y ahí nació y quedó la rogativa y también la idea del Taita Huenteao que cuando algo pasa, hay mucha lluvia”, hay mucho calor, bueno hay que recurrir a Huenteao.

Nos gustaría hacer una observación a este mito. En las páginas anteriores citamos a Tomás Guevara, respecto a la importancia que tienen las divinidades y de su invocación para evitar los estragos que suceden en el mundo a consecuencia de las fuerzas malignas. Ahora bien, una de las ideas centrales de los mapuches es la visión de una lucha permanente entre las fuerzas del bien y las del mal, que en este mito están representadas por el Abuelito Huenteao, las del bien y las del mal, por Canillo. Un costino lo expresa así:

“...había una creencia en dos jefes, un jefe del bien y otro jefe del mal. Canillo del mal y el Dios del bien era Huenteao. Se le pedía ayuda a Huenteao para evitar todos esos males que Canillo con su mal espíritu trataba de arruinar: las siembras, de ahí la escasez, tenía que ver con el tiempo, todo eso. Había que recurrir a Huenteao para pedir ayuda, en medio de eso se imploraba a Dios, a la Virgen, a los santos y a las almas” (Zenón Rumián).

El equilibrio entre las fuerzas del bien y las del mal se alcanza por un sacrificio: ya sea humano, la hija del Abuelito Huenteao en el mito; ya sea a través de sustitutos animales en el rito del *nguillatún*, como son los corderos. Estas ideas las explicaremos con mayor detalle cuando tratemos las prácticas rituales en San Juan de la Costa.

Abuelito Huenteano y los intentos de destrucción de Pucatrihue

Antes de terminar este capítulo sobre el Abuelito Huenteano veamos una última faceta simbólica.

Numerosas leyendas hablan de los intentos que han hecho los *huincas*, sobre todos los alemanes, de destruir violentamente la casa del Abuelito y de las consecuencias funestas que sobre ellos cayeron.

Una de estas leyendas es la siguiente: "...hubo una prueba en Pucatrihue donde el Abuelito Huenteano, no me acuerdo del año. Los alemanes trataron de entrar ahí. En esos años no había camino para vehículos así que fueron en avión. Eran dos, uno era doctor, querían ver la piedra y al mismo tiempo destruirla, porque para ellos no es una cosa válida, así que hicieron la prueba. Vino el doctor en un avión en un día muy lindo, no había ninguna nube en el cielo, totalmente despejado. Los que vivían en Pucatrihue sintieron el ruido del avión, ellos sabían que venían a destruir la piedra los alemanes, esperaron entonces que aterrizará en la cancha. Bueno, cuando iban llegando se levantó una niebla del mar, una neblina que subió de repente no más, se elevó y tapó todo el puerto y la montaña. No pudieron bajar y sólo lo pudieron hacer en la ciudad de Valdivia. Volvieron nuevamente pero ahora tuvieron que aterrizar en Puerto Montt.

No podían atinar a la cancha. Al fin se tiraron, pero el avión cayó al agua, se estrelló, murió el doctor y el piloto. El doctor no salió nunca más, y el piloto sí salió pero cortado, la mitad no más, de la cintura para arriba".

Otra tradición es la que considera que, el terremoto de 1960, fue como consecuencia de que el Abuelito Huen-

teao sacó el mar para acabar con las casas que los *huincas* se habían construido en el balneario de Pucatrihue.

Una última leyenda de las tantas existentes: "Un ingeniero alemán trató de hacer una población adentro de la isla, que es muy bonita, es un campo grande, de una cuadra más o menos, el puerto además es muy rico, ahí está todo, no falta nada, pero hay que pedirle al Abuelito Huenteano con respeto.

Entonces, dicen que entró el alemán a medir todas las cosas. Entró a pie, ¿no ve que el agua es bajita! Entonces, el agua lo encerró, se levantó el mar. Estuvo tres días ahí sin comer, después bajó el mar y pudo salir jodido del hambre. Dijo que nunca más iba a ir y que tampoco volaría la piedra".

¿A qué apuntan todas estas leyendas de intentos de destrucción de la casa del Abuelito Huenteano? Creemos que, por un lado, ponen de manifiesto el enorme poder de esta divinidad y, por otro, que este poder benéfico para los mapuches triunfa sobre el poder maléfico de los *huincas* más connotados: los alemanes, figuras relevantes de la expoliación del huilliche en la zona. En otros términos, Pucatrihue al ser un lugar sagrado, su sacrilegio —que sólo puede provenir de aquellos que no comulgan con ese principio (de fuerza numinosa y de moral)— produce automáticamente la muerte.

Capítulo II

LA
ROGATIVA
O
NGUILLATUN

En el *nguillatún* o rogativa se condensa gran parte de la actividad ritual de los mapuches. Es un rito fundamental por su significación y trascendencia cultural-religiosa; aunque en cada región, área, incluso comunidad, se realiza de forma diferente, su sentido tiende a permanecer constante.

La rogativa es el medio —que tienen los mapuches— de comunicarse con lo sobrenatural, con los espíritus, con la divinidad, lo cual se logra por intermedio de plegarias, ofrendas y sacrificios. Es la participación entre la condición y mundo humano y el mundo y la potencia extrahumana.

En la medida de que el rito es inseparable del mito, es una representación del cosmos: del universo y del papel de los hombres en él. Según sea su expresión y lugar, confiere a la sociedad el sentido de la temporalidad y de la espacialidad, por tanto, de la identidad de la cultura. Así lo entienden los habitantes huilliches de San Juan de la Costa al decir de su rogativa de que “son símbolos (religiosos: trascendentes) de nuestros antepasados y también símbolos de nosotros”. El rito permite entonces también la continuidad entre el pasado, el presente y el futuro; de los antepasados con los actuales y los venideros hombres de la Costa.

Son estas razones y no otras las que obligan a tratar detalladamente las rogativas huilliches.

La descripción que damos a continuación es la del *nguillatún* efectuado a fines de diciembre de 1983, en la localidad de Punotro de San Juan de la Costa. La información proviene del equipo Monku Kūsobkien que participó y grabó parte de la ceremonia y de Ulises Jaramillo y señora (comuneros de Punotro). Se complementó con antecedentes históricos y actuales (de la comunidad de Costa Río Blanco).

El nguillatún de Punotro

Días antes que se dé inicio al *nguillatún* los miembros de la comunidad de Punotro se reúnen para hacer los preparativos. Se designan varias comisiones que irán haciendo tareas: construir el ruedo con sus arcos y el altar, comprometer a los participantes con alimentos, etc.

En vísperas de *nguillatún* una comitiva de varias personas se dirige a Pucatrihue, a donde el Abuelito Huenteano. Van a pedirle “permiso” para la rogativa. Con ella va el “maestro”, que representa a los “encabezados” de la comunidad y una de las bandas de música. El largo trayecto se hace a pie o a caballo para luego continuar en bote por el río Choroy, hasta Pucatrihue. Llegando al lugar “hay que entrar a la isla, se va a amanecer sin dormir, haciendo el sacrificio, bailando y pidiendo perdón a Dios, al Abuelito y a todos los ángeles del cielo”. Se deja “todo lo que se va a consumir, entregar todos los requisitos y con que fin se fue a pedir”.

En la isla está el “altar” y al “lado dentro del mar, hay tres arcos iguales (a los de la rogativa), son de piedra, no los ha hecho nadie, están de la iniciación del mundo”. Para empezar la rogativa —en ese lugar— se colocan dentro del altar los presentes que se han llevado, después se arrodian

llan descalzos y se ruega por todo “lo que le falta a la comunidad, qué castigo hay en el momento del año, las necesidades se le piden al Abuelito Huenteano, que los perdone y que él va a cambiar la situación; por ejemplo, los calores que están quemando las sementeras, se ruega por buenas cosechas, que el tiempo siga con buenas temperaturas, por los peligros de una guerra, por cualquier cosa, todo eso se va a pedir a Dios y al Abuelito Huenteano”. En el altar con un brasero se hace un sahumero, se va quemando un “pedacito de carne, de pan, harina, todas esas cosas hay que ir haciendo, entregándole el sahumero al Abuelito Huenteano”. La banda que acompaña a la rogativa, toca la danza “que el Abuelito Huenteano dejó enseñado aquí en este mundo” (la danza es como una “cueca, pero no es una cueca chilena, es diferente. Los antiguos que viajaban a Pucatrihue sintieron la música que se tocaba de esa piedra, así se aprendió esa melodía. Es una música muy religiosa”).

“Con todo esto se hace la interrogación, es una cosa pública, un modo de pedir al Abuelito Huenteano. También los pájaros del mar revolotean toda la noche, ellos hacen la ronda, igual que en la rogativa —por eso que creemos profundamente y de todo corazón. Después nos acompañan, los pájaros, hasta nuestra comunidad, al lugar del sacrificio. Aparecen al aclarar el día, llegan a donde nosotros a ayudar, a hacer la ronda. A las tres, cuatro de la mañana se veían esos pajaritos blanquitos, andan igual como dábamos vuelta nosotros, ellos también detrás, arriba en los aires. Ellos vienen del mar, no los trae nadie, sino que los manda el Abuelito Huenteano; ahí se nota de que hay felicidad dentro de la rogativa”.

Al aclarar el día, la comitiva se alista para volver a su

comunidad. Se hace la última interrogación. Se pide “nuevamente que el Abuelito Huenteano ayude sobre ese trabajo que se va a organizar”. Terminado todo esto se vuelven.

Anuncian su llegada kilómetros antes, haciendo sonar la *trutruca*. Una delegación compuesta por una banda va a su encuentro, al fin todos llegan al sitio del sacrificio, se introducen en el lugar sagrado y, frente al trono, hacen una oración para “empezar el trabajo”. Uno de los encargados le habla a los asistentes:

Fueron a la isla. Participaron toda la noche rogaron a Dios, nuestra herencia que nos dejaron nuestros abuelos, de que recordemos a nuestros antepasados, idioma mapuche, el altar, el ruedo, los tres arcos y así todo lo que está presente, son símbolos de nuestros antepasados y también el símbolo de nosotros, recordativo de nuestros antepasados mapuches.

Una religión se puede decir, porque esa herencia quedó de muchos años atrás y hasta aquí está presente y se está haciendo en esta comunidad de Punotro. Recordamos esta presencia de este altar y ambas cosas están presentes y muchas cosas más. Vamos a hacerlo todos como hermanos, en comunidad, recordando estas cosas.

Como quedó en un papel escrito que en esta fecha se iba a realizar esta rogativa de interrogación, al Chao Dios y también al Chao Trokin. En este momento nos escucha, porque a El le estamos pidiendo todo el poder y la ayuda de cada uno de nosotros, porque bajo este cielo no somos nada, somos una pequeña persona, somos una sombra y como pecador nosotros estamos haciendo esta interrogación al Dios vivo, que esta tarde nos tiene esta luz alumbrando y luego llegará la noche y seguiremos trabajando conforme sea el trabajo.

Se reza el Padrenuestro.

Habla la maestra (la señora Abelina) en mapuche.

Le traducen: *estamos hablando en el idioma para entregar*

nuestro trabajo a este altar, todos ustedes que están aquí presentes, trabajemos con buena razón, con buena humildad, con respeto a este Señor Altar, que aquí tenemos a Dios, a Nuestro Señor Jesucristo, que nos alumbró en este mundo. Por eso les hemos hablado todo en la idioma.

También los evangélicos —que no se excluyen de participar en la rogativa— expresan, por medio de su pastor, sus buenos deseos en la realización del rito. Leen un párrafo de la Biblia (Proverbios 28, 13) y cantan un corito. Una parte de lo dicho por el pastor fue:

Han vuelto feliz a este lugar y aquí nuestros queridos hermanos los estaban esperando bien feliz. También nosotros, en esta tarde, estamos ayudándoles en este ruego que se está efectuando... nosotros podemos darle algún estudio y ustedes pueden escuchar algo. Los indios huilliches de México, en aquella parte también hacen los mismos sacrificios, según dice la misma palabra de Dios. Que ellos en el tiempo que hacían sus sacrificios tenían un cordel, cada pecado que hacía un hombre le hacían un nudo, un nudo cada pecado. Llegado el tiempo en que ellos se allegaban a adorar a Dios, aquel cordel era tirado al fuego sagrado. Entonces sus pecados estaban perdonados. Gracias a Dios que nosotros también hoy recordamos este mismo privilegio. En aquella parte en México, aquellos indios, también hacen las mismas plegarias, que ustedes están efectuando hoy.

El lugar sagrado para el rito está formado por un amplio círculo: la troya o ruedo. Está cerrado con varas largas y cortas de coligües, las que se disponen a cierta distancia. Tres arcos del mismo material adornados con laurel y avellano permiten, uno la entrada, otro la salida. El arco de salida se ubica en el poniente, dando hacia el mar, y el de entrada, hacia el oriente, de donde nace el sol. El tercer

arco, que da al norte y donde no se circula, es el sitio donde se efectuarán las “interrogaciones”.

Al interior de este espacio discreto y sagrado se encuentra el altar o trono. Está armado como una pequeña “ramada”. En su interior se ubican diversos objetos sagrados como el “brasero del *escu*” (*escu*: sahumerio), una imagen de la Virgen María, un recipiente para el *mudai* y una mesa. Al lado izquierdo del altar se coloca el “árbol de la abundancia”, es de laurel y “representa al Abuelito Huenteao. Es llevado desde aquí y se va a bendecir allá (al mar)”. Detrás del altar, dos canelos y por último, un árbol muy ganchudo que servirá para colgar las ofrendas, se le llama “ciervo”. Así el “trono está muy bien hecho bien arreglado, es como una gruta, ahí la gente lleva sus donaciones”.

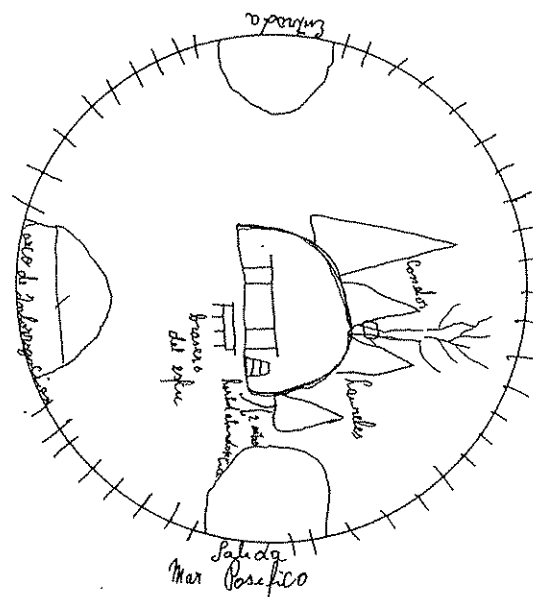
Retirado y a una cierta distancia de la troya hay un “rancho” donde se prepara la comida para todos los asistentes (véase la figura en la página 77).

Los participantes del *nguillatún* de Punotro fueron aproximadamente 300 personas, se destacan de todos ellos algunos por ocupar cargos específicos dentro del “trabajo ritual”: son el maestro y la maestra (*machi*), los sargentos, un trutruquero, dos banderistas y las bandas musicales (sus instrumentos son de cuerda —guitarra, mandolina, banjo— de viento —acordeón, *trutruca* y de percusión— *cultrún*).

El ritmo principal de los bailes es el *wuchaleftu* y la “cueca”.

La duración del *nguillatún* es de aproximadamente tres días, aunque puede alargarse, dependiendo su término de “que la comida diga hasta aquí”, es decir, cuando todo el

Donde nace el Sol



Dibujo realizado por
Ulises Jaramillo.

alimento donado (corderos, harina, azúcar, yerba, etc.) por los participantes se haya consumido ritual y comunitariamente.

El “trabajo espiritual”, “trabajo impagable”, es la serie de bailes colectivos, las respectivas oraciones que se hacen durante el tiempo del rito, acompañados de los sacrificios de los animales que serán todos consumidos. Nadie duerme ni descansa, todos bailan, no hay día ni noche para ellos, ahí se conjuga la música, el canto, la oración, el ritmo, posesionando a los individuos y al grupo, todo revestido de una sacralidad respetuosa, solemne y festiva. Los bailes duran alrededor de cuarenta y cinco minutos: se comienza al interior del círculo, todos frente al altar, los maestros delante, las bandas a los lados, la comunidad detrás. Se hace un pequeño rezo y con el ritmo del *wuchaleftu* se inician los tres primeros giros dentro del círculo (en el sentido contrario a las manecillas del reloj) guiados por los banderistas (una mujer con una bandera de laurel y un hombre con la bandera chilena). Concluidos estos giros se sigue, pero de un modo diferente: los hombres salen del círculo por el arco de “salida” bailando. Los hombres lo hacen por fuera, las mujeres por dentro, giran nuevamente tres veces hasta detenerse frente al arco de la “interrogación”. Ahí se reza:

Lefkëtumai Chao Dios
Lefkëtumai Chao Trokin
Lefkëtumai Chao Antü
Lefkëtumai Pualhue
Lefkëtumai Mamita Luna
Lefkëtumai Pucatrihuekeche
Lefkëtumai Nüketie

Se concluye todo con ritmo de cueca y la gente aplaudiendo. Nuevamente se inicia el baile al toque de una corneta y al ritmo del *wuchaleftu*, toda esta acción se repetirá por tres veces, terminado ésto, los hombres se introducen al círculo por el arco de “entrada”, se hacen las respectivas tres vueltas y se concluye frente al altar con una oración.

Este complejo baile-oración se irá repitiendo incansablemente durante el día y la noche, sólo se interrumpe para recibir a las visitas, en los momentos de la comida colectiva: desayuno, almuerzo y cena y, cuando se realizan los sacrificios.

Las visitas son introducidas al rito por medio de un procedimiento semejante a los bailes: se les sale a recibir con una banda. Se hacen tres giros al interior del círculo para al fin concluir frente al trono. Entregan sus alimentos-ofrendas a la maestra, los que se cuelgan al ciervo. Le piden a la maestra que ruegue por ellos. Rezan todos juntos, “ahí la maestra le hace un sahumero de harina, de azúcar o de cualquier cosita que ellos lleven”. Después con el *mudai* “bendicen”, “riegan” el árbol de la abundancia. Terminada esta ceremonia, salen de la troya dando otras tres vueltas.

Los animales se sacrifican en el altar. Para ese efecto se ha hecho un hoyo en la tierra para que la “sangre caiga y se filtre hacia la tierra”. La carne es colgada en el ciervo. De ahí serán retiradas para ser cocinadas y después comidas colectivamente. Se acostumbra dar el cuero de los corderos a la maestra y el maestro. Las cabezas y las patas son consumidas al fin de la rogativa por todas aquellas familias que dieron corderos (se les llama a ellos “jefe de rogativa”).

Para las comidas comunitarias (desayuno, almuerzo y cena) "se hace una oración muy especial, también se dan tres vueltas alrededor y ahí el trutruquero indica que hay que ir al rancho. Las ollas de comidas también dan sus vueltas, tres adentro más la oración frente al trono, ahí se le dice a la gente que ya puede comer". Todos lo hacen sentados en el suelo, al interior de la troya y frente al altar.

El último día está rodeado de actividades especiales. Se hacen oraciones distintas y se desarma el lugar sagrado a través de un complejo procedimiento ritual.

La oración se hace casi a la mitad del último día. la maestra, una anciana, bendice el canelo y el altar y aspergando con agua va diciendo:

Dios y la mamita Virgen y nuestro Señor Jesucristo, vamos a pedir este riego que Dios nos dé, nos ayude, lo hemos ido a pedir en el mar, que no nos dé tanto castigo nuestro Taita Dios, la mamita Virgen, Abuelito Huenteano.

(Grabación de Monku Kūsobkien).

Una segunda oración continúa hecha ahora por un hombre, el maestro:

Señor Dios te pedimos por estar cumpliendo los deseos que teníamos este año, perdónanos lo malo que hemos hecho por el santo y queremos que quedes en buena situación con lo poco que te hemos hecho. Si Dios quieres, si nos puedes dar permiso para que podamos seguir sirviéndote en esta misma fecha o cada año que sea necesario, lo hacemos con todo cariño, porque sólo tú eres Padre queremos darte toda la confianza, cariño para tener ya consuelo en esta vida. Ahora vamos a rezar la primera oración que dejaste este mundo que es el Padre Nuestro.

(se reza colectivamente)

Terminado el Padre Nuestro, el maestro continúa:

Yo vengo a presentar justamente con mis hermanos todos, vengo a dar esta presencia, este alimento, que el mismo Señor lo ha dado mi Dios. Y eso ando pidiendo, que también tenga un buen cuidado. Estábamos pidiendo que cayera si quiera un poco de agua en este mundo hoy en día, estamos perdiendo nuestra comida, las habitas, arvejas, ya todo se perdió, ya se secó Señor. Por eso estamos pidiendo hincados de rodillas aquí ante este altar, y así pido que el Señor nuestro, Señor Jesucristo, que nos dé la bendición de este alimento para que sea saludable, agradable para sus hijos, todo que se sirva con respeto porque ésta es la ceremonia de Dios mismo, que el Señor nos ha dado al aborigen. Por eso termino mis palabras: que nuestro Señor les dé la bendición a todos nosotros los que estamos dentro de este recinto. Y eso serían mis palabras que voy a hablar. En nombre del Padre, del hijo y del Espíritu Santo.

(Se persigna).

(Grabación realizada por Monku).

Cuando se pone fin a estas oraciones se inicia la ceremonia de desarme del espacio sagrado. Primeramente, en el círculo, se dan tres vueltas y se van a dejar los coligües a "una especie de montecito, ahí se deja todo, salen después los arcos, los toman tres a cuatro personas por cada lado, nuevamente se dan tres rondas llevándose a otro montecito", continúa desarmándose el trono, el ciervo y el laurel se van a botar hacia el mar y los canelos "hacia la salida del sol".

En ese momento se hace una rezo de gracia "pidiendo que se hagan efectivas las oraciones". Cuando está todo listo se forman dos filas, una de hombres y otra de mujeres, las filas se dan las caras, la maestra y el maestro se despiden pasando entre ellos. Después se "cosecha el

laurel”, cada persona se lleva así una pequeña cantidad de hojas “como un símbolo que le va a servir para muchas cosas, que lo va a proteger hasta el próximo *nguillatún*, ahí la gente queda libre”; pero antes se despiden los organizadores:

Estoy muy agradecido de ustedes que están presentes, todos aquí en esta misa moral, en que hemos pedido a Dios, rogando a Dios con todo corazón, con toda humildad hemos sufrido las tres noches... todavía tengo resuello para hablar, para aconsejar a mis hermanos, aconsejar a mi raza, que no nos olvidemos jamás de esta misa moral... aquí acordamos como cualquier religión a Dios, a la Virgen, a nuestro Señor Jesucristo, a las almas benditas, a los santos, al Abuelito Huenteo, Sargento Millalican, Calfuqueo. Esos son los pedidos que hacemos nosotros, queridos hermanos, los que estamos aquí reunidos en este recinto. Ahora les doy los sinceros agradecimientos a todos, muchas gracias, hermanos.

Así se puso término a la rogativa en Punotro. Antes de pasar al sentido de la rogativa, vamos a ampliar nuestra información sobre ella, tanto en el tiempo como en el espacio.

Temporalmente no cabe duda alguna que esta forma ritual se remonta al pasado. Así lo afirman las personas mayores de San Juan de la Costa. Contamos además con una descripción hecha, aproximadamente en 1886, por José Domingo Ancacura y que se publicó en *Los Anales de la Universidad de Chile* en 1886. Lo relatado por Ancacura se refiere a una forma ritual semejante a las actuales rogativas. Dice así: “según tradición desde tiempos muy remotos (los indígenas) tenían por regla general, en todas las comarcas, según estaba ordenado por el cacique, hacer la gran fiesta de gracias que practicaban en la última luna

del año (que pertenece a diciembre), esperando que ésta estuviera en todo su apogeo. En una gran planicie que tenían a propósito elevaban un árbol de canelo de tres a cuatro metros de elevación, que coronaban de flores y laureles, y después de estar todo preparado se dirigía la procesión a la gruta o cueva, donde estaba el ídolo, de donde con grande aparato y veneración se colocaba en una vajilla de plata y se llevaba para colocarlo en la parte superior del árbol. Después de esta ceremonia propiciaban las víctimas, cuya sangre se derramaba al pie del árbol en honor a su Dios. Allí permanecía la concurrencia por tres días, formando una gran calle al frente del árbol, reinando entre todos grande alegría, sin ser permitido a nadie ningún desorden, ni tocamiento deshonesto por estar en presencia de su Dios. Esta reunión tenía por objeto el ofrecimiento de todo lo que disfrutaban, en acción de gracias por la conservación de la vida y buena salud que disfrutaban, y que les había dispensado en el año transcurrido, y le pedían que los favoreciese con los mismos beneficios para el año venidero. Cumplida esta ceremonia, el tercer día, al ponerse el sol, después de convertir el árbol en fragmentos (depositado el ídolo en la vajilla) se formaba una pira en el mismo sitio, se arrojaba fuego hasta que fuera convertida en ceniza, y se retiraba la procesión a depositar el ídolo en la gruta de donde había salido. Esta fiesta se practicaba todos los años en el mismo tiempo y lugares indicados”.

Como se puede observar existe una serie de semejanzas con lo que pasa ritualmente en las actuales rogativas de Punotro: la presencia de árboles sagrados como el canelo y el laurel, su cosecha, la duración (tres días), las ofrendas y sacrificios, el sentido, etc. Lo extraño en el relato de

Ancacura es lo referido a un ídolo que se encuentra en una “gruta o cueva” y al cual se le rendiría culto. Sin embargo, la persona que entregó esta información —un sacerdote capuchino italiano— dice que al ídolo se le llamaba “Canilú”. Esto puede aclarar el asunto ya que sería posible sostener que el lugar donde iban en “procesión” a buscar el ídolo y a dejarlo, no sería otro que la “cueva” del Abuelito Huenteao, en las rocas de Pucatrihue. Allí vive —como ya hemos insistido— encantado el Abuelito Huenteao, pero también Canillo, que Ancacura o el sacerdote escribe como Canilú. De este modo el “ídolo” sería el Abuelito Huenteao, que es el principio del Bien opuesto al principio del Mal, representado por Canillo. El asunto de la “vajilla de plata” podría ser una simple invención del sacerdote que mal comprendió lo relatado por Ancacura ya que era común que en los lugares sagrados se dejaran objetos de plata.

Con la descripción de la rogativa por José Domingo Ancacura a fines del siglo pasado, se afirma lo antiquísimo de las rogativas o *nguillatunes* en la zona huilliche.

Veamos ahora su actual extensión en el territorio huilliche.

En muchas comunidades de San Juan de la Costa los *nguillatunes* se dejaron de hacer hace varios años atrás; en otras, como Punotro, se continúan realizando. Existe, no obstante, conciencia y necesidad —en las comunidades donde hoy no se hacen rogativas— que ellas vuelvan a efectuarse (a la manera tradicional). Para ello cuentan con el saber de los ancianos y de las personas entendidas que participaron en estos últimos *nguillatunes*. De este modo la rogativa sigue presente, no se ha olvidado.

Gracias a una grabación de Anselmo Nuyado, del

equipo del Monku, en la comunidad de Costa Río Blanco, contamos con una serie de valiosos antecedentes de cómo era allí la rogativa hace treinta años.

A primera vista no hay diferencias con lo que se realiza en Punotro. Los mismos tres días, la misma forma de la troya (ruedo o círculo), de los arcos, rezos, bailes, bandas, etc. Sin embargo, existen algunos aspectos en el ritual que no se encuentran en el rito de Punotro y que vamos a destacar a continuación.

Al parecer, el más importante es una ceremonia llamada “El secreto”, donde se consulta al Abuelito Huenteao sobre el futuro y la vida de las personas. Así fue contado: “El secreto era en la noche. Se hacía adentro de una casa, en oscura. Para el secreto entraban todas las personas mayores, los que dominaban bien el idioma mapuche, hombres y mujeres. A eso le llamaban el “secreto o consulta” a la vez, porque ellos consultaban lo que querían. Ahí hacían llegar al Abuelito Huenteao. El maestro, por intermedio de una ramita de laurel, con un ganchito de laurel, le pegaba con las manos y hacía un cantito, como un murmullo. En eso estaba cuando de repente se sentía la voz del Abuelito Huenteao. No podía ser el *machi*, porque no parece que era una cosa, un ser que hablaba con lengua larga, no podía ser que cambiara la voz el *machi*. Bien, cuando llegaba el Abuelito Huenteao, empezaba la viejita y el viejito a consultarle una y otra vez. En primer lugar de las enfermedades y plagas que venían, ya le preguntaban de la guerra alemana, si iban a perder los alemanes o iban a ganar. El Abuelito Huenteao contestó que los alemanes iban a perder la guerra, así que le atinó no más.

Ese era el objeto de la consulta, era muy sagrada la cosa. Tenían mucha fe en la consulta. Si había algún

enfermo se preguntaba si tendría mejora o iba a morir. También le achuntaba, porque yo mismo tenía una hermana enferma, entonces el Abuelito Huenteano dijo que la niña no se iba a mejorar y la niña no se mejoró, murió”.

Muy ligado a la “consulta” se realizaba, en la rogativa de Costa Río Blanco, una “curación” para los enfermos con la sangre de un cordero negro sacrificado. La ceremonia estaba a cargo de un “maestro” (*machi*) con la participación de todos los concurrentes a la rogativa. En los siguientes términos nos fue referida: “con la sangre del cordero se “fletaban” como para medicinar a los enfermos. Y el que no era enfermo también se pasaba a fletar, para cualquier cosa... Mi padre me llevó, me fue a buscar el día que se iba a hacer el sacrificio... cuando llegamos allá abajo, donde el *nguillatún*, me fue a recibir el maestro. Me bajó del caballo. Yo al maestro le tenía miedo y a la sangre con que me iba a fletar. Mi papi me decía que me iba a sanar, yo no podía caminar, me dolía de más la rodilla. El maestro me recibió, me llevó cargada para adentro, para el recinto. Ahí ya estaba haciendo la oración para hacer el sacrificio. Ya estaba presentado el cordero. Le hicieron una oración, dieron tres vueltas de *wuchaleftu*. Detrás íbamos los enfermos. A mí me colocaron detrás del cordero, mi papi y mi hermano hicieron una silla con las manos y ahí me sentaron. Me pasearon detrás del cordero. En el momento que llegaron terminó el *wuchaleftu*, bajaron el cordero y lo mataron. Le pusieron un cuchillo. Me pusieron sangre en la frente. A mí me tenían sentadita al lado del hoyo en que iban a quemar el cordero. Entonces llegó el maestro, los cabros empezaron a orar, los viejitos un poco en mapuche, los otros como podían no más hacían sus oraciones, pidiendo a Dios para la sanidad

de los enfermos, porque en ese momento habían muchos enfermos, sobre todo viejitos. El maestro los iba restregando con sangre, unos primeros, después los otros. En ese momento yo lloraba, no por el dolor de la rodilla, sino porque le tenía miedo al maestro. Me sujetaron por la frente, por la espalda me hicieron una cruz, después me empezó el maestro a fletar la rodilla. Los viejitos lloraban pidiendo a Dios que yo me alivie. Después que el maestro fletaba hacían la oración, un *wuchaleftu* mientras el cordero se quemaba entero. No lo descueraron, le pasaron el cuchillo con la sangre para fletar. Y mientras se quemaba el cordero se daban otras tres vueltas de *wuchaleftu*. A los enfermos los dejaron sentados, a mí me taparon con una manta al lado del arbolito del laurel. Yo me paré y me fui (a recorrer las ramadas) de repente me vieron que yo andaba corriendo y de ahí dijeron: “ya miren, esa anda corriendo”, claro yo ya no sentía dolor en mi rodilla”.

El último punto a destacar en los *nguillatunes* de Costa Río Bueno es el viaje a Pucatrihue. Este se hacía no al comienzo del rito sino a su término. Resulta muy interesante que en Pucatrihue el rito tuviera, al igual que en el “secreto” y en el sacrificio un carácter curativo: “ahí se iba a pedir, igual como se pedía en el *nguillatún* no más. A aclamar al Abuelito Huenteano, a pedirle ayuda, que nos acompañe. Al *Chao* Dios, eso es lo primero. En Pucatrihue está la casa del médico, ahí nos llevaban, nos medicinábamos, ahí en una casita, una piedra tal como arco. Esa piedra goteaba, con esa agüita nos fletábamos nosotros”. El poder del Abuelito Huenteano, según esta persona, podía producir también lo contrario: “el lengua-raz que llevamos estuvo enfermo y bien enfermo. Se enfermó, estuvo en la cama un día y después, cuando ya

nos íbamos a venir tuvo la consulta, en la noche. Le consultaron al Abuelito Huenteao. Le dijeron que él andaba con dos pensamientos, que no andaba con buena intención y que por eso le hicieron enfermar”.

Para terminar con la rogativa de Costa Río Blanco, digamos que el mensaje que dio el Abuelito Huenteao a las personas que fueron a poner fin al *nguillatún* fue: “que, siempre hagan su rogativa, que pidan cuando hagan sus siembras, que se arrodillen al rezar y al aclamar al Abuelito Huenteao, al Chao Dios. Que teníamos que vivir con mucho cuidado, que seamos unidos toda la gente, las familias que se ayuden”⁽²¹⁾.

Función y significado religioso del *nguillatún* entre los huilliches

Antes de entrar a estos temas digamos algo sobre algunas de las grandes diferencias entre el *nguillatún* de Punotro y los que se realizan en la zona picunche.

En primer lugar, referente al *espacio sagrado*. Entre los picunches no se cierra, sino que está abierto generalmente hacia el oriente. Tampoco se usan los arcos de salida y entrada y se desconoce el arco del “interrogatorio”. Idéntico es para ambos el sentido de crear un espacio sagrado purificado, resguardado de lo profano y sobre todo del *huecuve*.

En segundo lugar, y tocante al *tiempo*, sobresale que exista uno de carácter continuo en Punotro: el día y la noche en nada se distinguen, en cambio, entre los picunches se diferencian ritualmente estos estados (simbolismo solar).

En tercer lugar, los *bailes*: entre los huilliches no se

danzan los bailes del *loncomeo* ni del *choique purrún*, sino que los bailes son el *wuchaleftu* que es colectivo y no de grupos discretos como los anteriores. El *wuchaleftu* se asemeja al *amupurrún* de los pehuenches de Alto Biobío. Otra diferencia, es el número tres y no el cuatro como en el área picunche (se refiere a la cantidad de bailes).

En cuarto lugar, la *música*: los ritos entre los huilliches están fuertemente sincretizados por las tradiciones campesinas chilotas, nada se conserva de los “toques” característicos del *cultrún*.

En quinto lugar, el *sacrificio*: entre los pehuenches de Alto Biobío, el sacrificio de los corderos es en el tercer día y es el momento culminante del rito, se le extraen los corazones y con la sangre se asperga colectivamente. Entre los huilliches, la sangre de los animales se deja fluir en la tierra y el sacrificio no ocupa un lugar específico en el ritual (esto no le niega su radical importancia como queda de manifiesto en la rogativa de Costa Río Bueno y en Punotro donde toda la rogativa se considera como “sacrificial”).

En sexto lugar, el *panteón de las divinidades*: nada se asemeja entre los picunches, a la creencia del Abuelito Huenteao, el permiso que hay que solicitarle y el viaje correspondiente. A su vez, el panteón tiene entre los huilliches un carácter muy sincrético, se han incorporado Jesucristo, la Virgen María y los Santos. De las divinidades mapuches sólo se conservan el nombre de algunas. Tampoco está presente el dualismo típico de las divinidades.

Pasemos ahora al sentido y a la función del rito en la sociedad huilliche.

Los participantes en este *nguillatún* en la comunidad de

Punotro, como numerosas personas de otras comunidades, insisten en un punto: el *nguillatún* es la "misa moral" de los indígenas. Pero ¿qué significado tiene esta expresión? Huilliches y picunches dicen abiertamente que esta ceremonia se realiza para pedir "lluvia" para sus sementeras o, si esta es excesiva, y por tanto pone en peligro la actividad agrícola, pedir "buen tiempo". En definitiva, ya sea bajo una u otra modalidad se ruega por el bienestar de los mapuches. Sin embargo, el *nguillatún*, obviamente es más que ésto y la expresión "misa moral" así lo confirma.

En primer lugar, un *nguillatún* es un rito. Los estudios religiosos de las últimas décadas han insistido en que el ritual religioso es una expresión de la unidad de la sociedad, que contribuye a la formación y al mantenimiento del orden social, dando "expresión regulada a ciertos sentimientos humanos y así mantiene esos sentimientos vivos y activos. Y a su vez estos sentimientos, mediante su control o influencia sobre la conducta de los individuos, hacen posible la existencia y continuación de una vida social ordenada"⁽²²⁾.

En segundo lugar, el argumento anterior es aplicable, de algún modo, a todas las sociedades, para el caso mapuche la obra de Louis Faron así lo atestigua, ya que en la descripción de los ritos se pudo revelar la "fuerza integradora de la moral mapuche"⁽²³⁾.

No obstante, si queremos especificar el sentido real y profundo de los ritos, en esta sociedad, debemos dar un paso más adelante en su interpretación y en su significación. Para ello debemos tener presente, al menos, lo siguiente: la religión mapuche-huilliche no es salvacionista sino cültica y ritual, es decir, la religiosidad no busca la

"salvación" o la redención del hombre en un más allá (eschaton), sino simplemente, gracias al rito, mantener y verificar de modo cíclico el orden natural, social del universo cósmico (véase nota 18).

En este contexto no "salvacionista", el rito del *nguillatún* es una estructura de reciprocidad, entre los hombres y las divinidades, en la conservación del cosmos.

La comunidad participante en el rito del *nguillatún* considera que su acción debe ser entendida como un gran sacrificio de ofrendas: en productos del trabajo y en el gasto o esfuerzo humano puesto en los tres días de ininterrumpidos bailes. En una de las oraciones que arriba transcribimos se dice: "Queremos que quedes en buena situación con lo poco que te hemos hecho"; ¿qué significa ésto para los huilliches, para su religiosidad, para su cultura? A nuestro modo de ver, lo que se dice es: el papel o acción de los hombres, por medio del *nguillatún*, es indispensable dentro del conjunto de otras acciones (divinas) en la mantención y conservación del orden del universo, en otras palabras, sin rito, sin sacrificio, no hay mundo, no hay lazo posible entre los hombres y las divinidades, éstas dependen de nosotros, como nosotros dependemos de ellas. No cabe duda que es difícil encontrar expresiones verbalizadas de estos postulados, aunque ésta suele a veces ser notable en la tradición oral:

Enojado está el rey azul; anda en el cielo azul montado en su kawellu de oro. Ya no se contenta con la sangre de los animales sacrificados. Peñieuen, tráiganle sangre de su gusto, para que llueva. Debe llover. Hay que amarrar el cordero negro en el poste. Sus balidos llegarán hasta arriba. Hasta que baje la lluvia⁽²⁴⁾.

Más allá de esta significativa oración, interesa destacar la acción continua del sacrificio como modo de verificar en la vida social el orden completo del cosmos⁽²⁵⁾.

La importancia del sacrificio (como fiesta comunitaria de ofrendas) y del modo cómo se realiza (ritual y colectivamente) contrasta radicalmente con las religiones de salvación, es decir, con los sistemas que proponen al hombre ganar la eternidad bienaventurada. En ellas el sacrificio deja de realizarse colectivamente, ya no hay derroche, ni consumo dispendioso, ni puede haberlo porque “el valor de las actitudes y de los actos queda subordinado a sus lejanos resultados en el otro mundo”⁽²⁶⁾.

Creemos que el rito del *nguillatún* como el conjunto de otras prácticas rituales en la sociedad mapuche aun legitima el trabajo y el sentido de la producción: se produce para la vida, para la conservación del universo y no para acumular bienes de salvación. El rito es entonces, un sistema de reciprocidad, de contraprestación cósmica. Así, para el mapuche, al igual que para el azteca, “pareciera intolerable... que su Dios sea alguien que continuamente dé de sí todo, que se autoconsume generando energía y vida, y no reciba nada a cambio. El sacrificio... pretende justamente reparar este error y restablecer la reciprocidad”⁽²⁷⁾.

Si el sacrificio es la realización de la reciprocidad, su permanente función simbólica sólo se puede ejercer a través de un tiempo cíclico: año a año se deberán celebrar los *nguillatunes*.

Ahora bien, su no realización —esto es fundamental entenderlo— hace posible la aparición de la culpa colectiva, ya que ésta “nace de la violación práctica de la reciprocidad”. En otras palabras el sacrificio ritual que hacen los hombres crea un valor para la mantención del cosmos, así

la culpa es un *nguillatún* no realizado, ya que es “conciencia de un don no correspondido” y al ser colectivo el rito, la culpa también lo es.

A partir de estos elementos se nos hace inteligible el mito y el rito del *nguillatún*: Canillo al comer abusivamente impide la alimentación de los hombres, al ser castigado amplifica su maldad acabando con toda posibilidad alimentaria (esconde el sol y trae las plagas): es así la negación de la abundancia, del excedente, y por tanto de la reciprocidad, representa por ello al “jefe del mal”. Para poner fin a tal estado los hombres hacen un rito para el Abuelito Huenteao, logran convencerlo para que dé su hija a Canillo, al hacerlo éste, las cosas vuelven a su normalidad. El Abuelito Huenteao al “sacrificar” su hija afirma la reciprocidad, se transforma con esto en el “jefe del bien”⁽²⁸⁾. La sociedad huilliche pareciera decir que es posible a través del rito contrarrestar la negatividad (el mal) y restablecer el equilibrio y la reciprocidad. El mito mapuche del Viejo Tratapai nos puede servir para hacer aun más comprensible lo anterior. Tratapai impide que sus hijas se casen con sus pretendientes preferenciales, éstos después de hacer lo imposible por obtenerlas, optan por esconder el sol en una cesta, causando con ello graves daños. Tratapai aparece como lo inverso del Abuelito Huenteao. El primero, al negarse dar sus hijas a los pretendientes (es decir, entrar en el sistema de reciprocidad parental) provoca el fin de la luz y el calor; el segundo, al dar su hija a un pretendiente (es decir, afirma la reciprocidad parental) logra devolver la luz y el calor. No debe resultarnos extraño que los mapuches ejemplifiquen con el parentesco la reciprocidad, ya que ésta es fundamento y uno de los ejes centrales de la sociedad. Por otro lado el

Abuelito Huenteao y su opuesto Canillo, son equivalentes a los personajes de la mitología mapuche *Tren-Tren* y *Kai-Kai*. Recordemos este mito: se produce un diluvio por causa de una culebra maligna: *Kai-Kai*, los hombres escapan a la montaña *Tren-Tren*, ésta va subiendo en la medida en que suben las aguas. Los hombres así se acercan al sol, para no abrasarse tapan sus cabezas con platos. Un sacrificio (humano) permite que las aguas bajen y se restituya la normalidad⁽²⁹⁾.

De este modo, existe una serie de equivalencias entre las tradiciones que hemos expuesto:

Abuelito Huenteao = *Tren-Tren*: seres buenos, positivos, salvan a los hombres.

Canillo = *Kai-Kai* (= *Tratrapai*): seres malos, negativos, destruyen a los hombres.

Canillo: disyunta a los hombres del sol (*Tratrapai*: disyunta...).

Kai-Kai: conjunta a los hombres con el sol.

Abuelito Huenteao: encantado en el mar en una roca.

Tren-Tren: "encantada" en un cerro flota sobre el mar.

El Sacrificio: con él se vuelve a la normalidad.

Este conjunto de tradiciones del pueblo mapuche, posee una estructura común que da sentido y legitima las prácticas rituales, como el *nguillatún* y el *machitún*. Este último devuelve la normalidad al cuerpo, ya no social, sino individual, afectado por la brujería que ha creado en él un antivalor. Posiblemente sea ésta la razón que permita que en el mismo rito del *nguillatún* se introduzca el rito de curación, tal como sucedía en la comunidad de Costa Río

Blanco (veremos todo esto con mayor detalle en el siguiente capítulo).

Si consideramos el sacrificio que hace el Abuelito Huenteao como modelo sacrificial del *nguillatún*, se nos hace comprensible su mensaje: "Si no hacen los ritos perderán todo, la culpa se posesionará de ustedes". Y esto es justamente lo que ocurre hoy día, de algún modo, en la Costa. Los *nguillatunes*, ya no se realizan en numerosas comunidades, la lengua se olvida, los valores tradicionales se esfuman, con esto una sensación de pesadumbre se apodera de los habitantes del área, la contraprestación humana en la mantención y verificación del cosmos ya no se efectúa a cabalidad, una culpa colectiva y un castigo reina: la escasez y las malas cosechas.

Terminemos este capítulo señalando que los ritos han dejado de ser solamente el medio de asegurar la continuidad de los ciclos de la naturaleza, su función simbólica se ha ampliado, gracias al sincretismo, permitiéndoles hacer frente a la nueva realidad que surgió con la "conquista". La identidad de los sujetos tuvo que redefinirse y lo hizo incorporando símbolos cristianos como también modificando profundamente los ya existentes. El caso de la rogativa y de la figura del Abuelito Huenteao, son los más notables. Es una verdadera síntesis, o un intento de ella, entre la tradición indígena y la cristiana (en el caso del Abuelito Huenteao, en la asociación a los símbolos de santidad, del profetismo y de Cristo; en el caso de la rogativa, recordemos los sentidos de "misa moral", de las oraciones, del altar, del perdón de los pecados, etc.).

Capítulo III

EL
MAL
Y LOS RITOS
DE SANACION

En este capítulo trataremos con mayor detalle el problema de la brujería, del mal, de la “traición”, de la “burla”, en la cultura mapuche-huilliche de San Juan de la Costa. Veremos cómo los “espíritus del mal” —dirigidos y encarnados por los brujos— provocan la enfermedad y la muerte de personas y sembrados; y de cómo las *machis* y curanderas o meicas, valiéndose de los “espíritus del bien” —gracias a diversos medios rituales (oraciones, sahumerios, etc.)— le hacen la “contra”, “limpian” del mal, restituyen la “salud” de personas y sembrados. Es una verdadera “guerra espiritual” entre las fuerzas del bien y del mal. Recordemos que en el capítulo anterior esta oposición y conflicto se expresó en las “figuras míticas” del Abuelito Huenteao y de Canillo. El primero como representación del “jefe del bien” y el segundo del “jefe del mal”. Ahora esta oposición se expresa en “figuras reales” de la *machi*-meica y el brujo.

El mal

El mal es percibido como una fuerza, como un poder que los mapuches designan con la voz *huecuve*. Uno de los ámbitos donde los *huecuves* producen las más desastrosas consecuencias es en la vida de las personas, enfermándolas o simplemente liquidándolas. Metraux, un investiga-

dor francés, en base a un enorme material sobre este tema, sintetizó del siguiente modo la "teoría de la enfermedad" entre los mapuches: "las enfermedades son atribuidas al *huecuve*. El sentido general de este término, de diversas interpretaciones es "principio del mal", "fuerza malhechora"; en los textos y glosarios traducidos, ora por "espíritu malo", "diablo", ora por "causa material de la enfermedad", es decir, cabellos, varilla, insecto, oruga, reptil, "proyectados" en el cuerpo de un individuo por un hechicero. El P. Febrés definió *huecuve* como sigue: "Cierta elemento imaginativo que dicen ser la causa de las muertes, de las enfermedades y las desgracias. Las flechitas, las astillas de madera y los pequeños dientes que la *machi* dice extraer de los enfermos al succionarle las heridas...". Para Lenz el equivalente de *huecuve* es el "espíritu", a condición en todo caso de representarle simplemente como una fuerza y no como un ser... La curación (de la *machi*) exige la expulsión de los malos espíritus (*huecuves*) que atormentan al enfermo. El tratamiento termina en un combate contra los espíritus. Para *describir* su lucha, la *machi* utiliza una palabra que se traduce por *maloquear*, término que designa las razzias de los araucanos.

Ateniéndose a la estricta interpretación de los textos, es difícil decidir si los malos espíritus se contentan con introducir un objeto nocivo o veneno en el cuerpo de su víctima, o si penetran en los mismos bajo una forma material... a decir verdad, *huecuve* es todo aquello que produce el mal. Un pájaro de mal agüero es también un *huecuve*.

Las enfermedades son pues, provocadas por los malos

espíritus que actúan a veces por cuenta propia, pero más a menudo por instigación de un hechicero"⁽³⁰⁾.

Los antecedentes que sirvieron a Metraux para esta teoría de la enfermedad fueron recogidos en el área picunche, por tanto se podría cuestionar su validez para los huilliches. Sin embargo, los datos expuestos en capítulos anteriores más los que a continuación desarrollaremos, nos permiten concluir que aún se conservan conjuntos significativos de creencias y de prácticas relativas a esta problemática.

Empecemos señalando que en San Juan de la Costa, los espíritus del mal pueden tomar la forma de aves, de duendes y otras figuras (camahueto, etc.).

Los duendes, según una meica de San Juan, son "espíritus inmundos, traicionan, hacen cualquier cosa. En el día también lo pueden traicionar los duendes, lo pierden en una parte del camino, no se sale nunca de ahí, camina y camina, conoce donde empezó y vuelve a llegar. Un hombre de arriba venía una tarde de Osorno, dijo: "voy a pasar por este camino derecho"; pero había un palo atravesado. El lo pasó toda la tarde, caminaba y volvía a las horas a pasar nuevamente por el palo". Los duendes son como "una personita chica, muy malera", que pueden provocar también la muerte de las personas chupándoles la sangre, "entran en una casa a vivir ahí abajo. El que lo manda (brujo) le dice quédate allá todo el día y ese chupa la sangre. Entonces, al que le van a hacer el mal se va desangrando y doliéndole todo el cuerpo, que ya no dice nada más".

Es posible que bajo el término de duende se agrupen también otros espíritus que llegan a la casa trayendo “la mala suerte y la discordia, no se comprenden, viven peleando, todos están enrabiados. De tanto llegar esos espíritus malos echan a perder la casa, porque esos llegan y cruje aquí y cruje allá. Si tienen una mesita, un velador ahí cruje, ¿por qué? Porque le tienen una burla, y cuando es fuerte entonces, se enferma y a la cama la persona”.

Al lado de los duendes se debería colocar a los “muertos que sirven para cualquier cosa, por ejemplo, si uno quiere tener un secreto de un muerto va al cementerio, desclava una urna, le saca la piel (del pecho, del rostro) todo eso, la máscara de la persona, todo el carácter. Eso es lo que tienen los hombres que hacen tanta barbaridad en los pueblos ¿un muerto, quién lo ve? Nadie lo ve. Se coloca la máscara y hace cuanta cosa de robos dentro de las casas y no lo pillan”. Los muertos dirigidos por los brujos “se presentan aunque no están presentes, en sombras, en sueños, en todo. El brujo le dice: haz el mal”.

Una forma igualmente privilegiada para los espíritus del mal son los “pajaritos”. Veamos un caso de cómo estos se posesionan de un joven y de la curación que le hizo una meica:

“Cuando se limpia una casa de los espíritus salen pajaritos que manejan los brujos, chiquitos, grandes, algunos muchísimos pajaritos. Yo le di remedio a un joven, su papá era importado (extranjero). Un día llegó el joven, me dijo: “Señora, vengo a molestarla, quiero que me dé remedio, tengo un dolor aquí que se corre por acá, es un dolor y no puedo trabajar. Le traje los humores”. Yo le dije: ¿Usted cree que es ese dolor no más? No —le dije —usted tiene más dolor, usted sufre de otra cosa más,

dígalo. “Ya —me dijo— figúrese que no puedo dormir, porque en la noche me persiguen unos pajaritos, me vuelven loco, me gritan de un lado y al otro lado, encima, por los pies, por toda la cama ¿qué voy a hacer con esto?. Ya no me pueden ver en la casa porque dicen que ya no sirvo para nada, sólo para comer no más. Salgo a trabajar, llevo una herramienta y la paso a dejar botada, no me acuerdo donde la dejé”. Ya —le dije— yo te voy a hacer remedio ¿no creen en tu casa? Bueno, pero si no creen usted hágalo solo no más, yo le voy a cobrar una plata y usted se hace los remedios solo. Tenía su dormitorio arriba, bajó de su cama a la cocina, no le dijo a nadie e hizo su sahumero y después lo hizo afuera, ahí lo vio, dice que en un árbol donde nunca podía pasar cerca porque le tenía mucho miedo, parece que ahí lo levantaban y donde yo le dije que ahí estaba el mal. Del árbol volaron, salían de todos los lados del cuerpo, miró arriba y en el árbol era una voladura de pajaritos. Se alivió con eso”.

Numerosos pájaros en San Juan de la Costa, son verdaderos agüeros de la enfermedad y de la muerte. Sus gritos y cantos, sean en la noche o en posiciones determinadas, anuncian funestas desgracias humanas. Viviana Lemuy en su cuaderno ha escrito, al respecto, lo siguiente:

“Otras de las tantas creencias y supersticiones que hicieron rica la vida de nuestros antepasados y que siguen vigentes en la actualidad, son los pájaros y animales de mal agüero.

Tenemos el *Tunchulque*, el *Concon*, el *Tiuque*, el *Ceguín* o gallina ciega, la *Perdiz*, el *Picaflor*, el *Chuca*, etc. Entre los animales están: el *Zorro*, el *León*, el *Perro*, la *Culebra*, etc.

El Punchiuque o el Tiuque de noche. Este pájaro es de muy mal agüero, cuando alguien va a morir en una familia el llega a gritar todas las noches al pie de la casa, la gente cree que este pájaro es mandado por los hechiceros para hacerle mal a una persona y anunciarle la muerte.

El Concon. Cuando los Concones llegan de noche a una casa y gritan o cantan, anuncian así, cosas buenas o malas. Por ejemplo, cuando llegan al pie de la casa y cantan, es que al otro día muy temprano llegarán los carabineros; otras veces es para morir. Cuando los concones se pegan por encima de la casa y cuando cantan lejos de la casa anuncian tiempo bueno.

El Tiuque. Muchas veces durante las noches de invierno se oye gritar a los Tiuques en bandadas por los campos, entonces la gente los escucha y se atemoriza porque creen que muy pronto serán despojados de sus casas; y los campos donde gritaron los Tiuques quedarán solitarios.

El Ceguín o gallina ciega. Cuando llega a gritar por la noche en las puertas de las casas, anuncia la muerte. Pronto alguien va a morir.

La Perdiz. Cuando la Perdiz cruza por el camino anuncia el mal viaje. Cuenta una señora que iba de viaje: "De repente atravesó una Perdiz en el camino —la señora se quedó asombrada— y dijo: Me va ir mal y así fue".

El Picaflor. Cuando el Picaflor entra en una casa es para recibir visitas que no han venido nunca; otras veces, cuando hay un enfermo y entra, el enfermo se va a morir.

El Chucao. Cuando la persona sale de su casa, sale pensando "cómo me va ir en mi viaje, será bueno o malo, iré a hacer el negocio, encontraré a mi vecina, o no, como

me va a ir en el pueblo". Todas estas cosas piensa la persona cuando sale de su casa a trabajar o a visitar a un vecino o se dirige a la ciudad. Mientras camina, de repente, canta el Chucao por el lado izquierdo y canta al lado derecho y canta bien, entonces el viajero se llena de alegría y camina con más entusiasmo porque ya sabe que le va a ir bien. Muchas personas dan gracias al Chucao cuando canta bien y otras veces, cuando canta mal, lo insultan.

El Pitio. Este pájaro lleva su nombre conforme a su grito. Cuando viene volando desde muy lejos y llega a pararse en una casa, es seguro que viene una visita de lejos. También dice la gente que cuando llega una visita de repente se asombran, y le dicen "¿por qué no mandaron su Pitio?" Cuando el Pitio llega a llorar cerca de una casa es una familia que va a morir pronto: de igual manera, cuando el Pitio pasa llorando en la noche, frente a una casa, pronto va a morir un miembro de la familia.

El Chipiú. Este pájaro fue de muy mal agüero. A la vez que era un pájaro brujo que anunciaba la mortalidad de personas, era mandado por los hechiceros.

Los Chanchos y los Brujos. Antiguamente, durante los inviernos todos los brujos o hechiceros se juntaban para contratar una apuesta de carrera de chanchos. Cuando ya estaba el contrato hecho, se juntaban varios hechiceros durante la noche para correr con sus chanchos malignos.

Los demás hechiceros eran testigos de la carrera y a la vez servían de árbitros y animadores de la carrera. Los dos hechiceros competidores montaban cada uno sus chanchos y empezaban a correr de una comunidad a otra. El chancho que llegaba primero a la comunidad era el gana-

dor. La apuesta de la carrera se realizaba de la siguiente manera: se hacían siempre el 15 de agosto, en la noche. Se apostaban dos comunidades, una de cada hechicero. El hechicero que perdía la carrera tenía que entregar a toda su gente para que los coma el hechicero ganador. Toda la gente de la comunidad del perdedor, era condenada” (Viviana Lemuy).

En San Juan de la Costa, entonces, los brujos se pueden valer de espíritus del mal bajo la forma de duendes, de muertos o simplemente transformarse en pájaros o animales para así provocar el mal a las personas.

Digamos, para terminar este apartado, que los brujos viven en su mayoría en los volcanes “en la montaña, en el oriente. En esos volcanes, ahí está la brujería, aunque también parece que están en todas partes” (María Troquían).

La brujería y sus consecuencias

A base de diversos testimonios, de personas mayores de San Juan de la Costa, trataremos esta temática.

“Antiguamente se creía y se vivía mucho de la brujería. Cuando uno pasaba a enfermarse un poquito se pensaba que era el mal que le hacían los brujos, por pequeño que fuera el dolor, era mal que le hacían. Entonces, si uno estaba mal con alguna persona ese tenía que ser brujo, que le hacía mal. Había que acudir a la *machi*, ella podía sanarlo, eso era muy común. Cuando yo era niña la gente decía: “Ese de allí es brujo, ese da acá es brujo, ese también es brujo”, así que uno tenía un gran temor con esa gente, había que portarse bien delante de ellos, porque sino al tiro lo brujeaban. Ahora se cree menos en esto, casi ya no se va creyendo, ya es muy raro, aunque se dan casos.

En estos días se enfermó una persona joven en Lafquenmapu. Estuvo loco, le dijeron a la familia que eran los brujos que le habían hecho mal. Le buscaron a la *machi* y se mejoró. Los médicos hablaron de otra cosa al joven, que su mente se había trastornado porque bebe mucho, por bebedor, pero la gente cree todavía que son los brujos”. Otro caso de brujería: “Había una familia que se murió casi toda, era gente rústica que no tenía ni un arreglo, nada en la casa, era una choza toda abierta, no tenían cama para dormir, los niños se pasaron de frío, les dio neumonía, así que se fueron muriendo de a poco. Recurrieron a la *machi*. Ella les dijo que era una vecina la que les estaba comiendo a todos sus hijos y se los iba a terminar a todos si no la mataban. Esa vecina vivía en un bajo —continuó diciendo la *machi*— que era alta y vestía como mapuche y criaba muchas aves. Uno se admira cómo saben eso las *machis*, ellas tienen sabiduría sino ¿cómo es que sabía todos esos datos de la persona que estaba haciendo el mal? Se fueron a insultarla, le dijeron unas cosas, que era ella la que estaba matando a los niños. Pero esa vecina no era capaz de hacer daño. Fue una contrariedad tremenda. La vecina sabe Dios si andaba haciendo brujería, no creo que ella fuera a saber de brujos o de diablos, es una persona inocente que nunca hacía mal a nadie, vivía bien con toda la gente. Ese caso estuvo muy triste, la *machi* no alivió a ninguno, se escaparon dos niñas no más”.

Los hechos de brujería no se limitan a las personas, también puede hacerse mal a las casas y a los sembrados. A estos últimos “la gente le hace mal con algo, aquí existe mucho que tiren huevos podridos, con huevos con pollitos sin salir. Eso lo guardan y lo tiran a los terrenos con trigo y ese trigo crece poco y se seca. Aquí pasa mucho, a noso-

tros nos pasó, ni supimos cuando nos hicieron esa maldad, mi viejo pilló esos huevos, las cáscaras”.

Respecto a embrujar las casas, es igualmente común: “en la casa llegan los espíritus malos”, consiguiéndose así la discordia familiar.

Los conflictos por acusaciones de brujería son muy extendidos, sobre todo entre vecinos. Una meica le señaló lo siguiente a un enfermo: “Usted no va a creer que ese mal que le hicieron, esa burla, traición va ser de otro pueblo, de otro lugar. Eso se lo hizo una persona de ahí mismo. Igual como la gente que roba, esa gente roba porque sabe quién tiene sus cosas, cómo lo cuida, entonces, esa persona le roba. Igual es esto”.

Cuando a una persona se le identifica como hacedor de brujería puede pasar grandes problemas. En el pasado los brujos eran comúnmente ajusticiados con la pena de muerte. Aun hoy es “bastante peligroso eso de creer, porque ahí uno ve que se hace bastante mal, causa una enemistad la creencia en brujos, que incluso a veces se acrimina a una persona que no tiene idea que es brujo. Antes se mataba a los brujos, ahora no”. Son estas razones las que llevan a las curanderas a negarse a identificar a los brujos: “Yo no le voy a decir —dice una meica a un enfermo— quien le hizo ese mal, porque con el rencor del enfermo y de la familia puede pasar una muerte”.

Machi y Machitún

Machitún es la forma como la *machi* sana a los enfermos, es un ritual en el cual no sólo interviene ella sino también los “espíritus” llamados *coluch*. La ceremonia consiste más o menos en esto: “Cuando se enfermaba una familia

de repente, se acudía a una *machi*. Se le llevaba el humor, la orina para que reconociera el mal. Entonces la *machi* decía que si no se apuraban se iba a morir el enfermo. Ella se ofrecía para hacer toda la operación. La casa del enfermo debía prepararse, limpiarla, ordenarla bien. Después se buscaba una gallina negra o un cordero negro, con la sangre de esos animales se ensangrentaba al enfermo. Los *coluch* todavía no estaban presentes. En la noche, hay que dejar al enfermo solito, totalmente solo. Hay que arreglar la mesita, ahí se deja la harina tostada, chicha u otra cosa, como agua, para que los *coluch* vengan a hacer la chupilca. De eso ellos se sirven. Al otro día las cosas están igual sobre la mesa, pero uno no puede comerlas, porque de eso los *coluch* ya se sirvieron, hay que botarlo. Los *coluch* los manda la *machi*, son espíritus buenos que van a sacar el mal que tiene el enfermo”.

Esta operación mágica a distancia hecha por la *machi* podrá también ser realizada junto al enfermo. Se repite todo el ceremonial de matar un cordero o gallina negra y la limpieza de la casa. Ahora es la *machi* quien ensangrenta el cuerpo del enfermo, sacando la sangre de la cresta de la gallina. Después, con yerba sagrada, que puede ser canelo y laurel, comienza a “*cucetucar*” quemando la yerba en forma de *cufetún* (sahumerio). Alrededor del enfermo empieza entonces, a “saltar y salto y salto”. Terminado esto, le da al enfermo una botellita de remedio que saca del *pulluruca*, que es la “casa donde sale el agua medicinal”.

Un relato de curación nos sirve para hacer más comprensibles los aspectos vivenciales y sociales de este fenómeno: “Le contaba un hombre que por acá murió, que una vez se le enfermó la señora. Vivía por adentro de la cordillera, en ese tiempo eran puros montes vírgenes, y él

vivía por allá. Su suegro estaba acá afuera. Cuando se encontró grave su señora vino a avisarle a la familia. Los viejitos dijeron “vaya al *machi* no más”, que ellos tenían un *machi* y, a ese hombre lo tenían por muy bueno, un buen médico, que no había otro como él. Lo obligaron, que tenía que ir no más y él no creía mucho. Les dijo a los viejitos: “Ahora yo no tengo corderos negros, ni ovejas”, “bueno, si no tienes eso nosotros te damos, aquí hay ovejas”.

Se fue el hombre a su casa, como treinta kilómetros para abajo. Le llevó la orina al *machi*, luego que la vio dijo: “¿Está viva todavía?” “Sí”, le contestó, “la dejó viva, pero no sé a esta hora”. “Bueno, tienes que apurarte mucho —es que le dijo el *machi*— tienes que sacar a la enferma a las doce del día, a esa hora los diablos están durmiendo”. Se fue a buscar a su enferma, puso una yunta de bueyes, amarró una carreta y dejó a la enferma encima y partió. Llegó donde su suegro y allí le hicieron el trabajo, ahí vino el *machi*. Los medicinó y se llevó las ovejas, una muerta y otra viva. Con eso vivió.

En las Sagradas Escrituras se dice que la persona que está lejos de Dios, que no cree en el Evangelio de Cristo, que no cree en la oración, que no cree en nada, ahí el diablo tiene el poder para hacer daño. El *machi*, tiene quizás la sabiduría, es conocedor de la enfermedad de la persona. Ellos también usan las yerbas y saben exactamente cuáles de ellas sirven para el mal de la persona, calmar tal dolor”.

Otra curación exitosa de una *machi* nos fue relatada: “Pasó un viento fuerte, mis hijos empezaron a “travesear” afuera, le tiraron piedras al viento, en la noche se enfermó uno de ellos, al otro día estaba para morir. Fui donde la

machi, me dijo: “Lo sopló el viento malo”. Me dijo que hiciera un sahumero y me pasó un frasquito con agua. El sahumero se hace con trigo, un poco de azúcar y yerba, se pone en una ollita y después se coloca en la cabeza, en la ropa. Con la agüita que me dio le resfregué todo el cuerpo. Me cobró \$ 20, los que no saben cobran un disparate. Al otro día, al amanecer, me dijo: “Mamá, tengo hambre”, entonces, me levanté y le hice una taza de café y una rebanadita de pan, durmió. Al otro día, se quiso levantar pero no la dejé. Fui nuevamente donde la *machi*, me dijo: “No ves, ahora la vamos a llevar a la plaza (lugar donde se sacan los remedios), tal día vienes, la traes, ahí que se bañe, ahí se va a aliviar harto”. Fue cierto, le lavamos la cabeza y con eso alivió”.

Meicas o Curanderas

Es difícil distinguir a la meica de la *machi* en sus procedimientos curativos, que tienen como fin la “contra” (a espíritus del mal, a la brujería). Sin embargo, la *machi* es la “maestra” en las rogativas religiosas y ahí ella puede curar a los enfermos. La meica, en cambio, no tiene nada que ver con los *nguillatunes*. Esto no significa que la meica carezca de espíritus ayudantes para curar, sino que estos son diferentes a los de la *machi*. Efectivamente, una meica nos contó que las “*machis* trabajan con el Abuelito Huenteao”, mientras que ella lo hacía con “espíritus heredados” de otra meica muy anciana o a punto de fallecer⁽³¹⁾.

Las meicas, entonces, trabajan con espíritus, ellos las ayudan. Son “como cualquiera persona no más, no tienen una distinción, no se puede saber como son, si hombres o mujeres. Los espíritus son invisibles”. El número de éstos es indeterminado “yo misma no sé con cuantos espíritus

trabajo, eso sí que sé que son hartos". La meica también es apoyada en sus curaciones por todo un conocimiento personal del poder curativo de las plantas, yerbas y árboles, el cual es posible por "una bendición que le da Dios para dar remedios, porque sin Él no haríamos nada" (María Troquían).

La meica cura enfermos, casas y sembrados. Lo hace a través de un complejo ritual de sangre, sahumerios, oraciones y remedios. Veamos con detalle la curación de enfermos.

En primer lugar, se conoce la enfermedad a través de la orina: "la conozco por medio de los humores, esos tienen muchas señas. No importa que el que me la traiga diga la enfermedad, ya la veo ahí, también quien le tiene alguna envidia, alguna cosa". Identificada la enfermedad la meica puede recetar diferentes procedimientos. El más complejo de todos es aquel que consiste en sacrificar un cordero, un chivo, un chancho o una gallina —dado por el enfermo—, al cual se le saca la sangre. La mejor sangre es la de animales mayores, ya que estos tienen abundante cantidad, la de la gallina tiene —según las meicas— poca fuerza. La sangre tiene "un poder único, sin ella nada se hace, no se alivia el enfermo". Con la sangre se santigua en cruz al enfermo que está desnudo, en el pecho, las manos, las puntas de los pies, en la frente y en los hombros. Hecho ésto se hace un sahumerio, que se compone de "sahumerio comprado en las farmacias de Osorno y mostaza en polvo, que va contra toda clase de mal. Los otros sahumerios se hacen aquí. Se coloca un poquito de azúcar, harina tostada, granitos de trigo y ramos benditos: el ramo de laurel, de cedrón, de flor de latue... esos ramos se llevan el Domingo de Ramos allá a la iglesia, ahí se

bendicen". Todo esto se coloca en el brasero y se quema. Si el enfermo está en cama se da tres vueltas con el brasero en torno a él; pero si el enfermo puede estar de pie lo hará caminando (las vueltas son en sentido contrario a las manecillas del reloj).

El santiguar y los sahumerios van acompañados de oraciones a los espíritus. Una "oración es para trabajar (curar), la otra oración es para mí, para que nadie me haga mal. Las oraciones son secretas no se pueden dar, porque sino pueden quedar sin valor". Después de mucho insistir una meica nos dio a conocer una de sus oraciones. Es la siguiente:

Este poder que baja de arriba, baja del cielo, que limpie a esta persona. Esta persona que está aquí presente, esto está presente para que se alivie. Y yo pido de todo corazón que esta persona se alivie y tenga su salud igual que antes. Te conjuro Señor bajo del Dios viviente que el cielo y la tierra que me ayude, y que saquen los males, todos estos males se vayan para el Oriente, para el Oriente, para los volcanes. Que allá estos males sean apriisionados y no vuelvan nunca más.

Importante de destacar es que muchas de las oraciones son hechas a los santos cristianos, una de ellas es ésta: "Yo no estoy sola, protéjeme San Rafael, ayúdame San Rafael".

Terminado el ritual se recetan los remedios de yerbas, con ellos se da fin a "la guerra a los espíritus malos".

En los ritos para "limpiar" las casas de males, se utilizan también la sangre y los sahumerios. Se "arregla la casa, que es una limpieza. Si uno tiene un litro de sangre,

vivía por allá. Su suegro estaba acá afuera. Cuando se encontró grave su señora vino a avisarle a la familia. Los viejitos dijeron “vaya al *machi* no más”, que ellos tenían un *machi* y, a ese hombre lo tenían por muy bueno, un buen médico, que no había otro como él. Lo obligaron, que tenía que ir no más y él no creía mucho. Les dijo a los viejitos: “Ahora yo no tengo corderos negros, ni ovejas”, “bueno, si no tienes eso nosotros te damos, aquí hay ovejas”.

Se fue el hombre a su casa, como treinta kilómetros para abajo. Le llevó la orina al *machi*, luego que la vio dijo: “¿Está viva todavía?” “Sí”, le contestó, “la dejé viva, pero no sé a esta hora”. “Bueno, tienes que apurarte mucho —es que le dijo el *machi*— tienes que sacar a la enferma a las doce del día, a esa hora los diablos están durmiendo”. Se fue a buscar a su enferma, puso una yunta de bueyes, amarró una carreta y dejó a la enferma encima y partió. Llegó donde su suegro y allí le hicieron el trabajo, ahí vino el *machi*. Los medicinó y se llevó las ovejas, una muerta y otra viva. Con eso vivió.

En las Sagradas Escrituras se dice que la persona que está lejos de Dios, que no cree en el Evangelio de Cristo, que no cree en la oración, que no cree en nada, ahí el diablo tiene el poder para hacer daño. El *machi*, tiene quizás la sabiduría, es conocedor de la enfermedad de la persona. Ellos también usan las yerbas y saben exactamente cuáles de ellas sirven para el mal de la persona, calmar tal dolor”.

Otra curación exitosa de una *machi* nos fue relatada: “Pasó un viento fuerte, mis hijos empezaron a “travesear” afuera, le tiraron piedras al viento, en la noche se enfermó”, ellos, al otro día estaba para morir. Fui donde la

machi, me dijo: “Lo sopló el viento malo”. Me dijo que hiciera un sahumero y me pasó un frasquito con agua. El sahumero se hace con trigo, un poco de azúcar y yerba, se pone en una ollita y después se coloca en la cabeza, en la ropa. Con la agüita que me dio le resfregué todo el cuerpo. Me cobró \$ 20, los que no saben cobran un disparate. Al otro día, al amanecer, me dijo: “Mamá, tengo hambre”, entonces, me levanté y le hice una taza de café y una rebanadita de pan, durmió. Al otro día, se quiso levantar pero no la dejé. Fui nuevamente donde la *machi*, me dijo: “No ves, ahora la vamos a llevar a la plaza (lugar donde se sacan los remedios), tal día vienes, la traes, ahí que se bañe, ahí se va a aliviar harto”. Fue cierto, le lavamos la cabeza y con eso alivió”.

Meicas o Curanderas

Es difícil distinguir a la meica de la *machi* en sus procedimientos curativos, que tienen como fin la “contra” (a espíritus del mal, a la brujería). Sin embargo, la *machi* es la “maestra” en las rogativas religiosas y ahí ella puede curar a los enfermos. La meica, en cambio, no tiene nada que ver con los *nguillatunes*. Esto no significa que la meica carezca de espíritus ayudantes para curar, sino que estos son diferentes a los de la *machi*. Efectivamente, una meica nos contó que las “*machis* trabajan con el Abuelito Huenteao”, mientras que ella lo hacía con “espíritus heredados” de otra meica muy anciana o a punto de fallecer⁽³¹⁾.

Las meicas, entonces, trabajan con espíritus, ellos las ayudan. Son “como cualquiera persona no más, no tienen una distinción, no se puede saber como son, si hombres o mujeres. Los espíritus son invisibles”. El número de éstos es indeterminado “yo misma no sé con cuantos espíritus

trabajo, eso sí que sé que son hartos". La meica también es apoyada en sus curaciones por todo un conocimiento personal del poder curativo de las plantas, yerbas y árboles, el cual es posible por "una bendición que le da Dios para dar remedios, porque sin Él no haríamos nada" (María Troquían).

La meica cura enfermos, casas y sembrados. Lo hace a través de un complejo ritual de sangre, sahumerios, oraciones y remedios. Veamos con detalle la curación de enfermos.

En primer lugar, se conoce la enfermedad a través de la orina: "la conozco por medio de los humores, esos tienen muchas señas. No importa que el que me la traiga diga la enfermedad, ya la veo ahí, también quien le tiene alguna envidia, alguna cosa". Identificada la enfermedad la meica puede recetar diferentes procedimientos. El más complejo de todos es aquel que consiste en sacrificar un cordero, un chivo, un chanco o una gallina —dado por el enfermo—, al cual se le saca la sangre. La mejor sangre es la de animales mayores, ya que estos tienen abundante cantidad, la de la gallina tiene —según las meicas— poca fuerza. La sangre tiene "un poder único, sin ella nada se hace, no se alivia el enfermo". Con la sangre se santigua en cruz al enfermo que está desnudo, en el pecho, las manos, las puntas de los pies, en la frente y en los hombros. Hecho ésto se hace un sahumerio, que se compone de "sahumerio comprado en las farmacias de Osorno y mostaza en polvo, que va contra toda clase de mal. Los otros sahumerios se hacen aquí. Se coloca un poquito de azúcar, harina tostada, granitos de trigo y ramos benditos: el ramo de laurel, de cedrón, de flor de latue... esos ramos se llevan el Domingo de Ramos allá a la iglesia, ahí se

bendicen". Todo esto se coloca en el brasero y se quema. Si el enfermo está en cama se da tres vueltas con el brasero en torno a él; pero si el enfermo puede estar de pie lo hará caminando (las vueltas son en sentido contrario a las manecillas del reloj).

El santiguar y los sahumerios van acompañados de oraciones a los espíritus. Una "oración es para trabajar (curar), la otra oración es para mí, para que nadie me haga mal. Las oraciones son secretas no se pueden dar, porque sino pueden quedar sin valor". Después de mucho insistir una meica nos dio a conocer una de sus oraciones. Es la siguiente:

Este poder que baja de arriba, baja del cielo, que limpie a esta persona. Esta persona que está aquí presente, esto está presente para que se alivie. Y yo pido de todo corazón que esta persona se alivie y tenga su salud igual que antes. Te conjuro Señor bajo del Dios viviente que el cielo y la tierra que me ayude, y que saquen los males, todos estos males se vayan para el Oriente, para el Oriente, para los volcanes. Que allá estos males sean apriisionados y no vuelvan nunca más.

Importante de destacar es que muchas de las oraciones son hechas a los santos cristianos, una de ellas es ésta: "Yo no estoy sola, protéjeme San Rafael, ayúdame San Rafael".

Terminado el ritual se recetan los remedios de yerbas, con ellos se da fin a "la guerra a los espíritus malos".

En los ritos para "limpiar" las casas de males, se utilizan también la sangre y los sahumerios. Se "arregla la casa, que es una limpieza. Si uno tiene un litro de sangre,

entonces uno lo hace para el enfermo y después para la casa, tiene que rodearla por afuera. Con la sangre no pasa el mal, se retira todo, queda todo en silencio". Esto se hace sólo una vez y "no importa que el cordero lo maten como a las doce de la tarde, se deja guardada la sangre y uno va a ponerla a la cocina, le da vueltas y vueltas, queda fresquita; se desarma toda, ahí se pone por las orillas de la casa. Lo hago sola en la noche, como las nueve de la noche".

Los sahumeros para limpiar las casas consisten en que "se coloca un brasero, con hartas brasas, que estén bien prendidas, lo deja uno en la puerta. Entonces se coloca una cruz de sal, de ahí le pone dos ajíes en cruz y después de eso se pone cualquier cosa de lana, unos calcetines, puede ser una chomba que ya no sirva y que no esté limpia para que haga un humo, un sahumero es desagradable, así fuerte. Entonces, se va el mal de la casa. Eso se debe hacer por tres noches".

Por último, los "remedios" contra el mal en los sembrados. No se usan ni la sangre, ni el sahumero, sino que son "remedios que se le pone a la siembra... hay que buscarlos en el campo, son unas cuestiones que salen en los riscos, es una cosa fuerte, muy fuerte. Eso se junta con otros remedios y se hace un líquido. Es tan fuerte que uno se puede marear. Con eso se curan las esquinas del trigo, en el predio donde está sembrado, puede ser la papa, la arveja, lo que sea".

Las meicas con su trabajo de limpieza se exponen a numerosos peligros. El mayor de ellos es el de su muerte en manos de los brujos, ya que éstos "lo que más aborrecen son a los que le hacen la contra". La meica se protege con oraciones, con sahumeros y con el silencio de sus pacientes: "los brujos tienen mucha rabia, entonces ojalá

que no sepan nada lo que uno va a hacer, un alivio a una persona, ellos salen perdidos... es un secreto, no deben saber quién lo hizo el remedio (al enfermo)".

Las curanderas o meicas se ayudan entre sí y forman "como una sociedad, se conversa de los puros remedios, cómo se puede salvar un enfermo grave si tiene o no tiene remedio".

Para terminar este apartado, debemos decir que estas curanderas por trabajar con espíritus están siempre bajo sospecha de practicar la brujería. El límite entre brujo y meica es a veces imperceptible para la comunidad, pero es tajante y claro desde el punto de vista de la meica: "a mí me gusta trabajar limpiamente, ayudar a la gente que está enferma, no hacerle el mal. Ese es mi trabajo".

Suerteros

Los suerteros son como las curanderas, pero se distinguen de ellas porque no curan, sólo indican el tipo del mal y la persona que lo hizo. También tendrían otros papeles, como adivinar dónde están las cosas perdidas (animales, básicamente). Su trabajo se paga. Así lo define un testimonio: "Ese suertero no es *machi*, saca la suerte de otra manera. El enfermo o los parientes de él van allá a sacarle la suerte, entonces dice: "Mira tú, ese te hizo mal, con él tu te peleaste" y si tiene uno un vecino, le da todos los datos. Después, el suertero le dice: "Con ese hombre tuviste alguna cosa" ".

A los suerteros también se les consulta sobre hechos o sucesos que alteran la vida cotidiana. Por ejemplo, se cuenta que unos *peñis* mataron a un lobo marino en la costa de Maullín. El mismo día se quemó el pueblo que

lleva ese nombre. Años más tarde un suertero “que predican las cosas”, dijo que la loba era mujer tripulante del Caleuche, que sus compañeros la habían dejado en la playa para que descansara y la sangre que derramó era vino que había tomado. El castigo por la muerte violenta de la mujer fue la quema de Maullín.

Terminemos este capítulo destacando la relación entre religión y magia con sus complejos vínculos con los espíritus del bien y del mal y sus nexos con la enfermedad y la sanación.

Los ritos descritos pueden ser considerados como mágico-religiosos. Religiosos porque todos ellos implican la solicitud, la súplica (la plegaria) a las divinidades (Dios, Abuelito Huenteano, Santos, etc.) para que ayuden e intervengan en la sanación. Influyen así, sobre un poder extrahumano sin sustraerse —la meica o la *machi*— de su condición humana. Mágicos, por utilizar determinados procedimientos simbólicos en la limpieza: sangre, sahumerios, etc., creyéndose con ello manipular lo sagrado. Pero esta eficacia simbólica sólo es posible porque las curanderas se apartan de lo normal, de las personas comunes, de su condición humana (por el solo hecho de heredar y manejar a espíritus) lo que les permite hacer eficaces, para la comunidad, parte de sus procedimientos rituales.

Capítulo IV

CALENDARIO FESTIVO CRISTIANO

En esta parte, la última, nos abocaremos a las fiestas religiosas cristianas. La influencia de la Iglesia Católica y de la religiosidad popular son aquí más que evidentes. Destaquemos, antes de detallar cada una de ellas, diversos aspectos de estas fiestas.

En primer lugar, su sentido ritual, comunitario y festivo. Se mantiene así parte de la tradición religiosa indígena. En segundo lugar, son fiestas asociadas a las Vírgenes o Santos. Estas "figuras" son más fácilmente comprensibles para la religiosidad del huilliche. Con ellas se establecen equivalencias, entre las representaciones indígenas y cristianas, sobre todo con los antepasados, que eran y son mediadores entre lo humano y lo divino, gracias a que son una síntesis entre ambos niveles. En tercer lugar, al ser las fiestas ordenadas en un ciclo anual, se conserva una de las facetas de la comprensión tradicional del tiempo indígena: el ciclo agrícola. Por último, los santos se identifican como "patrones" de comunidades, lo cual nuevamente reproduce patrones de la religiosidad huilliche: las divinidades locales.

En cada misión se celebra una fiesta anual, que es sentida por los lugareños como la más importante de todas:

Quilacahuín 20 de enero, San Sebastián.

San Juan de la Costa 21 de noviembre, Virgen del Perpetuo Socorro.

Rahue 2 de febrero, Virgen de la Candelaria.

La Virgen del Perpetuo Socorro, la Candelaria y San Sebastián son considerados los patronos de las misiones. En los días de sus celebraciones concurren casi todos los habitantes de la jurisdicción y también de las otras, pero en menor cantidad. Asiste el cacique y su personal (lenguaraz, secretario, capitanejo y fiscales), acompañados de la banda. Los actos principales son la misa y una procesión. Así describe el cacique de San Juan de la Costa, Laureano Millaquipay la fiesta de la Virgen del Perpetuo Socorro: "Esa fiesta del 21 de noviembre lleva una procesión muy grande, entonces yo voy con mi banda, mi personal, todo formado como soy. Y esa es la fiesta del 21. Dura la hora de misa no más, cuando sale se hace una procesión, se sale afuera de una vuelta y ahí se lleva a la iglesia otra vez la santa, con la banda, con la marcha. Es muy linda, como ninguna fiesta en la misión. Hay misiones que no alcanzan como en nosotros. Ahí llega mucha gente de otras partes".

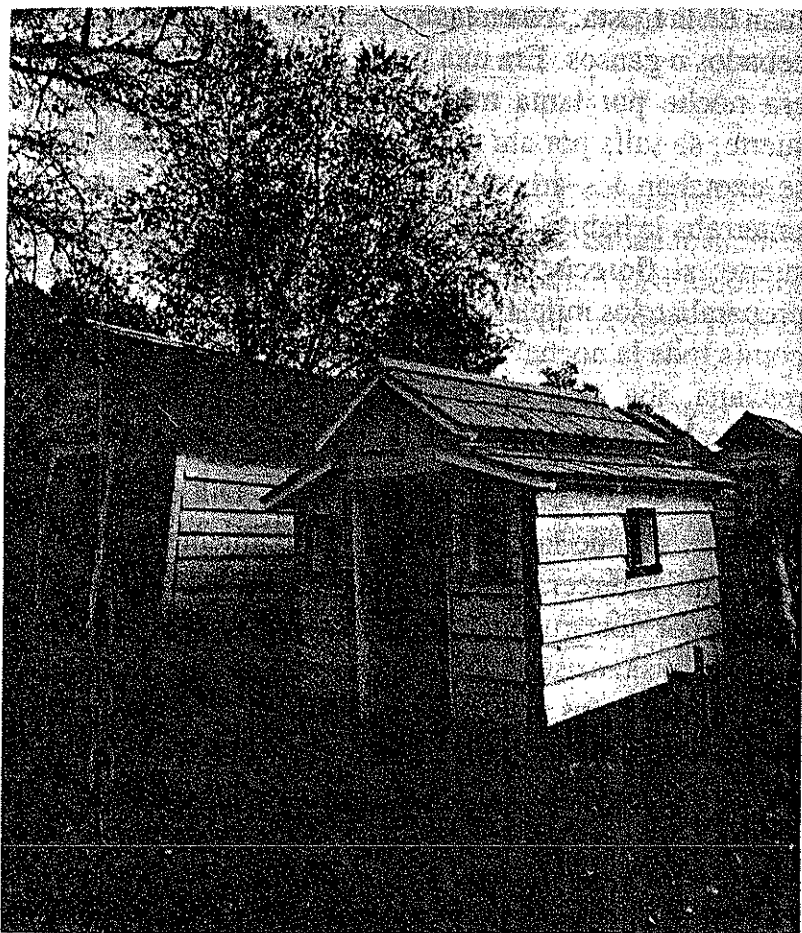
La segunda fiesta valorada en San Juan de la Costa es la del 24 de junio: San Juan. Igual que la anterior, el acto principal es en la iglesia de la misión, con la participación del cacique y su gente más la banda. San Juan "ese es el patrón que está ahí, de él es la iglesia, del santo, de San Juan, es el dueño de la iglesia y de la misión". También se realiza una procesión "si el tiempo es bueno, sale el Santo de San Juan a hacer una vuelta, pero hoy día casi ya no lo hacen los padre".

Antiguamente, esta era una de las fiestas "más esperadas en todas las casas de aquí, de los mapuches de San

Juan de la Costa. Ya en las vísperas se dejaban chanchitos cebados o gansos. Era una fiesta muy linda. No se dormía esa noche por tanta tradición que había. Se sacaba la suerte, se salía por ahí al campo a hacer diferentes cosas, se azotaban los árboles cuando ya no daban frutos, se enterraba la habita en el monte para saber cómo andaría la suerte: si florecía era buena la suerte. En la noche se preparaban los milcaos, se cocía el chuño a las brasas y se comía toda la noche. Al amanecer, como a las cinco de la mañana, iba toda la familia a bañarse, así limpiecitos empezaban a hacer los asados".

El primero y el dos de noviembre. Día de Todos los Santos y Día de las Animas, respectivamente, son ubicados como la tercera fiesta en importancia (esta jerarquía es hecha por los mismos huilliches). En los dos días se celebra misa, asistiendo la gente al cementerio para recordar a sus difuntos. Van con flores y abundante comida: "se les regala a los muertos algún alimento, como que si ellos se van a servir, esa es la tradición". El cementerio de San Juan de la Costa se caracteriza por la construcción de pequeñas casas de madera para los difuntos. La creencia es: "que uno como vivió tiene que tener casas. Nosotros no hacemos monumentos como la gente de raza blanca. Algunos les gusta hacer una casa grande para que se vayan a vivir harta gente ahí. Un esposo se va reuniendo con la familia, donde se sepultó uno, tienen que estar los otros también".

Esta fiesta, al igual que las anteriores, "es muy esperada por toda la gente, porque dicen: "ya vienen las ánimas cerca, hay que prepararse, se empieza a hacer las ropas, porque uno tiene que ir bien vestido, con ropa nueva y



también hay que hacer plata para comprar velas para las ánimas” ”.

Lamentablemente, no poseemos hasta ahora antecedentes históricos sobre estas tres fiestas que nos permitan seguir su desarrollo. Creemos, de todos modos, que el día de los Santos y de las Animas retoma una tradición prehispánica: el culto a los muertos y a los antepasados.

Continuemos el asunto de las fiestas, ahora de manera cronológica:

San Sebastián: el 20 de enero en Quilacahuín. En San Juan de la Costa “desgraciadamente ese día lo guardan no más, aunque no es una fiesta obligatoria por la iglesia”. Es común que la gente de lejanos lugares vaya a Quilacahuín. Ese día “íbamos para allá, viajando a caballo casi todos los años, incluso mi mamá veneraba a San Sebastián en su casa porque tenía una imagencita y le encendía una vela. Invitaba a los vecinos para una Novena, rezábamos nueve días a San Sebastián, al final, hacíamos una convivencia y al otro día partíamos a Quilacahuín de madrugada”.

Virgen de la Candelaria: el 2 de febrero en la misión de Rahue.

Virgen de Lourdes: el 11 de febrero en San Juan de la Costa. Desde el año 1961 es una fiesta concurrida. Se realiza una procesión y una convivencia en la capilla donde está la imagen de esta Virgen, en la comunidad de Comilelfu.

Semana Santa: Se realiza en el mes de abril. Centrada en la iglesia, las comunidades de base tendrán aquí una participación destacada: el Jueves Santo se reúne el sacerdote con los dirigentes de las comunidades cristianas, se celebra la renovación de compromiso de los dirigentes, en una misa especial. Terminada ésta se hace una convivencia. El día viernes, se efectúa el acto principal de la celebración de la Pasión. Empieza como a las 11 de la mañana, viene un acto penitencial y a eso de las doce se rezan las estaciones. En la tarde, a las tres, viene la celebración de la Santa Cruz. El sábado Santo, es el “día

más único que hay porque ya está toda la alegría: es el día de la Pascua de la Resurrección”.

A las 11 de la mañana, empieza la Santa Misa, es un acto especial donde se bendice el agua bautismal y “la luz de las velas”, y también hay una renovación de compromiso cristiano de todos los fieles. El día domingo, la gente concurre poco a la parroquia.

Día del Trabajo: 1° de mayo, se hace una misa en la misión donde los campesinos huilliches llevan sus herramientas para que sean bendecidas “es un día totalmente cuidado porque toda la gente lo venera”.

Día del Tránsito o Asunción de la Virgen: 15 de agosto, se celebra en la iglesia de la misión con una misa, “acude gente de las comunidades lejanas, todos quieren venerar a la Virgen”.

Día de San Francisco: 4 de octubre, se va a la iglesia y se celebra con un acto especial: se llevan cruces para bendecir, las cuales serán puestas en el sembrado “la tradición indica que poniendo una cruz en su sembrado, van a producir más, va a ser amparado el sembrado”.

Fiestas Patrias: 18 de septiembre, aunque no es una fiesta religiosa, hay una misa especial.

Virgen de las Mercedes: 24 de septiembre, en la misión de Quilacahuín.

La Purísima: 8 de diciembre, es una fiesta grande para la Costa, viene gente de otros lugares, se hace una caminata o procesión a una cruz que queda como a 5 horas de la misión de San Juan de la Costa “este año nos tocó ir, salimos de aquí con el párroco, en el camino se iban juntando más gente, llegamos a la comunidad cristiana de

Purruhuín, nos esperaban, llevaban también una imagen de la Virgen en andas. Nos fuimos todos caminando. Al fin llegamos a la cruz, ahí se hizo un acto especial”.

Pascua: 25 de diciembre, “hay una base de tradición, una de las comunidades hace un pesebre, la gente se juntaba en torno a él a cantar y después se hacía la misa”.

Como señalábamos en una nota (N° 2), la iglesia católica en los últimos años, a través de las comunidades de base, ha logrado integrar más participativamente a sus fieles. De este modo, los campesinos huilliches han hecho cada vez más suyas estas fiestas religiosas. Por medio de ellas, se identifican y expresan su sentir comunitario. Sin embargo, sacerdotes y religiosas no han hecho el esfuerzo de tomar en consideración la vida religiosa total de los huilliches de la costa.

Lo más sorprendente es su desconocimiento de la tradición cültica de éstos. Nada saben del Abuelito Hunteao y del conjunto de divinidades que pueblan el panteón indígena, desconocen el sentido simbólico del *nguillatún*, como también el conjunto de valores que se integran en la estructura social, económica y cultural por medio de la religiosidad popular huilliche. En definitiva, como dice una mujer dirigente de una comunidad de base: “No han tomado aún en serio la empresa de evangelizar la cultura”.

A modo
de conclusión

Sería pretensioso de nuestra parte creer que con este texto hemos agotado la realidad religiosa vivida por los huilliches de San Juan de la Costa. Nos hemos limitado a lo más visible, esperando que al dar este paso, podamos continuar nuestra reflexión de forma más segura con nuevos trabajos en el área huilliche.

Nuestra reflexión sobre la religiosidad parte del siguiente hecho: la conquista y subordinación de los huilliches a la sociedad nacional, en el siglo XVIII, implicó toda una serie de transformaciones en su autocomprensión, en su identidad, como pueblo. Desde ese momento, en la cultura y en la religiosidad comienzan a gestarse cambios, a introducirse nuevos símbolos y conceptos extraños a la tradición ritual y cültica de los huilliches. Imposibilitados, por el momento, de reconstruir históricamente este proceso (ausencia de documentos y de testimonios orales) nos limitamos a la evidencia de encontrar hoy día una religiosidad que mantiene una continuidad y una discontinuidad con el pasado.

La continuidad es visible en la persistencia del rito y en su función simbólica (sacrificial). El *nguillatún* sigue siendo interpretado y vivido como la participación de los hombres en la mantención del cosmos, más específicamente en los ciclos de la naturaleza. En el *machitún*, rito de sanación, como el medio más adecuado para enfrentar

el mal, encarnado en la enfermedad y en la muerte. La presencia del rito manifiesta la vigencia de la concepción dualista del conflicto permanente entre las fuerzas del mal y del bien, y donde los humanos, gracias al rito, logran contrarrestar las potencias del mal. La continuidad ritual ha implicado que los encargados o especialista en los ritos (maestros, maestras, meicas) mantengan toda su legitimidad social. A su vez este predominio ritual parece no entrar en contradicciones con el calendario festivo cristiano.

La discontinuidad se aprecia en el sincretismo del panteón con la incorporación de divinidades tales como Dios, Cristo y la Virgen María y de sus símbolos: la cruz y las imágenes de la Virgen. En las oraciones donde no se deja de mencionar a los Santos, a la Virgen, a Cristo y al *Chao* (Padre) Dios. Hay, sin embargo, una discontinuidad más profunda, más trascendental; al interpretar, a las propias divinidades huilliches a la manera cristiana. El caso del Abuelito Huenteao es el más notable: Santo, Profeta o Cristo. La expresión más acabada, a nivel del discurso, es la que dice "valores moribundos esperan resurrección de la sangre libertaria de Tata Huenteao" o "Abuelito Huenteao levanta a tu pueblo unido". La religiosidad llega aquí a una clara separación con el pasado. Si antiguamente la "salvación" era inmanente, terrenal, ahora comienza a ser tratada a la manera cristiana al introducirse conceptos como resurrección, esperanza, liberación, perfectibilidad, en definitiva la idea de historia (ya no cíclica, sino lineal).

Sin embargo, el sincretismo religioso vivido por el huilliche hace de la discontinuidad una continuidad, ya que piensa que los nuevos elementos son propios de su

religiosidad: el Abuelito Huenteao es el Cristo de los Mapuches; el Padre Nuestro les fue enseñado a ellos, a sus antepasados, por Dios; que el *nguillatún*, con todo su sincretismo, son "símbolos nuestros", etc.

Queremos terminar estas páginas haciéndonos dos preguntas y responderlas de manera provisoria: ¿por qué, o a qué se debe la persistencia de esta religiosidad tradicional? ¿qué se expresa con ella?

La persistencia puede ser explicada porque el encuentro se produce con un cristianismo no secularizado, ya que privilegia el rito sobre la palabra (véase la nota 2, donde se señala de manera crítica la incomprensión y el misterio del lenguaje sagrado de la Iglesia: el latín); la fiesta cültica de los Santos sobre una evangelización centrada en la comprensión de los dogmas; de las imágenes sobre el concepto. No cabe duda que si la evangelización hubiese privilegiado "la conversión interior", con el abandono de toda mediación ritual, se habría producido lo que pasó con el contacto entre los indígenas norteamericanos y los anglosajones: la total pérdida de las tradiciones religiosas o la ausencia de todo sincretismo.

Junto a este hecho hay que señalar la natural resistencia religiosa indígena, el deseo de conservar las formas de aproximación a lo sagrado, a los antepasados y a las divinidades. Posiblemente, respondiendo a la segunda pregunta se aclare más este sentido de "resistencia natural". Ya que si queremos ser fieles a nuestros datos, no podemos argumentar que las creencias en torno al Abuelito Huenteao, a las rogativas y a los ritos de sanación son cosas del pasado, que ya no tienen ningún valor, que son puro folklore o supersticiones de ancianos o familias aisladas.

Tenemos la convicción de que a través de estas prácticas religiosas y de las legitimaciones que de ellas se derivan (la del sentido del trabajo, la lucha por la tierra, etc.) se encuentra el fundamento de la identidad huilliche y de su resistencia étnica. Sus símbolos religiosos no son postulados como valores autónomos e independientes de las acciones sociales. Estos son vividos y representados ritualmente, tienen que ver con el conjunto de las dimensiones humanas a las cuales le dan su sentido. Los huilliches nos demuestran que su religiosidad, al no estar secularizada entra en el campo de la religiosidad popular latinoamericana y les permite sostener una identidad real y no abstracta.

Anexo de Cuentos y Leyendas

Las leyendas, cuentos y sucesos (sobrenaturales) aquí reunidos, fueron escritos por Viviana Lemuy, con excepción del relato "El Joven encantado", que nos fue narrado por María Troquían. Ambas señoras viven en San Juan de la Costa, gozan de un gran prestigio como conocedoras de la tradición de su pueblo.

La leyenda del Shene Huinca tiene características particulares y casi desconocida en la tradición mítica de los mapuches. Tenemos la impresión que es una reelaboración del antiguo mito del Trauco, que sirve ahora, para "pensar" el difícil y complejo problema del mestizaje, de las relaciones "amorosas" (marcadas por la violencia) entre huincas y huilliches. El Shene Huinca (Shene, posiblemente de *che*: gente; Shene Huinca: gente blanca) se manifiesta como un personaje ambivalente: *deseado* por las mujeres huilliches por su riqueza y belleza y, por la posibilidad de engendrar con él, una descendencia con caracteres propios al padre, es decir, de "tez blanca, pelo rubio, ojos azules"; a la vez *temido* con horror, porque la descendencia puede resultar en una monstruosidad (niño semipescado), o perecer (por el reconocimiento social de la familia).

Al Shene Huinca se le han otorgado además atributos propios de la tradición religiosa huilliche: encantado en una roca o laurel y con poder sobre los truenos (desencade-

nadores de las aguas celestes); pero también del mundo "mítico" del *huinca*: la riqueza y la posesión mágica del oro.

En los otros relatos merece destacarse como elementos cristianos, de gran potencia (numinosa), se integran al mundo religioso y mágico de los huilliches: oraciones, la cruz, el rosario, las imágenes de la Virgen del Carmen, etc.

En definitiva el anexo puede ser leído de como la tradición oral, enfrenta y resuelve, el proceso del mestizaje, del sincretismo y de la identidad que vive actualmente el pueblo huilliche.

El joven encantado

Este era un joven, un príncipe que estaba encantado. Vivía en una casa muy linda y bonita, era un palacio. Tenía empleadas y su señora. Llegaba el joven todas las noches con la figura de un animal, podía ser de vacuno, se sacudía, entonces, se presentaba un lindo joven.

Cuando lo traicionaron no se pudo ir (al encanto). Porque le escondieron (el cuero) las empleadas. Se quedó en su casa, pasaron unos días, ahí se puso triste. Empezó a llorar porque no hacía su encanto. Su señora le decía que se quede no más, pero él no podía, porque era su compromiso. Después lo vinieron a buscar los encantos para que no volviera nunca más. Se fue para el encanto.

Su señora quedó entonces muda, no hablaba a nadie. Con qué no la harían hablar, remedios, doctores. Nada, ella ya no hablaba.

Bien retirado había una casa, con un matrimonio de viejitos bien pobres, no tenían nada en su casa. Le dijo un día, la viejita a su esposo: "viejo, yo quiero ir a hacer hablar a la señora muda". "Ay no estés hablando eso —le dijo el esposo— si eso no va, no lo va a hacer hablar tú. ¿Cuánto te van a dejar pasar?, ni siquiera te lavas la cara, andas a pata pelá ¿cómo vas a pasar? Pero ella le respondió: "yo voy a pasar no más".

Empezó la viejita a hacer una masa de afrecho e hizo tres tortillas, las echó a un canasto y se fue a hacer hablar a la señora que estaba muda. Llegó a un altito, ahí se le rodó una tortilla para un bajito, la fue a buscar, se le cayó otra, las dos más abajo y de ahí la otra. Llegó así a un bajito. Ya

estaba cansada la viejita. Encontró sus tortillas y las devolvió al canasto y descansó. Ligerito vino un ruido y en ese lugarcito bien bonito, se apareció una mesa con muchas cosas, toda clase de servicio, una olla hirviendo y toda la comida preparada. Llegó un joven, se sentó a la mesa y antes que se sirviera sacó su pañuelo y empezó a llorar, y de ahí le dijo: “sírmete María Fortunata, si no te sirves tú, me serviré yo”. “Ah y ésto ¿qué contendrá?, dijo la viejita. Empezaron a almorzar, a reír, a conversar. Eran varios. Cuando ya conversaron hartos, un ruido, como el de antes, hizo desaparecer todo. La viejita dijo: “ya me voy a ir”.

Llegó la viejita a la casa de la muda. Los guardias no la dejaron pasar “¿Cómo va a pasar esta persona? ¡No!”. Ella dijo: “déjenme pasar, si yo vengo especialmente a hacer hablar a la señora que está muda”. Por fin la dejaron pasar. Entonces, ella dijo: “Buenos días señora María Fortunata —que va a hablar, era muda— cómo le va a usted, cómo está, por qué no habla usted? si su marido va aparecer, yo ya se donde está, porque en mi salida se me rodaron las tortillas y llegaron a un bajo, ahí llegó un joven, lloró y dijo: “sírmete María Fortunata, si no te sirves tú, me serviré yo”. Entonces, la muda habló: “bueno ¿y, a dónde, dónde fue eso?”. “En tal parte”, dijo la viejita.

Ahí dijeron todos, vamos a ir a las doce. Rodearon ese lugarcito y a las doce justa apareció la mesa —igual como la había visto la viejita. Llegaron esos encantos y los atraparon, a la mesa, la gente todo. El encanto fue libre, fue liberado ese día toda esa gente que estaba en el encanto. Entonces la señora llevó a su esposo. Hicieron una fiesta. Vistieron a la viejita, le sacaron toda la ropa que llevaba, le pusieron zapatos y vivió bien en su casa con su esposo.

El Trauco

El Trauco, para los habitantes de San Juan de la Costa, habitaba en los bosques, quebradas o árboles huecos. Se decía que era un hombre muy alto y de estatura muy fea, de pelo y barbas largas, sucio, que vestía cubriendo su cuerpo con barbas de árboles de montes, llamadas *poin-poin*. Siempre se le aparece a las mujeres solteras y se divierte mucho llevándolas en sus hombros hacia su aposento.

Cuentan muchas mujeres que el Trauco es un buen amigo, no pretende a la fuerza el amor si no que da muchas lecciones a las mujeres orgullosas que no se quieren casar por egoísmo. Ese es el motivo por que las persigue y las atemoriza hasta que las mujeres se arrepienten.

Había una vez un viejito en uno de los lugares de San Juan de la Costa, que tenía una sola hija. La niña era muy simpática, tenía dos largas trenzas muy lindas, su cuerpo era bello y muy bien formado, era muy inteligente y trabajadora, hilaba lana de ovejas; vellones sobre vellones y después tejía el telar rústico haciendo, con su finas manos, las mantas, el makun, frazadas, lamas, etc.

La inteligente niña ya cumplía los quince años, tiempo en que tenía que contraer matrimonio. Pero ella permanecía todo el tiempo sola, escondida bajo el alero de su hogar. Era tradición que los jóvenes, sean mujer o hombre, sólo se podían ver a los 25 años. Si a los padres no le gusta el joven, no dan a su hija para contraer matrimonio,

aunque el joven se muera por casarse con la niña. Entonces venía el peligro, el joven despreciado avisaba a sus padres sobre lo ocurrido y el padre del joven buscaba otros vecinos que se ponían de acuerdo para ir una noche a robar a la niña. Esto se llamaba *malón* o *malotún*, que quiere decir sacar a la fuerza o asaltar. Entonces el viejito, que tenía a la niña bonita, no quería que su hija se casara con un hombre que a él no le gustara y para evitar el *malotún* se decidió esconder a su hija en un bosque que había cerca de su casa. Allí vivió la niña, solitaria, con la simple compañía de un perrito. Su padre la visitaba todos los días y salía del bosque sin dejar huella. La niña se encontraba muy feliz trabajando, hilaba sin descansar, tenía la ruca llena de ovillos de lana. Una noche, de lluvia y viento, el perrito empezó a ladrar con miedo, daba vuelta a la ruca una y otra vez, como si alguien lo amenazara. La niña cerró bien la puerta de la ruca y echó más leña al fogón, encendiendo varios palitos de quilas secas para alumbrar la ruca. En seguida se puso a hilar de nuevo a orillas del fuego, cuando de repente se abrió la puerta de la ruca y entró un hombre muy feo y alto de estatura. Para poder entrar se inclinó topando la cabeza en una de sus rodillas, como si hiciera una gran reverencia para saludar a la inocente niña y, la saludó con cariño en lengua mapuche "*mari, mari potoca*". La niña no tuvo miedo del extraño visitante, porque ya sabía la historia de aquel hombre, al contrario le causó mucha risa al verlo tan feo y lleno de barba su cuerpo. Ella, le contestó el saludo del *Trauco*, pero lo que no entendió fue que quería decir "Potoca", además, el *Trauco* no hablaba otra cosa, sino que siempre repetía lo mismo, aunque la niña le conversaba en mapuche. El *Trauco* se sentaba al otro lado del fogón, con las canillas

cruzadas, hasta que en avanzada hora de la noche se quedaba dormido. La niña seguía hilando para no quedarse dormida hasta que se acercaba el día, entonces el *Trauco* desaparecía.

Cuando el padre visitó a su hija y la encontró con sueño le preguntó "por qué se encontraba así", entonces la niña contó lo sucedido a su padre. Se asustó mucho y aconsejó a su hija ¡cómo poder alejar al pretendiente! le dijo: "hija mía esta noche cuando el *Trauco* se quede dormido tú tomas una vara de quila seca, la enciendes en el fogón y le quemas las barbas, así no volverá a molestarte otra vez". Entonces, la niña se rió a carcajadas por la treta que le dijo su padre y esperó ansiosa la noche para hacer la picardía al *Trauco*. Como de costumbre llegó el pobre *Trauco* a ver a su potoca, como él le llamaba, cuando ya era muy tarde por la noche, el *Trauco* se quedó dormido como siempre y la niña sin perder un minuto encendió la quila seca y prendió las barbas del *Trauco*. Ardieron como paja seca, las barbas, y así arrasó todo su cuerpo vestido de barbas de monte. Cuando el *Trauco* despertó, por el dolor de las quemaduras, se asustó y se levantó furioso sacando la ruca en el aire y quemándola toda entera. El *Trauco* corría despavorido por el bosque, como una antorcha encendida, quemando todo lo que encontraba a su paso: los árboles, las yerbas secas hasta que llegó a la cordillera y por allá desapareció dejando una fila de ampolletas como una gran calle de la ciudad.

La niña cumplió con su cometido de reírse de su pretendiente, pero no pudo celebrarlo porque apenas se salvo del fuego y desde entonces, arden las montañas como un mar de fuego.

La niña y el árbol hueco

Cuentan una vez, que una niña muy trabajadora —la única de sus padres— tenía como costumbre bajar todos los días a un lindo trigal, que tenía su padre a orillas de un bosque, a buscar *troltros* para cocinar la sopa de trigo de mote. El *Troltro* es una yerba que crece siempre en los trigales, donde hay tierra quemada por el fuego. Un día al bajar al trigal, se largó a llover muy fuerte y no pudo tomar el *troltro*. Entonces, se puso a escampar el agua debajo de un árbol hueco, que le parecía muy simpático porque estaba lleno de barbas y largas raíces, parecían dos piernas de una persona y como estaban abiertas era muy fácil meterse abajo. Ahí se introdujo mientras llovía, cuando de repente alguien le habla, miró a todos lados y no vio a nadie. Siguió escampando el agua debajo del árbol, y por segunda vez siente que le hablan, ahora por su nombre, la niña salió, miró hacia arriba y vio que el mismo árbol era el que le hablaba pero no le pudo ver la cara porque estaba todo cubierto de barbas; desde ese momento a la niña se le erizaron los cabellos y se volvió corriendo hacia su casa. Al llegar a ella, su madre le preguntó por qué venía tan asustada y sin traer nada de *troltro*. La niña le contó lo sucedido y dijo que nunca jamás iría al trigal a buscar *troltro*. Entonces la madre volvió con la niña al lugar para ver si estaba todavía el árbol hueco. Cuando llegaron al trigal ya no estaba, sólo habían otros árboles en el bosque. Entonces dijo la madre a la niña “ese árbol era

el Trauco, hija mía, ya es tiempo de que te cases” y volvieron las dos muy silenciosas hacia su ruca.

Esta es otra de las historias del Trauco, que tanto temor causa a las niñas solteras y principalmente cuando son orgullosas y no quieren casarse con cualquier joven; por ese motivo también las jovencitas siempre llevan en su pecho una medalla de la *Virgen del Carmen*, un *rosario* o también un *crucifijo*, para asustar al Trauco; aunque otros decían que el Trauco sólo persigue a las niñas de mala conducta, para hacerlas cambiar de actitud; por eso se cree que el Trauco es un espíritu inofensivo, que anda errante en el mundo, como un castigo de la desobediencia de Dios. Mucho se podría hablar y contar de los casos históricos y leyendas de este personaje, pero hay que tenerlos bien grabados para sacarlos al aire.

Shene Huinca

El Shene Huinca es una de las tantas leyendas, creencias y tradiciones de la vivencia del pueblo mapuche en San Juan de la Costa.

Sobre la vivencia y mitología de este personaje; afirman personas, que todavía existe el Shene Huinca en algunos lugares dejando sus huellas y su descendencia.

La mayor parte de los que pudieron conocer y tener relación con el Shene Huinca han sido mujeres. Según ellas este personaje es un hombre de alta estatura, de tez blanca, con largas barbas, el pelo rubio, ojos azules y claro para hablar. Aparece en los lugares ocultos y persigue con locura a las mujeres, no le importa que ellas sean solteras o casadas a todas las pretende igual. Cuando ya logra tener relaciones amorosas con la mujer, entonces es un hombre muy dócil y genial con su adorada. Los hijos del Shene Huinca son similares a cualquier niño o persona, con las mismas condiciones de vida y trabajo, lo único que los distingue es que tienen las mismas características de su padre: son de tez blanca, pelo rubio, ojos azules y sus dentaduras son anchas y amarillas. Toda mujer que lograba tener relación con el Shene Huinca tenía hijos muy lindos, por ésto se sentía orgullosa y era envidiada por las demás mujeres. Por tal motivo, muchas mujeres hacían lo posible por encontrar a este hombre y acudían frecuentemente a consultar a la mujer privilegiada que había tenido relación amorosa con el Shene Huinca.

Cuentan que una vez, una mujer fue a la casa de una

vecina para consultar qué medio usaba ella para tener hijos tan lindos, siendo que su marido era tan moreno y ella también. Al consultarle, la vecina le contestó que ese remedio era muy fácil y, que ella gustosa le daría la receta, le dijo: “mira anda a tu casa, te arreglas bien y te vas a ese bosquecito, pasa una quebrada y más abajo hay una pampita, allí hay un laurel grande, te llegas y tocas con una varilla el laurel, a la tercera vez, vas a encontrar el remedio, pero eso sí, tú tienes que ser muy panuda. Anda y no le cuentes a nadie este secreto”.

La mujer curiosa, satisfecha se dirigió al bosquecito en busca del remedio. Pasó el bosque, llegó a la quebrada y la pasó, más abajo había una pampita, allí divisó un laurel grande “¡oh que fácil!” dijo la mujer y se acercó al laurel para tocarlo con la varilla que llevaba en sus manos, lo tocó por primera vez y el laurel se movió, a ella se le erizaron los cabellos y tembló. Tocó por segunda vez, cuando sintió unos pasos hacia adentro del laurel, entonces ella pensó que algo malo había ahí y quiso huír, pero no pudo, se sintió atraída por un aire tibio que envolvió su cuerpo. Tocó por última vez y se retiró del árbol, para observar a la distancia qué iba a pasar. Cuando de repente se abre una puerta en el tronco del laurel y sale de ahí un hombre blanco de alta estatura y con tono muy amoroso se dirige hacia ella. La mujer dio un grito de espanto y volvió corriendo para su casa sin mirar para atrás; al pasar por la quebrada y el bosque sus vestidos se hicieron pedazos y sus pies y manos quedaron arañados por las espinas. Al entrar a su casa vio a su esposo y a sus niños sentados al pie del fogón que disfrutaban del calor del hogar, se abrazó con ellos y pensó: “aquí está mi felicidad”. Nunca más salió para consultar el remedio para tener niños lindos.

Riqueza del Shene Huinca

Cuentan que una vez, una mujer soltera tenía guagua sin conocer a nadie. Siempre acostumbraba ir a un bosquecito que había cerca de su casa, esto lo hacía todos los días, y ahí desaparecía. Muchas veces sus padres y sus hermanos le seguían para ver qué hacía en ese lugar pero no veían nada. Así pasó el tiempo y la solterona se quedaba esperando familia hasta que cumplía su tiempo de dar a luz. Ya habían sido muchas las guaguas que ella había tenido y todas ellas al nacer morían porque nacían deformes; la mitad de su cuerpo era normal y de la cintura para abajo tenían forma de un pez. Siempre tenían que permanecer ocultas para vivir más tiempo, porque cuando otra persona los miraba, morían al instante. Así un día la madre de la joven se enojó cuando su hija acababa de dar a luz otro niño semi-pescado. También ese ya había muerto por que la abuela lo había visto. Entonces la madre, le pidió a la joven que le dijera la verdad de quién era el padre de todas esas guaguas que ella había tenido hasta entonces. La joven al ver a su madre muy enojosa decidió decir la verdad y dijo “estos niños que yo he tenido, no son de cualquier hombre, su padre está encantado, allí abajo de la tierra tiene su reino, él es muy rico y muy hermoso, si estos niños que yo he tenido no los hubiese visto usted mamá, no habrían muerto, todos habrían tenido larga vida y tendrían normalmente su cuerpo”. La madre de la joven quedó perpleja y para satisfacer su curiosidad obligó a su

hija a que la llevase al lugar donde se encontraba el hombre invisible. La joven cedió y llevó a su madre al cercano bosquecito. Se internó hacia adentro en medio del bosque hacia un laurel, la joven tocó tres veces el laurel y de repente se abrió una gran puerta por debajo de la tierra, la joven dio un grito de alegría al ver a su amado que venía de abajo, de en medio de una hermosa ciudad con calles forradas de oro. El hombre caminaba velozmente con una llave de oro en las manos y se dirigió sonriente hacia su amada, era un hombre muy bello, con la tez blanca, el pelo rubio, barbas blancas, ojos azules y dientes de oro. Cuando él abrió los brazos para saludarla a la joven y abrazarla apasionadamente, la madre lanzó un grito de espanto y cayó desmayada. Cuando despertó se dio cuenta que estaba en el patio de su casa, se levantó para mirar hacia abajo y ya no vio la gran ciudad con calles de oro, ni tampoco al hombre blanco que caminaba velozmente con la llave de oro en sus manos. Todo había desaparecido sólo vio a su hija solitaria que estaba sentada debajo de un árbol y los pajaritos volaban y cantaban en el cercano bosque de su casa.

Casos fatales

En algunos lugares de San Juan de la Costa el Shene Huinca se portaba muy mal con sus visitantes, que por curiosidad llegaban a su aposento. Se cuenta que un lugar que se llamaba Cumilelfu (Río Bueno), que está pegado a la orilla de la Cordillera de la Costa, fue muy famoso por la vivencia de este personaje encantado. Según cuentan muchas personas que vieron la realidad de unos 40 a 50 años atrás, había un lugarcito montañoso que llamaban "el corral viejo". En medio del bosque hay una pampichuela, allí se acorralaban todos los animales de los primeros habitantes que llegaron a Cumilelfu, por ahí por el año 1910 más o menos.

En ese lugar del corral viejo se encuentra una roca grande que tiene la forma de una casa, está rodeada de árboles y de arbustos, al lado pasa un arroyuelo que se llama Lin Leuco (que quiere decir río de arena). Cuando una persona pasa al lado de la roca la tierra parece que tiembla y en cada paso que se da, se siente un sonido como si la tierra estuviera hueca o colgada por debajo. Esa roca, según dicen las personas, es la casa donde vive el Shene Huinca al cual se creyó siempre dueño del lugar. Una vez pasaban por ahí dos jóvenes hermanos que andaban en busca de sus animales, y como cerca había un bosque muy grande, era muy difícil encontrar los animales. Había un solo caminito que pasaba muy cerca de la roca como a una distancia de 10 metros más o menos y como el bosque

era tan tupido, la roca no se divisaba de lejos. Los jóvenes al pasar frente de ella sintieron que alguien estaba en un árbol, adentro del bosque, donde estaba la roca. El sol ya se había perdido en la cordillera, y los jóvenes se detuvieron a escuchar un golpe de hacha, que cada vez era más fuerte. Entonces uno de ellos dijo: "al que está ahí cortando algún palo lo voy a pasar a ver para saber quién es", y le dijo al otro hermano "tú camina, no más, luego te alcanzo". El otro joven siguió caminando y mirando siempre hacia atrás para ver cuando lo alcanzara su hermano.

Demoró mucho el joven que pasó a ver la roca, cuando alcanzó su hermano que se había venido adelante, ya era de noche. Entonces el otro le preguntó: "conociste a la persona que estaba cortando el palo en la roca", el otro joven se puso colorado y no contestó ninguna palabra, así caminaron en silencio hasta llegar a su casa.

Al otro día el joven que pasó a ver la roca se enfermó gravemente, estuvo un mes en cama hasta que un día murió, sin hablar ni contar lo que vio, lo que le había pasado en la casa del Shene Huinca.

Desde ese tiempo nadie más se atrevió a pasar solo por ese lugar, para no sufrir las mismas consecuencias. Desde entonces se creyó que el Shene Huinca habitaba ese lugar que en aquella roca tenía su casa, y por eso se enojaba cuando alguien pasaba a verlo en su aposento.

Todas las familias que vivían cerca de ese lugar tenían por experiencia que cuando iba a llover, durante la noche, se escuchaban disparos muy fuertes, desde la casa del Shene Huinca, que hacían temblar la tierra. Los niños se sobrecogían de miedo y se allegaban más al fogón, al escuchar el estruendo de los disparos, nadie se atrevía a salir afuera, entonces alguien de la casa decía: "ahora sí que

va a llover fuerte" y antes que terminara de hablar se largaba a llover a cántaros, la lluvia y el viento duraba 15 días hasta que el Shene Huinca se le pasara la rabia, entonces de nuevo salía el sol. Estos disparos se escuchaban con más frecuencia en tiempos de invierno, cuando los campesinos se encerraban en sus rucas para comer durante la noche las ricas papas enterradas en el fogón, con chicharrón de chancho y el charqui a la brasa y majado en el mortero, con picante y pebre de chalota. También se hacía muchos milcados, se cocían los chuños a las brasas, los cuchuyeros a la quilgua, todo esto se saboreaba mientras llovía a cántaros.

Cuando los campos se veían cubiertos de agua no se podía salir a trabajar al campo, por causa de los enojos del Shene Huinca. Ninguna persona, principalmente si eran mujeres, se atrevía a pasar sola por ese lugar del corral viejo, donde se encontraba la casa del Shene Huinca. En ese lugar andaba una vez un hombre buscando unos bueyes, muy de mañana, apurado para ir a trabajar, pasaba una y otra vez al bosquecito del mentado corral viejo, y los bueyes nada que aparecían. De repente al salir a la pampita donde se hallaba la roca del Shene Huinca, se encontró con una ciudad muy hermosa, las calles chapeadas con oro, por todas partes aparecían carruajes, con sus cocheros elegantes de lindos vestidos, los caballos pisaban en el aire y no se sentía el ruido de sus pisadas, ni tampoco el hablar de las personas. El hombre se quedó asombrado mirando todas esas partes, la belleza de la ciudad y sus habitantes silenciosos, no se oía ni un solo ruido a pesar de que toda la ciudad estaba en pleno movimiento, todos se movían y trabajaban. El hombre de tanto caminar y mirar se le hizo tarde, sintió mucha hambre y quería salir de la ciudad para

regresar a su casa, pero no podía hacerlo, se encontraba perdido. Ya no podía soportar más el hambre. Se dirigió a un fábrica que estaba en plena función, se acercó a un hombre grande, que él creía que era el jefe de los trabajadores y le pidió trabajo. El hombre escuchó la petición del desconocido y se sonrió —la dentadura era de puro oro— entonces al contestar movió una llave de oro de una de las maquinarias que allí habían: en ese momento se apagaron las luces de la ciudad y el hombre quedó a oscuras. Cuando se dio cuenta estaba al pie y en medio de la pampita del corral viejo, ya era de noche, sólo la luna pasaba su reflejo en medio de los árboles del bosque. Entonces el hombre muy asustado por la visión que había tenido regresó muy apresurado a su casa y no quiso contar a nadie ese secreto. Para satisfacer su curiosidad se fue al otro día muy temprano al mismo lugar para ver si aparecía de nuevo la bella ciudad. Anduvo casi todo el día y la ciudad no apareció nunca más, hasta entonces el hombre no se atrevió a contar a su esposa y a sus vecinos lo que él había visto y lo que le había pasado.

El fantasma

El fantasma era otra de las creencias que vivieron nuestros antepasados de unos 100 años atrás más o menos. En muchos lugares de San Juan de la Costa se cuenta, por nuestros abuelos, que habitaba el fantasma. Este era una nube blanca o también negra, según si era buena o mala. Esta nube crecía en los lugares solitarios y ocultos.

En la noche cuando alguien pasaba por esos lugares, esta nube crecía desde la tierra en forma de una persona muy alta en estatura y se dejaba caer con todo su peso sobre el pasajero para matarlo. Uno de los lugares que fue muy famoso, sobre todo por los fantasmas, fue la Cuesta del Diablo. Antiguamente cuentan nuestros abuelos, que la Cuesta del Diablo era un camino muy malo, lleno de hoyos y sanjonadas, a duras penas se podía pasar una carreta o un hombre a caballo. Además, eran lugares muy montañosos, que daba mucho miedo pasar de noche, por que ahí se veían muchas visiones, por ejemplo: las burlas del duende, almas que penaban, el fantasma, etc. Según la creencia muchas personas murieron ahí aplastadas por el fantasma, no había manera de escapar, porque el fantasma los seguía hasta alcanzarlos. Así cuentan que una vez un hombre lo encontró la noche antes de pasar la Cuesta del Diablo. Venía de viaje de la ciudad de Osorno, como antes se viajaba a pie a la ciudad y se regresaba a los tres días, así este hombre venía muy cansado y cargado de cosas, harto se había apurado para pasar antes de que oscureciera por

ese lugar, pero fue imposible, el hombre sabía toda la historia del fantasma y tenía mucho miedo de pasar y tampoco se podía quedar a alojar ahí porque estaba lloviendo. El hombre se detuvo antes de entrar al monte, siguió por la Cuesta del Diablo y rezó unas oraciones a Dios. En ese momento tomó valor, se acordó que un amigo le había enseñado un secreto, que cuando viera al fantasma rece una oración y abra sus brazos, formando con su cuerpo una cruz, en forma de Cristo Crucificado, para así espantar el fantasma. Mientras caminaba el hombre rezaba y rezaba su oración, de repente se le erizaron sus cabellos, miró hacia el costado y vio que un bultito negro crecía rápidamente desde la tierra, en un momento estaba de la altura de un árbol grande y se inclinaba para caer sobre su cuerpo, entonces el hombre extendió los brazos en cruz y nombró a Cristo Crucificado y siguió su camino, cuando miró hacia atrás sintió un fuerte golpe, era el fantasma que había caído lejos de él.

Dio gracias a Dios porque lo había librado de la muerte, de aquel monstruo.

Desde entonces las personas supieron el secreto y hacían lo mismo cuando eran perseguidos por un fantasma. Nadie pudo saber definitivamente qué era el fantasma, unos aseguraban que eran almas condenadas a sufrir, otros que eran espíritus malos, malignos o almas blancas condenadas a sufrir que pedían su salvación.

Así pasaba en aquellos tiempos, habían muchos lugares donde aparecían fantasma. De preferencia en los montes, las quebradas, los lugares muy solitarios. Las víctimas casi siempre eran las personas que viajaban de noche y a solas y también las personas que iban al velorio en las noches.

El Camahueto

El Camahueto es otra leyenda que llenó y saboreó la vivencia de nuestro pueblo mapuche, de los antepasados. El Camahueto se creía en tiempos pasados que era un animal maligno. Animal del mal, así se le llamaba. Habitaba en los ríos profundos y charcos. A este animal sólo lo podían ver los hechiceros o brujos de aquellos tiempos, podían sacar de él muchos productos medicinales dañinos, tales como el cebo o grasa del Camahueto. Se decía antes que cada niño tenía que ser camahuetado es decir, cuando una madre mapuche daba a luz un niño, el padre le fregaba todo el cuerpo con cebo de Camahueto.

¿Cuál era el significado? El Camahueto era un animal muy forzudo y fuerte en la pelea, no había ningún animal que le coteje en su fuerza. Por esa finalidad las personas que lograban conseguir cebo de Camahueto, comprándolo con mucho sacrificio y en un precio muy servido, se sentían muy orgullosos. Ellos lograban medicinar a sus hijos, fregándoles todo su cuerpo con grasa de Camahueto, así los niños crecían muy fornidos y corpulentos, es decir, tenían mucha fuerza y eran de un cuerpo macizo. Se llamaban esos hombres "camahuetados", ellos tenían resistencia en la pelea, de un solo puñetazo tiraban lejos a una persona, y podían llevar a dos personas sobre sus hombros. Estos hombres eran muy temidos en tiempos de fiestas, porque hacían la grande no más en la pelea fiestera. El Camahueto no era un animal grande, por eso se dejaba tomar por las personas que tenían el poder maligno

para matarlo, le sacaban la sangre y la grasa o el sebo, grasa cruda. La sangre del Camahueto servía para hacer daño o hacer mal.

Cuentan que una vez dos vecinos tenían una pendencia interminable por un pedazo de tierra, la habían comprado a otros familiares años atrás. Tenían un lindero que lo corrían por todos lados. Cuando uno de ellos salía de viaje a la ciudad, el otro vecino corría el cerco para el lado de su vecino ausente. Cuando el otro regresaba, ya estaba con menos tierras, y cuando él quería sacar el cerco para dejarlo en su lugar, salía el otro con su mujer y sus hijos armados con hachas y palos para pelear; como el otro no tenía hijos y sólo vivía con su mujer, no podía hacer nada. Se conformaba con esconderse dentro de su casa, para no encontrarse en desgracia. Así pasó el tiempo, el vecino atropellado buscaba los medios para vengarse de su vecino y poder restituir su terreno.

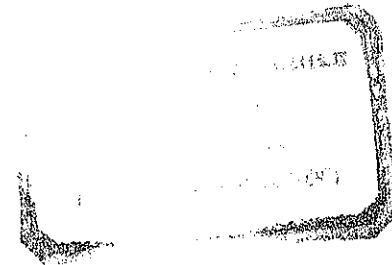
Un día llegó otro vecino, que era medio pariente de él, y le aconsejó: "mira si quieres vengarte de este salteador yo tengo en mi casa sangre de Camahueto, si tú quieres puedes ir a buscar para hacerles daño a la tierra y verás que tú reirás después", entonces el vecino perjudicado ofreció una recompensa al buen vecino y se fue a buscar la sangre del Camahueto y, como él lo sabía hacer, tomó una cabeza de chanco muerto y la refregó muy bien con la sangre del Camahueto. Durante la noche se fue a enterrar la cabeza del chanco, en la tierra de su vecino malo. La cabeza vivió y empezó a hosar la tierra, para mayor desgracia había cerca una laguna, cuando el hocico del chanco hosaba y hosaba sin cesar, la tierra se iba formando un solo charco. Cuando ya hacía un mes que el hocico del chanco había sido enterrado, la tierra del

vecino malo, era sólo una laguna. El hombre ya no hallaba qué hacer, preguntaba por todas partes, donde sus otros vecinos, para ver qué era lo que pasaba con su tierra, pero nadie sabía nada, y para colmo, no sólo la tierra del mal vecino se iba destruyendo, sino que también empezó a destruirse la tierra del mismo hombre que colocó el hocico del chanco con la treta del Camahueto. Desde entonces todos los vecinos se atemorizaron y se reunieron para tomar acuerdo, qué podían hacer para evitar ese espíritu maligno. Entonces el hombre que corrió el límite, para quitarle la tierra a su vecino, decidió ir a buscar un sacerdote para que fuera a bendecir el lugar, apoyado por todos sus vecinos y muy arrepentido del mal que había hecho. Buscó al sacerdote, éste bendijo el lugar y pidió perdón por los dos hombres que se hicieron cargo de tal delito. Desde entonces el Camahueto dejó de hacer daño en ese lugar, sólo quedó la laguna para recordar el caso que había pasado en aquel tiempo, por causa de la envidia.

También se creía muchas veces que el Camahueto era traído de Chiloé, por algunos chilotos, que venían desde allá. Ellos traían cachos de Camahueto, los vendían a precios muy caros a los mapuches. Estos cachos eran similar a un colmillo de chanco, la gente los compraba para jugar la chueca. Fregaban la chueca y la persona que iba a jugar con el cacho de Camahueto al igual que todos los que hacían estos tratamientos, era muy buenos jugadores de chueca, y muy forzudos, nadie les hacía collera, en los grandes partidos de chueca, donde se apostaba una yunta de bueyes.

Así el Camahueto era muy apreciado por nuestros antepasados, muchas veces servía para hacer el bien y otras veces para hacer el mal.

Notas



(1)

Los estudiosos de la sociedad mapuche distinguen en su interior, entre otros, a huilliches y picunches, valiéndose para ello de algunas diferencias en la organización social, en la lengua, en la vestimenta, etc. (puede consultarse a Horacio Zapater *Los Aborígenes de Chile, a través de Cronistas y Viajeros*, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1973). Es posible también que ya en el siglo xvi, como hoy, la población indígena entre Valdivia y Chiloé se autocomprendiera, en determinados momentos y circunstancias, como distinta a aquella que habitaba el norte.

Como nuestro trabajo se restringe al área sur del Río Bueno digamos que las crónicas del siglo xvii y xviii, reconocen a ese sector como habitado por los Cuncos o Juncos. En la famosa crónica del Padre Diego de Rosales (*Historia General del Reyno de Chile*, Imprenta El Mercurio, Valparaíso, 1878) es común encontrar expresiones como esta: "... los de Osorno y Cunco son más políticos que todos los demás ... los caciques de Osorno y Cunco" (pág. 334 y 403). Estas distinciones histórico-geográficas pueden tener sentido para comprender hoy en día la originalidad cultural de los huilliches de San Juan de la Costa, frente a los mapuches de la Araucanía (Arauco, Cautín) como también de las poblaciones huilliches localizadas en Valdivia y Chiloé (en Chiloé los huilliches se localizan en Yaldad, Chadmo, Compu, Cucao, Changuin, organizados en comunidades y con una población aproximada de 1500 a 2000 habitantes; en Valdivia en los alrededores del lago Ranco y Maihue y en la isla Huapi del lago Ranco, con 2000 a 3000 habitantes aproximadamente; hay también comunidades en Llanquihue, desconocemos su población). Nuestra investigación sobre la religiosidad huilliche se limita

al área de San Juan de la Costa, en el futuro pensamos avanzar en la zona de Valdivia como igualmente iniciar una investigación histórica sobre todos los grupos huilliches.

(2) Para antecedentes sobre la evangelización en el área huilliche se pueden consultar las siguientes obras: La de Diego de Rosales **Historia General del Reyno de Chile**, Imprenta del Mercurio, Santiago, 1877; "Informe Cronológico de las misiones del reino de Chile hasta 1870" Claudio Gay **Historia física y política de Chile**, París, 1846-1852; el texto de los capuchinos italianos L'Araucania. **Memorie Inedite delle Missioni dei F.F.M.M. Capuccini nel Chili (1890)** (existe una traducción al español titulada "Misión entre los araucanos" 1849-1890). Francisco Enrich **Historia de la Compañía de Jesús en Chile**, 1891; Roberto Lagos **Historia de las Misiones del Colegio de Chillán**, Barcelona, 1908; Ignacio Pamplona **Historia de las Misiones de los P.P. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)** Santiago 1911; y por último a A. Noggler **Cuatrocientos Años de Misión entre los Araucanos**, Editorial San Francisco, Padre de las Casas, 1980.

La fecha de fundación de las Misiones, en el área Huilliche, son las siguientes:

Valdivia	1645
Mariquina	1663
Arique	1776
Niebla	1777
Nanihue	1777
Quinchilca	1778
Río Bueno	1778
Dallipulli	1787
Cudico	1788
Quilacahuín	1794
Osorno	1794
Villicura	1794
San Juan de la Costa	1806

Es difícil evaluar, en toda su magnitud, los numerosos cambios que se produjeron, con la llegada de las misiones, en la cultura huilliche. La acción evangelizadora se vio apoyada por las escuelas (internados), las misiones (hasta hace muy poco se obligaba a las personas a permanecer en ellas por días o semanas, con el fin de prepararse para recibir los sacramentos) por las fiestas y ritos (misas, novenas, etc.).

El testimonio de una anciana nos puede servir para darnos cuenta de como fue vivido parte del proceso de evangelización: "tenían muchas costumbres distintas la gente de antes. Después ya no, porque hubieron escuelas. Vinieron los Padres, se les regaló un terreno e hicieron la Misión. Eso lo regalaron los indígenas. Les dieron un fundo para que educaran a la gente indígena, para que los bauticen. Nos rodeaban como a cualquier animal y nos llevaban allá, para que nos educaran y le enseñaran a hablar, porque antes —decía mi mamá— aquí nadie hablaba castellano como hablamos ahora, todo ese idioma. Ahora ya no, está todo revuelto, todos saben leer, todos saben hablar, unos más que otros. Antes no era así.

Decía mi mamá que cuando ella se casó tenía que ir al misionero, a la misión. Se fueron los dos —con su marido. Llevaban a los que se iban a casar, los tenían no sé si quince días o un mes. Allí los Padres le enseñaban a rezar, a hablar, a como vivir y de ahí los casaban. Pero había gente que no quería casarse. Cuando venían los Padres lo hacían acompañados con los que ya estaban educados con ellos. La gente se escondía donde más podían. Mi mamá tenía un tío que dijo: "a mí, no me llevan, que lo hagan a otros, que son lesos; pero yo no les voy a hacer una buena a estos". Atrapó un león y lo descueró. Los padres se pusieron a pillarlo, azotaban a la gente que se resistía. Lo encontraron, él les dijo: "aquí estoy, ¿para qué me quieren?" Te llevamos para enseñarte a cristiano allá. Se puso la cabeza del león y el caballo del Padre se dio vuelta y se arrancó, el Padre se asujetaría no más. Llegó solo el cura a la Misión. Antes abusaban los Padres con la gente, pero ahora ya no".

Numerosos cambios en la evangelización se han hecho sentir

estos últimos años, sobre todo con la Acción Católica y con el surgimiento de las Comunidades de Base. Se comienza a vivir un proceso de participación e integración con la Iglesia: "En aquellos tiempos la civilización iba muy lenta, la misma iglesia no difundía el evangelio. Ahora todos escuchan el evangelio, antes no. En esos años, con mi señora empezamos a participar, más o menos por el año de 1955. Se oficiaba la Santa Misa en latín. Desgraciadamente ni los cantos los sabíamos, apenas el Padre Nuestro se rezaba en castellano, los otros rezos en latín, así nadie, nadie entendía nada; claro que muchos se habían educado en la misión, pero después no sabían lo que habían aprendido y con mayor razón la gente que no había tenido estudios. Ibamos a la misa a oír, eramos auditores, nadie cantaba, nadie rezaba, apenas las religiosas y los niños que los preparaban para cantar, pero incluso ellos no sabían lo que decían. Esto empezó a cambiar con lo que se llamó la Acción Católica. Un Padre nos llamó un día, era alemán, para que empezáramos la acción sabatina. Debíamos reunirnos con nuestras familias. Mi señora llamó a sus amigas, yo a los míos. Empezamos a juntarnos todos los sábados de cada mes. Recibíamos la confesión, la comunión, el evangelio en castellano y tomábamos parte en la Santa Misa. Formamos ese grupo de la Acción Católica con cuatro ramas: adultos hombres y mujeres, niños y jóvenes. Ese fue el principio para difundir más claro el evangelio de Cristo. Después cuando llegó la congregación holandesa empezamos con los cultos dominicales. Se convocó una reunión para preparar a los dirigentes de Comunidades Cristianas de Base. Allí se tomó la decisión en la iglesia de hacer la Santa Misa en castellano, ya no se enseñó nunca más el latín; la gente pudo entender, ya tomaron parte en la Santa Misa, en los cantos, en las oraciones. Esa fue la única manera que encontramos para poder recibir el Evangelio de Cristo. Entonces se integraron los laicos para que formen Comunidades Cristianas, también como evangelizadores, que compartan todas esas manifestaciones con los demás. Se notó así un cambio tremendamente grande en la evangelización, se pudo entender mejor lo que era ser cristiano, lo que era la religión, lo que es

la fe, porque antes de eso uno a veces no sabía que era ser cristiano".

Numerosas personas son conscientes, de lo que ha significado, para ellos y su pueblo, la evangelización. Exponemos a continuación dos posiciones antagónicas que nos hacen ver las diversas facetas de este trascendental proceso para el pueblo huilliche. La primera postura es la de una mujer que integra una Comunidad Cristiana de Base. Ella considera que sólo con la acción de la Iglesia, el pueblo ha adquirido sus verdaderos derechos, como también los de la mujer: "La gente se ha dado cuenta que la evangelización le ha servido muchísimo, porque antiguamente la gente vivía así no más, peliaban unos con otros, no había reglamento de vida en la familia, no había respeto a la mujer, a las hijas y tampoco a los vecinos. La gente no conocía como vivir como persona. Yo por ejemplo, como mujer, no sabía que era persona, me decían que la mujer debía ser pisoteada, debía estar bajo el poder de los hombres, que la mujer no tiene valor. Pero, la iglesia dijo no; dijo: la mujer tiene el mismo derecho que el hombre, el papá y la mamá son iguales, que la mujer tenía derecho a organizarse y a tener mandato en la casa". Lo mismo con respecto a los derechos del pueblo: "El pueblo tiene su autonomía, pero la autonomía no la veíamos de ninguna manera. Pero, por medio de la evangelización volvimos a saber lo que es tener derechos. Ninguna otra organización que vino de afuera nos reconoció como tal, incluso pisotearon nuestros derechos, como los "Comités de Pequeños Agricultores", los "Centros de Madres" y también por los partidos políticos que hacían hasta choclones y todas esas cosas para tomarse ellos el puesto; pero nuestros derechos seguían pisoteados. Pero la iglesia dijo no, esto es malo, ¿por qué hacen eso?, el mapuche como pueblo tiene derecho a vivir en su tierra, a ser respetado".

La segunda posición es crítica y de rechazo total a la evangelización. Es planteada discursivamente por algunos huilliches influidos por una suerte de "indigenismo" imperante en las organizaciones indígenas de América Latina: "La evangelización es la colonización de las propiedades intelectuales

del mapuche, que le niega todo derecho a ir descubriendo sus propios misterios, que pueda desarrollar sus facultades intelectuales. Una conquista de la mente que mata drásticamente todos los valores de nuestros antepasados, de nuestra cultura. La evangelización implicó el rechazo de nuestro mundo como única forma de salvación; nuestras condiciones eran "inhumanas", debíamos entonces cambiar de actitud para que pudieramos ser salvados. La enseñanza del catolicismo en las misiones y en las escuelas, con el catecismo, era una tortura espiritual, implantado a los **peñis** y **lamñenes** con una disciplina férrea. Con las Comunidades Cristianas de Base, no cambió la cosa, se nos siguió diciendo que debíamos ser cristianos para encontrar la salvación y que nos olvidáramos y conformáramos con nuestros problemas sociales y económicos, porque ser pobre era ser los privilegiados de Dios. La evangelización, al igual que la conquista de nuestras tierras, nos va matando, es el peor daño que se le puede causar a un pueblo, nos hace sentir inferiores y donde cualquier curita o político, se transforma en un rey de la verdad, destruyendo nuestras maneras de pensar y de percibir nuestra realidad". Nos parece que ambos planteamientos corresponden a estereotipos que no pueden, por tanto, ilustrar el complejo proceso de evangelización y de síntesis cultural fruto del encuentro entre indígenas y españoles. A lo largo de este libro pretendemos aportar algunos elementos que iluminan la comprensión de este fenómeno.

Junto a la Iglesia Católica debemos mencionar la presencia, en las últimas décadas, de las Iglesias protestantes. Ellas son los Adventistas (con 10 cultos), Asamblea de Dios (5 cultos), Iglesia de Dios Pentecostal (5 cultos) e Iglesia de Cristo (1 culto).

(3) No existe ninguna publicación que mencione al "Abuelito Huenteano". También es desconocido por los sacerdotes de la zona. Contamos, sin embargo, con una tesis de antropología de Juan Carlos Olivares, aun inédita e inconclusa, titulada "Adopción y cambio cultural en la cordillera de la costa" que nos aportó algunos antecedentes sobre el tema. Aprovecho

de agradecer al profesor guía de esa tesis, Daniel Quiroz, su amabilidad en facilitarnos una copia.

Las creencias en torno al Abuelito Huenteano no se limitan al área de San Juan de la Costa. Tiene algún tipo de vigencia en los grupos huilliches de Valdivia y Chiloé. Efectivamente, en un viaje a la comunidad de Rupumeica, Valdivia, lago Maihue, un sargento del **lepún (nguillatún)** nos detalló las creencias asociadas a ese rito, mencionando al Abuelito Huenteano, el poder que él ejerce sobre las aguas, y de un antiguo viaje hecho por algunos caciques a Pucatrihue, casa del Abuelito Huenteano, con la intención de solicitarle permiso para las rogativas. En Chiloé el cacique Pedro Huenteano de Chadmo, entrevistado por Ricardo Astorga, de la **Revista del Domingo** (El Mercurio, 31 de marzo de 1985) refirió que "Huenthriao (es un) poderoso espíritu del mar, escucha peticiones exclusivamente los días martes y jueves". Dudamos, sin embargo, que el conjunto de símbolos asociados al Abuelito Huenteano, que se encuentran en San Juan de la Costa, se pueda extender a la zona huilliche de Valdivia y Chiloé. Sólo una futura investigación podrá despejar las dudas. Del mismo modo en la mitología americana, en la medida que "los mitos relativos a un personaje sobrenatural que pone a prueba la generosidad de los humanos bajo la apariencia de un viejo, de un enfermo o de un miserable, son conocidas de una punta a otra del Nuevo Mundo" (Claude Lévi-Strauss *Lo crudo y lo cocido*, F.C.E., México, 1968, pág. 253).

(4) Las fuentes sobre la situación social y económica de los huilliches de la Costa son bastantes escasas y poco sistemáticas. Se puede consultar a Julio Sierens "Informe de la encuesta-estudios San Juan de la Costa, Osorno", Stgo. (1959); Gonzalo Fuentes "Algunos antecedentes básicos de la provincia de Osorno". Sedecos, Stgo. (1973); Eguiguren J., Oyarte H. y Quiroz D. "Estudios de áreas ecológicas-culturales en la provincia de Osorno: una aproximación antropológica", Stgo. (1977); Manuel Bastías "Socialización de menores en una área de extrema pobreza", CIDE (1983).

CIDE "Toda la familia enseña y aprende, en comunidades campesinas del área de la Costa", CIDE (1977).

En esta última obra se da una descripción económica de una comunidad de San Juan de la Costa. La reproducimos a continuación porque creemos que con ella podemos formarnos una idea del estado de pobreza en que viven los huilliches de la Costa.

"Cumilelfu, voz mapuche que significa Río Bueno, se encuentra a 47 km de la ciudad de Osorno. Encontramos aquí a 40 familias que forman una comunidad de poblamiento disperso cuyos límites fijan dos esteros (Picotomo y Ancalef). La mayoría de las viviendas se encuentra a una distancia de 200, 400 y 2.000 metros de su vecino más próximo, separados por lomajes y quebradas. Las propiedades constituyen pequeños predios casi improductivos, ya sea por su situación geográfica o por el desgaste de la tierra debido al cultivo intensivo.

En el cuadro N° 1 se puede apreciar el número de hectáreas, las siembras que realizan y los animales que poseen.

Cuadro N° 1 Siembras y animales en relación a hectáreas en 10 grupos familiares.

N° de Casos	Hectáreas	Siembras	Animales
1	3	Arvejas, papas, ajos	3 vacas; 1 yunta de bueyes
2	2	arvejas	2 vacas; 1 pollo
3	67	porotos, almácigos, coliflor, alcachofas, papas	3 vacas; 1 yunta de bueyes, pollos; gallinas
4	32	porotos, maíz, arvejas, zanahorias	1 vaca; pollos; gallinas

N° de Casos	Hectáreas	Siembras	Animales
5	18	no cultiva porque la tierra está en litigio	pollos
6	1	papas, arvejas, ajos	1 vaca; 2 gallinas
7	30	arvejas, papas, trigo	pollos
8	13	trigo, arvejas, papas	1 yunta de bueyes; 1 vaca; pollos
9	3	verduras, lechugas, porotos	
10	17	porotos, arvejas, ajos	1 vaca; pollos

El cultivo que se realiza es principalmente de papas, arvejas, porotos y ajo. Antiguamente se sembraba trigo, pero el agotamiento de la tierra ya no lo permite.

Se observan dos casos interesantes de comentar. El caso número 3, es el que tiene más hectáreas de tierra y cuenta con 1 yunta de bueyes, lo que indica un mejor nivel económico con respecto a las otras familias, además han innovado en cuanto a cultivos, es el único grupo que siembran coliflores, alcachofas y hace almácigos, como fruto de su participación en cursos de FREDER.

El otro caso (número 5) cuenta con 18 hectáreas, que no pueden cultivar ya que la propiedad del predio actualmente se encuentra en litigio y según la legislación no se puede hacer usufructo de ella hasta que no se defina el pleito.

En la comunidad la producción es escasa y fundamentalmente se destina al autoconsumo. Ocasionalmente (2 a 3 veces al mes) se comercializa en el mercado de Osorno algunos productos de la huerta (arvejas, papas), o trabajos de artesanía. El escaso dinero que reúnen lo invierten en el pago del

transporte, y en algunos alimentos no perecibles (azúcar, aceite, harina, fideos). La comercialización en Osorno se realiza a precios muy bajos debido a la oferta que existe, ya que llegan allí campesinos de todas las comunidades del interior a comercializar el mismo tipo de productos.

El alto costo de producción que resulta de la relación entre mano de obra disponible y há. cultivable, las desventajas de la comercialización y el deterioro de la tierra por el cultivo intensivo, son las características de una estructura económica en creciente empobrecimiento y en la cual el único capital valorizado es la mano de obra.

El deterioro del sistema y el crecimiento demográfico crean una población desarraigada del trabajo en su propio predio que se ve obligada a desempeñar otras labores o a emigrar".

(5) J.C. Olivares op. cit.

(6) Número 7, pág. 10.

(7) Número 3, pág. 10.

(8) Juan Carlos Olivares op. cit.

(9) Se puede consultar numerosas obras al respecto, aquí usamos a Guillermo Cox, "Viajes a las regiones septentrionales de la Patagonia, 1862-1863", en *Anales de la Universidad de Chile*, T. xxiii, 1963; Tomás Guevara, *Psicología del pueblo araucano*, Imprenta Cervantes, Stgo. 1908; Bertha Koessler-Ilg, *Tradiciones Araucanas*, Universidad Nacional de la Plata, T. 1, Argentina, 1962, y Rodolfo Lenz, *Estudios Araucanos*, Stgo, 1895-1897. Para una mayor información se puede consultar: Alejandro Cañas P. "La religión en los pueblos primitivos. El culto a la Piedra en Chile i como se hallaba difundido en Chile" en *Actes de la Société Scientifique du Chili*, 1901; Rodolfo Casamiquela "Nota sobre ritos y piedras rituales del ámbito pehuenche austral" en *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*, 1971; Rolf Foerster "La piedra Santa de Lumaco" en *Revista*

Pastoral Popular, 1985 y Aureliano Oyarzún "La piedra Santa de Retricura" en *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología*, T. iv, 1924.

El artículo de Casamiquela es de gran interés. Relacionando varios "cultos a las piedras" del ámbito pehuenche austral, concluye que todas ellas se vinculan a través de tres características:

1. Conexión con entes de naturaleza espiritual;
2. Conexión con prácticas de carácter adivinatorios ("oráculos")
3. Conexión con ritos propiciatorios.

De un modo u otro estas mismas conexiones se encuentran asociadas en el complejo cáltico de Pucatrihue.

Los antecedentes recogidos en Piedra Santa, en Lumaco, pueden servirnos para comprender el fenómeno de "divinización de antepasados" y del sincretismo. Efectivamente el culto se centra en torno a "María Guacolda". "María" nos remite al culto mariano y "Guacolda" es un personaje histórico, la mujer de Lautaro, que gracias a las visiones y sueños (peumas) de las machis es hoy considerada como un ser espiritual poderoso y benefactor de los humanos. ¿Es posible a partir de este caso de génesis extrapolarlo a todos los otros cultos? ¿están todas las piedras asociadas a antepasados reales o míticos? Las preguntas quedan abiertas.

(10) Op. cit. pág. 300-302.

(11) Rodolfo Lenz op. cit. pág. 425-426.

(12) Idem. pág. 10.

(13) Idem. pág. 12.

(14) Op. cit. pág. 170.

(15) Op. cit. pág. 58.

(16) Op. cit. pág. 300.

- (17) Acerca de la transformación de antepasados en piedras en el área andina, véase de José María Arguedas, *Dioses y Hombres de Huarochirí*, Siglo XXI, México, 1975.
- (18) Jorge Dowling-Religión, *chamanismo y mitología mapuches*, Editorial Universitaria, Stgo. 1973, pág. 17. El carácter no salvacionista de la religión mapuche implica relaciones muy particulares con la divinidad, con el orden moral y las creencias en torno a la vida en el más allá. John Cooper, en su artículo "The araucanians" del *Handbook of south american indians* (Vol. 2, 1946) señala que "El ser Supremo podía ser y era comúnmente invocado por medio de la oración. A él no le concernía el orden moral, ni el estado de las almas, en la vida futura, dependía de premios o castigos impuestos por él. Se le rogaba por favores materiales, particularmente comida y vida, pero no se le pedía perdón, ni fuerza espiritual" (Pág. 742).
- (19) Se puede consultar para la cuestión ritual a Rodolfo Casamiquela *Estudio del nguillatún y la religión araucana*, Universidad del Sur, Bahía Blanca, 1964; Louis Faron *The hawks of the sun*, University of Pittsburgh, Pittsburgh, 1964; y a Hans Gundermann "Análisis estructural de los ritos mapuches *nguillatún y pñtevíun*", Tesis de Licenciatura de Antropología Social, Universidad de Chile, Stgo. 1981.
- (20) Existen varias versiones del relato mítico del "Viejo Tratrapai". Se pueden leer en *Lecturas Araucanas* de Fray Félix José de Augusta (Editorial San Francisco, Padre de las Casas, 1934) bajo el título de "Menoko", y en Rodolfo Lenz *Estudios Araucanos*, Stgo. 1895-1897. En la obra de Claude Lévi-Strauss *El origen de las maneras de mesa* (Siglo XXI, México, 1970), se da la siguiente versión resumida: "Los sobrinos del Viejo Tratrapai anhelaban casarse con sus primas. Les impuso pruebas que salieron triunfantes. Pero el viejo acabó por matar a sus hijas antes que separarse de ellas. Para vengarse, los pretendientes aprisionaron el sol en una

jarra, provocando una noche de cuatro años. El viejo Tratrapai murió de hambre, los pájaros amenazados ofrecieron a los héroes, mujeres suplentes, a las que rechazaron una tras otra. Finalmente, casaron con mujeres tuertas presentadas por el avestruz, o partieron al país de los muertos en pos de sus prometidas. Según una variante, tercera, éstas resucitaron gracias a la sangre que manaba de la cabeza cortada de su padre". (Págs. 128-129).

- (21) Es interesante señalar que hace no muchos años se efectuaba otro rito al interior de la rogativa, especialmente dedicado a repeler a las *fislas* (plagas). Consistía en una representación bastante dramática, donde las mujeres encarnaban simbólicamente a las plagas y al mal (*huecuve*) y los hombres, con largas varas, a los agentes de su expulsión. El rito tenía diversas fases. Primero, los hombres formaban dos filas, una frente a la otra, con sus varas hacían un arco, posteriormente, un "juez llamaba a un "comparendo" de las *fislas* con las personas buenas; por ejemplo, un matrimonio donde las hijas se ubicaban con su madre y los hijos con su padre, delante del juez alegaban ambos sus derechos, se insultaban. Pero los hombres salían ganando, porque los hombres cultivan la tierra, ellos son los que la trabajan, la siembran y la cosechan; en cambio, las mujeres echan a perder las cosas, no saben criar a sus hijas, porque las crían flojas, cuando van al pozo dejan la tortilla enterrada y cuando vuelven está toda quemada... en fin todas esas cosas alegaban en el juicio, así que de esa forma pierden las mujeres". Terminado esto, las mujeres enjuiciadas invitaban a todas las otras que las acompañaran, se ordenaban en una fila y daban la espalda a los hombres, que igualmente se habían formado detrás de ellas. Los hombres "las correteaban a palos, las dejaban lejos a esas *fislas*, después se daban las sementeras muy bien, crecían sanitas, sin ninguna peste, eso que se hacía era de mucho provecho" (Juan Huenupán).
- (22) Radcliffe-Brown *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Ediciones Península, Barcelona, 1972, pág. 183.

- (23) Louis Faron **Los mapuches. Su estructura social**, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969, pág. 243.
- (24) Berta-Koessler, op. cit. pág. 50.
- (25) Pedro Morandé **Ritual y Palabra**, Centro Andino de Historia, Lima, Perú - 1980.
- (26) Georges Bataille **Obras escogidas**, Barral Editores, Barcelona, 1974, pág. 353.
- (27) Pedro Morandé **El sacrificio como categoría económica. Bases para la comprensión sociológica del papel del sacrificio en la Polis**, Instituto Chileno de Estudios Humanístico, 1982, pág. 24.
- (28) Nuestra interpretación del casamiento de la hija del Abuelito Huenteano con Canillo como hecho sacrificial, nos permite presentar algunos temas centrales para la cultura y la religiosidad indígena. En primer lugar, nos remite al problema de la constitución del orden humano. Es sabido que con la prohibición del incesto se da nacimiento a la cultura ya que "...constituye el movimiento fundamental gracias al cual, por el cual, pero sobre todo en el cual, se cumple el pasaje de la naturaleza a la cultura" (Claude Lévi-Strauss **Las estructuras elementales del parentesco**, Paidós, Buenos Aires, 1969, Pág. 58-59). Desde Freud (con **Totem y Tabú**) se ha visto este hecho fundacional bajo la óptica sacrificial, el cual no constituye a la familia sino que estaría en la base de todas las formaciones culturales: "...la evolución de la estructura libidinal social empieza por el sometimiento y la represión de las necesidades sexuales, con la prohibición del incesto, a la que se debe, por una parte, el nacimiento de los productos de la cultura, los objetos de valor, el dinero del casamiento, sobre todo el dinero, todos los sacrificios y sustitutos sacrificiales, que se identifican con los deseos libidinales incestuosos y representan el sexo femenino sacrificado" (Horst Kurnitzky, **La Estructura Libidinal del Dinero**, Siglo XXI, México,

1978, Pág. 111-112). Se puede decir entonces en base a estos antecedentes que el *nguillatún* revive, repite o rememora el pasaje y el límite de la constitución del orden, en la medida en que es un rito sacrificial. También desde esta perspectiva, no resulta extraño que la mujer simbolice el caos, las plagas, el mal (véase nota 21), y que por ello sea necesario reprimirla bajo la estructura patriarcal (Cf. Sonia Montecino, **Mujeres de la Tierra**, Ediciones CEM, Santiago, 1984).

En segundo lugar, el sacrificio nos lleva directamente al problema de la especificidad (en el tratamiento de la oposición naturaleza/cultura) de la religión indígena (ritual) frente al cristianismo (de la palabra). Para la primera, el sacrificio es mimesis, representa "... la creación de la inmanencia, puesto que asegura para la comunidad sacrificial su continuidad frente al orden natural", con los ritos entonces "... se sacraliza la naturaleza y la actividad humana tiende menos a la diferenciación de ella, cuanto a su inserción en el orden del cosmos". Con el Cristianismo, en cambio "... se acentúa de preferencia el papel del sacrificio en cuanto a la diferenciación del hombre frente a la naturaleza", ello es posible gracias a que la "eficacia simbólica queda mediatizada por la eficacia de la palabra, tanto en su forma ritual "ex opere operato", como en su expresión hipostasiada a través de los valores sociales". Con ello el sacrificio se desplaza al "plano simbólico. En efecto, el ritual que manda a realizar no es el sacrificio propiamente tal, sino la conmemoración del sacrificio divino, realizado de una vez y para siempre" (Pedro Morandé **Ritual y Palabra**, Centro Andino de Historia, Lima, 1980, pág. 37-38, 36, 38, 42 y 40, respectivamente). Creemos que con estas largas citas el lector podrá vislumbrar la complejidad de los problemas que se enfrentan tanto en la comprensión de la cultura y de la religiosidad indígena, como también las vías del encuentro entre estas dos formas de expresión religiosa: la **cúltica** indígena y la de la **palabra** cristiana.

- (29) El equipo del Monku ha recogido la siguiente versión del mito del **Tren-Tren y Kai-Kai**:

"Cuentan que cuando pasó el diluvio, en el pueblo de los Cuncos —hoy de la Costa— hubo un gran desastre para los vivientes, provocado por las lluvias que inundaron primero las vegas, luego las lomas. Entonces la gente tuvo que refugiarse en los cerros, pero estos también se hundían. Habían dos cerros más altos, y de cada uno de ellos era dueño un culebrón: Tren-Tren (Dios del Bien) y kaikaifilu (del Mal).

Estos quisieron ayudar y salvar a la gente. Un grupo fue donde Kai-Kai, que parecía más grande, y los demás al Tren-Tren. Ambos crecían, pero el agua como un gran mar crecía también. Kai-Kai pidió sacrificio humano para crecer, y Tren-Tren parecía hundirse, su gente hizo sacrificio y creció. Pero el Kai-Kai mucho más alto, que de pronto... se derrumbó y se ahogó toda la gente. Tren-Tren: "¡Sálvanos! —decía la gente— haciendo sacrificios. Hasta que la lluvia pasó y se salvaron.

En el lugar de Huitrapulli, dicen que hay una piedra en forma de boca, que cuando llueve fuerte se escucha: ¡Tren! ¡Tren! ¡Tren!..." (Mari-Mari, Peñi, N° 4, pág. 10).

(30) Alfred Metraux *Religión y magias indígenas de América del Sur*, Editorial Aguilar, Madrid, 1973, págs. 179-180.

(31) El traspasar de un "poder", o del "cargo" de una persona a otra —sea machi, meica o cacique— se efectuaba por medio de un rito llamado anumún. Según Juan Huenupan, "anumún quiere decir plantar una fuerza, para que cargue con todo el espíritu. Una persona, por ejemplo, puede ser espiritualista, entonces ese nguillatún se hace para dejar plantada esa persona, para que sea machi, para que quede en ese cargo; ahí le pasa su poder a otro, para que quede con el poder que ella tenía".

