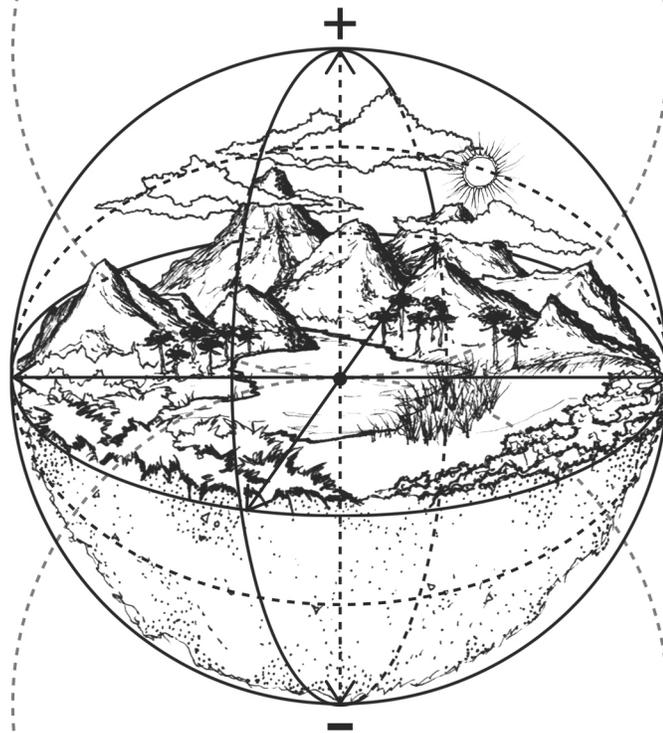


El Habitar Mapuche

Una exploración en las ideas existenciales de su
cosmovisión en tanto principios ordenadores de su
espacio, paisaje y territorio



Tesis para optar al Título Profesional de Arquitecta

ISABEL PAZ HERRERA SALGADO
Profesor Guía: Dr. Arquitecto Lorenzo Berg Costa
Santiago de Chile,
2017

*A mi familia,
por el amor, por existir
A mi profesor guía, Lorenzo,
por el enorme apoyo, la dedicación y la voluntad
de ayudarme y orientarme en este proceso
A mis amigxs,
por la energía y el cariño*

Agradecimientos especiales a:

Sara Neculman
Alejandro Palma
Orfelina Guenupan
Ernesto Yanquin
Mauricio Baros
Orlando Sepúlveda
Max Aguirre

ÍNDICE

| | |
|-----------|---|
| 1 | Resumen |
| 3 | INTRODUCCIÓN |
| 10 | Problema y Preguntas de investigación |
| 11 | Hipótesis Guía |
| 11 | Objetivos General |
| 11 | Objetivos Específicos |
| 12 | Metodología |
| 14 | Estructura de Trabajo |
| 17 | Plan de Trabajo |
| 19 | CAPÍTULO 1: PERSPECTIVAS, MARCOS Y DEFINICIONES |
| 24 | El observador y lo observado |
| 30 | Cultura e Identidad |
| 35 | Enfoque de la investigación |
| 38 | Estado del Arte |
| 38 | La identidad del pueblo Mapuche |
| 42 | Aproximaciones al mundo Mapuche desde la arquitectura |
| 53 | CAPÍTULO 2: EN TORNO AL HABITAR |
| 55 | La contemplación y el lenguaje primigenio: habitar desde la palabra |
| 58 | El habitar y la aparición del mundo |
| 60 | El Paisaje como espejo de la mirada sobre el territorio |
| 64 | El asombro ante lo misterioso: la manifestación de lo sagrado en la experiencia del habitar |
| 67 | El tiempo-espacio en la experiencia del habitar primigenio |
| 72 | Conclusiones Parciales |
| 75 | CAPÍTULO 3: MAPUCHE, DESDE EL KALFÜ GERMINADOR AL SER TIERRA |
| 77 | La comunicación, el acto proyectivo del mundo Mapuche |
| 79 | Del origen celeste y la caída a la tierra |
| 101 | Kai-kai y Trxen-trxen, del caos al cosmos originario del pueblo Mapuche |
| 110 | El cosmos vertical Mapuche: el camino que conecta el origen celeste con la tierra habitada |
| 117 | La tierra circundante y los cuatro tirantes del cosmos: principio sagrado de fundación del espacio/paisaje/territorio Mapuche |
| 129 | Habitar en tanto el entorno: diversidades territoriales en el Wall Mapu |
| 132 | Conclusiones Parciales |

| | |
|------------|--|
| 135 | CAPÍTULO 4: LA CO-CREACIÓN MAPUCHE DEL ESPACIO/ PAISAJE/TERRITORIO |
| 137 | La sacralización del espacio en la Ñuke Mapu en correspondencia con el orden cósmico: el devenir del territorio en paisaje simbólico |
| 141 | I. Sobre la matriz “natural” que articula el espacio/paisaje/territorio Mapuche |
| 146 | Sitios naturales hierocéntricos relativos al Ko: agua, principio creativo paterno |
| 148 | i. Menoko |
| 150 | ii. Trayenko o Xayenko |
| 151 | iii. Lil o lilh |
| 152 | iv. Chayako |
| 152 | v. Mallin |
| 153 | vi. Lewfu o Leufu |
| 153 | vii. Wiñoko |
| 153 | viii. Fotrako |
| 154 | ix. Künantu |
| 154 | x. Kulantu |
| 154 | xi. Pitrantu |
| 154 | xii. Riñintu |
| 154 | Sitios naturales hierocéntricos relativos a la Mapu: tierra, principio receptivo materno |
| 155 | i. Mawiza |
| 157 | ii. Wingkul |
| 157 | iii. Txren-txren, treng-treng o xen xen |
| 160 | iv. Degiñ, deuin o dequiñ |
| 162 | v. Renü |
| 163 | II. Sobre las intenciones arquitectónicas que co-crean el espacio/paisaje/territorio Mapuche |
| 168 | La Ruka: Espacio para la vida cotidiana familiar |
| 184 | El Nguillatuwe: Espacio para la vida espiritual comunitaria |
| 198 | Los Kuel: Espacios que articulan el paisaje y la geografía sagrada |
| 213 | Conclusiones Parciales |
| 217 | CONCLUSIONES FINALES |
| 219 | En torno a lo investigado |
| 225 | En torno a la disciplina |
| 227 | En torno al proceso |
| 229 | GLOSARIO |
| 235 | BIBLIOGRAFÍA |
| 247 | ANEXO |
| | Mi experiencia viviendo con una familia Mapuche en Codihue, Temuko |

ÍNDICE DE IMAGENES

- 26 Esquema El sentir y La razón
- 36 Esquema Relación entre el Mapuche y su entorno
- 58 Esquema Habitar entre el Cielo y la Tierra, según lo planteado por Heidegger
- 60 Esquema El Ser y la Matriz, según lo planteado por Plantón
- 79 Ilustración de la Batalla entre españoles y mapuches, *La Araucana*
- 81 Ilustración de *Antü* y *Küyen*, la dualidad de lo masculino y lo femenino
- 84 Ilustración *La Ñuke Mapu*, matriz que acoge el devenir del che
- 86 Esquema de la nociones temporales Mapuche
- 103 Fotografía de la *kitxa* (quitra) Mapuche
- 103 Fotografía recipiente cerámico antropomorfo masculino, correspondiente a la cultura Pitrén
- 104 Fotografía del sitio de Monte verde
- 106 Ilustración El diluvio Mapuche: *Kai-Kai* y *Trxen-Trxen* sostenido por los cuatro montes
- 107 Fotografía cabezal de maza con forma de *Wüñülfe* o la estrella de ocho puntas
- 108 Representación de las instancias geográficas y riegos naturales en el territorio Mapuche
- 109 Ilustración del *nguillatún* o rogativa Mapuche, según Alonso de Ovalle
- 113 Esquema de la disposición vertical del cosmos Mapuche
- 114 Ilustración de Isla *Mocha*
- 114 Ilustración del *axis mundi* presente en el árbol cósmico, en el *rewe*, y en el ser humano
- 115 Esquema de los siete estadios evolutivos en la construcción del *Inche*
- 116 Fotografías de un *P'raprawe*, *kemumu* o *rewe mapuche* de 7 y 4 escalones
- 117 Representación del *kultrun* como representación del cosmos vertical y horizontal Mapuche
- 118 Esquema de las variaciones en los límites del territorio Mapuche desde el periodo prehispánico hasta el año 2003
- 119 Ilustración El cruce de *Antü* y la *Pire Mapu*, *imago mundi* de los cuatro tirantes del Universo
- 121 Ilustración *Antü* y la tierra circundante
- 123 Fotografía *Machis* tocando el *kultrun*
- 123 Representación de la geometría sagrada contenida en el *kultrun*
- 126 Representación del *Meli Witxan Mapu* contenida en el *kultrun*
- 131 Esquema de las identidades territoriales principales y su posición en el *Wall Mapu*
- 143 Fotografía del lugar donde habita el Abuelito *Wenteyao*, en las rocas de *Pucatrihue*
- 145 Ilustración de los Centros cósmicos que conectan la *mapu* o tierra con las regiones superiores o inferiores
- 148 Esquema de los ciclos de *Ko*
- 149 Fotografía del *Menoko El Chequen*, Angol
- 150 Fotografía del *Trayenko* ubicado en el Parque Nacional Conguillío
- 151 Fotografía de un *Lil* a un costado de la carretera Austral
- 152 Fotografía de las Vegas de Los Sauces
- 153 Fotografía del Río Lincura, Pucón

- 155 Esquema de la *mapu* y su verticalidad
- 156 Fotografía del Bosque de Araucarias en el Parque Nacional Conguillío
- 159 Fotografías de las representaciones iconográficas en el telar tradicional Mapuche
- 160 Ilustración de las cruces del plano vertical y horizontal que confluyen dando origen al Cosmos Mapuche, presentes en el *Txren-txren*
- 161 Fotografía del Volcán *Quitralpillán* (Villarrica)
- 163 Fotografía de un *Renü* o cueva ubicado al sur de Pucón
- 165 Esquema de la estructura geométrica sintética del cosmos Mapuche
- 166 Ilustración de la organización de un asentamiento Mapuche en relación a los cursos de agua
- 167 Ilustración de los niveles de ocupación del borde río, según lo planteado por Bengoa
- 169 Ilustración del Emplazamiento disperso y aislado de las *rukas* sobre el territorio
- 170 Fotografía de un *Rukatún*
- 172 Fotografía familia mapuche junto a *ruka* de base circular
- 172 Fotografía *ruka* de base rectangular
- 174 Ilustración de variantes de la *ruka*
- 175 Ilustración de la estructura de una *ruka* en construcción
- 176 Fotografía interior de una *ruka*
- 178 Planta esquemática de una *ruka* de Boroa
- 179 Corte esquemático de una *ruka* en Boroa
- 179 *Huancus* de Llaupeco y Licanco respectivamente
- 180 Fotografía fogón al interior de una *ruka*
- 181 Representación de la síntesis geométrica de los componentes estructurante de una *ruka*
- 183 Representación de los órdenes implícitos a la disposición espacial de la *machi ñi ruka*
- 186 Planta esquemática del *Paliwe*
- 187 Ilustración de la vista aérea de un complejo ceremonial
- 188 Fotografía de la ceremonia del *nguillatún*
- 188 Fotografía del baile ceremonial realizado por bailarines hombres en un *nguillatún*
- 189 Planta esquemática del *Nguillatuwe* semicircular de Reigolil
- 190 Planta esquemática del *Nguillatuwe* lineal de Lumaco
- 191 *Nguillatuwe* circular de San Juan de la Costa
- 192 Esquema del patrón de ordenamiento de las familias o linajes en un *nguillatuwe* en Cherquenco
- 193 Representación de la correspondencia entre la constelación de la Cruz del Sur y la forma del *nguillatuwe*
- 194 Esquema de la distribución espacial de los linajes y familias en un *nguillatuwe* cerca de Cherquenco, Malleco
- 195 Ilustración de las relaciones espaciales fundamentales del *nguillatuwe* y el *nguillatún*
- 196 Fotografía de la cruz escalonada o *ngumin* presente en los *makuñ* de los *lonko* que participan en el *nguillatún*
- 197 Representación conceptual de la organización espacial del *nguillatuwe* en coherencia con el orden cósmico Mapuche
- 197 Representación de la síntesis geométrica de las relaciones espaciales desplegadas en la fundación y consagración del espacio del *nguillatuwe*

- 198 Fotografía aérea del actualmente usado montículo *Reweñichikuel*
- 199 Ilustración esquemática de la disposición espacial de los estratos que constituyen un *kuel*, y su organización y disposición según órdenes cósmicos y orientaciones rituales
- 200 Representación de la síntesis geométrica de las relaciones espaciales desplegadas en la consagración y construcción de un *kuel*
- 201 Esquema de la organización y estructura socio-territorial de *Lof, Ayllarewe y Fütal Mapu*
- 104 Ilustración de la conformación de un *rewekuel* como análogo a las estructuras macizas y sutiles de los volcanes
- 205 Ilustración del orden de las estructuras asociadas a los montículos en los tres niveles genéricos del cosmos Mapuche
- 206 Ilustración del *ushnu* que habría estado situado sobre el cerro Chena, en la región Metropolitana
- 208 Ilustración de *Chao Retrikura* según fotografía actual y antigua ilustración de Guevara
- 208 Ilustración del *meliu*
- 209 Fotografías de piedra *Llawinkura*
- 211 Mapeo de los *kuel* presentes en las cercanías del cruce del río Purén y Lumaco
- 221 Conceptualización geométrica de la formación de la “consciencia espacial” Mapuche
- 222 Ordenamiento espacial inherente a la Mapu
- 223 Consciencia espacial presente en elementos naturales y construidos e intencionados arquitectónicamente

RESUMEN

En un contexto de crisis ecológica creciente, donde se han provocado aceleradas transformaciones en el paisaje y el territorio, surge la intención y necesidad de hacer una retrospectiva consciente en torno a los orígenes de la arquitectura, en búsqueda de aquellas nociones y principios primitivos respecto al habitar, los cuales nos muestran una forma previa –genuina u original– de relacionarnos con nuestro medio y a partir de ello construir y/o arquitecturizar. De este modo, se toma como caso de estudio específico el de nuestros antepasados aborígenes Mapuche, quienes aún constituyen la principal cultura indígena de Chile, explorando en el conjunto de ideas existenciales que constituyeron su cosmovisión, y cómo estas se tradujeron en un orden cósmico que fue expresado reiteradamente en la co-creación de su espacio, paisaje y territorio, comprendiendo tanto los elementos naturales significantes como aquellos transformados, intencionados o construidos arquitectónicamente. A partir de esto, se podrá entender la consecuente relación que establecieron, como seres encorporados, con su medio circundante, siendo y situándose en el mundo en una relación de unidad, complementariedad y correspondencia: el *mapuche*, al nombrarse a sí mismo, se declara “*gente de la tierra*”, y en ello decreta su inherencia al medio, reafirmando el sentido sagrado del cosmos en donde cada cosa existente conforma un Todo Indivisible. Ésto finalmente abrirá nuevas reflexiones y perspectivas que permitan comprender y profundizar los fundamentos del quehacer arquitectónico y urbanístico en general, al mismo tiempo que se aportará en el diálogo en torno al fondo del conflicto que aún persiste entre ésta y la actual forma de situarnos y habitar nuestro entorno.

Palabras Clave: *habitar, espacio, paisaje, territorio, cosmovisión, co-creación simbólica, orden cósmico, consciencia espacial.*

*El río Cautín
en el medio
baja llorando
por Temuco
llora*

*El cerro Ñielol
sentado mira
grandes casas
Casas que no son
de mapuches,
piensa*

*Temuco-ciudad
debajo de ti
están durmiendo
mis antepasados*

*Soñando en su sueño
están ellos
y corre en el río
su sangre.*

Leonel Lienlaf

INTRODUCCIÓN



INTRODUCCIÓN

Los Mapuche, quienes son hasta hoy la principal cultura indígena de Chile, constituyendo además el substrato racial de la nación chilena¹, y cuyo territorio ancestral, denominado en su lengua originaria *Wallontu Mapu* o *Wallmapu* que significa tierra circundante, contempló gran parte de lo que actualmente es nuestro país, correspondiente al centro y sur de Chile, además de una gran área del sur de Argentina, conectado por medio de la cordillera de los Andes, y enmarcado por los océanos Pacífico y Atlántico, habitaron durante cientos o miles de años² en una diversidad de instancias geográficas, desarrollando un complejo entendimiento de su medio –el cual posee similitudes con la concepción de otros pueblos como los *Aymaras* o los *Inkas*– que fue manifestado tanto conceptual como materialmente, y que a pesar de las variantes regionales o territoriales, reiteró un sistema común de significados esenciales que fue plasmado en la construcción simbólica de su espacio, paisaje y territorio, y en la definición de sus lógicas de asentamiento, tema que ya ha sido tratado previamente por la presente autora en el seminario titulado “*Lógicas de ordenamiento territorial y espacial de los estratos culturales Mapuche e Inca, en la cuenca de Santiago Prehispánico: Estudio de los cerros y montañas como hitos espaciales de la geografía sagrada*”³.

Si bien constituyeron un pueblo pacífico, a lo largo de la historia opusieron fuerte resistencia cada vez que llegaron *winkas*⁴ a invadir sus tierras –ya fuesen los *Inkas* a fines del siglo XV, luego los conquistadores hispanos y posteriormente los chilenos–, motivo por el cual lograron ser reconocidos por la Corona Española como la primera y única nación indígena independiente a mediados del siglo XVII. No obstante, durante la segunda mitad del siglo XIX se ejecuta cruda y tenazmente el proyecto “civilizador” republicano, por medio de una acción militar conjunta entre Chile y Argentina, llevándose a cabo el proceso que se conoce con el eufemismo de “Pacificación de La Araucanía”, en el cual miles de Mapuche fueron asesinados, perseguidos y reducidos, iniciándose un fuerte conflicto que se vinculó fundamentalmente con la usurpación, división y enajenación de sus tierras ancestrales, de las cuales hoy –en el contexto geográfico de Chile– solo mantienen la parte correspondiente a la zona de la Araucanía, convertida en la frontera y el escenario principal de su resistencia y lucha durante al menos los últimos 150 años; en dicho periodo aún no se ha logrado encontrar una salida por medio del diálogo y entendimiento entre

1 Mora Penroz, Z. (2003). *Filosofía Mapuche: Palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago, Chile: Ediciones Cerro Manquehue. p. 9.

2 Esta relatividad hace referencia a la consideración, o no, de las culturas que actualmente se dice son distintas o anteriores a la Mapuche, como antepasados de los mismos, quienes habrían venido habitando y desarrollando durante aproximadamente 15.000 años (desde la última glaciación) un conocimiento en este territorio. Ver Capítulo 3.

3 Herrera, I. (2015). *Lógicas de ordenamiento territorial y espacial de los estratos culturales Mapuche e Inca, en la cuenca de Santiago Prehispánico: Estudio de los cerros y montañas como hitos espaciales de la geografía sagrada*. Seminario de Investigación de la Facultad de Arquitectura y Urbanismo, de la Universidad de Chile.

4 También *Winkas* o *Huincas*, término del *mapudungun* que alude al afuerino, invasor o ladrón, utilizado para referirse a quienes intentaron invadir sus tierras, como los *Inka*, los conquistadores españoles y su descendencia (criollos y mestizos chilenos y argentinos).

ambas sociedades.

Acontecimiento tan importante para nuestra vida política y social y de tanta significación para el porvenir de la República, ha sido llevado a término con felicidad y sin costosos y dolorosos sacrificios. La Araucanía entera se halla sometida, más que al poder material, al poder moral y civilizador de la República: En estos momentos se levantan poblaciones importantes, destinadas a ser centros mercantiles e industriales de mucha consideración, en medio de selvas vírgenes y campiñas desconocidas, que eran hasta ayer, el santuario impenetrable de la altivez e independencia Araucana.

(Mensaje del Ejecutivo al Congreso Nacional, 1883).⁵

De este modo, el poder civilizador de la República impulsó la histórica minorización y represión del pueblo Mapuche, lo que junto a las actuales lógicas de desarrollo político-económico, ha traído como consecuencia el deterioro de sus tradiciones culturales, el empobrecimiento, la exclusión y subvaloración de las comunidades que han sobrevivido en las grandes ciudades, el reniego de la herencia cultural y el abandono de múltiples localidades de su territorio ancestral debido a la migración a zonas urbanas, además del daño provocado a su hábitat originario, el cual en los relatos de los primeros cronistas españoles era descrito como una “impenetrable selva virgen”⁶ que cubría todo el territorio que hoy conocemos como La Araucanía.

En el contexto de lo anterior, el Plan de Desarrollo Indígena que plantea la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) ha establecido una postura donde claramente se pretende acoplar las identidades indígenas al sistema económico global en pequeñas áreas de desarrollo, persistiendo implícitamente una especie de “integracionismo” donde las diversidades locales aborígenes deben asimilarse a un sistema mayor totalizante, perdiendo de paso su fundamento original:

Por otra parte, se constata que la globalización de la economía genera espacios o intersticios, en los cuales las economías indígenas pueden desarrollar sus potencialidades, especialmente a partir de flujos de productos agropecuarios, artesanales y de fuerzas de trabajo y creatividad hacia los centros de poder tanto locales como regionales.

En este contexto, es que los pueblos indígenas pueden articularse a la dinámica de la sociedad global desde sus particulares potencialidades. La CONADI asume que un desarrollo económico distante del desarrollo cultural no sólo es fuente de potenciales conflictos sino que conduce a crisis sociales de difícil resolución.⁷

Como vemos, se intenta integrar a una “minoría” dentro de un sistema económico dominante, asumiendo el “desarrollo cultural” y el progreso que esto implica, evitando de paso conflictos y crisis sociales. Sin embargo, ¿a quién beneficia dicho desarrollo o progreso? Como se atisba en el fragmento señalado, el desarrollo cultural se está supeditando al desarrollo económico, y no a la inversa, y lo mismo se advierte cuando observamos hasta dónde y desde dónde se plantea el desarrollo, el progreso y la integración cuando se trata de proyectar arquitectura y ciudad.

5 Texto traducido del francés por Amarí Peliowsky. Citado en Correa, M., Molina, R. y N. Yañez (2005). *La reforma Agraria y las tierras mapuches; Chile 1962-1975*. Santiago, Chile: Lom Ediciones. P. 24. En: Peliowski, A. & Valdés, C. (edit.). (2015). Op. Cit. P. 61.

6 A partir de Peliowski, A. & Valdés, C. (edit.). (2015). Op. cit. P. 69.

7 Extraído del sitio web: <http://www.conadi.gob.cl/index.php/nuestra-institucion/areas-de-desarrollo-indigena>

Hoy la mayor cantidad de población Mapuche se encuentra en la región Metropolitana, y luego es seguida por la región de la Araucanía, siendo en ambos casos precisamente en lo urbano donde se pueden observar más clara y crudamente el choque entre estos dos mundos. Con respecto a esto, el poeta Mapuche Elicura Chihuailaf señala:

Es en el ámbito de lo ciudadano donde la complejidad arquitectónica se extrema, pero también por eso allí es donde se define. *Temuko*, esta vez en representación de la demás ciudades, ha crecido cerrando los ojos a su entorno. Por demasiado tiempo volvió sus espaldas al fluir de las aguas del Cautín, mientras en lontananza desaparecían los bosques nativos del *Konun Wenu*. Es dura la historia de la “fundación” de las ciudades. Dura es la realidad que ahora nos transcurre en ellas. ¿De dónde la abrumadora línea recta si es la curva la que prima?: las colinas, los cerros, el cielo, los volcanes, la cordillera; las enormes nubes blancas.⁸

De este modo queda a la vista que la particular forma del Mapuche de relacionarse con su entorno y habitarlo trasciende el concepto de propiedad, eficiencia y/o producción bajo el cual el Estado de Chile ha intentado convocar una solución, revelando un tipo de vínculo ser humano/medio completamente diferente al que ha guiado la actual expansión de las urbanizaciones en el territorio, lo cual refuerza la necesidad de poder entender el sentido ancestral del habitar Mapuche, con la intención de aproximarnos a nuestros orígenes y hallar el mensaje implícito a las antiguas creencias y creaciones de nuestros antepasados, las que finalmente nos hablan, desde otra mirada, sobre una genuina sensibilidad para con el medio que se ha ido perdiendo, y que evidentemente constituye el foco del desencuentro respecto al actual modo en que nos estamos posicionando en el mundo y construyendo nuestro cobijo.

No obstante, si bien actualmente el proceso de globalización ha traído como consecuencia una suerte de homogeneización de la cultura o la expansión de lo que se conoce como “cultura global”, en detrimento de las culturas locales, paralelamente se ha desencadenado una incipiente intención del individuo por entender su origen, saber de dónde viene y comprender su identidad, surgiendo estudios que procuran poner en valor e integrar el legado de los pueblos originarios, lo cual gracias a las nuevas tecnologías, la conexión y la revolución informática, está siendo difundido de manera rápida, reforzando la inclusión de las diversidades culturales en la sociedad, así como de sus conocimientos⁹.

Es precisamente a partir del actual contexto de crisis ecológica, en el cual se advierten aceleradas transformaciones en el espacio, paisaje y territorio –entendiendo estos tres conceptos como aspectos complementarios para la comprensión de aquel medio que rodea y sostiene el habitar del ser humano, y que ineludiblemente constituye una imagen y/o una representación de “lo exterior”¹⁰–, que se hace cada vez más evidente “*la dualidad espacial implícita a la idea moderna de naturaleza: por un lado, el interior de lo humano, y por otro, el exterior de lo natural*”¹¹, lo cual podemos traducir como la división entre lo cultural y lo natural, evidenciada en el producto del

8 Chihuailaf, E. (2003). *Temuko, Capital de la región Mapuche: una ciudad azul*. En: MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. p. 3-4. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas.

9 Siguiendo esta línea, más adelante se analizará la “*Guía de Diseño Arquitectónico Mapuche para edificios y espacios públicos*”, la cual ilustra la más reciente tentativa del MOP por solucionar estas cuestiones desde una óptica arquitectónica.

10 Estos conceptos son profundizados en el Capítulo 2: En torno al Habitar.

11 Peliowski, A. & Valdés, C. (edit.). (2015). *Una geografía imaginada. Diez ensayos sobre arte y naturaleza*. Santiago, Chile: Coedición Metales Pesados / Universidad Alberto Hurtado. P. 296.

hacer o la *poiesis* del hombre contemporáneo, lo que en definitiva detona y refuerza el motivo de la presente exploración en torno a otras formas de habitar y relacionarnos con el medio.

Cuando observamos el desarrollo que ha venido teniendo la arquitectura y las grandes ciudades en América, y más específicamente en Chile, desde la conquista en adelante, y por sobre todo en las últimas décadas, queda a la vista un creciente contraste formal, funcional y relacional entre aquello proyectado-construido, es decir lo “artificial”, y el entorno “natural” previo. La progresiva consolidación de un paradigma cartesiano-cientificista y tecnologizado, como lo llama Ziley Mora¹², ha alimentado un sistema económico extractivista, y una visión mercantil de la tierra y sus recursos como base para el “progreso”, lo cual si bien ha permitido el avance en diversas áreas de desarrollo, también ha traído consecuencias negativas como la contaminación del agua, el aire y la tierra, la erosión de los suelos, la deforestación, inundaciones y sequías, entre otros efectos que han dañado profundamente la biodiversidad y a quienes formamos parte de ella.

En este contexto, la vorágine de las grandes ciudades ha llevado a sus habitantes a una “desconexión” con el medio, constituyéndose progresivamente como una suerte de barrera entre nosotros y lo que nos rodea, una estructura de extensas líneas rectas y cuerpos sólidos que recortan el horizonte, dificultando ver, oler, tocar o sentir directamente el entorno que la sostiene. Hemos nacido y crecido en un soporte cada vez más aislado, que deja ver una pequeña y fragmentada imagen de lo que hay afuera, arriba y abajo, expandiéndose de manera alienada, como si se tratara de una burbuja que –en tanto ignora al mundo natural que permitió su origen– se reproduce a sí misma engeguada de habitar y existir en él. Allí se sitúa también el desarrollo de una arquitectura que ha tendido a obedecer estándares formales, funcionales y productivos a nivel global, provocando una “homogeneización” de lo construido, olvidando de paso las diversidades territoriales locales, pero por sobre todo la sensibilidad del habitante para con la naturaleza.

De este modo vemos reflejado en términos materiales, una fragmentación o desunión inmaterial entre el ser humano y el medio exterior, pero ¿a dónde se remonta dicho quiebre? Para poder comprender integralmente nuestro estado actual, y a partir de eso construir en nuestro quehacer el mundo que queremos vivir, se hace necesario tomar consciencia de lo que nos precedió, de aquello que heredamos y que de forma innegable constituye una parte de nosotros, ya sea asumida o reprimida en lo profundo de la memoria colectiva e individual. Así, en el continuo proceso de construcción, destrucción y reconstrucción del mundo que habitamos, desde la arquitectura y el urbanismo, es indispensable llevar nuestra mirada hacia el pasado, fuente desde donde surgen las ideas e imágenes con las que nos proyectamos continuamente hacia el futuro; la observación, el entendimiento y estudio de hasta lo más primitivo, que sin duda correspondió a un estado de nosotros mismos en otro tiempo y en otro espacio, nos permitirá aprehender reflexivamente desde aquello que constituye lo que llamamos nuestra historia, permitiéndonos valorar y entender otras formas de relacionarnos con el entorno.

Entonces, haciendo una retrospectiva crítica en torno a la forma en que hemos venido situándonos y relacionándonos con nuestro medio, nos conducimos inevitablemente hacia el conflicto histórico conocido como la conquista de América, que encarna explícitamente el choque entre dos formas diametralmente opuestas de concebir el mundo, y en consecuencia, de habitarlo: Allí, una realidad *aborigen*, que manifestaba una estrecha relación con la naturaleza y un sentir espontáneo, menos procesado racionalmente y más cercano a lo que podríamos

12 Mora Penroz, Z. (2003). *Filosofía Mapuche: Palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago, Chile: Ediciones Cerro Manquehue. p. 15.

llamar pensamiento mágico, fue sometida por el afuerino europeo, encaminado en la vía del pensamiento racionalista ilustrado y científico; iniciándose, desde mediados del siglo XV, un proceso de dominación de las culturas indígenas, el cual en el contexto de Chile avanzó casi sin obstáculos hasta encontrarse con el pueblo Mapuche.

Así, la presente investigación se sitúa desde el punto de vista donde el observador (autor) se comprende a sí mismo como una parte de este cruce étnico producido por el colonialismo en Chile, correspondiendo ineludiblemente a esa mezcla o síntesis cultural que integra en sí ambas historias; se comprende entonces que cuando negamos, ignoramos y excluimos al indígena, es una parte de sí la que se oprime, del mismo modo que cuando no consideramos los efectos sobre nuestro entorno, alterándolo y degradándolo, es a nosotros mismos a quienes estamos extinguiendo, dando cuenta que finalmente el fondo de este conflicto trasciende dichos grupos enfrentados, afectando a todos a quienes co-habítamos en este planeta. Con respecto a esto, el poeta chileno Raúl Zurita señala:

Cada vez que no escuchamos el lenguaje de la tierra que nos cobija y que nos hace a todos por igual “hijos de ella”, es algo de nosotros lo que violamos. El hombre de la tierra, el mapuche, es así una parte nuestra que va más allá del proceso de mestizaje y de la hibridaciones históricas porque su pertenencia toca la pertenencia de cualquier ser vivo bajo este cielo. Sin embargo, herederos también de una vorágine que se viene arrastrando desde la conquista, pareciéramos condenados a ver en ellos al otro. Condenamos así esa parte oscura de nuestro propio cuerpo que no es lo suficientemente simple como para establecer nuestras categorías intelectivas ni lo suficientemente embrollada como para transformar lo evidente en filosofía o ciencia.

La diferencia que negamos, el idioma que no entendemos, el rito que transformamos en folklor o pintoresquismos, los rasgos que nos negamos a reconocer, son no obstante nuestros. Al perderlos nos perdemos.

Así vamos apagando también las dimensiones más vastas del aire que nos acompaña, del cielo, de las mareas. Sobre las ciudades, hoy convertidas en megalópolis o muy cerca de serlo, se deposita diariamente el sedimento de esta ceguera. Algún día lo lamentaremos.¹³

Finalmente, en el transcurso de la exploración se revisarán una serie de conceptos claves para poder comprender el habitar y las nociones de espacio, paisaje y territorio en general, a fin de luego explorar desde ellas la cultura y/o cosmovisión Mapuche, profundizando en aquellas concepciones que resultan fundamentales para comprender la relación del Mapuche con su medio, la cual quedó plasmada en la manera en que observaron y ordenaron el mundo terrenal/celestial, lo que finalmente conducirá al posterior análisis e interpretación de la co-creación simbólica de su espacio, paisaje y territorio, contemplando tanto los sitios naturales como aquellos contruidos y/o intencionados arquitectónicamente¹⁴.

En otras palabras, se llevará a cabo una interpretación simbólica respecto a su modo de ser y relacionarse con el medio, indagando en sus manifestaciones culturales tanto orales como materiales, a fin de comprender los principios fundamentales en base a los cuales establecieron su relación ser humano (interior) / medio (exterior), como un diálogo entre lo cultural y lo

13 Zurita, R. (1989). Prólogo. En *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria. pp. 15-17.

14 La estructura del trabajo se encuentra puntualizada en el apartado Plan de Trabajo.

natural, entendiéndose su producción de espacio/paisaje/territorio como un reflejo del origen del orden cósmico.

PROBLEMA Y PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Como se mencionó anteriormente, la presente investigación pretende estudiar –desde una mirada arquitectónica– cómo se situó y relacionó el Mapuche con su medio, a fin de poder hallar, a partir de la comprensión de las ideas esenciales presentes en su cosmovisión y su lenguaje, las nociones y/o principios existenciales fundamentales en torno al habitar Mapuche, los cuales fueron expresados simbólicamente en la construcción de su espacio/paisaje/territorio. Para ello se realizará una interpretación simbólica de los elementos del medio natural que devinieron en paisaje, así como de las construcciones intencionadas arquitectónicamente, en donde plasmaron un ordenamiento espacial como reflejo del orden cósmico, constituyendo ambas una interpretación y posterior expresión, ya fuese conceptual/imaginaria o concreta, que se encuentra en relación con lo circundante.

Por otro lado, si bien la mayor cantidad de estudios en torno a lo Mapuche se han realizado desde las Ciencias Humanas, como la antropología, la etnografía, la historia, la sociología e incluso la filosofía, en el ámbito de la arquitectura y el urbanismo se ha ido manifestando una creciente preocupación por considerar e intentar comprender esta cultura desde la disciplina, marco en el cual se encuentran diversas investigaciones que abordan, por ejemplo, el Hábitat residencial Mapuche, el diseño arquitectónico Mapuche, la herencia Mapuche respecto al ordenamiento territorial previo a la fundación de ciudades, etc. En este marco se sitúa esta tesis, pero ahondando en lo Mapuche desde un nuevo concepto: el habitar, el cual por lo demás trasciende las Ciencias Humanas anteriormente mencionadas y por lo tanto permite anudar diversas temáticas ya tratadas multidisciplinariamente desde una perspectiva arquitectónica, haciendo énfasis en comprender las ideas que le dan sentido a la materialización espacial; con ello, paralelamente se aportará en el cuestionamiento inicial sobre el propósito y sentido de la arquitectura actual, cuyo proceso de diseño se ha ido enfocando y especializando cada vez más en el cómo, pero en ese camino se ha ido olvidando el desde dónde y el por qué, lo cual en definitiva insta a reflexionar sobre la base y necesidad de la arquitectura y el urbanismo en la formación del arquitecto. Asimismo, esto permitirá aproximarnos a comprender los principios primigenios que definieron en un comienzo el quehacer arquitectónico, y que en definitiva constituyen el fondo del proceso creativo involucrado en nuestra disciplina.

De esta manera, volver la mirada hacia los orígenes plantea la intención de tomar consciencia, por medio del contraste, respecto al modo en que estamos habitando y construyendo, y consecuentemente, el conocimiento producido a partir de la cultura Mapuche busca aportarnos a nosotros como sociedad occidentalizada, abriendo nuevos puntos de vista sobre los fundamentos de nuestro quehacer como arquitectos o urbanistas, y reforzando a su vez la comprensión del legado cultural que nos han dejado los pueblos originarios, y más específicamente el Mapuche, considerando aquello que nos enseñan sobre su posicionamiento en el mundo y su sensibilidad para con éste, pues antes de ser seres creadores, somos seres sintientes, y esa es la base desde la cual interpretamos, experimentamos, y posteriormente transformamos lo que nos rodea, resultando crucial en tanto a partir de ahí se establece el sentido del quehacer en nuestra disciplina, en sintonía o no con el medio circundante.

Finalmente, la exploración paralela de conceptos y nociones fundamentales en torno al habitar en un contexto más amplio y actual, generará una indagación que –tanto en su generalidad como en su especificidad– ayudará en la generación de preguntas y reflexiones respecto a la

manera en que estamos proyectando arquitectura y ciudad, al mismo tiempo que se aportará en una materia de entendimiento para abrir un espacio de consenso en torno al conflicto Chileno – Mapuche, el cual como mestizos cargamos incluso en nuestro interior por medio de la memoria, historia e identidad.

HIPÓTESIS GUÍA

Si bien la presente investigación es de carácter exploratorio, sin tener por objetivo corroborar una hipótesis de manera categórica, se plantea el siguiente enunciado como eje orientador del estudio.

La concepción y co-creación del espacio, paisaje y territorio Mapuche estaría definida por una compleja noción que se sustenta en la idea de que el universo es un todo interconectado; esta idea constituiría la base de su paradigma y revelaría una estructura horizontal implícita a la forma de habitar del Mapuche, quien consecuentemente existe en una posición de interdependencia y complementariedad con todo lo que lo rodea; él se proclama gente de la tierra, y en ello decreta su inherencia al medio, reforzando el sentido de unidad y sacralidad del cosmos. El Mapuche se mueve en un espacio lleno de sentido, y según sea el diálogo con el entorno vivo, lo observa y escucha, y a partir de ello lo habita, al mismo tiempo que él es habitado por éste, creando mediante su *poiesis* la resonancia de su origen. De este modo, su creación sería concebida simbólicamente, constituyendo una representación articulada de significados existenciales que le otorgan sentido al devenir del Mapuche en la tierra.

OBJETIVO GENERAL

- Reconocer los principios fundamentales sobre los cuales se desenvuelve el habitar Mapuche, abordando –desde el estudio de su cosmovisión– la construcción simbólica de su espacio/paisaje/territorio.

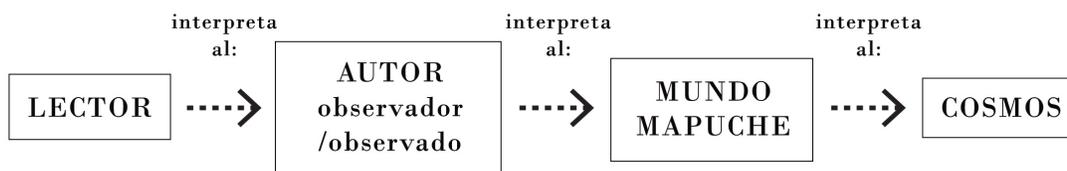
OBJETIVOS ESPECÍFICOS

- Precisar y cualificar cómo y en base a qué elementos el Mapuche se sitúa en el mundo, y se relaciona con el medio.
- Reconocer y cualificar la estructura espacial inherente al cosmos Mapuche presente en su imaginario poético.
- Analizar e interpretar simbólicamente la construcción del espacio/paisaje/territorio Mapuche en dos dimensiones complementarias:
 - La matriz natural que articula el espacio/paisaje/territorio Mapuche
 - Las construcciones intencionadas arquitectónicamente que co-crean el espacio/paisaje/territorio Mapuche
- Identificar gráficamente la conciencia espacial Mapuche presente en la organización geométrica de los espacios tanto naturales como construidos e intencionados arquitectónicamente.

METODOLOGÍA

Considerando que el quehacer arquitectónico/urbanístico involucra un constante proceso creativo en el cual la observación de lo preexistente determina la interpretación y posterior construcción de formas y espacios significantes, la presente investigación se abordará a modo de proyecto teórico, es decir, como un relato interpretativo articulado desde una óptica arquitectónica, compuesto por capítulos desarrollados a modo de ensayos, donde se abordaran temáticas distintas pero interdependientes entre sí, con lo cual se irá profundizando e interrelacionando un conjunto de ideas propias del imaginario Mapuche en torno al espacio/paisaje/territorio, las cuales expresadas simbólicamente, dejan ver la estructura espacial inherente al cosmos Mapuche, y consecuentemente nos enseñaran la manera en que éste se relaciona con el medio y se sitúa y habita en el mundo.

De esta forma, el curso de la presente tesis se asume desde la subjetividad que implicará la interpretación y el análisis personal de los símbolos que componen la trama cultural Mapuche¹⁵, donde el autor será tanto un “observador” como “lo observado”¹⁶, exigiendo a su vez exige la correspondiente capacidad interpretativa del lector para comprender los símbolos abordados.



Al mismo tiempo, la investigación será de carácter exploratorio, proponiendo ahondar en un terreno amplio mediante un enfoque cualitativo, interdisciplinario e interpretativo, con lo cual la hipótesis y los objetivos se plantean como orientadores y/o referencias para incursionar en el mundo Mapuche desde las nociones fundamentales relativas a la disciplina.

En el plano de lo anterior, se decide estudiar el imaginario ancestral, más que el del Mapuche urbano por ejemplo, pues el foco de la investigación no se enfoca en las actuales manifestaciones y transformaciones que han experimentado, sino más bien en las ideas existenciales originarias de este pueblo, las cuales se encuentran implícitas en su *poiesis*, y han logrado prevalecer hasta hoy por medio de su tradición oral, construcciones, textiles, cerámicas, poesía, entre otras. De este modo la recolección de datos integrará lo siguiente:

Por un lado se contemplará información documental y bibliográfica proveniente de una selección exhaustiva de textos, archivos en papel, archivos audiovisuales y archivos digitales, existentes en internet, colecciones privadas y bibliotecas. Aquí se realizará una revisión de fuentes elaboradas desde las siguientes perspectivas:

- Estudios, tesis, artículos, prensa, investigaciones, etc. elaboradas desde diversas áreas del conocimiento, principalmente Arquitectura y/o Urbanismo y Ciencias Humanas como la antropología, etnografía, geografía, historia, sociología e incluso filosofía, las cuales en conjunto constituyen interpretaciones realizadas desde una mirada académica occidental, operando dentro de lo que podríamos llamar pensamiento racionalista.

15 Enfoque que se profundiza en el siguiente capítulo al abordar la relación observador-observado.

16 Relación conceptual abordada en la Primera Parte de la presente investigación, Capítulo 1.

- Entrevistas, recopilaciones de relatos míticos y/o históricos, experiencias personales y oníricas, literatura, investigaciones, y principalmente poesía, las cuales corresponden a fuentes emanadas desde el propio mundo Mapuche, y por tanto operan dentro de lo que podríamos llamar pensamiento mágico.

En este marco se suma la asistencia a un curso semestral sobre Oralidad y Cultura Mapuche realizado por la poeta mapuche Maribel Mora Curriao, en la Universidad de Chile, donde se profundizarán diversos aspectos de la cultura y cosmovisión Mapuche, así como el estudio de la obra llevada a cabo por importantes figuras en el ámbito de la poesía, literatura y oralidad Mapuche a lo largo del siglo XX, como Sonia Caicheo, Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Jaime Huenún, Lorenzo Aillapán, Jaime Huenuán, entre otros., quienes dejan en evidencia la manera en que el Mapuche se posiciona y relaciona con el mundo.

Asimismo, se considerará el desglose etimológico de ideas y palabras fundamentales propias de su lengua originaria, el *mapuzugun*, en cuyas palabras se cristalizó su conocimiento y manera de comprender el mundo y situarse en él, abarcando una serie de percepciones y experiencias anteriores, heredadas y aprendidas de generación en generación por medio de la tradición oral, constituyendo una fuente crucial para poder aproximarnos a sus nociones y concepciones en torno al *habitar genuino u* originario. Según Ziley Mora¹⁷, tal es la amplitud de aquella palabra primigenia, que es capaz de abarcar todo sin aislar lo observado, sino más bien haciéndolo aparecer dentro de una totalidad reunida, no disociada, y por eso mismo sagrada, remitiéndonos constantemente a un concepto que unifica otros más.

A partir de lo anterior, es preciso señalar que esta investigación se abordará desde la importancia de la palabra/lenguaje, pues constituye la forma primordial en que los antiguos Mapuche se acercaron a la naturaleza de la cosas, a crear, interpretar e imaginar; con lo cual ahondar en ello es adentrarse en el origen de la experiencia creativa vivida remotamente, indagando en nuestra “niñez” como habitantes, cuando recién “balbuceábamos”, relacionándonos de manera sensible, cercana, espontánea e integrada con el medio.

Conjuntamente, el relato irá acompañado de fuentes o recursos visuales, ya sean fotografías, imágenes, esquemas, planos y/o cartografías, a lo cual se suma la elaboración propia de cosmogramas, mapas e ilustraciones conceptuales, interpretaciones “surrealistas”, a fin ir expresando y asimilando gráficamente las nociones fundamentales, completando y enriqueciendo la lectura y comprensión de las ideas abordadas.

De este modo, las fuentes escritas y gráficas se irán complementando en la construcción del relato, siendo organizadas coherente y sistemáticamente a fin de develar nuevas interrelaciones conceptuales y simbólicas que permitan una aproximación integral al fenómeno investigado, entendiendo las múltiples dimensiones que componen su compleja concepción, las cuales en tanto transmiten la unificación de significados antitéticos desde un punto de vista lógico, revelan la espontánea capacidad original Mapuche para experimentar la existencia como una totalidad significativa¹⁸.

¹⁷ Mora Penroz, Z., op. Cit. p. 11.

¹⁸ Idea desarrollada según conceptos tratados por Norberg-Schulz, C. (1999). *Arquitectura occidental*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. P. 224.

Por último, se generará un registro escrito, a modo de anexo, a partir de una “inmersión etnográfica” u observación participante, que involucrará la convivencia diaria durante 5 días con una familia Mapuche perteneciente a la comunidad de *Codihue*, en *Metrenko*, localidad situada a aproximadamente 15 km al sur de Temuco. Dicha instancia permitirá profundizar y conocer adecuadamente el mundo Mapuche desde la experiencia vital en una comunidad, permitiendo una aproximación y mayor comprensión respecto al tema tratado, integrándose como parte de un relato más bien complementario redactado en primera persona, con el propósito de incluir la perspectiva personal en torno a lo aprehendido, acotando en paralelo las reflexiones que me permitieron reforzar y consolidar las ideas fundamentales tratadas en el estudio.

Todo lo anterior se recopilará de manera paralela conforme al rumbo y avance de la investigación, y se irá relacionando y complementando recíprocamente a lo largo de los capítulos desarrollados, facilitando una interpretación integral que conduzca a la identificación de las nociones fundamentales en torno al habitar Mapuche. Dentro de este proceso se integraran áreas del conocimiento pertenecientes a las Ciencias Humanas, las Artes, la Historia, la Ética, los Sistemas de Conocimiento Religiosos y los Sistemas de Conocimiento Indígenas.

ESTRUCTURA DE TRABAJO

En el capítulo inicial se contextualizará al observador (autor) en relación a lo observado (el pueblo Mapuche), abordando además conceptos generales como el de “cultura” e “identidad”, para luego plantear el enfoque de la investigación y el estado del arte respecto a los estudios realizados desde la Arquitectura en torno lo Mapuche. A partir de esto, posteriormente se realizará en un segundo capítulo una revisión bibliográfica en torno al concepto de habitar y las nociones de espacio, paisaje y territorio, aspectos que en conjunto constituyen un imaginario codificado por medio del lenguaje (la palabra), producto de la observación y aprehensión del medio a través de la experiencia corpórea, la vista y los demás sentidos.

En la búsqueda de respuestas sin certezas –generadoras siempre de nuevas e infinitas preguntas- respecto de qué somos y cómo nos instalamos en esta Tierra, la observación definió la visión de mundo desde la que comenzaron a creer y a crear todas las culturas en todos los continentes. El círculo del pensamiento –silencio, contemplación, creación- permitió que cada sociedad escuchara, percibiera y, por lo tanto, nombrara su entorno visible e invisible de una manera particular. La Palabra, maravillosa creación.¹⁹

En la lógica Mapuche el entorno habla: las montañas, los árboles, los ríos, la tierra, el viento. El paisaje comunica al hombre, quien en su sensibilidad escucha, observa y contempla, experimentado el significado de los elementos en tanto forman parte integrante del contexto en el que actúan. En dicho diálogo, la palabra poética emerge para nombrar y hacer aparecer el mundo, construyéndolo como respuesta al entorno previo, y transformándolo a la vez. De esta forma, el lenguaje y todas sus creaciones, donde encontramos sus diversas representaciones artístico-arquitectónicas, expresan el sentido dado a la existencia que aparece entre el interior de lo humano y el exterior de lo natural, definiéndose un complejo sistema simbólico en torno al espacio existencial como una manera de acercarse a lo misterioso, dar sentido a lo desconocido, levantar lo sagrado. Así, mediante su *poiesis*²⁰, el Mapuche conserva y comunica

19 Chihuaif, E. (2003). *Temuko, Capital de la región Mapuche: una ciudad azul*. En *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. (p. 3). Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas.

20 Toda creación e invención artística producto del hacer.

los significados existenciales experimentados e interpretados, aportando en la creación de su mundo, evidenciando que así como él crea, también él ha sido creado²¹.

Aquí se profundizará en la relación ecumenal, como producto de la interacción entre el ser humano (sujeto cultural) y el espacio terrestre/celeste (medio natural) por medio de la aprehensión de éste último “en tanto que algo”. En otras palabras, se ahondará en el entendimiento de que el ser humano nace y existe respecto al territorio o matriz que lo recibe y sostiene, pero al mismo tiempo él mismo lo crea –o mejor dicho co-crea– al observarlo, ordenarlo y nombrarlo de tal o cual manera, reconociendo en este último punto la facultad generativa del lenguaje para construir su propio mundo, es decir su capacidad de “coagulación” de la realidad, sobre las ideas planteadas por el escritor, filósofo y etnógrafo Ziley Mora Penrose. Así, se irá orientando la investigación dentro de un contexto que permita la aproximación a la experiencia primigenia, propia de las culturas originarias, en cuanto a cómo y desde dónde se construyó su vínculo con lo circundante, tanto terrenal como celestial. Esto se complementará con el estudio específico de lo que constituye la “experiencia religiosa” abordada por M. Eliade en “*Lo Sagrado y lo Profano*”, internándose en estos conceptos, y además se revisará la concepción temporal primitiva circular abordada en “*El mito del eterno retorno*”, los cuales resultan fundamentales para profundizar en el caso local del habitar Mapuche, el cual opera en estas lógicas (lo que además ya ha sido estudiado por la autora de la presente tesis en su seminario mencionado anteriormente).

Luego, a partir de esta primera parte, se desprenderán diversas concepciones que serán aplicadas, en una segunda parte, al análisis específico en torno al habitar del pueblo Mapuche, comprendiendo este último como una identidad conformada por diversidades territoriales unificadas por medio de su lengua, el *mapudungun*, su cosmovisión y los cuentos y relatos que constituyen su tradición oral, los cuales remiten a un origen común desde donde surgen como cultura (el diluvio) y desde donde surgen como espíritus que viene a encarnar a la Tierra (el *kalfü*). Entonces, se abordará el significado de los conceptos o nociones más importantes para la cosmovisión Mapuche que han quedado patentados en su lenguaje, y luego los principios que rigen el *rakiduam*, es decir el pensamiento o reflexión Mapuche, donde resulta interesante y fundamental la latente complementariedad, interconexión e interdependencia que advierten entre todas las cosas del universo, o lo que llaman “el todo sin fragmentación”, del cual somos una parte como especie humana, donde “todo comunica y todo posee su propio lenguaje”, y en donde “tanto lo bueno como lo malo son posibilidades de ser”, pues tal como existe el blanco existe el negro, o la *küme newen* y la *weza newen* (energía positiva y energía negativa), es decir la dualidad complementaria inherente a la estructura espacial del cosmos.

Entonces, se profundizará en aquellos conceptos fundamentales para comprender la relación del Mapuche con su medio, en donde quedó plasmada la manera en que observaron y ordenaron el mundo terrenal en coherencia con el de los astros, contemplando el análisis y revisión de nociones como la de *Wall Mapu* y de *Meli Witran Mapu*, contenida en la representación dibujada en el cuero del *kultrun*, o en aquellos aspectos propios del orden espacial cósmico horizontal y vertical que aparecen entre lo celeste, lo terrestre y lo intraterrestre, comprendiendo el estudio de su sistema de creencias, sus mitos y relatos cosmogónicos, sus representaciones simbólicas y significaciones que trascendieron todos los ámbitos de su vida, y que constituyeron una interpretación compleja de sí mismos como una parte un todo circundante que es concebido multidimensionalmente.

21 Según idea desarrollada por Ismael Lares. (2013). *La creación como catarsis en Abigael Bohórquez*. Octubre de 2015, de Círculo de Poesía, Revista electrónica de Literatura Sitio web: <http://circulodepoesia.com/2013/05/la-creacion-como-catarsis-en-abigael-bohorquez/>

Finalmente, desde dichas concepciones se realizará un análisis e interpretación simbólica en torno a la co-creación del espacio/paisaje/territorio Mapuche, contemplando por una lado los sitios naturales o centros vitales que articularon la matriz natural sacralizada, ordenándolos en base a las dos fuerzas esenciales: el *ko* (agua) y la *mapu* (tierra), y por otro lado el conjunto de principios espaciales fundamentales que expresaron reiteradamente por medio de intenciones arquitectónicas presentes en sus construcciones, abordándose en tres escalas: I. La Ruka, unidad íntima y cotidiana, el centro de la vida familiar Mapuche, II. El nguillatuwe, espacio de la colectividad y la vida espiritual en comunidad, y III. Los kuel, elementos que articulan el paisaje y la geografía sagrada.

PLAN DE TRABAJO

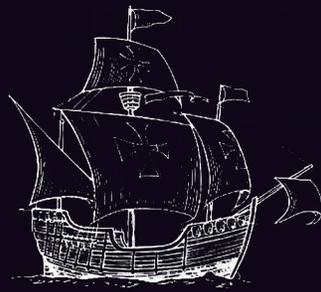
| Actividad | Oct | Nov | Dic | Ene | Mar | Abr | May | Jun | Jul | Ago | Sep | Oct | Nov | Dic | Ene |
|---|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|------------|
| <i>Recopilación de información</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Definición del tema</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Búsqueda bibliográfica</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Redacción de Índice Provisorio</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Elaboración de la Propuesta de Investigación</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Elaboración del Estado del Arte</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Elaboración del Marco Teórico</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Visita de campo</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Desarrollo Interpretativo y Analítico</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Conclusiones y reflexiones finales</i> | | | | | | | | | | | | | | | |
| <i>Edición Final</i> | | | | | | | | | | | | | | | |

*Madre, sobre tu rostro, con un
traje desconocido
apareció el murmullo del agua.
Todos los recuerdos presentes
envolvían ese sonido
y algo me miró.
Yo era un tronco formado
por miles de caras
que salían de tu rostro.
Por el tronco caminé a través
de cientos de generaciones
sufriendo, riendo,
y vi una cruz que me cortaba la
cabeza
y vi una espada que me bendecía
antes de mi muerte.
Soy el tronco, madre
el que arde
en el fuego de nuestra ruka.*

Leonel Lienlaf

CAPÍTULO 1

Perspectivas, marcos y definiciones



CAPÍTULO I: PERSPECTIVAS, MARCOS Y DEFINICIONES

Mucho de lo que hemos hecho a través del desarrollo tecnológico está basado en la idea de que el hombre está en conflicto con la naturaleza, y ésta, a su vez, está basada en la idea, que en realidad es un mito del siglo XIX, de que la inteligencia, los valores, el amor, los sentimientos humanos, etc., sólo existen en el interior de las fronteras de la piel humana. Y que fuera de dichas fronteras el mundo no es sino un desperdicio de energía ciega, lóbido rampante y total estupidez.¹

Según Alan Watts, en occidente se ha popularizado y asumido que el hombre, como ser inteligente, es casi un accidente en el universo, extendiéndose la sensación de que somos una especie de seres extraños en un cosmos que es todo menos nosotros: frío, mecánico, y que funciona mediante leyes rígidas sin corazón; y sobre esta concepción se ha forjado la actitud de sometimiento, conquista y dominio de la naturaleza. Sin embargo, ocurre que no venimos a este mundo, sino que nacimos de él, de la misma manera que las manzanas crecen del manzano, lo cual nos muestra que somos similares al mundo que nos ha parido: “*cuando vemos un mundo del que crecen seres humanos, entonces ese mundo es humano, porque ‘humanea’.*”² Así, Watts advierte que negamos a nuestra madre y renunciamos a nuestros orígenes, pues se ha instaurado ciegamente la idea de que somos especímenes en este mundo, que no pertenecemos a él, y que él no tiene interés en nosotros, es decir la tierra –el medio de donde nacimos y el que sustenta nuestra existencia como seres humanos- es algo completamente ajeno, distinto, y por supuesto, separado de nosotros.

En relación a esto, señala que el estado cultural actual al que hemos llegado como humanidad (s. XX) sitúa al hombre de una manera opuestamente distinta a como se situó en sus orígenes. Hoy en día es de sentido común el hecho de que el ser humano pertenece a una mota de polvo muy pequeña y carente de importancia, en la periferia de una pequeña galaxia, en medio de millones y millones de galaxias mucho más importantes. Mientras que antiguamente el universo era visto como algo de lo que la Tierra era el centro, por lo que todo estaba dispuesto a nuestro alrededor, en la manera en que como organismos vivos vemos el mundo. Lo percibimos desde el centro, y todo lo demás es algo que nos rodea.³ Esto último se relaciona íntimamente con lo que ocurre en la ciencia, donde se pretende una descripción exacta y objetiva de cierto fenómeno estudiado, pues a través de esto se podrá llegar a medir dicho fenómeno, y ello a su vez permitirá predecir lo que sucederá (lo cual supone la intención de dominio sobre los hechos y fenómenos). Sin embargo, ocurre que las personas más expertas en este ámbito son las primeras en reconocer una sencilla limitación que resulta determinante: para el desarrollo de un estudio o el experimento más sencillo, se requiere aislar el fenómeno de lo que se denomina “variables inmensurables” (aquellas que no se pueden medir dada su complejidad), y además se debe tener precaución

1 Watts, A. (1994). *El lugar del hombre en la naturaleza*. En *Salir de la trampa*. Barcelona, España: Editorial Kairós. p. 11.

2 Ibid., p. 12

3 Ibid., p. 12-13.

y control sobre todas aquellas variables que lo afectan, de tal manera que no se altere aquello estudiado. Pero en este punto descubren que aquello estudiado, ese fenómeno, es lo más difícil de aislar del mundo, pues todo lo que sucede lo afecta, y todo lo que el científico hace para estudiarlo y comprenderlo también. No se puede estudiar nada sacándolo del resto del universo, y hacer de él algo separado de sí mismo. Esto, según la teoría cuántica, se vincula con el hecho de que mirar las cosas las cambia. Nuestra manera de observar modifica y afecta lo que vemos.

Lo que todo ello nos muestra es que no podemos mantenernos aparte como un observador independiente del mundo, porque el observador es lo que está siendo observado. No estamos separados de ello.⁴

Así, en el desarrollo de esta investigación, ¿cómo podría explicar o aproximarme a lo que significa el habitar Mapuche sin describir al mismo tiempo al sujeto y el medio en el que esto ocurre? Se hace necesario describir el terreno sobre el que el Mapuche se mueve, describir el movimiento, las direcciones, pero no de manera independiente del sujeto, sino por el contrario, su propia visión del mundo. Así, definitivamente deberé llegar a describir las relaciones y estructuras sociales inherentes al individuo, por lo que consecuentemente también será necesario comprender su lenguaje, lo que además supone el filtro de mi propio lenguaje para comprender el otro. Y así podría seguir con una larga lista: sus fuentes de alimento, los insectos, la flora, la fauna, los mares, las montañas, las estrellas, la técnica y/o tecnología que llegaron a desarrollar, etc., pues aunque pensé estar hablando de un pueblo, el Mapuche, terminé hablando del medio en que vive, aquella situación de la que es inseparable, y que además está en constante cambio.

[...] nuestro comportamiento siempre está en relación con ese enorme entorno, al igual que nuestro caminar está en relación con el terreno, y en relación con la forma del espacio, los contornos de los objetos y la forma de la habitación. [...] Aunque no estemos enraizados al suelo como los árboles y las plantas, y podamos caminar libremente dentro de nuestros sacos de piel, ello no quiere decir que no estemos enraizados en el medio natural, al igual que los árboles y las plantas.⁵

De esta manera las indagaciones científicas, investigaciones, tesis y estudios que se puedan gestar desde el ámbito académico o empírico, y desde cualquiera sea la disciplina, oficio o modo de vida, lo observado estará respondiendo a las inquietudes del observador, y los resultados mostrarán una parte, pero nunca un todo, pues resulta inabarcable.

En relación a esto, se hace preciso señalar que la cultura Mapuche, como podríamos llamarla de un modo generalizador, tiene tantas variantes como particulares medios coexisten en el llamado territorio ancestral. Los pueblos que habitaron las costas hicieron énfasis en el mar, en los productos que de ahí obtenían, y su organización y conocimiento se desarrolló y evolucionó en torno a dicho foco, a diferencia por ejemplo, de los que habitaron la zona cordillerana, quienes consecuentemente adquirieron rasgos culturales que se vinculaban y erigían en torno a dicho contexto geográfico y territorial. Si bien más adelante se profundiza sobre dichos términos, se hablará de una cultura Mapuche general, reuniendo ciertas nociones que trascienden las variantes territoriales, o dicho de otra manera, cada una de estas formas se puede integrar dentro de un campo mayor común donde subyace el sentido más profundo que mueve al Mapuche por la tierra, que lo hace habitarla y relacionarse con ella trascendentalmente. Como es de suponer a partir de lo mencionado anteriormente, la cultura, como podría ser la Mapuche o la Inca, o

4 Ibid., p. 17.

5 Ibid., p. 18-19.

cualquier otra de este continente u otra parte del mundo, no es algo estático, impenetrable, inmutable y aislado. Por el contrario, la cultura está mutando constantemente, es un fenómeno dinámico, moldeable y permeable ante las miles de variantes humanas, climáticas, geológicas, etc. Se mueve como un pulpo de acuerdo a dichos cambios, como una entidad que va creciendo, abriéndose camino a sí misma.

Por tanto, cuando se habla de cultura e identidad Mapuche, en realidad se habla de una abstracción de lo que era ancestralmente y lo que es ahora; y las reivindicaciones que surgen cada vez con mayor frecuencia acerca de la pertenencia a dicha cultura, se hacen desde distintos lugares, siempre se observa desde otra posición, y se abre un nuevo punto de vista. De esta manera, la *poiesis* Mapuche siempre está en función de un territorio, de quien la crea, de quien observa. Ocurre con el lenguaje y las diferentes manifestaciones artísticas, técnicas, etc. Dentro de ello caben también las expresiones “arquitectónicas”, que entran en la categoría de lo que se conoce como arquitectura vernácula⁶.

Pertenecer a la cultura Mapuche se relaciona con dos elementos fundamentales: el *tugun*, es decir el lugar de donde se viene, el territorio, y el *küpalme* o linaje, que indica la línea de antepasados que formaron el *lof* o la comunidad donde se nació. Ambos elementos ayudan al conocimiento y fortalecimiento del *Inche*, el yo, es decir la identidad individual, necesaria para poder proyectarse luego en el *Ichiñ* o la identidad colectiva. Esto es crucial pues para los Mapuche, nadie puede saber dónde ir, si no sabe de dónde viene. Y en otra escala, esto comienza a ocurrirle a nuestra sociedad. Nacimos de un proceso de colonización, donde se borraron de la faz de la tierra pueblos completos, donde se ejerció una violencia tremenda, que además de física fue simbólica, pues se prohibió, renegó y reprimió toda clase de expresión de las culturas “minoritarias”, que claramente en los tiempos de conquista nunca fueron una minoría. Y lo que comienza a ocurrir desde las últimas décadas es la descolonización, es decir la desestructuración de estas relaciones de poder impuestas, donde los individuos que constituyen la entidad colectiva comienzan a observarse a sí mismos. Es precisamente esto lo que ha surgido en mí como una inquietud, trayéndome a iniciar una búsqueda en el pasado de este lugar donde nací, a encontrar o reencontrarme con cosas olvidadas pero valiosas, que nos hablen de cómo habitamos, del sentido que tiene nuestro lugar en la naturaleza, con la inquietud de que estas nociones arcaicas puedan replantear aspectos de los que prácticamente ya ni se duda, sino más bien se toman como una obviedad, como por ejemplo el propio sentido de la arquitectura y del urbanismo, ¿en qué proyecto de humanidad han surgido dichas manifestaciones para acabar en lo que conocemos hoy en día? ¿Por qué hemos de construir, proyectar, o erigir un mundo artificial externo a nuestro cuerpo? ¿Es solo porque lo necesitamos, o también se ha generado una falta de comprensión, una separación respecto a aquel mundo que nos ha gestado? ¿Qué caracteriza, y a la vez diferencia aquellas sutiles creaciones arquitectónicas indígenas de lo que hoy se está dando? Y ¿qué aspecto comparten ambas formas? ¿Por qué aún persiste una pugna por las tierras entre la república de Chile y el pueblo Mapuche? Estas y otras inquietudes irán impulsando y guiando esta exploración, dando forma a las siguientes líneas.

6 La arquitectura vernácula es aquella que se constituye como la tradición regional más auténtica. Esta arquitectura nació entre los pueblos autóctonos de cada región, como una respuesta a sus necesidades de hábitat. Lo que hace diferente a estas edificaciones de otras, es que las soluciones adoptadas son un ejemplo de adaptación al medio. Esta arquitectura es realizada por el mismo usuario, apoyado en la comunidad y el conocimiento de sistemas constructivos heredados ancestralmente.

EL OBSERVADOR Y LO OBSERVADO

Aparece ante nuestros ojos una notoria diferencia cuando observamos, en el contexto latinoamericano, el comportamiento de los actuales pueblos indígenas, heredado de las culturas primigenias, en contraste con el del hombre contemporáneo, determinado por el proceso de modernidad. Si nos detenemos a analizar la concepción de sus respectivos mundos -aquella que subyace en lo concebido y creado por las culturas aborígenes, y por otro lado las nociones y estructuras que determinan y sostienen el actual modo de vida- sin duda se advierte, a lo largo del extenso proceso de continua transformación que vincula estos dos puntos, un gran cambio de paradigma o modelo a seguir, el cual guarda relación, entre múltiples aspectos, con la manera de experimentar el mundo. Es por ello que resulta necesario entender inicialmente este entremedio, pues es éste el que ha determinado los dos grandes puntos de referencia de esta investigación: el observador, yo como mestiza, inevitablemente influenciada por el proceso de modernidad, y consecuentemente involucrada en el desarrollo de una autoconsciencia reflexiva en torno a mi construcción cultural, y lo observado, los pueblos indígenas, particularmente el Mapuche, quienes fueron y siguen siendo oprimidos y callados en las mismas tierras que habita el observador, en un pasado no muy lejano, pero que por encima de esto, han logrado mantener su cultura, su identidad, y sus conocimientos e interpretaciones sobre el mundo.

En este marco, la modernidad es crucial y determinante en el cambio que distancia enormemente al observador de lo observado, y si bien éste proceso aún no ha terminado de limitarse teóricamente, ni dejado de existir o al menos traer consecuencias en la práctica, según Weber ha tenido su origen en la racionalización y el desencantamiento del mundo: “Estos procesos implican “que no hay fuerzas misteriosas incalculables que entren a jugar, sino que uno puede, en principio, dominar todas las cosas por medio del cálculo. Esto significa que el mundo se ha desencantado. Uno ya no necesita más el recurso a los medios mágicos para dominar o implorar a los espíritus, como lo hacía el salvaje, para quien tales poderes misteriosos existían.””⁷ Esto deja a la vista el sentido de grandiosidad y dominio que acompañó la visión ilustrada antropocéntrica propia del pensamiento moderno en sus orígenes.

[...] una de las características filosóficas principales de la modernidad es que sitúa al ser humano en el centro del mundo, lo erige en la medida de todas las cosas, en contra de la visión del mundo teocéntrica que prevalecía en la Edad Media. El ser humano pasó a ser “el sujeto”, la base de todo conocimiento, el señor de todas las cosas, el punto de referencia necesario de todo lo que sucede. El mundo deja de ser el orden creado por Dios y pasa a ser “naturaleza”, con una lógica propia y autónoma que el sujeto debe controlar. De allí el interés de los filósofos ilustrados por desarrollar la ciencia y la razón de acuerdo a su lógica interna, liberada de la tutela religiosa.⁸

Aquí ya se puede vislumbrar el vuelco que significó el florecimiento de la modernidad en Europa, donde el mundo se comienza a percibir como un orden profano al cual se puede acceder por medio del conocimiento, constituyendo una materia prima que opera autónomamente, y que puede ser dominada y controlada por el hombre mediante la razón y la ciencia. Esta “separación” refleja que el ser humano se comienza a concebir como un sujeto autónomo, a la vez que la naturaleza pasa a ser, consecuentemente, el predicado autónomo en donde se mueve el hombre.

7 Cita a Weber, M. (1970). *Science as a Vocation*. En H.H. Gerth & C.W. Mills, *From Max Weber*. Londres: Routledge & Kegan Paul, p. 139. En Larraín, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. p. 18.

8 Larraín, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello, p. 21.

Esta concepción sugiere una total oposición a la experiencia “religiosa”, donde según Eliade, “la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica”⁹. En este contexto, es preciso mencionar que lo religioso guarda relación con el vocablo religión, que viene del latín *religio*, formado por el prefijo *re* (que puede indicar intensidad o reiteración), el verbo *ligare* (ligar, amarrar, unir) y el sufijo *ión* (acción y efecto), haciendo referencia a la acción de amarrar o unir fuertemente, o unir nuevamente, ligar de nuevo. Entonces, si bien existen múltiples interpretaciones, es evidente que dicha experiencia evoca la noción de unión del hombre en un sentido sagrado, lo cual se podría vincular con todo lo existente, con el cosmos y la naturaleza, donde el hombre constituiría una parte inseparable de este gran orden. Y esta experiencia del ser humano se asocia al sentir ante lo sobrecogedor, ante ese *mysterium fascinans*, incomprendible y desconocido, explicándolo posteriormente mediante la razón objetiva fundada en una realidad sobrenatural y metafísica¹⁰. Entonces, el ser humano intenta comunicar con dichas fuerzas de lo desconocido, con ese poder de otros mundos, y allí es donde surge lo mágico, donde por medio de una conexión ritual con estos poderes, adquiere la capacidad de modificar a voluntad las condiciones de la realidad, lo cual es una faceta del pensamiento mágico. De este modo, la modernidad surge como un cambio del punto de vista desde donde se observa, el cual concluye dejar atrás antiguas nociones que resultaron “obsoletas”, pues impedían el desarrollo y el progreso de la sociedad. Así, lo moderno:

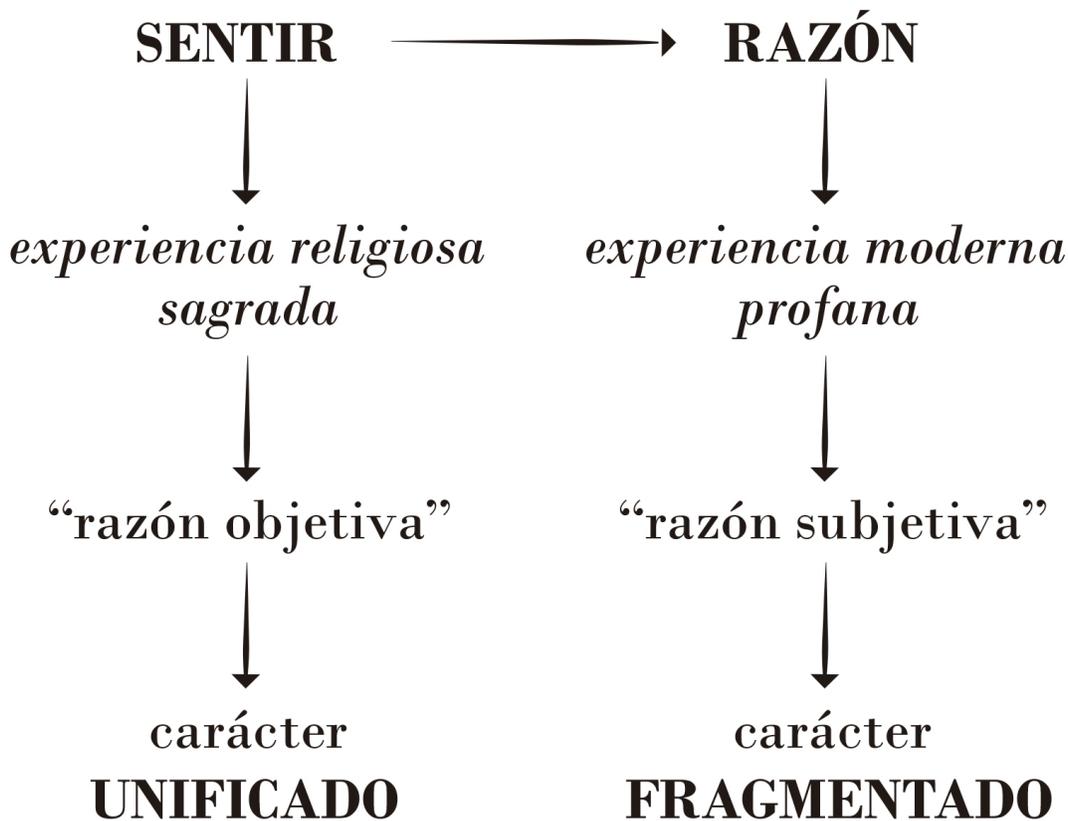
Por un lado, ha sido frecuentemente usado para expresar la consciencia de una época que se considera nueva en relación a un pasado antiguo e inmóvil. Lo moderno no respeta su propio pasado y se mira a sí mismo como el resultado de una transición de lo tradicional a lo nuevo. La edad moderna se define a sí misma como el reino de la razón y de la racionalidad, que han desplazado a la religión, a los prejuicios y supersticiones, a las costumbres tradicionales.¹¹

De esta manera, el discurso de la modernidad se definió primordialmente en función de la razón instrumental, la ciencia y la técnica, influenciado por las ideas ilustradas de la libertad y la autonomía individual subjetiva, pero motivado y limitado por el reconocimiento de fines colectivos y valores que obedecían un bien común universal. Así, se comienza a observar y experimentar el mundo por partes, las cuales constituirían esferas autónomas que operan –y por ende se estudian y comprenden– según su lógica interna, dejando atrás la visión de mundo religiosa y metafísica de carácter unificado, propia del mundo medieval, y dando paso al futuro desarrollo de disciplinas cada vez más especializadas.

9 Eliade, M. (1957). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: GUADARRAMA/Punto Omega. p. 11.

10 Esta situación se vincula con lo planteado por Humberto Maturana, biólogo e investigador chileno, quien plantea que las primeras reacciones del ser humano ante los fenómenos son de tipo emocional, y éste recurre posteriormente a respuestas de tipo racional para explicar el origen de estos impulsos primeros. Así mismo se comprende que las emociones son algo que incluso está involucrado en los procesos matemáticos, físicos y científicos, por tanto el conocimiento es algo que no está separado de la emoción, y en relación a ello, para la culturas indígenas, y para la propia cultura Mapuche, era precisamente a partir de las emociones que sentía el corazón o *piwke*, desde donde se llegaba al conocimiento.

11 Larraín, J., op. Cit. p. 19.



Conceptualización esquemática del paso del carácter Unificado, propio de la experiencia sagrada, al carácter Fragmentado de la experiencia profana. Elaboración Propia.

Es este proceso el que comenzaba a surgir en Europa cuando ocurre la conquista de América. Sin embargo, “Llegan a América, entonces, los representantes de un mundo en extinción, a imponer un modelo que es fundamentalmente antimoderno. Es lo que Zea ha llamado un doble cerco: “España impone a la América un cerco político y social y la iglesia Católica un cerco mental”. Estos dos cercos logran conectar el autoritarismo político con la obediencia religiosa a Dios y dejan una marca muy importante y duradera en la primera síntesis cultural.”¹² Este hecho resulta curioso, pues si bien llega a colonizar una cultura que conservaba una visión de mundo teocéntrica, que poseía una estructura del tiempo, del espacio y del trabajo basada en un calendario litúrgico, en ceremonias, en los ciclos agrícolas y las estaciones, y que por tanto presentaba “similitudes” con las culturas indígenas prehispánicas, se levanta una devastadora dominación sobre las tierras y las culturas americanas, imponiendo su religión y sus tradiciones por encima de las obscenas y profanas prácticas rituales de los indígenas, a quienes se les trató como infrahumanos o mitad animales mitad hombres, una raza inferior que no poseía ningún valor, pero que finalmente resultaban tener una concepción de mundo mucho más cercana a ellos que las ideas ilustradas del resto de Europa. Es así como

Ante el empuje español, los indios pierden su libertad y su sentido de identidad original; una nueva matriz cultural empieza a formarse, y en ella las construcciones del indio como un “otro” inferior, por parte de los españoles, juegan un papel importante.¹³

¹² Ibid., p. 144.

¹³ Ibid., p. 130.

Sin embargo, resulta interesante mencionar que, al menos desde mi perspectiva, es probable que gracias a estas “similitudes” propias de la concepción teocéntrica, sagrada y religiosa que poseían los conquistadores hispanos y las culturas prehispánicas, hayan podido sobrevivir rasgos fundamentales de las cosmovisiones indígenas, y que se hayan transmitido por medio del sincretismo. Así, “la evangelización ritual de las viejas estructuras indígenas no cambió la matriz religiosa y societal de las culturas prehispánicas. Ellas tenían –y todavía tienen- suficiente fuerza para expresarse a través de ritos que han sido redefinidos y que, con el tiempo, han llegado a ser su propia forma de expresión y, en muchos casos, de resistencia.”¹⁴

Paralelamente a esta fase de acercamiento entre España y América, el mundo ilustrado pone sus ojos en lo que estaba sucediendo, y comienza a interpretar, definir y divulgar su visión al respecto. De este modo, se comienza a expandir una opinión generalizada sobre los pueblos prehispánicos en el mundo europeo –avalada por los grandes pensadores y científicos ilustrados de la época- que los contemplaba como seres primitivos, bárbaros e incivilizados, que reunían todas aquellas características opuestas a lo moderno: irracionalidad, modo de vida caótico, “emocionalidad”, falta de control, flojera, voluntad débil, sobreestimación de la naturaleza y las fuerzas telúricas (lo que por tanto favorecía el determinismo, el fatalismo y la falta de previsión), etc., lo cual los terminó constituyendo como un “otro” no-europeo que debía ser salvado de su patrón tradicional de atraso y estancamiento. Si prestamos atención a esta concepción, asumiéndola dentro de su contexto histórico, resulta al menos curiosa, pues se puede ver que el mundo europeo le atribuyó al americano todo aquello que negó de sí, y catalogándolos como seres principalmente “irracionales”, dejaron entrever a los ojos de hoy –además de lo sesgado que fue el juicio y el discurso racionalista en este punto de la historia- una especie de pista, en la que el mismo europeo reconoce en el otro el desarrollo de ciertas características que no asume, y que se relacionan directamente con el sentir y las emociones, en contraposición a la razón y el pensamiento.

La propagación de dichas ideas terminan impactando más profundamente en la crisis de la independencia y el periodo de constitución de los estados nacionales a comienzos del siglo XIX, donde toman preponderancia a nivel mundial las ideas ilustradas y el pensamiento racionalista en la construcción y evaluación de los pueblos americanos, “El conocimiento y la ciencia eran las claves para la educación y el progreso. No debe sorprender, por lo tanto, que el mundo más allá de Europa se concibiera como el mundo de la infelicidad y el atraso: la razón instrumental y la ciencia no estaban allí bien desarrolladas.”¹⁵

De esta manera, se comienza a moldear la cultura en latinoamericana desde la racionalidad científica de la Europa del siglo XIX, la que influye en y por medio de las clases dominantes latinoamericanas, intelectuales y académicos: “Se pensaba que los nuevos criterios científicos eran la única esperanza de traer “orden y progreso” a las repúblicas emergentes. Así se constituyó un segundo polo de la cultura latinoamericana. Si el primero, indoibérico, estaba fuertemente influido por la religión y el racismo, el nuevo polo quería incorporar las nuevas ideas europeas de la razón y el liberalismo.”¹⁶ Y es justamente a partir del movimiento ilustrado durante el siglo XIX, que se comienza a adquirir una conciencia sobre el desarrollo progresivo de la cultura humana en sociedad y la evolución biológica de las especies animales, incluyendo al hombre,

14 Bengoa, J. (1988). *500 años después*, Nütram, IV, N° 1. p. 17. En Larraín, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. p. 142.

15 Larraín, J., op. Cit. p. 89

16 Ibid., p. 145.

lo cual finalmente permitió la desacralización del marco cronológico del pensamiento histórico que hasta entonces se sostenía.

Así, el mejoramiento de Latinoamérica residió en la inmigración de razas “superiores” y la educación científica, y fue avanzando en este camino hasta la segunda mitad del siglo XX, donde ocurrieron los grandes procesos de modernización de la base socioeconómica en América Latina. En consecuencia, “América Latina fue desestructurada por los poderes coloniales para ser integrada en una posición subordinada dentro de una estructura global de dominación.”¹⁷, generándose una serie de cambios en las múltiples áreas desarrolladas y aprehendidas desde la razón instrumental, que terminan por revolucionar el mundo y la vida del hombre entre finales del siglo XX y comienzos del siglo XXI.

Es en este periodo que se detona una forma de desarrollo científico, técnico, tecnológico, económico, de las artes, de las comunicaciones, etc. nunca antes vista, a raíz de lo cual se comenzaron a generar herramientas, instrumentos y máquinas de conocimiento por medio de las cuales se ha continuado construyendo y reproduciendo el mundo. En relación a esto, Larraín señala un nuevo sentir relacionado “con que la sociedad contemporánea está sometida a procesos de cambio cada vez más acelerados y al impacto creciente de los medios de comunicación. Se ha producido una verdadera explosión y proliferación general de imágenes electrónicas, informaciones y visiones del mundo que tornan a la sociedad más compleja y caótica, más difícil de entender.”¹⁸ Una muestra de ello es el impacto que trae en la dimensión espacial y temporal de la vida del hombre:

En las sociedades premodernas el tiempo siempre estaba vinculado al espacio. La hora del día estaba conectada con lugares y recurrencias naturales. La invención del reloj, y su expansión durante el siglo XVIII, permitió la separación del tiempo del espacio. El tiempo perdió su contenido espacial. Con el espacio sucedió a continuación algo similar: se separó del lugar. La modernidad crecientemente desconecta el espacio del lugar al promover las relaciones con otros ausentes, situados a gran distancia de cualquier interacción cara a cara.¹⁹

Tras esta revolución del conocimiento, las ciencias, las tecnologías y telecomunicaciones, uno de los aspectos fundamentales que desencadenó el florecimiento de la modernidad, y que define en gran medida el punto de vista del observador, es que comienza a desarrollarse una especie de reflexividad racional, la cual lleva a la modernidad a ser “consciente de sus problemas y proporciona los medios para una autocrítica.”²⁰ Esto se vio reflejado en la primera crisis de la modernidad a principios del siglo XX, producto de las contradicciones, ambigüedades, promesas teóricas y exclusiones prácticas, y posteriormente en la segunda crisis provocada hacia fines de la década de los 60, a causa de los problemas económicos y de acumulación. En este sentido, la modernidad funda las bases racionales mismas para la crítica de la razón instrumental, lo cual gesta una forma de autoconsciencia ligada directamente con la experiencia vital y el modo de vida del hombre contemporáneo. De este modo, surge en el hombre contemporáneo la búsqueda de un mejoramiento e innovación incesante en su relación con la naturaleza y la sociedad.

En este sentido, es interesante lo que plantea Levi-Strauss respecto a que la ciencia y el mito

17 Ibid., p. 201.

18 Ibid., p. 16.

19 Ibid., p. 24-25.

20 Ibid., p. 13.

utilizan la misma lógica: “[...] Levi-Strauss no considera ese modo mítico como “bastante lejos de la producción racional, formal, planificada y sistemática” o como totalmente diferente a la forma de trabajo de la ciencia; por el contrario, destaca sus similitudes: tanto uno como el otro cataloga, clasifica y busca un “orden” en los materiales que trabaja.”²¹, pues a partir de ello, es posible visibilizar que aquello que la modernidad en sus comienzos denominaba irracional e ilógico, terminó suponiendo de igual manera un orden y una lógica intrínseca, con su propio método, modelo y lenguaje, de acuerdo al acontecer y la experiencia de su cultura.

La modernidad da un giro, y se hace consciente del proceso que había sustentado en los siglos anteriores con respecto a la dominación de América. Se había evaluado a las otras culturas en términos de la propia, lo que, como ahora resulta claro, constituyó un sin sentido: “Al entender otras culturas, la evaluación comparativa de valores y los juicios morales no tienen sentido, porque no hay una medida común. Todas las culturas son igualmente válidas.”²² En este contexto, se ocasiona –producto de la misma globalización e interconexión- una respuesta a las tendencias universalistas y homogeneizadoras que había desencadenado la modernización, que plantea una revaloración de las diferencias, la importancia de lo “local”

[...] es importante entender que continúa existiendo una dialéctica entre lo global y lo local. Hay una tendencia a la homogeneización pero también una fascinación con lo diferente. Lo global no reemplaza a lo local, sino que lo local opera dentro de la lógica de lo global. La globalización no significa el fin de las diferencias culturales y étnicas, sino su utilización consciente.²³

En resumen, en los años anteriores se había catalogado a lo primitivo como algo “peor”, atrasado en tanto menos especializado y menos técnico, irracional y obsoleto frente a las poderosas ideas ilustradas que tenían como bandera de lucha la racionalización instrumental del conocimiento, por medio de la cual se lograría el desarrollo y el progreso. Sin embargo, se comienza a advertir que la cultura es precisamente una producción constante del hombre, de los pueblos, de las sociedades. Así, estudiar las culturas es estudiar la producción de significado manifestada en la producción o creación de cualquier tipo, en la *poiesis*, el hacer e inventar humano, en determinadas circunstancias. En este marco, es posible decir que “El primero [el europeo racional ilustrado] cree firmemente en la razón instrumental, es decir, en la razón como un medio para dominar la naturaleza y lograr progreso material. El segundo [el latinoamericano simbólico-dramático] sospecha de la razón instrumental y tiene un acercamiento estético-religioso a la realidad. El modelo racional ilustrado enfatiza el discurso abstracto y conceptual y apela a la razón; el modelo simbólico-dramático enfatiza las imágenes, representaciones dramáticas y ritos y apela a la sensibilidad.”²⁴ Sin embargo, ambas concepciones no son más que una respuesta, o más bien un reflejo del estado de cada sociedad en determinadas circunstancias.

A partir de esta primera síntesis o contexto de la investigación, es posible comprender el punto desde donde contempla el observador lo estudiado, y la situación general en la que se encuentra actualmente la cultura Mapuche como lo observado. Si bien se asume la investigación involucrada en un proceso de reflexividad racional, postulando una metodología de estudio y recurriendo a fuentes y discursos elaborados desde instituciones, también estudia desde la

21 Ibid., p. 192.

22 Ibid., p. 79.

23 Ibid., p. 30-31.

24 Ibid., p. 171.

experiencia directamente expresada por la cultura estudiada, a fin de poner en valor y sobre todo comprender desde su sentir, recurriendo a fuentes en perspectiva del “otro cultural”, quienes evidentemente encarnan el discurso oprimido.

CULTURA E IDENTIDAD

En relación a lo anterior, y considerando que la investigación tiene por objetivo reconocer y poner en valor las nociones relativas al habitar y la construcción del espacio/paisaje/territorio mapuche, se hace evidente la necesidad de plantear lo que es la cultura y la identidad, pues estos conceptos constituyen los campos en los que se aborda, plantea y desarrolla el estudio. De esta manera, luego se profundizará en la cultura Mapuche y lo que los constituye como identidad.

Si bien el uso del término “cultura” es generalizado y popular, y hay cierto consenso actual al considerarla como un elemento que caracteriza a una sociedad en determinado momento de su historia, no existe una definición aceptada universalmente, es decir que no hay acuerdo sobre su significado específico, y por ello adopta diferentes connotaciones, dependiendo del contexto, de quienes lo han intentado definir y de quienes lo utilizan. “Cultura es un término de origen latino que etimológicamente significa lo mismo que *cultivo* o *cuidado*.”²⁵ En un principio este cultivo era el estado propio de los campos y ganados preservados; sin embargo, posteriormente se utiliza para designar la acción de cultivar, haciendo alusión a un proceso de mejoramiento: cultivar cierta actividad. De ahí que se hable de agricultura, permacultura, horticultura, etc.

Ya en el siglo XVIII el término se extendió al campo de las ciencias, y surge la noción de cultura como “cultivo del espíritu”, lo cual estaría vinculado con la formación de la mente humana. Sin embargo, no es hasta el siglo XIX que el término crece y comienza a ampliarse y diversificarse. Es justamente a partir de la revolución ideológica ilustrada, en las concepciones racionalistas y positivistas, que surge una tendencia con valor científico, la cual ve a la cultura como “la obra más relevante de un grupo humano, durante un periodo definido y en un lugar geográfico determinado”²⁶, depositando la identificación de cierta sociedad en las creaciones excepcionales que destacaron por aportar al pensamiento, la ciencia, el arte y la técnica, constituyendo lo que se conoce como Alta Cultura. Desde esta opinión es que se deriva la confusión en el lenguaje diario de cultura con la erudición, apareciendo expresiones como por ejemplo el ser inculto, o la falta de cultura, haciendo referencia a aquellos que no obedecen a ciertas conductas sociales, o que no tienen determinados conocimientos.

Por otro lado, es también en el siglo XIX que comienza a gestarse una curiosidad por dilucidar el comportamiento del hombre primitivo, originándose las ciencias sobre el hombre, dentro de las cuales toman importancia las ciencias sociales como la historia, la antropología, entre otras, pues es precisamente a partir de éstas que comienza a forjarse un nuevo concepto de cultura, o más bien a evolucionar, consolidándose estas opiniones ya en el siglo XX, las cuales “consideran que la cultura, en términos generales, abarca las actividades del hombre en sociedad, para adaptarse a su medio ambiente.”²⁷ Si bien ellas no excluyen las obras excepcionales, prestan más atención a la actividad y creación humana ordinaria y común, la cual se va transformando de acuerdo a las necesidades del tiempo y las particularidades del entorno, lo que en definitiva permitiría la identificación de la sociedad. En este contexto,

25 Chanfón, C. (1988). *Fundamentos Teóricos de la Restauración*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. p. 36.

26 Ibid., p. 39.

27 Ibid.

A partir del descubrimiento de la evolución cultural y de la evolución biológica del ser humano, el espíritu del hombre se ha vuelto *historiador*. A la luz de la conciencia sobre su propio desarrollo, tiende a considerar todo hecho como acontecimiento, a definir orígenes, a remontarse desde el dato actual a las etapas pasadas de su constitución, a buscar la inteligibilidad no solamente de lo que es, sino del movimiento por el cual ha llegado a ser lo que es ahora.²⁸

De esta manera, se puede observar que el concepto de cultura fue transformándose, pasando de ser considerada como aquello excepcional producido por el ser humano en sociedad, hasta constituirse por todo el conjunto de rasgos distintivos, ya sea materiales, espirituales, intelectuales y afectivos, que caracterizan una sociedad en determinado momento y espacio, y que le permiten al hombre tomar conciencia sobre el propio desarrollo. Así, como consecuencia del proceso de modernidad y el racionalismo –que trajo consigo estudios desde una mirada científica “objetiva” sobre los testimonios del pasado del hombre- se fue definiendo una visión que derivó en un interés integral por comprender toda la transformación del hombre social, y por tanto, además de querer dilucidar el pasado primitivo, éste se comenzó a concebir como una parte fundamental de la evolución, proceso que no consistía en un mejoramiento evaluable y continuo, sino más bien en una secuencia ordenada de modificaciones que ineludiblemente culmina en la comprensión del presente, para la proyección del futuro.

La cultura se comienza a considerar como aquello que le permite al hombre expresarse y tomar conciencia de sí mismo, buscar nuevas significaciones y reflexionar sobre la propia creación y su trascendencia, comprendiendo el modo de vida, los valores, el sistema de creencias y opiniones, las costumbres, etc., mientras que el patrimonio cultural subyace en “la totalidad dinámica y viva de la creación del hombre”²⁹, es decir, la infinidad de objetos y productos considerados testimonio de la actividad humana. Es importante destacar que todas estas características que distinguen a un grupo humano constituyen un sistema interrelacionado de elementos que definen su conducta social, y éste es aprendido de generación en generación, en un proceso de traspaso social y no biológico - genético. Así, las diferentes culturas han surgido a través del tiempo, como reacciones específicas pero a la vez dinámicas, cada vez más complejas, para adaptarse al entorno en el que vive, para acercarse a él y comprenderlo.

Ya en la década de los años 70, la antropología simbólica comienza a formular una nueva manera de comprender la cultura, considerándola como aquellas significaciones particulares y universales que subyacen bajo el sistema de símbolos que ha ido gestando la humanidad a través de toda la producción mediante la cual el hombre ha comunicado, es decir la anteriormente mencionada infinidad de objetos y productos que son huella del hacer humano, de la poiesis. De esta manera aquella significancia particular se puede correlacionar a lo que Freud llamó el inconsciente personal, mientras que la universal se vincularía a lo que Carl Jung llama inconsciente colectivo, y ambas significaciones han logrado transmitirse y persistir a lo largo de la historia de la humanidad mediante símbolos. Siguiendo esta idea, de acuerdo a lo que ya había señalado Max Weber, Clifford Geertz –uno de los máximos exponentes de esta corriente- plantea una definición semiótica de la cultura:

«[...]el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en

28 Ibid., p. 92.

29 Ibid., p. 49.

busca de significaciones [...] lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie»³⁰.

De esta manera, se sugiere la interpretación como la manera más atinente para comprender las significaciones de la trama simbólica que es la cultura, accediendo a las profundidades en donde encuentran sentido las palabras y los símbolos.

Al entender en términos más o menos generales lo que constituye la cultura, se entiende que todo aquello que el hombre produce, o produjo en un pasado, mediante su hacer, es decir la *poiesis* de la cual se ha hablado anteriormente, constituye aquello fundamental que distingue a un grupo social de otros. De esta manera, “Una sociedad se identifica por su cultura, y la prueba de su individualidad, es precisamente su Patrimonio Cultural”³¹, noción que actualmente nos ha llevado al reconocimiento del “otro cultural” como un “igual” distinto, potenciando la valoración de la riqueza que otorga la diversidad cultural.

Para Aristóteles “Resulta evidente que la identidad es una especie de unidad, o bien uno solo tomado como muchos; por ejemplo, cuando se dice que una cosa es idéntica a sí misma, ya que entonces la misma cosa se toma como si fueran dos”³². Es particularmente interesante esta manera de plantearlo, si lo complementamos con aquellas nociones que surgen gracias a las investigaciones psicológicas y psiquiátricas desarrolladas en los siglos XIX y XX, las que exponen que “el problema de la identidad, es esencialmente de conciencia, sobre la propia individualidad.”³³ Esto sucede a nivel individual, pero también a nivel grupal, donde esta conciencia es la que comprende el pasado para explicar el presente, y así planear el futuro.

El sentimiento consciente de poseer una identidad personal, está basado en dos observaciones simultáneas: la percepción de la igualdad a sí mismo y la continuidad de la próxima existencia en el tiempo y en el espacio; y la percepción del hecho de que los demás reconocen dicha igualdad a sí mismo y dicha continuidad.³⁴

En relación a esto, es posible entender que la persona es una autoconsciencia individual subsistente, que posee racionalidad y que por ende tiende a proyectarse constantemente a sí misma de determinada manera, como una forma de asimilarse a aquello a lo cual se siente semejante. Sin embargo, “La autoconsciencia existe en sí y para sí, por el hecho que existe para otra autoconsciencia; es decir, existe sólo al ser conocida o ‘reconocida’”³⁵. Entonces, la identidad personal se afirma con respecto a los otros, y cuando varias personas se sienten semejantes o afines a determinadas características comunes, es porque son parte de una identidad concebida socialmente, es decir una unidad socio-cultural, asumiéndose y reconociéndose entre ellas como autoconsciencias que conforman una unidad. En relación a esto “La identidad, en un sentido personal, es algo que un individuo presenta a los “otros” y que los otros le presentan a él. En este sentido, la identidad sólo tiene sentido en la vida grupal, en la vida con otros.”³⁶

30 Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa. En: Ministerio de Obras Públicas. op. Cit., p. 11.

31 Ibid., p. 101.

32 Saramach, F. de P. (1973). Aristóteles. Obras. Madrid: Aguilar. p. 966. En Chanfón, C., op. Cit. p. 103.

33 Chanfón, C., op. Cit. p. 107.

34 Erikson, E.H. (1981). *Identidad, Juventud y Crisis*. Madrid: Taurus. p. 43. En Chanfón, C., op. Cit. p. 107.

35 Hegel, F. (1971). *The phenomenology of mind*. Londres: George Allen & Unwin. p. 229. En Larraín, J., op. Cit. p. 97

36 Larraín, J., op. Cit. p. 101.

En los años cuarenta, en el marco de la psicología, se comenzó a hablar de la adolescencia como una etapa del desarrollo personal de cada individuo, en la que se adquiere conscientemente una identidad, sin la cual no se llega a la madurez en la fase de adultez. Con respecto a esto, las ciencias sociales extrapolaron dicho fenómeno a la dimensión social, encontrando “analogías con la conducta social del grupo humano; es decir, con el desarrollo de su cultura, a través de la cual se identifica.”³⁷ Si relacionamos esto con el desarrollo de las sociedades y sus culturas en el marco cronológico, sería posible plantear que las culturas indígenas americanas se encontraban en otra edad, en otro punto, más cercano al “nacimiento”, que las culturas que llegaron a colonizar, y más aún que la actual cultura global, la cual ha tendido a borrar la individualidad cultural, pero al mismo tiempo ha causado una especie de reacción sobre las comunidades étnicas, nacionales, rurales, urbanas, entre otras, quienes tratan de reafirmar su originalidad y validarse, asumiendo y defendiendo aquellas cualidades distintivas de su identidad.

De esta manera, se entiende que tanto el grupo social como el individuo necesita la consciencia de su propia identidad, y ésta se construye en sociedad, en relación al otro, y por tanto es completamente dinámica dependiendo del contexto, estando sujeta al cambio cultural e histórico compartido.

La identidad “es un asunto de “llegar a ser” como también de “ser”. Pertenece al futuro tanto como al pasado. No es algo que ya existe, trascendiendo lugar, tiempo, historia y cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tienen historias. Pero como todo lo que es histórico, ellas sufren una transformación constante. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencializado, están sujetas al continuo “juego” de la historia, de la cultura y del poder. Lejos de estar fundadas en una mera “recuperación” del pasado, que está esperando ser encontrado, y que, cuando encontrado, asegurará nuestro sentido de nosotros mismos hasta la eternidad, las identidades son los nombres que damos a las diferentes maneras como estamos situados por las narrativas del pasado y a cómo nos situamos nosotros mismos dentro de ellas.”³⁸

Entonces, la identidad vendría siendo la posición que asumimos en el continuo presente, en vistas de lo que se quiere proyectar, con respecto a lo que nos precedió. Por tanto, está definida por lo anterior en tanto la consciencia de cada momento, del acontecer y las circunstancias, tendiendo a trazar entre lo pasado y lo futuro, lo que se es y de lo que se forma parte en el presente. Así, “la identidad parece plantearse hoy como uno de los principios motores de la historia”³⁹, encarnando la condición de “progreso” de los individuos y grupos sociales al animar y sostener la voluntad colectiva, dirigiendo y movilizandando la acción en una adaptación creadora. Es esta noción la que enmarca la exploración de esta investigación, pues pretende una toma de consciencia y aprendizaje de los conocimientos que nos han legado nuestros antepasados, en favor de movilizar a la sociedad y permitirle comprender la dirección, que a voluntad, está tomando la propia identidad.

Al igual que la identidad, el lenguaje también es una manifestación del sentir y experimentar, y que a la vez se libera como una acción creadora, originada desde y hacia el mundo que se está constantemente creando. Un ejemplo de ello es la facultad de los discursos públicos desde los que se construye la identidad nacional, pues éstos se estructuran sobre la base social, que

37 Chanfón, C., op. Cit. p. 108.

38 Ibid., p. 219.

39 M’Bow, A. M. (1982). *La dimensión Humana*. En *El Correo de la UNESCO*. pp. 4-5. En Chanfón, C., op. Cit. p. 112.

vendría siendo la realidad o experiencia social privada y cotidiana, pero a la vez la afectan y determinan por medio del establecimiento de pautas y roles. En este contexto podemos entender que el lenguaje, ya sea hablado o escrito, y simbólico (por ejemplo el arte o las matemáticas), constituiría un medio de manifestación del sistema de creencias, construyéndose desde los modos de vida de la gente, pero a su vez, influyendo sobre la manera como ésta se ve a sí misma, cómo piensa, actúa y se relaciona. En este sentido, resulta interesante la posición de las culturas primitivas en la actualidad, pues al transmitir más espontáneamente la experiencia o vivencia desde el sentir, constituyen manifestaciones genuinas de gran valor en torno a lo que compone el habitar y la relación del “sí mismo” con el entorno. No obstante lo anterior, es necesario poner en evidencia que al igual que existe un orden inherente y claro en la realidad indígena, esto también se encuentra en el actual modo de ver el mundo, condicionado por todo lo que ha desarrollado y creado el hombre en los últimos siglos dentro de la tendencia racionalista; en el fondo, ambos son sistemas de creencias, paradigmas socio-culturales o mundos creados.

Por otro lado, “Siempre que hay un encuentro conflictivo y asimétrico entre diferentes culturas, sea por invasión, colonización o extensas formas de comunicación, surge la pregunta por la identidad cultural”⁴⁰. En relación a ello, en el contexto de Latinoamérica, es precisamente en el periodo de conquista y colonización que aparece la pregunta por la identidad. “Ante el empuje español, los indios pierden su libertad y su sentido de identidad original; una nueva matriz cultural empieza a formarse, y en ella las construcciones del indio como un “otro” inferior, por parte de los españoles, juegan un papel importante.”⁴¹ Así, la razón moral española, potenciada luego por la razón instrumental que identificaba a los valores del poder colonial como aquellos universales que deben prevalecer, fue incapaz de aceptar y reconocer al “otro” como sujeto comparable a sí mismo, lo cual justificó las innumerables matanzas, violaciones, y extinción en muchos casos de pueblos completos. En otros casos se sometió a los indios a la producción servil denominada encomienda, como es el caso de los *aymaras* en Perú y Bolivia, los aztecas en México, o algunos pueblos en Chile Central. Sin embargo, hubo pueblos indígenas, como el Mapuche en el sur de Chile, que nunca pudieron ser sometidos por completo, pues resistieron constantemente contra los conquistadores en un inicio, y posteriormente contra el estado nacional, que los intentó incorporar a la “cultura nacional”, desapareciendo a su vez progresivamente la cultura original indígena en un proceso de siglos, lo cual inevitablemente también afectó su identidad.

[...] ciertas versiones locales o populares de identidad cultural, especialmente aquellas que desarrollan grupos discriminados u oprimidos de la sociedad, juegan el papel de medios de resistencia contra la dominación y la exclusión, y no pueden, por lo tanto, considerarse ideológicas. A diferencia de las versiones dominantes, ellas no ocultan sino que revelan las contradicciones.⁴²

De esto se desprende algo muy importante, y es que el pueblo Mapuche efectivamente ha mantenido el rol de medio de resistencia contra la dominación desde las conquista, o incluso antes, hasta el día de hoy, y por tanto no representa una identidad cultural ideológica en el sentido de querer ocultar una verdad, sino muy por el contrario, ha resistido la imposición del poder y la exclusión, y ha revelado en el camino las contradicciones propias del proceso que los ha oprimido.

Es relación a esto, es innegable aceptar que el pueblo Mapuche, su cultura y su identidad, se ha

40 Larraín, J., op. Cit. p. 93.

41 Ibid., 130.

42 Ibid., p. 213.

ido transformando a lo largo de la historia, y posiblemente éste cambio se haya acrecentado o acelerado con la influencia de la conexión global y el desarrollo de las nuevas tecnologías informáticas. Sin embargo, a pesar de dicha evolución, se mantiene una identidad que rescata valores que no han mutado, sino más bien se han sostenido y conservado de generación en generación por medio de la tradición oral, y además posteriormente escrita, denotando una consciencia que asimila el pasado, comprende el presente y manifiesta una voluntad hacia lo que viene, en el continuo que es la historia.

ENFOQUE DE LA INVESTIGACIÓN

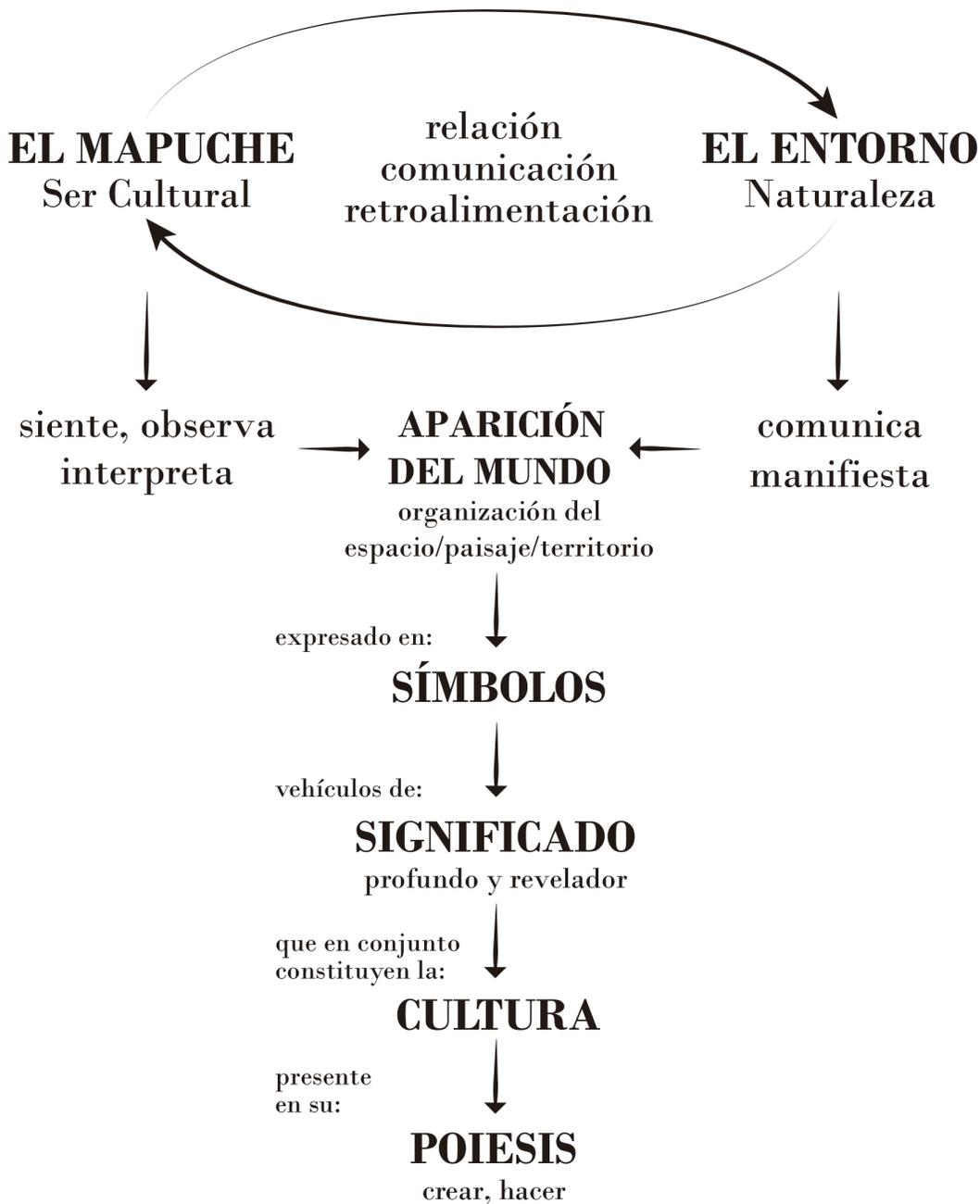
En este contexto, se pretende estudiar al mundo Mapuche para aproximarnos a aquello que envuelve el origen del proceso y fin de la creación en arquitectura y urbanismo: el habitar; esto a fin de encontrar ciertas nociones o concepciones clave que finalmente permitan repensar la forma en que actualmente se habita y construye el mundo artificial. Como se mencionó anteriormente, existe un contraste entre las actuales lógicas de generar ciudad, construir y habitar, con respecto a las formas más primitivas que poseían y aún lo hacen los pueblos originarios, en este caso el pueblo Mapuche, y esta diferencia se sustenta en la forma que tienen de instalarse y relacionarse con el entorno, y construir desde ahí, lo que sugiere un enorme aporte en términos conceptuales y reflexivos para el quehacer en nuestra disciplina.

El Mapuche se encuentra en un medio, y en ello surge la comunicación. El entorno comunica al Mapuche con la danza del viento, con el olor que se concentra entre los bosques, con el movimiento de la tierra o el incisivo resonar de los truenos, y ante estas circunstancias exteriores el Mapuche siente, observa, oye, huele, palpa y sabe, y a partir de ello interpreta. Ante la inquietud de expresar su sentir, y de acercarse a lo no-nombrado –en amplitud y profundidad- utiliza el lenguaje, tratando de comunicar aquello experimentado. Y así surge todo tipo de creación (lo que en este estudio se aborda con el concepto de *poiesis*): la palabra, la música, el arte, los ritos, los mitos, las costumbres, los espacios sagrados, etc. Una infinitud de productos que comunican, mediante símbolos ya sean gráficos, corpóreos, materiales, etc., una manera de ver el mundo, un significado profundo y revelador, similar a lo que Mircea Eliade llama una *hierofanía*⁴³. Mediante su creación, transforma lo visible y hace aparecer, invoca lo invisible, se acerca al *mysterium fascinans*.

Dicha particular manera de ver el mundo y el cosmos que posee el Mapuche, y que de acuerdo a la antropología simbólica⁴⁴-desarrollada dentro de una definición semiótica de la cultura- constituye lo que se denomina cosmovisión o visión de mundo, estaría relacionada con el conocimiento empírico que adquirió de generación en generación por medio de la experiencia, y será fundamental para poder comprender el habitar Mapuche en la presente tesis, pues constituye una especie de filtro cargado de sentido que revela y a la vez es un mediador en la relación del Mapuche con su entorno. Por medio de la interpretación de la *poiesis* -toda esa creación que deja una huella cultural mediante símbolos- es posible llegar a comprender aquella información significativa que el Mapuche, a su vez, ha tomado e interpretado de la naturaleza, y para qué se utiliza.

43 Ver en el capítulo *Nociones generales en torno al habitar*.

44 La Antropología Simbólica es una rama de las Ciencias Sociales que a partir de los años 70 plantea una nueva forma de comprender la cultura a partir del símbolo y sus significaciones particulares y universales. Esta considera la idea de Max Weber de que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, dichas tramas constituyen la cultura, y por tanto el análisis o comprensión de ésta no se puede alcanzar por medio de ciencias experimentales en búsqueda de leyes, sino por medio de una ciencia interpretativa en busca de significado.



Esquema de la relación que surge entre el Mapuche y su entorno. Elaboración propia.

Entonces, en esta investigación se hace necesario estudiar cómo los Mapuche conciben su entorno, lo que por ahora llamaré el espacio/territorio/paisaje, ese lugar lleno de contenido que surge de la constante y retroalimentada relación entre lo natural y lo cultural⁴⁵, pues esto permitirá aproximarnos a cómo habitan, cómo se instalan en el mundo y cuál es su sentir, su experiencia con respecto a ser como mortal en la tierra⁴⁶. Para ello, se considerarán tres expresiones fundamentales que nos dejan ver lo que es el espacio/paisaje/territorio Mapuche: desde el lenguaje, es decir las palabras, las toponimias, los relatos y mitos, la poesía, la transmisión

⁴⁵ Anschuetz, K. (2001). *An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions*. Journal of Archaeological Research, vol. 9, n°2, p. 158.

⁴⁶ Según Heiddeger, ver en capítulo siguiente.

oral y escrita mediante la cual se expresa la experiencia y a la vez se construye, nombra y ordena el mundo; desde los componentes espacio-temporales fundamentales del entorno natural, que conforman -en sí mismos y en interdependencia- una coherencia simbólica para el universo mapuche, lo cual los hace centrales en la experiencia de ser y existir en el mundo; y por último los espacios creados por el pueblo Mapuche, abordando la fundación del lugar, las formas de construcción, ocupación y orden del espacio, y el uso de materiales, lo cual podría concebirse como el lenguaje que va proyectado el cuerpo sobre el entorno al habitar, a nivel de relaciones y elementos espaciales. Estas expresiones poseen una carga de sentido y significancia que se complementa y reafirma en el habitar Mapuche, y que por tanto permitirá llegar a identificar aquellas sutiles nociones claves que inspiran su manera de ser en el mundo.

Para el pueblo Mapuche, la naturaleza en sí -incluyendo el espacio astral y terrenal- constituía la base sobre la cual se comenzó a generar el tejido que funcional y simbólicamente organizaba el mundo; esto ya se ha trabajado previamente en el seminario titulado “*Lógicas de ordenamiento territorial y espacial de los estratos culturales Mapuche e Inca, en la cuenca de Santiago Prehispánico*”, donde además se logró reconocer que el espacio terrenal se ordenaba en base a dos elementos fundamentales: las vías, rutas o caminos que permitían conectar un lugar a otro, y que vendrían otorgando dinámica y movimiento a los asentamientos, y los lugares propiamente tal, es decir los componentes estáticos como cerros, altas montañas, lagunas, ríos, humedales, formaciones rocosas, etc. Dicha trama también fue asociada a eventos astronómicos en el caso inca:

La conjunción de ambos elementos habría constituido un sistema espacio-temporal, al relacionar el plano terrenal con el plano astronómico, obteniéndose una red o tejido territorial compuesta por puntos geográficos sagrados relacionados a fechas clave, como los solsticios y equinoccios, lo cual permitió consecuentemente identificar los ciclos de la naturaleza y estaciones del calendario agrícola [...].⁴⁷

Sin embargo, en el caso Mapuche a pesar de que se realizaban observaciones astronómicas desde determinados puntos sagrados y existía una concepción cosmológica y referencial en torno al espacio-tiempo, no se llegó a constituir una trama tan elaborada como la que alcanzó el imperio inca, quienes se superpusieron y complejizaron la huella territorial Mapuche.

El Mapuche ve el espacio que lo rodea como un paisaje donde todas sus partes son interdependientes, y por tanto poseen significaciones coherentes entre sí; aquel paisaje entonces se puede comprender superponiendo al menos una doble naturaleza que se complementa: una conformada por todos aquellos elementos geográficos y naturales que son fundamentales en el funcionamiento del ecosistema y del territorio donde habita el Mapuche; y otra conformada por el sentido otorgado a cada uno de estos elementos, lo cual constituiría la construcción simbólica sobre el territorio, relacionada íntimamente con la cosmovisión, dando origen a lo que se conoce como la geografía sagrada. Además, se podría intuir que entre estas capas de análisis existe un componente no menos importante que genera una coherencia entre ambas y que es percibido en el mundo Mapuche como la *newen* o fuerza, el poder que se encuentra en estos sitios sagrados producto del encuentro o convergencia entre al menos dos de las cuatro energías esenciales del universo Mapuche: Tierra, Agua, Fuego y Aire⁴⁸, teniendo en cuenta que solo cuando convergen

47 Herrera, I. (2015). *Lógicas de ordenamiento territorial y espacial de los estratos culturales Mapuche e Inca, en la cuenca de Santiago Prehispánico: Estudio de los cerros y montañas como hitos espaciales de la geografía sagrada*. Santiago: Seminario Facultad de Arquitectura y Urbanismo. p. 164.

48 Ibid., p. 82.

los cuatro es posible la vida humana⁴⁹.

Este tramo de tierra constituye un centro energético vital en la cosmovisión mapuche, son espacios hierocéntricos, sagrados, confabulados para normar el equilibrio de la naturaleza, de tal manera que su afectación, también afectará a la persona, a la familia, a la comunidad y al entorno social del pueblo Mapuche.⁵⁰

Siguiendo lo anteriormente señalado, en el transcurso de la investigación se decide hablar de espacio/paisaje/territorio, como una manera de contemplar –al menos provisoriamente- aquello que para el Mapuche parece ser una misma cosa, pues el espacio es ese medio donde existe, que a la vez es su territorio, pasado por el filtro de la mirada y el sentido cultural Mapuche, lo que en palabras occidentales viene a ser el paisaje⁵¹. Precisamente en esta dirección se enfocará la presente investigación, pretendiendo ahondar en las sutilezas que caracterizan la relación del Mapuche con su entorno, aquello que observa y nombra del territorio para transformarlo en mundo, teniendo en cuenta ciertas consideraciones que van más allá de nuestros ojos, como la recién mencionada consciencia de las energías presentes en la naturaleza, que producto de la actual forma de ver el mundo, de cuantificarlo más que cualificarlo, se ha traducido solo en un potencial energético utilitario, desvaneciéndose el motivo por el cual éstas suceden como suceden, mueven lo que mueven y están donde están. Allí donde la tierra ha enfermado, las aguas se han contaminado y los árboles han desaparecido, el mapuche ha compadecido, pues todo está interconectado y todo es interdependiente.

ESTADO DEL ARTE

La identidad del pueblo mapuche

Como se insinuó anteriormente, en la concepción de los conquistadores europeos del siglo XVI no existía la noción de la diferencia cultural u “otro” cultural, como si se encontraba en el pueblo Mapuche, quienes por ese entonces ya habían tenido que enfrentarse a la expansión del Imperio Inca proveniente del norte, oponiendo resistencia al sometimiento ante dicho “otro”, además de poseer una estructura de pluralidad o diversidad cultural interna entre los diversos pueblos “araucanos”⁵². Los europeos por su parte integraban a los indígenas en la categoría de “gentiles”, correspondiente a aquellos hombres a los que no se les consideraba humanos, situándolos fuera de la cultura. El indígena representaba todo aquello que era profano para el conquistador cristiano, pues no conocía a Dios, y para poder “transformarse en sujeto humano”, debía ser evangelizado e incorporado en el sistema político y económico de la época.

En este contexto, el mapuche resistió ante las intenciones hispanas mediante la modificación de su estructura y organización sociopolítica, de manera que el *lonko*, o jefe de la palabra, cedió su espacio de poder al *toki*, jefe de la guerra, surgiendo una nueva forma de gobierno conformada por patrilinajes dinásticos confederados (*lov* o *lof*), consolidando nuevos valores y significados sociales que unieron a los “araucanos” en un movimiento anticolonial extendido, a fin de derrotar a los españoles y mantenerlos fuera de su territorio.

49 Ibid., p. 76.

50 Ibid., p. 82.

51 Ver más profundamente en el capítulo *Nociones generales en torno al habitar*.

52 Denominación española dada al conjunto de pueblos que habitaban la tierra de “Arauco”, nombre cuya etimología es incierta. Predominó en la historiografía para el periodo que abarca desde los primeros contactos con los españoles hasta el siglo XIX, aproximadamente, sin embargo actualmente está en desuso y es rechazada por la comunidad Mapuche.

Los líderes de estos linajes negociaban lugares de poder ideológicos, militares, económicos, tácticos y organizacionales, para reestructurar las fuerzas sociales y culturales tradicionales hacia una forma de “estado” araucano en la región de Purén, Lumaco, Arauco y Tucapel, entre la costa y la cordillera de *Nawelbuta*. Esta organización política se convirtió en la fortaleza de la resistencia araucana entre 1550 y 1700 d.C. y ha tenido efectos políticos y espirituales duraderos en las poblaciones que resistían en toda la Araucanía hasta comienzos del siglo XXI.⁵³

Es producto de esta situación, sumado a la preocupación española por el control y la administración de muchas otras regiones en América, que se emplea una postura defensiva, estableciendo “la frontera” formal con los mapuche⁵⁴ por medio del tratado real de 1641, también conocido como Parlamento de Killín o Paces de Quilín, donde el imperio español se ve obligado a reconocer la soberanía de la “nación araucana” entre los ríos Biobío y Bueno, constituyéndose como la primera y única nación indígena de América cuya independencia había sido reconocida por parte de una potencia europea.

Estas transformaciones de carácter organizacional, político y religioso no se dieron de manera uniforme en todo el territorio “araucano”, sino más bien en locaciones estratégicas relevantes para la defensa geopolítica. No obstante, de manera generalizada comienza a mutar el modo de vida mapuche en torno a la actividad guerrera como resistencia al español, y posteriormente al chileno, en una lucha por defender su identidad. Así, a mediados del siglo XVIII se aprecia una especie de “apogeo” de la sociedad mapuche, debido a que se logra una expansión territorial cada vez más importante hacia el este, hacia los Andes y hacia la pampa Argentina, y se sostiene un crecimiento o renovación demográfica constante de la población a pesar de la pérdidas ocasionadas por los españoles, entre otras.⁵⁵

A partir de la amenaza que significaba esto, se impulsa la política de reducción de los Mapuche, la cual promovería la creación de pueblos o pequeños núcleos urbanos para los “indios” al sur del Biobío, como medida que pretendía facilitar la conversión al cristianismo y evitar una tentativa de rebelión indígena. Sin embargo este proyecto nunca fue aceptado por el pueblo Mapuche, quienes a pesar de que admitían la presencia del “otro” en el territorio y accedían a mantener contacto con el mundo de los “blancos”, no aceptaban someterse al modo de vida del “otro”.⁵⁶

El proceso de independencia y el surgimiento de la República impacta profundamente la relación entre indígenas y no indígenas, pues precisamente a mediados del siglo XIX la sociedad Mapuche y su identidad cultural comienza a representar un obstáculo ante el progreso impulsado por la modernidad, desvaneciéndose una vez más el reconocimiento de la diversidad cultural. Es así como entre 1860-85, las repúblicas de Argentina y Chile proceden a ocupar el territorio de la hasta entonces independiente y reconocida nación Mapuche mediante la acción militar, pasando a llevar incluso normas nacionales e internacionales.

53 Dillehay, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales*. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros. p. 55.

54 Según el idioma *mapudungún* o *mapuzugún*, la denominación *mapuche* deriva de las raíces “*Mapu* = tierra; y *che* = gente), por lo que la palabra “*mapuche*” tiene una connotación plural y por ende no requiere la “s” final. Esta razón explica el motivo por el cual *mapuche* se emplea tanto para las formas singulares como las plurales (Acotación extraída de Sepúlveda, O. (2013). *Cultura y hábitat residencial: el caso mapuche en Chile*. Madrid: UPM. p. 27.

55 Zavala, José Manuel. (2008). *Los Mapuches del Siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana. p. 122-123.

56 *Ibid.*, p. 134.

Cientos de miles de mapuches fueron masacrados, sus autoridades asesinadas, proscritas y perseguidas, y se declararon fiscales 5.000.000 de hectáreas en territorio Mapuche, reduciendo su población a aproximadamente 500.000 hectáreas, donde se relocalizaron grupos familiares en las conocidas reducciones, y dando como resultado final, una pérdida del 90% del territorio.⁵⁷

En 1881 se firma el “Tratado de Límites”, en el que Argentina reconoce la soberanía de Chile sobre el estrecho de Magallanes, la parte occidental de la Tierra del Fuego y las Islas al sur del Canal Beagle; y esto sumado al anterior Tratado de Fierro-Sarratea, donde Chile cedía los derechos de la Patagonia, termina por dividir el *Meli Wixan Mapu*, es decir, el imaginario de siglos de vida del mundo Mapuche. Paralelamente, mediante diferentes recursos legales y compras fraudulentas, se facilitó la división y enajenación del territorio mapuche, “supliéndolo” a través de la instauración de Títulos de Merced, los cuales asignaban a la población mapuche pequeñas porciones de tierra de acuerdo a un dominio común, medida que además no consideró a una gran proporción de la población. A partir de esto, las tierras son vendidas o donadas gratuitamente a colonos, chilenos y extranjeros, constituyéndose la propiedad rural de la Araucanía, que coexistió con las reducciones mapuche hasta e periodo de Reforma Agraria, entre 1967 y 1973.⁵⁸ Así comienza a producirse un empobrecimiento de la población Mapuche ligada sustancialmente a la pérdida de tierras, y por consecuencia de ganado, lo cual lo obliga a desarrollar agricultura en nuevas tierras de mala calidad, que progresivamente se fueron sobre explotando y desforestando.

«Y usted –seguramente- se preguntará: ¿qué significa una reducción? Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –relocalizada- fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque reducción, privatización, dicen algunos (privatizar –según el diccionario de la lengua castellana- viene de privar: Despojar de algo; prohibir o estorbar; predominar; negar), es el concepto utilizado por el Estado chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro pueblo fue reducido, reubicado, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche.»⁵⁹

Así es como a finales del siglo XIX y comienzos del XX culmina el proceso de “pacificación de la Araucanía”, se empiezan a definir los límites político-administrativos de las Repúblicas de Chile y Argentina, perfilando sus identidades nacionales y revisando las disposiciones legales que a comienzos del siglo XIX tomaban a los indígenas que habitaban el territorio como “ciudadanos con igualdad de derechos”. Estas dejaban expuesta una gran contradicción: había existido una voluntad política que intentaba integrar en “igualdad de condiciones” a pueblos que eran étnica y culturalmente diferentes, lo cual se sostenía en una concepción de igualdad y de ciudadanía universal heredada del pensamiento liberal europeo. De esta manera:

No sólo se hace del hombre de la tierra un extranjero en el suelo de sus antepasados, sino que al hacerlo no se le ha permitido tampoco el usufructo de su extranjería. Arrasados en general de su lengua, de su tierra y de sus propios rasgos, se le pide además que sobreviva con lo poco y nada que se les da a cambio y luego, al ver su quiebre, se le juzga y se le condena.

57 Ministerio de Obras Públicas. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 40

58 Ibid., p. 41.

59 Chihuailaf, E. (1999). Extraído de Ministerio de Obras Públicas. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 38

Si bien en el proceso de reforma agraria se pudo devolver muchas de las tierras demandadas a comunidades mapuche, durante la dictadura militar, mediante el decreto DLS 2568 y 2570 de 1979, se entregan títulos de propiedad individual a comuneros, estableciendo una organización que iba en contra de su sistema socio-político y cultural, propiciando la fragmentación de su orden social y la disolución de las comunidades.

No es sino hasta fines del siglo XX, con el advenimiento de nuevas ideas y formas de pensamientos producto de la Postmodernidad, que comienza a surgir una tendencia al respeto de las diferencias culturales y los pueblos indígenas. Dicha actitud es acogida desde el Estado una vez vuelta la democracia al país, lo que se ve reflejado en la creación de la Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en 1990, dependiente del Ministerio de Planificación (MIDEPLAN), plasmándose en el discurso nacional y viéndose reflejada en el ámbito político-jurídico y sociocultural, lo cual finalmente ha permitido el progresivo reconocimiento y valoración de la cultura y el pueblo Mapuche.⁶⁰

Al aprobarse la Ley Indígena en 1993 y la posterior gestión de la CONADI mediante el Fondo de Tierras, se ha facilitado la adquisición de parte de las tierras en conflicto, posibilitando así adquirir legalmente tierras que por derecho ancestral han pertenecido al mapuche.⁶¹

Es preciso mencionar que aun cuando esta ley reconoce la tierra como elemento fundamental de las culturas indígenas, velando por su adecuada explotación y por su equilibrio ecológico, persiste un problema latente con respecto a la tierra ancestral mapuche, pues si bien parte de ella ha sido restituida a su pueblo originario, ésta se entrega dividida, en trozos de tierra con límites y formas que operan bajo una concepción ajena a las lógicas propias de la cultura, y más específicamente, de la organización y cosmovisión mapuche. Por otro lado, aún existen muchas tierras que están siendo explotadas de manera inconsciente en manos de empresas, industrias y centrales energéticas, provocando deforestación, erosión de los suelos, reemplazo de especies nativas por otras introducidas, contaminación del aire y las aguas, etc., lo cual ha traído como consecuencia inevitable el deterioro de la calidad de vida y los recursos del pueblo mapuche, pero más aún, un daño extendido sobre su entorno, que no corresponde a otra cosa que a ellos mismos, al medio que les permite vivir y existir.

Muchas veces nos preocupamos mucho del progreso, que sin duda es importante, pero corremos el riesgo de perder el sentido profundo de las cosas. Vemos tantas veces que el progreso malentendido destruye el medioambiente, y nos trae más problemas de los que pretendíamos solucionar. Debemos aprender de las culturas que supieron respetar la naturaleza, tener una relación armónica con ellas. Las culturas indígenas nos plantean preguntas fundamentales en torno al progreso, al tipo de desarrollo que queremos, al tipo de vida que aspiramos.⁶²

Dichas preguntas que nos plantean las culturas indígenas son cruciales para la construcción de la identidad tanto a nivel individual como de sociedad, respecto a esto la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena manifiesta que:

60 Ministerio de Obras Públicas., op. Cit., p. 39.

61 Ibid., p. 41.

62 Mensaje Presidencial mencionado en la tramitación de la Ley 19.256 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Pueblos Indígenas. Extraído de Ministerio de Obras Públicas., op. Cit., p. 50.

Es también un tema de debate en el contexto del contacto cultural, especialmente si se considera que los pueblos indígenas, sus sistemas de conocimiento, sus relaciones con el hábitat y sus prácticas territoriales constituyen un aporte para sociedades fracturadas por procesos de modernización incompletos como la chilena. En este sentido, se aborda la propuesta indígena no sólo como una reivindicación histórica, sino como una oportunidad que se le presenta a la sociedad mayor de acceder a una particular forma de pensamiento y de visión de mundo que contribuye a su propia definición identitaria.⁶³

Si bien el pueblo Mapuche no se encuentra en las circunstancias idóneas en temas de reconocimiento y autonomía, esto no es sinónimo de pobreza -como se tiende a comprender desde la mirada occidental-, por el contrario, el pueblo mapuche se asume como un pueblo rico, pues su riqueza subyace en el conocimiento que ellos han heredado de sus ancestros, en la cultura viva.

Actualmente en Chile existe una variedad de etnias reconocidas por el Estado; sin embargo la Mapuche es la principal en términos cuantitativos, además de ser el substrato racial constituyente de la nación chilena⁶⁴, teniendo una presencia profunda en la formación valórica y la herencia cultural de nuestra nacionalidad. De acuerdo al último censo válido elaborado el año 2002, el 87,3% de la población indígena de nuestro país corresponde al pueblo mapuche, aproximándose a un 4% de la población total del país, con un total de 604.349 personas, de los cuales el 37,6% habitaría zonas rurales, concentrados en la XVIII, IX y X región, mientras que el resto estaría distribuido en zonas urbanas como Santiago, Temuco y Concepción principalmente⁶⁵. En relación a esto, a pesar de que el último censo realizado en el 2012 no fue válido, una de las cifras arrojadas que más llamaron la atención fue el aumento en la cantidad de personas de la etnia mapuche, casi 1 millón 500 mil se identificaron como miembros del pueblo originario⁶⁶.

Aproximación al mundo Mapuche desde la Arquitectura

Revisando bibliografía que haya indagado en esta temática, es posible observar que de un tiempo a esta parte ha surgido una progresiva iniciativa para poner en valor y rescatar, desde diferentes visiones e instituciones, el legado cultural y la relevancia histórica del pueblo mapuche; si bien la mayor cantidad de trabajos se ha realizado desde las Ciencias Humanas, abordando más profundamente lo relativo a su cultura, comprendiendo la cosmovisión, lengua, ceremonias, prácticas, costumbres, entre otros, también se han desarrollado algunos trabajos en el ámbito del hacer arquitectónico, urbanístico y territorial, donde se profundiza en aspectos culturales que permiten un acercamiento e interpretación posterior desde la propia disciplina, permitiendo una aproximación a ciertas pautas prácticas y significantes aplicables al diseño y la planificación contemporánea.

En este contexto, el año 2003 el Ministerio de Obras Públicas publica la ***“Guía de Diseño Arquitectónico Mapuche para edificios y espacios públicos”***, como parte de un proyecto mayor denominado “Guías de diseño arquitectónico indígena”, el cual surge con el propósito de dar

63 Extraído del sitio web: <http://www.conadi.gob.cl/index.php/nuestra-institucion/areas-de-desarrollo-indigena>

64 Son más específicamente los *pikunche*, gente que habitaba la zona al norte del río Bío-bío (desde Santiago a Chillán aproximadamente), quienes dejaron la descendencia mayoritaria del mestizaje en Chile, pues correspondieron al poblado que amortiguó y contuvo en cierta medida el avance de la colonización española.

65 Extraído del sitio web: http://www.ine.cl/canales/chile_estadistico/estadisticas_sociales_culturales/etnias/pdf/estadisticas_indigenas_2002_11_09_09.pdf

66 Extraído del sitio web: <http://www.biobiochile.cl/2013/04/02/censo-2012-mas-de-un-millon-de-personas-se-identificaron-como-miembros-del-pueblo-mapuche.shtml>

respuestas a problemáticas que aparecen en el área de la gestión de la edificación pública, y en general de la arquitectura, que sean consecuentes con las aspiraciones de una sociedad que reconozca la diversidad étnica y cultural, incluyendo la expresión de aquellas identidades en los principales lugares del mundo contemporáneo. En este sentido, la guía se propone como “una herramienta que oriente y entregue referencias sobre la visión de mundo de los pueblos indígenas, directamente aplicada al ámbito del diseño arquitectónico”⁶⁷, siendo un soporte para la generación de obras que respondan, en este caso, a la vida, cultura y cosmovisión del pueblo Mapuche en el campo de la gestión, planificación y el diseño arquitectónico de edificaciones y espacios públicos.

De esta manera, este instrumento resulta un aporte práctico para adecuar el diseño y las tipologías constructivas a la cultura Mapuche en la región de La Araucanía más puntualmente, resultando ser una línea de acción en la Estrategia de Desarrollo Regional. En su generación se involucra directamente la participación de representantes sociales de la etnia, con el fin de generar identificación y correspondencia con la sociedad mapuche, reafirmando su identidad y sentido de pertenencia cultural⁶⁸.

Esta guía se desarrolla desde el fundamento esencial de la antropología simbólica, es decir, desde el concepto de cosmovisión o visión de mundo, el cual comprende el «punto de vista del otro»⁶⁹. Dicho enfoque, el cual ve a la cultura como un tejido de símbolos significantes, se establece al comienzo de la guía, orientando consecuentemente las primeras partes del desarrollo. De esta manera se plantea que las representaciones mapuches a nivel de territorio y espacio (lo cual en la guía se define como lo arquitecturable), devienen de su visión propia de mundo, y almacenan mediante símbolos, una serie de significaciones que develan su particular experiencia, modo de entender el mundo y forma de relacionarse con el medio que los rodea. Entonces, se describe en primera instancia lo relativo a lo Mapuche, pasando por la comprensión del espacio Mapuche, el concepto de *Wall Mapu* y *Meli Witxan Mapu*, la estructura temporal del espacio y su dimensión simbólica, así como el universo dual; para luego comprender desde ahí las representaciones simbólicas como el *kultxun* o la *ruka*, y en una escala mayor, las instancias geográficas y espaciales que componen el territorio mapuche, envolviendo además su organización estructural, sociopolítica, religiosa e ideológica, caracterizando el contexto en el que se encuentran.

Posteriormente, a partir de esta primera parte, se realiza una aproximación a “lo arquitecturable”, donde se identifican los principales sistemas de orden espacial del mundo Mapuche (relativos al territorio, al *guillatuwe*, la casa de la *machi*, la *ruka*, el *palín* y el cementerio), incluyendo aquellos aspectos y componentes conceptuales significativos que pueden ser incorporados en el diseño arquitectónico de los espacios públicos que serán compartidos con chilenos u otras culturas. Entre estos se encuentran los usos y funciones habituales de los mapuche, las relaciones espaciales como orientación, rotación, colores, vientos, iconografía, formas, usos, etc., además de los elementos arquitectónicos y la tecnología constructiva. Finalmente se elaboran una serie de recomendaciones, que según la naturaleza del proyecto, es decir ya sea Mapuche, No Mapuche o intercultural, se puedan aplicar al proceso, desde la gestión hasta el diseño arquitectónico, dependiendo del programa o uso.

A partir de la interpretación desarrollada en la guía, la cual permite comprender las respuestas que crearon los mapuche en torno a sus propias dudas, inquietudes y pensamientos, se propone

67 Ministerio de Obras Públicas., op. Cit., p. 7.

68 Ibid.

69 Concepto anteriormente explicado, dentro del presente capítulo.

facilitar la reinterpretación de nociones y conocimientos, además de elementos arquitectónicos y tecnología constructiva tradicional, para ser aplicados a la arquitectura contemporánea chilena en el marco de lo público, lo cual finalmente se traduce en recomendaciones de diseño para las categorías y tipologías habitualmente usadas por el MOP.

En síntesis, esta guía constituye un trabajo elaborado integralmente, que resulta ser un aporte práctico a la esfera del quehacer arquitectónico, y la planificación urbana y territorial, desde el ámbito público. Como se puede advertir, se enfoca en la identificación y cualificación de valores culturales para generar una arquitectura que integre al pueblo mapuche por medio de obras públicas desarrolladas por y para su comunidad. No obstante, al proponer las recomendaciones, se obvian aquellos valores significantes y su sentido, pasando a tener protagonismo las sugerencias prácticas en sí –a pesar de que se advierte no considerarlas como dogmas o recetas infalibles–, lo cual si bien es útil y cumple el objetivo de la guía, deja en un segundo plano lo que comunica y significa más profundamente cada una de ellas. Esto impide mostrar o poner en valor el fondo del asunto, pudiendo rescatar dichos valores para la sociedad chilena en general.

En otras palabras, el hecho de que se les reconozca como una cultura distinta, es decir como un “otro cultural” que es parte de la diversidad, no implica que no pueda ofrecer un legado, enseñanza o herencia cultural de valor para la actual sociedad, y esto impide romper aquella barrera que siempre los mantiene como un “otro”, que se acepta e integra, pero del cual no se aprehende realmente –con sentido y significancia, y no de manera mecánica– la virtud de sus conocimientos y nociones, reconociendo el contrapunto que significan para reflexionar sobre el proyectar, el habitar, el construir en general. Más allá de ser una “otra visión de mundo” que se estudia, investiga y pone en valor, ésta contribuye a una reflexión trascendental para desarrollar desde la disciplina, y en general al educar, una consciencia que involucre la profunda sensibilidad que poseen desde su génesis los indígenas mapuche con respecto al entorno vivo, y cómo se interrelacionaron –y aún continúan haciéndolo– con él. Esta observación resulta fundamental en la presente investigación, y es una de las motivaciones principales que articulan el estudio desarrollado en los capítulos posteriores.

Por otra parte, dentro de los trabajos realizados recientemente se encuentra “*Cultura y Hábitat Residencial: El caso mapuche en Chile*”, tesis donde se aborda de manera cualitativa, integrando métodos etnográficos y arquitectónicos, lo relativo a la conformación del hábitat residencial Mapuche basado en su cultura actual, identificándolo conceptualmente por medio del estudio de una muestra de familias mapuche rurales. Para ello, su autor Orlando Sepúlveda, se apoya en la teoría de sistemas, la teoría estructuralista, la de satisfactores-necesidades y la antropología simbólica, centrándose en el significado de los símbolos y “señales”⁷⁰ propias de la cultura, para indagar en ellos desde una perspectiva arquitectónica. El autor considera a la familia como una estructura fundamental en las comunidades Mapuche y su sistema de poblamiento del territorio, por lo que se centra en analizar aquel espacio que da cobijo y resguardo a dicha estructura, donde por consiguiente se verán reflejados los rasgos y características de la vida de sus habitantes. Un elemento interesante es que, a diferencia de la Guía anteriormente mencionada, esta investigación si se asume como un aporte en el ejercicio general de la profesión en las etapas de programación y diseño arquitectónico⁷¹.

70 El autor considera que el ser humano manifiesta su cultura a través de mecanismos que en términos lingüísticos sobrepasan lo que comúnmente se entiende por símbolos, incluyendo, por ejemplo, conductas, gestos, modulaciones vocales, y por eso prefiere emplear el concepto de “señales”, por considerarlo más amplio que el significado de la palabra “símbolo”.

71 Sepúlveda, O. (2013). *Cultura y hábitat residencial: el caso mapuche en Chile*. p. 13. Madrid: UPM.

Esto se lleva a cabo apoyándose en una metodología perteneciente a la hermenéutica, es decir relacionada con la interpretación del material observado y levantado a partir de la pequeña muestra de familias mapuche ubicadas en la comuna de Padre Las Casas, una comunidad cercana a Temuco, la cual por ser rural conserva con mayor nitidez las formas ancestrales de vida. Paralelamente se complementa y contrasta con material, información y estudios antropológicos, permitiendo generar un registro descriptivo de las formas de vida residencial en cuanto a hábitos, costumbres y creencias ancestrales del pueblo mapuche, además de los estados anímicos o emociones relacionadas a dichas instancias, lo cual se plasma en un levantamiento planimétrico a partir del cual se interpreta de manera correlacionada los componentes del hábitat residencial, de acuerdo a los principios de la proxémica⁷².

El autor plantea que “La cercanía del método interpretativo respecto a los procedimientos intuitivos de la creatividad arquitectónica motivaban y hacían recomendable recurrir a estas teorías, en la medida que ellas podían aportar una sistematicidad más rigurosa y transparente que la tradicional operatoria empleada en arquitectura.”⁷³ Esto hace referencia a que las características culturales del habitante son externas y ajenas a la creación, y por tanto se hace necesario identificarlas con anterioridad, como antecedentes que no forman parte del proceso creativo arquitectónico, para lo cual resulta óptimo aprovechar la integración de conocimientos y métodos desde las Ciencias Humanas, que si se especializan en este ámbito, y que por tanto permiten generar una aproximación responsable en la definición del hábitat arquitectónico, teniendo en cuenta su influencia social objetiva y subjetiva. Esta observación es preocupante, y guarda directa relación con el panorama que posteriormente describe Sepúlveda:

El origen de la situación habitacional en Chile adolece de un vacío en el conocimiento arquitectónico, necesario para concebir el hábitat adecuado; a pesar de existir mucha información de origen histórico, geográfico, etnológico, antropológico, sociológico, económico, agronómico, lingüístico, etc. acerca de las formas de vida, hábitos, costumbres, cultura, vivienda, etc. de los mapuche, tanto en el ámbito rural como en el urbano. La información está recogida aisladamente desde cada disciplina en particular, faltando una visión arquitectónica integradora (multidisciplinaria), amplia, profunda y que dé cuenta de la relación entre esas formas de ser y expresarse con la espacialidad del hábitat residencial; como así mismo con la tecnología actual que corresponde emplear según su cultura, contexto urbano-rural, etc.⁷⁴

Sin duda alguna, lo planteado por Sepúlveda expresa claramente una situación que se relaciona con la separación y especialización del conocimiento, el que si bien permite a la sociedad desarrollar más profundamente cada una de las aristas necesarias para comprender la existencia y dar solución a las insuficiencias y problemáticas que se presentan, también trae consigo un problema de fondo: se ha dejado de lado la visión unitaria del conocimiento, que se corresponde con lo unitario e interdependiente que es el mundo, lo cual se acerca a una visión holística⁷⁵;

72 Ibid., p. 17.

73 Ibid. p. 18.

74 Ibid. p. 23-24.

75 “Una lectura eficaz de una producción arquitectónica auténticamente avanzada debe trascender la mera referencia (auto) disciplinar para propiciar una mirada transversal sobre el propio escenario contemporáneo. Una mirada capaz de relacionar la definición y la organización del hábitat y del entorno (esencia última de la arquitectura) con la propia interpretación –científica, social, filosófica y artística- del espacio, y del tiempo en él asociados. “Conocer la naturaleza de las cosas para actuar sobre ellas”. [...] emerge hoy una nueva voluntad holística interesada en propiciar una acción más sinestética, por precisamente más relacional, capaz de conectar la difusión crítica –local- de los

y que en el ámbito de la arquitectura ineludiblemente debe comenzar a integrarse, pues como apunta el autor, se ejerce una tremenda influencia social al planificar, proyectar, diseñar, y construir los lugares, espacios, paisajes y territorios que serán habitados tanto por los mapuche, como por toda la sociedad en general.

Si bien reconoce importantes experiencias habitacionales realizadas para el pueblo Mapuche en diversas localidades, ejecutadas por profesionales en el área de la arquitectura, las ciencias sociales y constructivas, e incluso por medio de la CORVI desde la presidencia de Jorge Alessandri en adelante, hasta la actualidad mediante el SERVIU, se advierte que estos han sido operados en forma disciplinar y no interdisciplinar, centrados en las manifestaciones de la cultura, pero no en los aspectos significantes de ésta, lo cual constituye su esencia misma. En este sentido, se manifiesta la ausencia de estudios y experiencias interdisciplinarias que involucren a la Arquitectura y las Ciencias Humanas, abarcando las últimas teorías de la Etno-Antropología, tanto para el pueblo Mapuche, como en su extensión, para el resto de la población y los otros grupos culturales existentes en el país; el estado chileno no ha podido responder efectivamente con las acciones habitacionales tanto para la sociedad en general (viviendas sociales) como para el pueblo Mapuche, pues no se ha considerado las necesidades culturales como los pilares fundamentales que impulsan y definen la forma de habitar, priorizando en su defecto condiciones de carácter financiero y cuantitativo, lo que ha operado de igual forma en las empresas constructoras privadas. En relación a esto, Sepúlveda señala:

Esto solo ha sucedido en algunos casos, incorporando detalles formales característicos y reconocibles de la *ruka*, pero sin penetrar en las causas culturales profundas del ser mapuche, con excepción de algunas experiencias de investigadores, ONG y/u organismos filantrópicos, pero en ningún caso masivos.⁷⁶

El autor subraya que en el quehacer arquitectónico se ha venido privilegiando el aspecto formal y estético, además de complementarlo con las variables técnicas, dejando de lado aquello que envuelve al habitante en sí, quien lo ocupará desde su mundo sensible interior, inherente a su cultura, lo cual representa la razón y el sentido de la existencia y vida de los seres humanos⁷⁷.

A partir de esto, se puede comprender que al proyectar, se propone y crea algo nuevo que debe tener coherencia y reforzar el sentido de pertenencia de quien lo habitará, en consonancia con las significaciones que subyacen en su cultura; en otras palabras, ocurre que el proyectar debe involucrar una toma de consciencia respecto al pasado y al futuro de los habitantes, pues se edifica una identidad que responderá a elementos previos rescatados, pero que enunciará un nuevo espacio que influirá e inducirá la manera de habitarlo, de vivirlo, comprensión que distancia o al menos constituye una diferencia entre la arquitectura y el arte en general. No obstante, Sepúlveda señala que estas nuevas necesidades, de carácter cualitativo y más sutil, han sido recientemente reconocidas y parcialmente incluidas en los últimos programas emanados

hechos (la creación artística o técnica) con la propia comprensión cultural –global- de la realidad. Una acción crítica interesada no sólo es describir sucesos sino en abordar (explicar, comprender y favorecer) procesos; en resonancia multiescalar. Ello tiene que ver con un cambio en la mirada disciplinar que se asevera más abierta y no ya ensimismada; una mirada más interactiva destinada a propiciar, más que descripciones, vínculos y cruces entre experiencias, trayectorias, investigaciones compartidas; diversas y enlazadas a la vez". Gausa, M. *Holístico*. En: Guallart, V. & Müller, W. (comp.). (2001). *Diccionario metápolis de arquitectura avanzada*. Barcelona, España: Actar. p. 274.

76 Sepúlveda, O. op. cit. p. 26.

77 Ibid.

del Estado⁷⁸.

Si bien el trabajo de Sepúlveda se centra en un objetivo más bien práctico y específico que guarda relación con poder caracterizar -desde una óptica arquitectónica- los componentes significantes que conforman el hábitat residencial Mapuche actual, se menciona al menos introductoriamente, y como fundamento implícito de la investigación un elemento que no ha sido profundizado a la fecha, y que resulta una de las premisas del presente estudio, el cual tiene que ver con el habitar Mapuche, con cómo resuena exteriormente el mundo interno, y viceversa, aquel sentido profundo del cosmos que inspira su ser como mortal en la tierra, de lo que surge su hacer como consecuencia y reflejo, y en efecto, de una misteriosa y reveladora noción que nos habla del habitar como una relación recíproca entre el hombre y su medio: de cómo el mapuche habita y es habitado por el mundo.

Por otro lado, en el marco de la Universidad de Chile, se han desarrollado algunas investigaciones y proyectos importantes, pues abren nuevas puertas para aproximarse desde la arquitectura a lo mapuche. Este es el caso del seminario *“Cosmópolis del Mapocho: La identidad pre-hispánica del Santiago actual”*, en donde se parte haciendo una retrospectiva en torno a los *meta-relatos*⁷⁹ que esconde la ciudad de Santiago, remontándose a aquel dejado por los habitantes de la época pre-hispánica en la zona de la cuenca geográfica entre los ríos Mapocho y Maipo. De acuerdo a las últimas investigaciones arqueológicas realizadas en dicha área, se han encontrado hallazgos y documentación que prueba la existencia de *un importante centro administrativo inca, de origen mapuche, conocido en la época como “el Cuzco del Mapocho”*⁸⁰, instalación que habría sido aprovechada por Pedro de Valdivia para la posterior fundación de la ciudad de Santiago de la Nueva Extremadura. A partir de esto, se advierte la importancia de los ríos y quebradas, así como también el importante rol de los cerros isla y las grandes cimas de la cordillera de los Andes como elementos relacionados con las observaciones astronómicas y la contemplación del entorno terrenal desde “arriba”, constituyéndose como lugares desde donde se podía reflexionar sobre cuestiones metafísicas, otorgándole la calidad de sagrados y convirtiéndolos en espacios rituales. Respecto a esto señala:

*“La cuenca de Santiago es una lente astronómica natural que permitió a los antiguos observar las estrellas y registrar sus movimientos. Por lo tanto, no es de extrañarse que los habitantes del Mapocho sacralizaran el paisaje”*⁸¹ y lo concibieran como un “cosmódromo”, es decir, como una réplica del universo.⁸²

De esta manera, se configuraría lo que llaman la Cosmópolis: “lugar desde donde se habita el universo. Se trata de un relato, una ficción que explica y le da sentido a la existencia humana. La cosmópolis es la esencia de la ciudad, aquello que la precede y determina su condición.”⁸³ Y en base a esta noción, se analiza la existencia de al menos tres cosmópolis en Santiago: la

78 Ibid., p. 27.

79 Se pretenden establecer bases para abordar la arquitectura y la enseñanza de ésta desde un nuevo punto de vista, donde se considera cada proyecto como la generación de una *ficción de mundo*, la cual debe “hacer sentido a otros”, y para ello se recurre a los *meta-relatos*, es decir a los mensajes trascendentes, tácitos o explícitos que hayan dejado generaciones anteriores al habitar y construir la ciudad.

80 Stehberg, R. & Sotomayor, G. (2012). *Mapocho Incaico*. Boletín del Museo Histórico Nacional.

81 Bustamante. P. & Moyano R. (2013). Charla *El Cuzco del Mapocho*.

82 Cariqueo, F. & Galarce, F. (2014). *Cosmópolis del Mapocho: La identidad pre-hispánica del Santiago actual*. Seminario de Arquitectura, Facultad de Arquitectura y urbanismo de la Universidad de Chile..

83 Ibid., p. 10.

sagrada, correspondiente al relato inventado por los pueblos originarios, el que se sustenta en que la tierra se concibe como algo vivo y venerable; la simbólica, correspondiente a la ciudad trazada por los españoles en torno a símbolos judeo-romanos como la cruz, concretando parte de la estrategia evangelizadora y dominadora; y la mecánica, resultado de la concepción del mundo como una gran máquina, relacionada con las redes de comunicación que comprimen el espacio y absorben el tiempo de sus habitantes.⁸⁴ A estas tres se le suma una cuarta cosmópolis, la imaginaria, relacionada con aquel relato metafísico y atemporal que se ha ido transmitiendo de generación en generación por medio de las ficciones, imaginarios, novelas y proyectos que se han ido construyendo en torno a Santiago. Éstas componen en conjunto la Cosmópolis del Mapocho.

En este sentido, los autores señalan la importancia que posee la arquitectura y la construcción de las ciudades con respecto a la carga cultural que conservan, siendo en cierta forma el lugar donde se van superponiendo aquellos imaginarios o “ficciones” propias de cada época, encarnando valores espacio-temporales trascendentales:

La arquitectura y las ciudades han sido desde siempre los más completos depositarios del acervo cultural de la humanidad. En ninguna otra expresión cultural, las sociedades manifiestan de forma más directa sus cosmovisiones. Detrás de toda obra arquitectónica existen premisas “fundamentales” u “originarias”, las cuales son producto de la forma de entender el mundo de todos los que participan en la realización del proyecto.⁸⁵

De esta manera, involucrarse en las ficciones y relatos que contienen toda esa significancia cultural permite proyectar comprometiéndose en el sentido e historia de ésta, y de sus habitantes, idea similar a la planteada por Sepúlveda, quien invoca la imperante responsabilidad de crear arquitectura interpretando antecedentes y significaciones culturales previas, lo que en este seminario encarnarían los meta-relatos de cada cosmópolis. Con respecto a esto, plantean:

Lo que hacemos los seres humanos es habitar el mundo y en ese entendido todos somos partícipes del fenómeno de la arquitectura. El sentido de este habitar el mundo está dado por la relación con los demás. A medida que los grupos van creciendo y las sociedades se hacen complejas, el fenómeno del habitar se transforma en un problema político. ¿Cómo ordenamos el espacio que habitaremos? ¿Quién decide, cuál es la mejor forma para dar a este espacio? En ese momento surge la necesidad social del arquitecto. Los primeros colegas fueron líderes que tenían como rol mediar entre las personas con el fin de ahondar el sentido del habitar.⁸⁶

Ésta reflexión, planteada –según señalan los autores- en el taller de arquitectura donde surge la problemática abordada en el seminario, toca de manera clara la motivación de esta investigación. Es precisamente aquel sentido del habitar el que se encauza en el quehacer arquitectónico, y por tanto reflexionar sobre éste nos permite tomar consciencia sobre la facultad del proceso creativo que hay detrás, desde dónde y de qué forma se está proyectando, qué sistema se está reproduciendo.

Esto nos lleva a querer ahondar en el origen y sentido trascendental del habitar, pues no solo habitamos, sino que también observamos y teorizamos sobre cómo lo hacemos, y conducimos la

84 Ibid., p. 11.

85 Ibid., p. 24.

86 Ibid.

manera en que queremos hacerlo. El proyectar encarna aquellas teorías que estamos formulando al respecto, y a pesar de que toda construcción y proyecto conlleva cierta expectación sobre el resultado final, excavar en aquellos sustratos de la ciudad, en los “meta-relatos”, permite aproximarnos a un espectro espontáneo –no procesado- desde donde nos reformulamos, a una memoria inherente al ser, estar y habitar desde la cual nos construimos.

Entonces se aborda el mundo Mapuche cuando se analiza la cosmópolis sagrada, por medio del libro “*La selva fría y sagrada*” de Miguel Laborde, donde expone los asuntos de la poética de la Araucanía abordando, mediante las características icónicas, la importancia de la cosmovisión del pueblo mapuche. Se plantea una perspectiva donde lo mapuche se encuentra oculto y reprimido en la ciudad mediante una serie de simbolismos que subyacen en los lugares sagrados. Respecto a esto señalan:

[...] el carácter sagrado de un lugar está impreso en él antes del hombre y no está hecho para éste, es el mismo hombre que en su periplo por establecerse busca el lugar indicado para perpetuarse. [...] el establecimiento en un lugar específico tiene que ver con lo que los hombres veían y sentían del lugar y eso permanece hasta la actualidad. Un lugar físico que tenía variables cósmicas hace dos mil años, las va a seguir teniendo hoy, por más que exista una evolución de la ciudad y de sus pobladores, los cerros seguirán ahí, el sol seguirá pasando por donde mismo y el poder de las aguas se presentará cuando así lo amerite su curso.⁸⁷

Siguiendo esta idea, la identidad del lugar pasa a ser algo inherente a la identidad del hombre, constituye aquel sitio donde se perpetuará, y por tanto la búsqueda del lugar para las sociedades originarias sobrepasa las motivaciones pragmáticas actuales:

[...] en épocas pasadas el nivel geográfico apenas existía. En su lugar encontramos un nivel cosmológico que era, para el hombre, tan real como lo es actualmente la geografía. Ya hemos mencionado que el hombre de la antigüedad concebía sus niveles existenciales más concretos como imágenes del nivel cosmológico. ... las grandes ciudades del pasado, por consiguiente, fueron ubicadas junto a vías naturales de comunicación tales como los ríos y en puntos que ofrecían protección física así como una característica identidad (*genius loci*).⁸⁸

De esta manera, el hombre busca en el lugar lo sagrado, y éste carácter permanece en la tierra –a pesar de los cambios y el pasar del tiempo- como pregnancias sutiles. “*Toda tierra que fue escenario de una búsqueda sagrada permanece aureolada con una luz que no es de este mundo: porque los hombres tienen mala memoria, pero la tierra nunca olvida.*”⁸⁹ A partir de esto, se plantean los elementos fundamentales relacionados con ese carácter sagrado del lugar: las alturas/cerros, el sol/fenómenos cósmicos y el poder de la tierra/naturaleza.

En primer lugar **las alturas y cerros** poseen un rol fundamental pues permiten al hombre observar desde arriba el territorio, contemplar y percibir el sentido sagrado de éste, y dicho evento le otorga cierto poder al permitirle tener una visión amplia para escoger el lugar y referenciarse respecto al espacio.

87 Ibid., p. 47.

88 Norberg Schulz, C. (1975). *Existencia, espacio y arquitectura*. p. 35. Barcelona: Editorial Blume. En: Ibid.

89 Laborde, M. 2011. *La Selva Fría y Sagrada*, p. 46. Santiago: Ediciones Catalonia. En Cariqueo, F. & Galarce, F., op. Cit. p. 48.

En muchas leyendas el centro del mundo se concentraba como un árbol o pilar que simbolizaba un *axis mundi* vertical. Las montañas eran también consideradas como puntos en que el cielo y la tierra se unían... La vertical por consiguiente ha sido siempre considerada la dimensión sagrada del espacio. Representa un camino, una ruta hacia una realidad que puede ser más alta o más baja, que la vida cotidiana, una realidad que vence la gravedad. Esto es, la existencia terrenal o que sucumbe a ella. El *axis mundi* es pues más que el centro del mundo y representa una conexión entre los tres reinos cósmicos y solamente en ese eje central puede producirse la solución de continuidad de un reino a otro⁹⁰.

De esta manera, los cerros y montañas no solo posibilitaban la contemplación del espacio terrestre, sino también del espacio celeste, y al mismo tiempo constituían aquel eje vertical que unía y conectaba estas dos regiones.

Por otro lado, *el sol y los fenómenos cósmicos* se ligan aún más con lo sagrado, pues encarnan directamente aquello que se vincula con las alturas, con el cielo y las señales que vienen de ese mundo superior, lo inexplicable. Según lo planteado por Laborde, el pueblo mapuche ha trazado un mapa del universo donde el cielo y la tierra forman parte de una misma unidad, y ésta da señales. De esta manera se comprende que la búsqueda del lugar encuentra su sitio allí donde se hallan dichas claves o señales que simbolizan lo sagrado, ese mapa del universo trazado por los Mapuche, donde el fenómeno cósmico se fusiona con la realidad de la naturaleza, llenando de significado y sentido el territorio escogido para asentarse. En esta estructuración o fundación del lugar es fundamental el sentido de la orientación, que se relaciona precisamente con el oriente, por donde sale el sol. Con respecto a esto señala que los Mapuche fundaban el mundo compuesto no solo de las cuatro partes dadas por el eje norte-sur, oriente-poniente, sino también por aquella dimensión que conectaba el aquí con el cielo, es decir la relación vertical establecida por medio del *rehue*, el cual constituye en sí el mapa del universo.

Finalmente *la tierra y la naturaleza* contemplan el tercer punto fundamental, el cual se relaciona directamente con lo femenino, con ese medio que acoge la vida, o que por el contrario, puede impedirla. En oposición al cielo, la tierra es precisamente donde transcurre la existencia, lo terrenal, el lugar que acoge el habitar. Y en relación a ello, Laborde señala el profundo arraigo del Mapuche con la tierra: “Dice el cronista Pineda y Bascuñán que “no hay nación en el mundo que tanto estime y ame el suelo donde nace, como esta de Chile pues se ha visto en ocasiones llegar a cautivar algunos indios de los más ancianos y viejos, y por no salir de sus tierras, permitir les hicieran pedazos...”⁹¹

Esta triple perspectiva desde la cual se aborda el sentido de lo sagrado en la cosmópolis del Mapocho resulta muy interesante y atingente a lo que atiende la presente tesis, pues aproxima tres ejes fundamentales para aquel sentido de lugar que es fundamental para el habitar de los pueblos originarios. Aquel mundo de arriba donde se encuentran los astros, el azul de donde proviene el Mapuche, el sol y la luna, el día y la noche, lugar donde se manifiesta rítmicamente la dualidad del universo. Por otro lado el mundo de aquí, la tierra, el entorno, donde nuevamente se expresan los ciclos y ritmos del universo por medio de los ciclos de la vida, donde encarna la existencia de plantas, árboles, ríos, animales, insectos, hombres. La matriz que acoge el devenir del ser. Y por último la verticalidad, aquel lazo que conecta estos dos mundos, que permite el

90 Norberg Schulz, op. Cit. p. 26. En Cariqueo, F. & Galarce, F., op. Cit. p. 49-51.

91 Laborde, M. 2011. *La Selva Fría y Sagrada*. p. 13. Santiago: Ediciones Catalonia. En Cariqueo, F. & Galarce, F., op. Cit. p. 57.

diálogo entre el arriba y el abajo, el médium, que por lo mismo simboliza el poder, la facultad de aproximar estos dos extremos de la realidad, posibilitando la unión de estos dos opuestos complementarios.

*La Palabra surge de la Naturaleza
y retorna al inconmensurable Azul
desde donde nos alegra y nos consuela
Cuando la Palabra cree / imagina
interrogarse
no es sino lo innombrado que la interroga
para sacudirla
para desempolvarla, para intentar
devolverle su brillo original
¿Para qué entonces el deseo
de decirlo todo
si, como en un tejido, el Ahora
-en el tiempo circular-
existe y se completa
con las hebras del ayer
y del mañana?
Así nos dice el tiempo que sueña
que nos sueña. Que soñamos.*

Elicura Chihuailaf

CAPÍTULO 2

En torno al habitar

CAPÍTULO 2: EN TORNO AL HABITAR

“No vemos las cosas como son, sino como somos”

Jiddu Krishnamurti

LA CONTEMPLACIÓN Y EL LENGUAJE PRIMIGENIO: HABITAR DESDE LA PALABRA

Cuando se busca comprender la experiencia y el sentir del mundo indígena en relación al habitar, es decir existir como ser humano en la tierra, es preciso considerar –como una parte fundamental de dicha circunstancia- la observación: aquel proceso perceptivo mediante el cual se ponen a disposición todos los sentidos que contribuyen a la experiencia corpórea, para fijar la atención detenida y profundamente en el entorno, en lo que rodea al ser humano; surge entonces el intento por poner de manifiesto aquello descubierto en la naturaleza, aflora como un pensamiento que trata de verbalizar, de manifestar aquello visto y oído, aquello vivido e interpretado. Dicha “observación definió la visión de mundo desde la que comenzamos a creer y a crear todas las culturas en todos los continentes. El círculo –silencio, contemplación, creación- permitió que cada sociedad escuchara, percibiera y, por tanto, nombrara su entorno visible e invisible de una manera particular.”¹ Este proceso decanta finalmente en la manera como se ve el mundo, es decir la cosmovisión, el sistema de creencias, el paradigma sociocultural, y estos, a su vez, quedan cristalizados por medio del lenguaje, el que surge para exteriorizar y crear al mismo tiempo el *ser-hombre en la tierra*: el habitar. En cuanto a esto, Ziley Mora, citando a Heidegger, escribe “La revelabilidad (*pengeln*) del ser en el mundo, su “ahí”, está constituida por la sensibilidad (*kimtrawa*), la comprensión (*kimüwün*) y el decir (*dungun*)”². La palabra, el lenguaje, pone de manifiesto esta experiencia sensible, transformándose en el vehículo de la cultura, mediante el cual se conoce lo misterioso y se construye la realidad. En este contexto, Chihuailaf señala:

“[...] como nombramos, me dicen, se debería construir el cobijo de los seres humanos. Porque la creación emerge desde el silencio de la contemplación de nuestro entorno finito e infinito. Si observamos cómo esta edificada la Naturaleza y pensamos en un reiterado ejemplo: en las zonas muy frías los árboles son de ramajes más ralos y poseen hojas aguzadas y planas para que la nieve escurra; en cambio en las zonas más cálidas los árboles tienen hojas anchas y cóncavas para recibir la lluvia y el rocío, y por eso sus ramajes son frondosos para permitir también el anidamiento de sus diversos y numerosos pájaros. Con la Palabra que se renueva en la contemplación podemos

1 Chihuailaf, E. (2003). *Temuko, Capital de la región Mapuche: una ciudad azul*. En *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. (3). Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas.

2 Mora Penroz, Z. (2003). *Filosofía Mapuche: Palabras arcaicas para despertar el ser*. (6). Santiago, Chile: Ediciones Cerro Manquehue.

también modificar, reconstruir [...]”³

Esto deja a la vista que así como al nombrar se construye el cobijo de la humanidad, también se expresa y crea el habitar, pues como señala Heidegger, el lenguaje viene a constituir el “lugar” donde se revela y muestra el ser, y por tanto la palabra, como casa del ser⁴, refleja aquello inherente a él, propio de su experiencia como habitante, producto de su sensibilidad y su capacidad de comprensión. Dicha construcción corresponde al mundo creado, invocado, por medio de la palabra, que contiene la huella de la mirada desde la cual se observa. En este contexto, “[...] el observador configura el mundo al describirlo, y todo lo que nos muestra su observación, son más bien referencias y especificaciones de cómo es el observador más que algún conocimiento válido de la cosa observada.”⁵ De este modo, se comprende que el espacio que asoma a la visibilidad, a la observación, aparece como un mundo percibido, distinguido y reconocido mediante la experiencia del habitar –propia del *ser-hombre en la Tierra*- y por tanto es totalmente obra del hombre, así como sus paisajes.

Ya desde la antigua Grecia, el *logos*, la Palabra en cuanto meditada o reflexionada, también traducida como verbo, constituía la “razón ordenadora del *kaos*, [y] tenía carácter de divinidad”⁶, es decir se consideraba la función generativa del lenguaje, noción que también poseía el pueblo Mapuche, quienes la consideraron una dimensión determinadamente central.

Zungun significa palabra, pero también significa mensaje, discurso, también significa cosa, realidad... Entonces, cuando uno habla, invoca, cuando uno conversa hechiza, cuando uno entrevista hechiza. Entonces, la palabra tiene esa dimensión de concretar lo invocado. *Zungun* también significa son, vibración, tono, de algún modo música, entonces, el *Zungun* mapuche es exactamente el equivalente al *Davar* hebreo o al *Logos* griego, [...]. El *Zungun* mapuche es exactamente ese equivalente de la fuerza antigua de la palabra. No es en absoluto casual que autores chilenos hayan desarrollado el tema de la ontología del lenguaje, porque ya estaba en el *Zungun* mapuche esa dimensión. Hablar es invocar, hablar es concretar, hablar es hechizar...⁷

En resumen, “[...] la manera que cotidianamente elegimos para ver el mundo, esa manera –consciente o no- crea el mundo que vemos; es decir, el lenguaje y la visión contenida en esa manera no sólo describe el mundo sino que también es la forma como lo inventa.”⁸ Y es precisamente en el proceso de contemplación, donde se escucha, observa y percibe aquello que habla desde el espacio que nos rodea, desde el medio que habitamos, en el que somos como mortales. Así “[...] las montañas, los ríos, la tierra. Todos hablan. La palabra no es privilegio humano. En una poesía más sabia podemos escuchar el latido de las cosas; su alma.”⁹ De manera tal que el aborigen observa el color de las nubes, divisa la dirección del viento y el olor de la brisa, y es capaz de entender el lenguaje que le comunica el medio del cual forma parte, pudiendo

3 Chihuailaf, op. Cit.

4 Mora Penroz, op. Cit. p. 25.

5 Ibid., p. 14.

6 Ibid., p. 23.

7 Mora, Z. (2016). *Ziley Mora presentó “Diccionario Mapuche Zungun, Palabras que brotan de la tierra” en la UBB*. mayo 17, 2016, de Universidad del Bío-Bío Sitio web: <http://noticias.ubiobio.cl/2016/05/02/ziley-mora-presento-diccionario-mapuche-zungun-palabras-que-brotan-de-la-tierra-en-la-ubb/>

8 Ibid., p. 14.

9 Zurita, R. (1989). *Prólogo*. En *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria. p. 13.

predecir incluso si se apronta una tormenta, pues se encuentra en sintonía con aquello que está aconteciendo. Producto de este diálogo emerge lo percibido-comprendido, que finalmente es lo conocido, lo que es nombrado de tal manera que haga referencia a su lenguaje propio, a su naturaleza, conforme a la interpretación del observador. En cuanto a esto, Raúl Zurita señala: “Cada vez que no escuchamos el lenguaje de la tierra que nos cobija y que nos hace a todos por igual “hijos de ella”, es algo de nosotros lo que violamos.”¹⁰, refiriéndose al expansivo proceso de negación del hombre respecto a su entorno. Por otro lado, en esta misma línea, Eliade señala que en ciertas ocasiones, cuando se manifiesta algo fascinante, tremendo y misterioso, fuera del entendimiento del hombre, su lenguaje se limita a expresar ingenuamente todo aquello que sobrepasa su experiencia natural, con términos tomados del ámbito natural profano del hombre.

En relación a esto, el acto de creación ha rodeado desde sus orígenes a la humanidad, pues entre otras cosas, constituye un rasgo inherente del ser en tanto que es habitante, es decir, en esa persistente relación recíproca entre el hombre y el medio-humano, se está creando constantemente la realidad; por tanto en este proceso el hombre se puede reconocer a sí mismo creador y creado. Desde este punto “El paralelismo con lo divino aparece como realidad espiritual para indicar la creación universal, ahí es donde nosotros, hombres, producto de la *poiesis* divina, nos asimilamos y reconocemos participes de la creación.”¹¹ Es desde aquí que el concepto aristotélico de poesía, del verbo griego *poiein*, que hace referencia al hacer, producir, componer, encerrando más bien la idea de crear e inventar, se entiende como una acción de carácter místico, “concebida como imitación de la realidad sensible”¹², desde la cual se establece contacto con lo terrenal y lo divino. En este marco, la palabra se levanta como un arte por excelencia, pues a partir de ella el hombre buscó dar cuenta de sus sensaciones y experiencias, constituyéndose como una representación de su realidad, como un recurso dador de vida, o más bien creador y destructor a la vez. De esta manera, no solo con la palabra, sino con toda actividad, con todo hacer, el hombre crea y construye el mundo visible. “Nuestro mundo es el resultado del arte, el efecto del hacer y del actuar.”¹³. Dicha acción, *poiein*, fundada en la observación divina, constituye la vida misma del hombre.

Siguiendo esta idea, se entiende que aquello que vemos afuera, y que constituye finalmente un reflejo de nosotros mismos, este mundo erguido por la colectividad, determina, -potenciando en ciertos sentidos y limitando o condicionando en otros- el modo de vivir y habitar en tanto que se es hombre, “[...] el lenguaje tiene una dimensión generadora de realidad –la palabra crea y condiciona tanto la percepción del mundo como su hacer en él, percepción y práctica que a su vez crea a los individuos-”¹⁴. Si observamos el lenguaje en la actualidad, éste le ha retirado al hombre su modo de hablar sencillo y profundo, siendo deformado por el prejuicio y el paradigma cultural. No obstante, cuando nos introducimos en las raíces de las antiguas culturas y su lenguaje primigenio, es posible acercarse al significado originario de las vivencias, pues cuando una cultura es aborígen, quiere decir que “está “cerca del origen”, cerca del ser genuino de las cosas; es que aprendió el lenguaje primigenio de la naturaleza, la que establece sus verdades, sus

10 Ibid., p. 15.

11 Lares, I. (2013). *La creación como catarsis en Abigail Bohórquez*. Noviembre 2015, de Círculo de poesía, Revista electrónica de Literatura, extraído del sitio web: <http://circulodepoesia.com/2013/05/la-creacion-como-catarsis-en-abigail-bohorquez/>

12 Ibid.

13 Venturi, M. (2007). *Esteticidad*. En *Landscape + 100 palabras para habitarlo*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. p. 72.

14 Mora Penroz, op. Cit. pp. 22-23.

correspondencias, sus leyes, sus ritmos, sus prácticas de un modo inapelable.”¹⁵ Dicha palabra arcaica cargada de múltiples significados, y por lo mismo ambigua y abierta, indeterminada, “contiene lo íntegro, lo puro; es decir la aceptación del todo reunido, no disociado y por eso mismo “sagrado.””¹⁶ Incursionar en este lenguaje indígena, es adentrarse en el vasto territorio de la vida y la muerte, recorrer las formas y dinámicas de las múltiples geografías de las culturas que habitan la Tierra, cada una con la huella de una mirada profunda y particular. Es traer al presente paisajes remotos, formas pasadas de habitar y ser habitado por el entorno, es descubrir la originaria relación de la naturaleza y el ser humano.

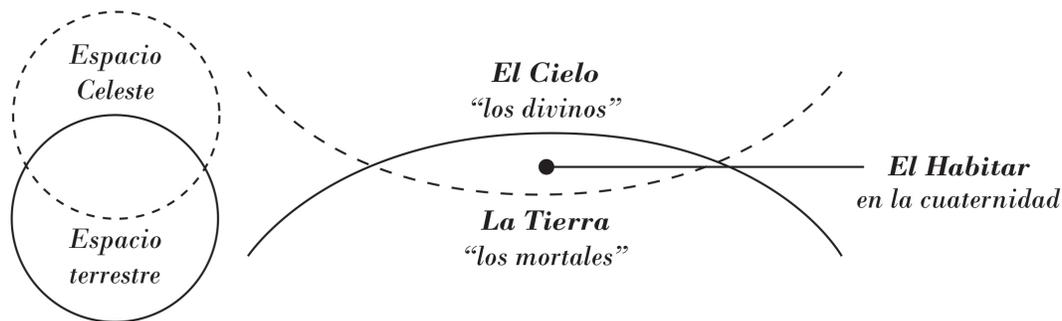
EL HABITAR Y LA APARICIÓN DEL MUNDO

Si existe alguna certeza sobre el habitar, es que es inherente al ser, es decir, constituye una experiencia constante propia del individuo como especie, en el continuo proceso de vivir y/o morir en la tierra. Con respecto a esto, Heidegger plantea que el ser-hombre descansa en el habitar, y dice

El modo como tú eres y yo soy, la manera según la cual son los hombres sobre la Tierra, es el “*Buan*”, el habitar. Ser hombre quiere decir: ser como mortal sobre la Tierra; quiere decir: habitar. La vieja palabra “*bauen*”, pues, dice que el hombre es en cuanto habita.¹⁷

Por otro lado, a partir de esto, el habitar también es inherente a la Tierra, pues ésta constituye *el allí* donde el ser humano como tal aparece, es, existe, vive y/o muere, conformando una parte fundamental y complementaria del habitante. En este umbral difuso, propio de la interacción entre el hombre/mujer, quienes habitan; y la Tierra, lo habitado, es donde se sitúa *el habitar*, como esta relación de existencia inseparable del ser humano en y con el medio. En cuanto a esta condición, Heidegger señala:

“Cuando se habla de hombre y espacio, oímos esto como si el hombre estuviera en un lado y el espacio en otro. Pero el espacio no es un enfrente del hombre, no es ni un objeto exterior ni una vivencia interior. No existen los hombres y además espacio. Porque cuando digo «un hombre» y pienso con esta palabra en aquél que es al modo humano –es decir: que habita- entonces con la palabra «un hombre» ya estoy nombrando la residencia en la Cuaternidad, junto a las cosas.”¹⁸



Representación geométrica del habitar en “la cuaternidad”, entre El Cielo y La Tierra. Elaboración Propia

15 Mora Penroz, op. Cit. p. 9.

16 Ibid., p. 11.

17 Ibid.

18 Heidegger, op. Cit.

Así vamos comprendiendo que el espacio resulta ser algo inherente a la consciencia de habitar del ser humano, pues en tanto es como ser corpóreo en el medio/entorno, el espacio aparece y constituye aquel interior-exterior, y se percibe en el umbral circundante: así, el hombre es intrínsecamente espacial. En torno a este estado complementario e interconectado entre el hombre y el medio, o –desde una perspectiva más amplia- entre todo lo existente, Raúl Zurita dice:

“[...] si esta poesía es triste lo es porque el universo que en ella está comprometido sufre. “Yo” es algo por medio del cual el cielo, las nubes, los árboles, las montañas, el corazón, la gente, las ciudades, todo lo que vemos y escuchamos, se entrecruzan y nos hablan de sí mismo. Ésa y no otra es la ocasión humana: el cruce del universo. Cuando un hombre habla en triste, como si no encontrara su sombra, es porque algo de ese universo le lleva la voz y se consuela de sí en las palabras.”¹⁹

Siguiendo esta idea, el habitar, y la correspondiente acción material sobre el entorno, estará determinado por la particular mirada e interpretación del ser humano sobre el medio, la cual a su vez *hace que el mundo aparezca*. Dicho *mundo que aparece* viene a ser el modo en que se lee o asimila el medio. En relación a esto, Berque señala que “la relación de las sociedades humanas con su entorno es una predicación, es decir una aprehensión (por el sentido, por el pensamiento, por las palabras, por la acción) de la superficie terrestre “en tanto que” algo. Esta predicación es una apertura de mundo: una cosmofanía.”²⁰, siendo la cosmofanía o la manifestación de un mundo (*kosmos*) “el resultado sensible de la relación ecumenal”²¹. Dicha relación corresponde al ecúmene, del griego *oikein*, “habitar”, y *ge*, “la tierra”, el cual se entiende “como la relación de la humanidad con la superficie terrestre.”²², es decir *el habitar*. Así, “las sociedades organizan su entorno en función de la interpretación que hacen del mismo, y recíprocamente lo interpretan en función de su organización”²³.

Entonces, es posible entender que el hombre *es* en la medida en cómo se instala en la superficie de la Tierra, y que además habita de tal manera según su *ser interior*, el cual se verá reflejado en aquello que observa en el exterior y en cómo lo observa. En cuanto a esto, “Platón distingue el mundo sensible (*kosmos aisthetos*), poblado de seres relativos sometidos al devenir (*genesis*), del ser absoluto o verdadero (*ontōs on*) que es su modelo (*paradeigma*): el mundo sensible, con todo lo que contiene, no es más que un reflejo, una imagen (*eikōn*) de este modelo. Y el devenir, como reflejo del ser, se refleja en un lugar, que le permite existir.”²⁴ De este modo, se plantea que “la *genesis* es doblemente relativa: respecto al ser del que es su reflejo, y respecto a la *chōra* que la recibe. Ésta, a su vez, está implicada en esta relación; es la huella (*ekmageion*) de la *genesis*, pero también su matriz”²⁵. A partir de esto, el medio humano se entiende como un tejido o sistema indefinible de relaciones, el cual “revela al igual que la *chōra* un “tercer género” ontológico:

19 Zurita, op. Cit. p. 21.

20 Berque, A. (2007). *Cosmofanía*. En *Landscape + 100 palabras para habitarlo*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. pp. 43-44.

21 Berque, A. (2007). *Matriz*. En *Landscape + 100 palabras para habitarlo*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. p. 124.

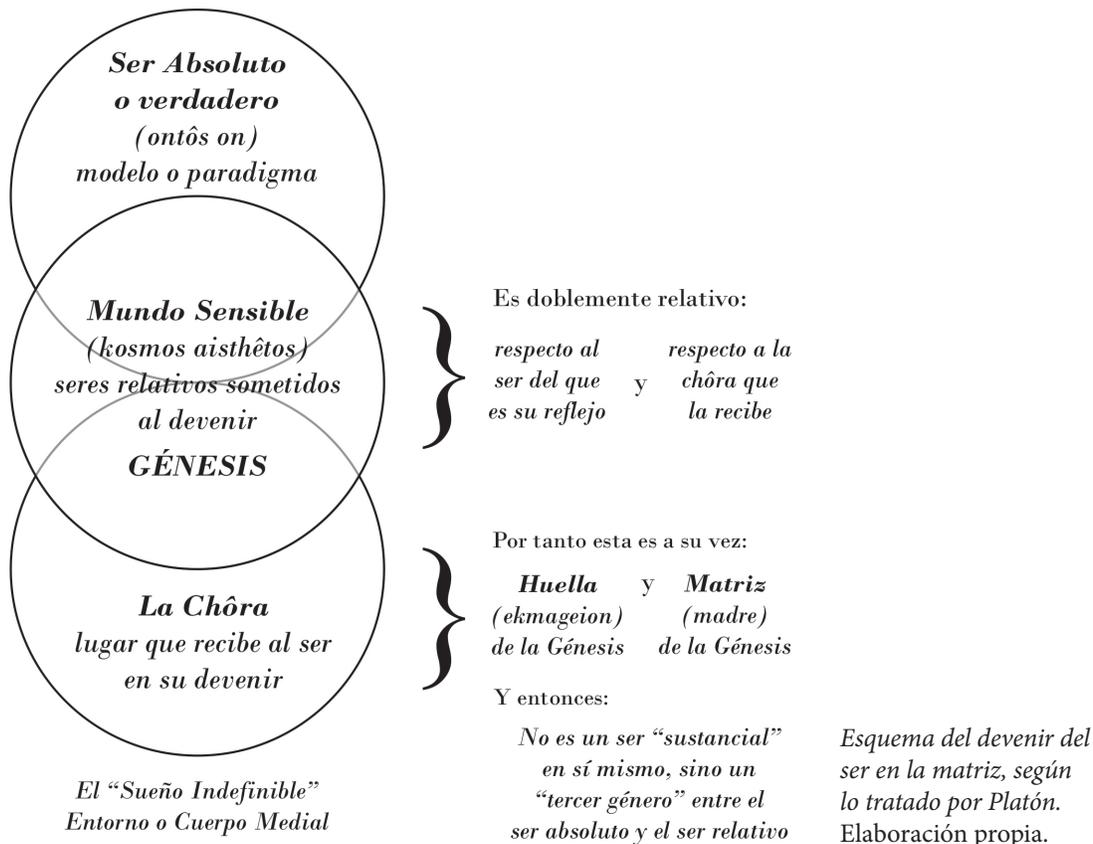
22 Ibid.

23 Ibid.

24 Ibid.

25 Ibid., p. 125.

entre lo físico y lo fenoménico, entre lo subjetivo y lo objetivo, es “trayectivo”²⁶, y por tanto se diferencia del lugar como contenedor estable. En relación a esto, resulta interesante que en las sociedades tradicionales la “naturaleza de huella-matriz estaba doblemente expresada por la “cosmización del cuerpo” y la “somatización del mundo”²⁷, lo cual se traduce en que el entorno, como constructo social, es decir como cuerpo medial, determina a su vez la existencia humana, evidenciando esta relación recíproca de producción, o como la llama Berque, la trayectividad del medio humano.



EL PAISAJE COMO ESPEJO DE LA MIRADA SOBRE EL TERRITORIO

En el marco de lo abordado anteriormente, es posible comprender que el paisaje, como “«imagen del territorio», imagen que es calificada por algunos de «faz», es decir, cara o retrato del territorio.”²⁸, constituye una modalidad sensible particular de esta relación más general que es aprehender o asimilar la Tierra en tanto que mundo en un espacio-tiempo dado. Como señala Berque, “no sólo las sociedades humanas, a lo largo de la historia, han modificado materialmente el entorno terrestre, sino que además éste lleva la huella de la mirada con la que lo han contemplado estas sociedades; mirada específica de una determinada cultura en un determinado momento de la historia.”²⁹ El paisaje entonces se comprende como la forma que revela el espíritu de la cultura que lo observa, lo crea y lo modifica, y por tanto es un fenómeno o un evento cambiante, que atiende en primera instancia a una determinada visión, un producto que se dibuja en el pensamiento

26 Ibid.

27 Ibid.

28 Maderuelo, J. (2008). *Paisaje y territorio*. Madrid, España: Editorial Abada. p. 57.

29 Berque, op. Cit. p. 124.

del observador a partir del proceso de asimilación del lugar concreto. En este contexto toma importancia el sentido de la vista, aunque no sea el único mediante el cual se puede conocer el espacio vital; debido a la visibilidad del territorio, a la posibilidad de abarcarlo con la mirada, es que aparece el mundo y se lee el paisaje como un todo coherente, así “*El horizonte de la vista es el del conocimiento: observar significa al mismo tiempo conocer*”³⁰. Sin embargo, es la luz la que permite la vista, pues sin ella el cosmos no es visible, “*Con la luz comienza la creación y el juicio estético. Ella permite la profundidad de la mirada con el horizonte estético que puede captar, revelador de la belleza de los paisajes expuestos a la contemplación.*”

En relación a esto, una particularidad del paisaje es que posee un valor artístico estético visible, pues configura una totalidad que simboliza y significa: “*La imagen estético-perceptiva de un paisaje manifiesta los rasgos de una realidad compleja fruto de la creatividad humana [...]*”³¹. En este sentido, el paisaje revela la creación, como sistema de relaciones y significados interpretados y asignados al y con el entorno, de manera colectiva.

Por otro lado, el espacio en conjunción con el tiempo, conforman el escenario donde se manifiesta el acontecer, esa realidad dinámica, en movimiento, que surge y se recrea a cada momento. En cuanto a esto, Massimo Venturi señala: “*Todo paisaje es obra de arte de una entera comunidad en continuo movimiento. Espejo de su cultura, es el resultado del arte creador de un mundo caracterizado por la presencia del presente y del pasado; doble, múltiple contemporaneidad que acoge el mito, la memoria de lo antiguo y la acción del presente*”³². Y agrega que es precisamente la mirada la que “*capta la trama de los acontecimientos*” en el paisaje, aquello que acaece, aquello que sucede y que sucedió, y quizás también aquello que sucederá, pues el paisaje como construcción, también corresponde a una proyección.

El paisaje entonces puede entenderse como la imagen del territorio, constituyendo este último una especie de medio geográfico y ecosistémico concreto, que puede ser conocido a través de una aproximación científica, a diferencia del paisaje, donde el observador “*sufre una reacción estética que le produce emociones y le despierta sentimientos*”³³. Sin embargo, el territorio también se encontraría sometido a dinámicas de cambio naturales producto de la acción humana. En relación a esto, Maderuelo señala: “*La dinámica del territorio, su evolución, no es unilineal ni homogénea sino que vive gobernada por la interacción de un variado conjunto de tendencias de cambio que se superponen sobre pautas espaciales y ritmos temporales diferenciados, abarcándose unos a otros o no.*”³⁴ Esto supone una relación de afectación constante y recíproca entre el territorio y el ser humano, y donde la visión que el observador obtiene de aquello constituye a grandes rasgos el paisaje. De esta manera,

El paisaje no es solo una marca en el territorio, es también la huella (como rastro o seña, profunda y duradera) dejada en la memoria individual y colectiva, es la huella dejada por el hombre sobre el territorio y, al mismo tiempo, la huella dejada por el territorio en

30 Venturi, M. (2007). *Mirada*. En *Landscape + 100 palabras para habitarlo*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. p. 132.

31 Venturi, M. (2007) *Esteticidad*. En *Landscape + 100 palabras para habitarlo*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. p. 71.

32 Venturi. *Mirada.*, op. Cit.

33 Maderuelo, op. Cit. p. 204.

34 Ibid., p. 203.

la memoria del hombre.³⁵

En esta relación dinámica, el paisaje encarna precisamente aquella visión particular que posee el observador sobre lo que lo rodea, constituyendo un valor social que no es estático, pues adquiere significados distintos según la experiencia espacio-cultural de quien observa, implicando “*la descripción de un medio en el que discurre un hecho social entendido como constitutivo de un momento cultural*”. Por tanto, el hombre y su cultura se comprenden dentro de un paisaje, y a la vez, el paisaje se entiende como producto de los procesos humanos que en él han actuado. Esta articulación entre ambos va estableciendo cargas de significación y de simbolismo sobre el territorio. Así, el término paisaje contiene “el habitar”, pues implica “*estar presente en él [paisaje] mediante la interpretación, intervención y significación del entorno natural, pero también [hace] una directa alusión al hecho de que al nombrar se sitúa al entorno natural -intervenido o en estado de hecho geográfico- en la inmediatez de la experiencia cultural*.”³⁶ En otras palabras, al nombrar un paisaje, se trae consigo implícita y explícitamente la presencia y experiencia de una sociedad en determinado momento cultural, su mirada, su interpretación y significación de lo observado.

De tal modo, cada civilización y sociedad ha definido su actuar y su hacer según pautas y lógicas propias de su dimensión cultural, de su cosmovisión, y también como resultado de las condiciones del entorno natural, de su medioambiente, lo que nos lleva a comprender que el paisaje creado conlleva en sí mismo un enorme valor asociado a su calidad de vestigio, de testimonio, y que a pesar de su condición dinámica, permite sostener ciertas cualidades invariables, manteniéndolas como virtudes, como singularidades que representan³⁷, es decir traen al presente valores propios de determinados momentos en la historia de los grupos humanos. Al igual que como las ruinas de un antiguo pueblo de pronto se descubren y nos permiten observar una parte del pasado completamente desconocida, y por ello significativa para la construcción de nosotros y nuestro quehacer, así mismo también opera el paisaje, como un cuadro que subyace en el inconsciente colectivo, con ciertos rasgos, elementos, símbolos que nos hablan de un pasado, y que remiten valores guardados y conservados como una reliquia omnipresente en la memoria, en el imaginario de los habitantes.

A principios del siglo XX, la idea de paisaje como un inventario, o conjunto de elementos, pierde su prominencia y pasa a ser concebido como una unidad integrada. Las cualidades del paisaje no aparecen si se analiza cada elemento por separado. Son, por el contrario, fruto de la relación de dichos elementos y, por tanto, son propias y únicas de una determinada porción de territorio. Desde allí, posteriormente se logra comprender que el paisaje existe en tanto la presencia de un observador que lo interpreta, y si no existiesen los elementos de la naturaleza no habría qué

35 Navarro, G. (2003). *Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad*. Santiago, Chile: Universidad Central de Chile. Centro de estudios arquitectónicos, urbanísticos y del paisaje. p. 4.

36 Halpert, M. (2012). *Habitar el paisaje*. Santiago, Chile: Universidad Central. Facultad de arquitectura, urbanismo y paisaje. p. 8.

37 Como señala José Ricardo Morales en su libro “Arquitectónica: (sobre la idea y el sentido de la arquitectura)”, “Representar es hacer presente algo. Nos incumbe representar a los demás aquello que hemos tenido presente. Tener presente es pensar, porque según lo que tengamos presente seremos, propondremos y haremos. De tal manera estimado, el pensamiento aparece como *una actualización*. Todo el antiguo sentido del pensar como revelación o *alétheia*, reprimado por Ortega y Heidegger, significa la posibilidad de hacer patente aquello que se ocultaba, «presentándolo». Aún más, el hecho de mentar –como pensar mencionando–, hace aparecer aquello que tenemos presente y que representamos a los demás. Porque pensar con los demás, exige, siempre, representar. Y al pensar la arquitectura nos obligamos a tener presente su condición representativa, yacente en el carácter medial que le pertenece. *Todo aquello que adquiere el sentido de la mediación es representativo*.” Morales, José R. ; prólogo de Goycoolea Prado, R. (1999). *Arquitectónica : sobre la idea y el sentido de la arquitectura*. Madrid : Biblioteca Nueva. (p. 214).

interpretar, o si por el contrario sólo estuviese la naturaleza y no estuviese el individuo para contemplar, tampoco existiría paisaje³⁸, ni entorno natural, pues no existiría el observador “en torno” a quien aparece el mundo.

El paisaje no es sólo el espacio físico donde el hombre desarrolla su actividad, el lugar donde se asienta la arquitectura, sino algo delimitado y creado por el propio hombre.³⁹

En este punto, resulta interesante señalar que para la cultura oriental, el paisaje parece ser más bien “una visualización del espíritu del paisaje”⁴⁰, es decir constituye una manera de nombrar, de representar aquella parte inmaterial complementaria de la presencia material, como forma de acercarse a una entidad abstracta que se percibe y experimenta sensiblemente. Esto constituye una idea que también se advierte en la cosmovisión Mapuche (que posteriormente será profundizada), que resulta particularmente sugerente pues paralelamente alude al espíritu del propio observador, que como se viene advirtiendo, es quien crea y da luces sobre lo observado.

En síntesis, hoy en día se ha planteado el paisaje como un sistema que opera en al menos tres niveles: el geosistema, vinculado al medio ambiente y la ecología, el ecosistema, que tiene que ver con las formas de producción y las estructuras de poder imperantes de un sociedad, y finalmente el sistema cultural, que hace referencia a la memoria e identidad colectiva anteriormente señalada.⁴¹ Estos tres niveles actúan en conjunto, interrelacionados, por lo que en el paisaje converge una construcción simbólica, una económica y una ecológica, las que toman sentido en la relación dialéctica entre los habitantes y el lugar; de ello surge la interacción entre el paisaje de la interpretación, ese que es evocado en el observador, y el paisaje concreto, formado por los elementos nombrables del entorno.

Finalmente, el hecho de reflexionar sobre el sentido del paisaje guarda relación con la acción práctica de ordenarlo, pues al proyectar sobre él e intervenirlo –operación a la cual constantemente se enfrenta la arquitectura y el urbanismo- se hace necesario responder a las necesidades que tienen las comunidades que habitan dicho paisaje, a fin de encausar su propia evolución, y no –por el contrario- velar exclusivamente por las imposiciones y exigencias económicas, de poder, que están sujetas a demandas particulares –y no colectivas o comunitarias- de hegemonía, dominio y concentración fuera de escala. Para sumergirse en el estudio del paisaje,

Molano acuña el término “arqueología del paisaje”, haciendo referencia al estudio de un espacio en pro de la búsqueda de un orden y un sentido para entender el pasado y el presente. Para lograr este cometido propone la integración de lo visible o “paisajes perceptibles” con lo invisible o “paleo paisajes”, en un mismo sistema territorial.⁴²

Desde dicha perspectiva, se evidencia la importancia de integrar tanto aquello que hoy vemos, lo que heredamos, y aquello que ha precedido dicho ordenamiento, es decir aquellos “paisajes arcaicos” que encarnan la espacialización del tiempo, revelando contenidos propios de las sociedades que los crearon. Dicha intención integrativa sostiene el desarrollo de la presente investigación, pues mediante la recreación del paisaje Mapuche, y el sentido del habitar presente

38 Navarro, G., op. Cit. p. 13.

39 Ibid., p. 3.

40 Ibid., p. 14.

41 Navarro, G. op. Cit. p. 3-4.

42 Según Molano, J. *Arqueología del paisaje*. Revista Anotaciones sobre Planeación, Espacio y Naturaleza. N°44. Medellín, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. En Navarro, G. op. Cit. p. 16.

en él, se reconstituye una parte de nuestro pasado, aquel momento arcaico, primitivo, bruto, que se requiere para entender el presente, y finalmente para proyectar arquitectura y urbanismo de manera consciente sobre el territorio y la memoria.

EL ASOMBRO ANTE LO MISTERIOSO: LA MANIFESTACIÓN DE LO SAGRADO EN LA EXPERIENCIA DEL HABITAR

Una vez sumergidos en la experiencia del habitar de las sociedades indígenas, se advierte que ante la ocurrencia de un fenómeno, este es experimentado sensiblemente, es decir se interpreta desde las sensaciones, desde lo que dice el sentir, o lo que Maturana llamaría la reacción emocional, y que posteriormente se desarrolla el razonamiento para dar una respuesta a aquello incomprendido. Como bien se introduce en el capítulo anterior, los pueblos indígenas fueron constantemente tildados de irracionales, pasionales, y minorizados por dicha condición desde las sociedades colonizadoras europeas. Sin embargo, es necesario plantear que dicho “razonamiento sensible” (por llamarlo de alguna manera), permitió que desarrollaran una relación conectada con su entorno, y más aún, no solo era el hecho de que experimentaran de esta forma, sino que era una posibilidad del ser a la cual se optaba y apuntaba de manera consciente, pues poseía valor, es decir, la sensibilidad involucraba sabiduría, lo que en termino occidentales implicaría “racionalidad”. Una idea que permite comprender esto es la señalada por Ziley Mora:

[...] de acuerdo a la visión indígena, lo que menos abunda en los actos humanos es el “buen pensar del *kimche*, del “hombre sabio”. Lo que sí abunda es la naturaleza animal y bestial, mucho más antigua al interior del cerebro, [...] no es posible aún –como especie humana- hablar de su condición de “naturaleza racional” que cómodamente ha manejado la filosofía occidental.

Entendiendo esto, se observa que en dicha reacción perceptiva, aquellos fenómenos inexplicables suponen la aparición de algo diferente, desconocido para el hombre primitivo⁴³, una realidad misteriosa, invisible, poderosa, develada en algún evento, objeto o espacio que forma parte del mundo natural profano, pero que encarna la revelación de la potencia divina, lo que le confiere el carácter sagrado; como se mencionaba anteriormente, para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la naturaleza completa es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica. En cuanto a ello, en 1956 Mircea Eliade propone el término “hierofanía” para expresar el acto de manifestación de lo sagrado, es decir “cuando algo sagrado se nos muestra”, y dice que

[...] no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol por sí mismos. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto a tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de “mostrar” algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo *ganz andere*.⁴⁴

Dicho “mostrar” se relaciona con aquella función representativa anteriormente acotada, la cual guarda relación con traer al presente simbólicamente un pensamiento, una experiencia. Haciendo un recorrido por las diferentes culturas y épocas, y sus manifestaciones y experiencias religiosas particulares, aun cuando se advierten diferencias en sus estructuras sociales y productivas, se observa una similitud de comportamiento en el que el hombre ha tendido a vivir en un “cosmos sacralizado”, manifestado en el mundo natural profano. Dicha tendencia

43 Mircea Eliade vincula la tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados con el hombre primitivo, perteneciente a las sociedades arcaicas y las sociedades pre-modernas, considerado *homo religiosus* en tanto su relación con la naturaleza y la percepción de la vida misma.

44 Eliade, M. (1957). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: GUADARRAMA/Punto Omega. Pp. 10-11.

advierde el acto primordial de ordenar el espacio, es decir de “ver cosmos”⁴⁵. Entonces, ahí donde en primera instancia yace un mundo caótico, indeterminado, sin orden ni orientación, se encuentran –luego de la observación y la contemplación– señas y signos que marcan diferencia, que sugieren un ritmo organizador, ahí se encuentra sentido y dirección, se haya la presencia divina, lo sagrado. Entonces, en la búsqueda que realizan las sociedades tradicionales por encontrar un lugar de asentamiento, o en el más sencillo acto de habitar un espacio, se advierte implícitamente esta intención de encontrar signos que establezcan sentido, finalmente allí se manifiesta lo sagrado, allí se genera conexión con los dioses. Así “[...] *la experiencia del espacio sagrado hace posible la “fundación del mundo”: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, lo real se devela, el mundo viene a la existencia.*”⁴⁶

Entonces para el hombre religioso el espacio habitado no es homogéneo, sino que existen rupturas, variaciones, hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de otras, es decir, existen lugares consagrados, cargados de significado y poder, y otros no consagrados, relativos, que no poseen estructura ni consistencia, o como señala Eliade, amorfos⁴⁷. Aquella diferencia o escisión en el espacio profano marca un punto de inicio, un origen y un centro que consagra el lugar, un eje central, que por tanto permite la constitución del mundo –ordenado, con sentido– a la mirada de sus habitantes, lo que lo vuelve real por excelencia, opuesto a la no-realidad de la inmensa extensión circundante. Esto permite que dicho espacio integre el territorio organizado que protegerá y sustentará al grupo humano en cuestión, y por tanto posee un valor existencial para el hombre religioso; origina o crea el territorio como algo inmanente a lo natural y a lo social-antropológico. Esta idea es abordada por Deleuze y Guattari, quienes señalan:

Un niño en la oscuridad, presa del miedo, se tranquiliza canturreando. Camina, camina y se para de acuerdo con su canción. Perdido, se cobija como puede o se orienta a duras penas con su cancioncilla. Esa cancioncilla es como el esbozo de un centro estable y tranquilo, estabilizante y tranquilizante, en el seno del caos. Es muy posible que el niño, al mismo tiempo que canta, salte, acelere o aminore su paso; pero la canción ya es en sí misma un salto: salta del caos a un principio de orden en el caos [...]⁴⁸

Mediante la figura del *Ritornelo*, se grafica el mismo principio de generar orden, cosmos a partir de la fijación de un centro fijo en el caos, lo que equivaldría a la Creación del Mundo mediante la orientación ritual y la construcción del espacio sagrado. Así, tenemos primeramente la creación de un punto como centro en el caos (no dimensional), y luego la organización de una “andadura” tranquila y estable alrededor de este punto de inicio, constituyéndose como morada o casa que se irradia en el espacio dimensional, un acto territorial, es decir, que marca un territorio con sus componentes direccionales, orientaciones y dimensiones. En éste interactúan las fuerzas del caos, las fuerzas terrestres y las fuerzas cósmicas.⁴⁹

Esto último también lo aborda Eliade, quien señala que la fijación de dicho centro “efectúa también una ruptura de nivel, abre una comunicación entre los niveles cósmicos (la Tierra y

45 La palabra cosmos de origen griego (*kosmos*), en su sentido más genérico supone un sistema ordenado o armonioso, porque justamente significa tanto orden como belleza, además de ser una referencia contraria al caos.

46 Eliade, *ibid.*, p. 42.

47 Eliade, *ibid.*, p. 16.

48 Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Del Ritornelo*. En: *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, España: PRE-TEXTOS. p. 318.

49 Fragmento de Herrera, I., op. Cit., p. 14. Según: Deleuze & Guattari, *ibid.*, p. 319.

el Cielo) y hace posible el tránsito, de orden ontológico, de un modo de ser a otro.⁵⁰ Por allí es donde se puede comunicar con lo «trascendente», entonces, la manifestación de lo sagrado posee un valor cosmológico, pues cada consagración de un lugar, cada creación del mundo, equivale a una «cosmogonía», lo cual Eliade plantea más concluyentemente así: *El Mundo se deja captar en tanto que mundo, en tanto que Cosmos, en la medida en que se revela como mundo sagrado.*⁵¹ Por otro lado, dicho centro también tiene un papel soteriológico, lo cual está asociado al lugar de salvación, el eje que estructura y sostiene su mundo, el *axis mundi* (columna universal).

Un ejemplo del simbolismo subyacente en esta condición de *axis mundi* es la “montaña cósmica”. Ésta establece vínculo entre el Cielo y la Tierra, es un intermediario que señala el punto más alto del mundo, y abarcando consigo el territorio que la rodea, se constituye también como un lugar alto, “próximo al cielo”. Opuesto a ello, encontramos el simbolismo de las “aguas del caos”, relacionadas con el mundo de la muerte, la condición amorfa del caos acuático que ha precedido a “la creación”, de donde surge el cosmos, la forma.⁵² Siguiendo esta idea, aquel punto central se constituye como una reproducción a escala microcósmica de la creación, por medio de la cual se toma posesión –ritual, simbólicamente- del territorio⁵³.

Entonces, se comprende que al ocupar el espacio, al instalarse en él y habitarlo, el ser humano lo transforma simbólicamente en cosmos por medio del acto ritual, de la repetición de la cosmogonía. El mundo que se habita se debe crear a imagen y semejanza de la creación del universo llevada a cabo por los dioses, el modelo ejemplar. La posesión ritual del centro en torno al cual se organiza el espacio, ya sea una piedra, un árbol, un monte, un pilar o poste, o en el caso judeocristiano, una cruz, lo transforma en mundo habitable, y al mismo tiempo se podría decir que le confiere al ser la calidad de habitante, pues el acto en sí opera en ambas direcciones.

Así se advierten geometrías y orientaciones comunes a diversas culturas, las cuales actúan como lógicas organizadoras del espacio que se extiende desde el punto central. Aquí encontramos por ejemplo los cuatro puntos cardinales, o los cuatro tirantes de la tierra en la cosmovisión Mapuche (noción profundizada más adelante), los cuales representan los dos ejes o direcciones fundamentales del plano horizontal, terrenal, que se extienden desde su intersección, donde precisamente se encuentra el *axis mundi* verticalmente, el origen. Dicha organización se puede advertir en los distintos niveles de creación: ya sean asentamientos, viviendas, ciudades, santuarios, etc., repitiéndose el simbolismo y los patrones de orden. Respecto a esto, Eliade dice: “La arquitectura sagrada no ha hecho sino recoger y desarrollar el simbolismo cosmológico presente ya en la estructura de las habitaciones primitivas.”⁵⁴

En cuanto a esto, es interesante plantear que al concebir cualquier asentamiento o ciudad significativa para determinada sociedad como cosmos, el hecho de la destrucción, despojamiento o dominación de dichos lugares (cargados de significado), también son actos que actúan simbólicamente, representativamente, y por tanto al destruirse se destruye el orden implícito, se retorna a la condición caótica, amorfa. De tal manera, el cosmos es precisamente el orden, el origen de lo existente, las fuerzas creadoras, los dioses, la realidad inminente de “nuestro

50 Eliade, M., op. Cit., p. 42.

51 Ibid.

52 Herrera, I., op. Cit., p. 15.

53 “Todo el simbolismo se basa en el presupuesto de la correspondencia de las cosas, de la vinculación concebida y percibida intuitivamente entre el microcosmos y el macrocosmos.” Lurker, M. (1964). *Symbole der alten Ägypten*. Weilheim. p. 9. En: Norberg Schulz, C. (1999). *Arquitectura occidental*. Barcelona, España: Gustavo Gili. p. 8.

54 Eliade, M., op. Cit., p. 38.

mundo”, mientras que el caos se asocia a lo amorfo, a las fuerzas destructoras, a las aguas del caos, a lo relativo y profano.

Pasaremos ahora a los actos humanos, naturalmente a los que no dependen del puro automatismo; su significación, su valor, no están vinculados a su magnitud física bruta, sino a la calidad que les da el ser reproducción de un acto primordial, repetición de un ejemplar mítico.

Esa repetición consciente de gestos paradigmáticos determinados remite a una ontología original. El producto bruto de la naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida que participan en una realidad trascendente. El gesto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida que renueva una acción primordial.⁵⁵

En este sentido, cuando se defendían las ciudades, asentamientos o los propios humanos, de fuerzas destructoras, se recurría a lo mágico, pues se combatía simbólicamente al caos, a la muerte, a la enfermedad, a los demonios, remontándose al instante mítico de la lucha entre las fuerzas duales, más allá de las amenazas y ataques “concretos”. Esto resulta muy interesante e importante para los próximos capítulos, pues nos revela una posición del habitante donde cada gesto, cada acto, alude a ciertos arquetipos paradigmáticos divinos, y por tanto el habitar del *homo religiosus* nos muestra una manera de ser en la tierra como reflejo de una realidad trascendente, de un acto primordial macrocósmico que se actualiza en la escala microcósmica del ser humano, lo cual le confiere un sentido y significación existencial.

Así como narra el mito cosmogónico, en que los dioses deben vencer al monstruo marino para poder construir el mundo, el ser humano ha de imitar dicho acto para construir el suyo. De esta concepción se deriva el sacrificio u ofrenda, pues simboliza ritualmente el equivalente al acto de creación, el acto ejemplar de los dioses. A veces dicho acto permite la transferencia del alma del sacrificio, la cual animará y resguardará el espacio sagrado.

Finalmente, a partir de esto se desprenden diversas concepciones que aplicadas al estudio del pueblo Mapuche, permitirán comprender su interpretación simbólica del mundo y el territorio, incluyendo los diversos elementos propios de la geografía -montañas, ríos, valles fértiles, humedales, etc.- como una inminente imagen comunicadora de lo sagrado, y por tanto portadora de un significado que se traduciría en determinadas formas de ocupar el espacio, ordenar las sociedades, orientar las construcciones, y así.

EL TIEMPO-ESPACIO EN LA EXPERIENCIA DEL HABITAR PRIMIGENIO

“No sólo hay un modelo que precede a la arquitectura terrestre, sino que además éste se halla en una «región» ideal (celeste) de la eternidad.”⁵⁶

A partir de lo planteado anteriormente, es posible desprender que tanto el acto, el habitar primigenio, así como el orden gestado por él, el ordenamiento de su espacio y la fundación de su mundo, son reflejo –como una especie de realidad paralela- de la existencia cósmica.

55 Eliade, M. (2000). El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición. Madrid: Alianza; Buenos Aires: Emecé. p. 15.

56 Eliade, M. (2000). op. Cit., p. 17.

Precisamente encarnan una reproducción a escala micro de aquella naturaleza macro, como si se tratase de una realidad fractal⁵⁷.

Así, pues, el mundo que nos rodea, en el cual sentimos la presencia y la obra del hombre –las montañas a que éste trepa, las regiones pobladas y cultivadas, los ríos navegables, las ciudades, los santuarios–, tiene un arquetipo extraterrestre, concebido, ya como un «plano», ya como una «forma», ya pura y simplemente como un «doble» existente precisamente en un nivel cósmico superior.

Por eso, cuando se toma posesión de un territorio así, es decir, cuando se lo empieza a explorar, *se realizan ritos que remiten simbólicamente al acto de la creación*: la zona inculta es primeramente «cosmizada», luego habitada.⁵⁸

Mediante estos fragmentos, Eliade deja entrever que los valores que se ha descubierto en el exterior, es decir en el espacio celeste, son los que luego se proyectan en el espacio habitado, se “cosmiza el área inculta” mediante expresiones, gestos, movimientos, narraciones, rogativas, danzas, ritmos, y una serie de manifestaciones corpóreas, que operan de manera encausada y direccionada en una dimensión representativa, ritual, simbólica, y que a su vez vuelven a ser un doble, un reflejo, de una dimensión superior. “*Así puede decirse que toda actividad responsable y con una finalidad definida constituye para el mundo arcaico un ritual*”⁵⁹, el cual opera dentro de lo que llamamos “lo mágico”, y en síntesis es una modalidad del habitar que establece sentido, dirección e intención. Esto sacraliza, imita el acto primordial de los dioses, y permite tomar posesión del espacio. Entonces, señala: “[...] todo territorio que se ocupa con el fin de habitarlo o de utilizarlo como «espacio vital» es previamente transformado de «caos» en «cosmos»; es decir, que, por efecto del ritual, se le confiere una «forma» que lo convierte en *real*.”⁶⁰ Y ejemplifica con el caso de la colonización en América:

Los «conquistadores» españoles y portugueses tomaban posesión, en nombre de Jesucristo, de las islas y de los continentes que descubrían y conquistaban. La instalación de la Cruz equivalía a una «justificación» y a la «consagración» de la religión, a un «nuevo nacimiento», repitiendo así el bautismo (acto de creación).⁶¹

De esta manera, se comprende que cuando mediante el rito, se transforma lo profano en sagrado, se asume a la vez un paso de lo efímero e ilusorio a lo eterno y real, de la muerte a la vida, del hombre a la divinidad. Acceder a aquel centro que actúa como un conector entre las regiones cósmicas equivale a una iniciación, a un origen, a la consagración de una existencia real, duradera y eficaz. Esto está ligado directamente con el habitar primigenio, pues ya esboza las líneas fundamentales que definen su campo de acción, su *modus operandi*. En cuanto a ello

[...] el prototipo del rito de construcción es el sacrificio que se hizo al fundar el mundo. A decir verdad, en ciertas cosmogonías arcaicas el mundo nació por el sacrificio de un

57 Un fractal es un objeto geométrico cuya estructura básica, fragmentada o irregular, se repite a diferentes escalas. El término fue propuesto por el matemático Benoît Mandelbrot en 1975 y deriva del latín *fractus*, que significa quebrado o fracturado. (Benoît Mandelbrot. *La Geometría Fractal de la Naturaleza*. Tusquets).

58 Eliade, M. op. Cit., pp. 18-19.

59 Ibid., p. 35.

60 Ibid., p. 20.

61 Ibid.

monstruo primordial, símbolo del caos [...].⁶²

De aquí ya se comienza a comprender cómo es la noción espacio-temporal particular que involucra el habitar del hombre primigenio, y ésta guarda relación esencialmente con aquel carácter representativo de sus actos, los que traen al presente el origen mítico de su propia existencia. Conforme a esto, Eliade señala:

Por la paradoja del rito, todo espacio sagrado coincide con el centro del mundo, así como el tiempo de un ritual cualquiera coincide con el tiempo mítico del «principio». Por la repetición del acto cosmogónico, el tiempo concreto, en el cual se efectúa la construcción, se proyecta en el tiempo mítico, *in illo tempore* en que se produjo la fundación del mundo.⁶³

[...] entre los «primitivos» no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado.⁶⁴

Este acto creacional se proyecta a diferentes escalas en la vida del hombre, y entonces el mundo que se hace aparecer no es solo espacial sino también invoca un momento, una instancia temporal. *“El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año todas las fases cosmogónicas que ocurrieron ab origine. De hecho, el año sagrado repite sin cesar la creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo.”*⁶⁵

Lo que sucede entonces, es que así como el espacio profano es abolido por medio del simbolismo del centro o *axis mundi*, del mismo modo el acto del hombre arcaico, dotado de sentido al ejecutar la repetición de cualquier gesto arquetípico, suspende la duración, excluye el tiempo profano y participa del tiempo mítico. Esto manifiesta la necesidad de suspender el tiempo profano, y por ende el carácter histórico de los acontecimientos cede a la mitificación de éstos, así como los individuos se reducen a arquetipos, situación que Eliade describe como la memoria colectiva ahistórica⁶⁶. Dicha concepción los situaba en un contexto donde no existía la novedad, pues todo consistía en una eterna repetición, y donde la “historia” era reversible por medio de la reactualización de la cosmogonía a través de los ritos. Así,

[...] en todas partes existe una concepción del fin y del comienzo de un período temporal, fundado en la observación de los ritmos biocósmicos, que se encuadran en un sistema más vasto, el de las purificaciones periódicas [...] y de la regeneración periódica de la vida.⁶⁷

De este modo, la agricultura es uno de los planos más conocidos en los que se aplica el simbolismo de la regeneración periódica y la actualización de la cosmogonía. Y así como sucede con el ciclo de la naturaleza, el hombre lo emula en el cultivo de la tierra, y se extiende a cualquier

62 Ibid., p. 28.

63 Ibid., pp. 28-29.

64 Ibid., p. 30.

65 Ibid., P. 30.

66 Ibid., p. 51.

67 Ibid., pp. 57-58.

faceta del hacer, como lo es por ejemplo la edificación de un templo, de un altar, la sanación de enfermedades, la celebración del año nuevo, la narración de una historia, o la mismísima construcción de la vivienda. “Una «era nueva» se abre con la construcción de cada casa. Toda construcción es *un comienzo absoluto*, es decir, tiende a restaurar el instante inicial, la plenitud de un presente que no contiene traza alguna de «historia».⁶⁸

Así se advierte una constante intención de abolir el tiempo y por ende la historia, a fin de vivir en un continuo presente. “Pues el cosmos y el hombre son regenerados sin cesar y por todos los medios, el pasado es consumido, los males y los pecados son eliminados, etc. Diversos en sus fórmulas, todos estos instrumentos de regeneración tienden hacia la misma meta: anular el tiempo transcurrido, abolir la historia mediante un regreso continuo *in illo tempore*, por la repetición del acto cosmogónico.”⁶⁹

En este punto es interesante señalar que el acto del sacrificio a su vez tiene la finalidad de rehacer la unidad primordial, el caos de donde todo surgió, la instancia previa a la creación, pretendiendo reconstituir el *Todo* que la precedió, pues es necesario para la posterior regeneración del mundo y del tiempo cósmico. Esto sugiere el devenir entre los extremos del cosmos y el caos, y la complementariedad de ambas partes en la existencia. Así, existen una serie de dinámicas observables en la realidad celeste que indican la periodicidad y el carácter cíclico de la naturaleza, como por ejemplo las fases lunares, las cuales revelan –antes que el ciclo solar y de manera más concreta- una unidad de tiempo (el mes), que a su vez da cuenta del proceso del «eterno retorno».⁷⁰ Dichas fases –aparición, crecimiento, mengua, desaparición seguida de reaparición al cabo de tres noches de tiniebla- han desempeñado un papel importantísimo en la elaboración de las concepciones cíclicas, y guardan relación análoga con las antropogonías arcaicas: el diluvio o la inundación pone fin a una humanidad agotada y pecadora, y a partir de ello surge una nueva humanidad. Y esta estructura lunar, además de revelar los ciclos de vida de los seres humanos, muestra el devenir universal, y en consecuencia, así como el desaparecimiento de la luna nunca es definitivo, la desaparición del hombre y de cualquier forma de existencia tampoco lo es, nunca es total. Esto lleva a comprender la normalidad de la catástrofe cíclica, la certeza de que tiene un sentido y que jamás es definitiva.⁷¹ “Una forma, sea cual fuere, por el hecho de que existe como tal y dura, se debilita y se gasta; para retomar vigor le es menester ser reabsorbida en lo amorfo, aunque sólo fuera un instante; ser reintegrada en la unidad primordial de la que salió; en otros términos, volver al «caos» [...]”⁷²

Así, Eliade señala que la repetición de un hecho arquetípico se puede proyectar en todos los planos: cósmico, biológico, histórico, humano, etc., y en ello se descubre la estructura cíclica del tiempo, que se degrada y regenera en cada nuevo «nacimiento».

“Ese «eterno retorno» delata una ontología no contaminada por el tiempo y el devenir. [...] el «primitivo», al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro.[...] El tiempo se limita a hacer posible la aparición y la existencia de las cosas. No tiene ninguna influencia decisiva sobre esa existencia, puesto que también él

68 Ibid., p. 79.

69 Ibid., pp. 82-83.

70 Ibid., p. 88.

71 Ibid., p. 89.

72 Ibid., p. 90.

se regenera sin cesar.”⁷³

De esta manera, Eliade sugiere una reflexión bastante interesante, sobre todo para el tema que nos avocará en los siguientes capítulos, y es que ¿acaso se podría llegar a plantear que durante ese período la humanidad permaneció en la naturaleza, sin apartarse de ella? ¿Es lógico sugerir que esta tendencia a la purificación del espacio y del tiempo revela la nostalgia por el paraíso perdido de la animalidad? ¿O más bien revela la sed del primitivo por lo «óntico»⁷⁴, su voluntad de ser, como son los seres arquetípicos, cuyas acciones reproduce sin cesar?

Lo que es revelador es el sentido profundo del comportamiento primitivo: este comportamiento está dominado por la creencia en una realidad absoluta que se opone al mundo profano de las «irrealidades»; en última instancia, este último no constituye un «mundo» propiamente dicho; es lo «irreal» por excelencia, lo no-creado, lo no-existente: la nada.⁷⁵

Finalmente, para el moderno, el hombre no puede ser creador sino en la medida en que es histórico, lo cual denunciaría que el hombre arcaico, habría negado la sucesión de un tiempo concreto, histórico, lineal, al optar por reintegrarse en los modos de la naturaleza cíclica, conociendo aquella historia primordial que solo se sitúa en un tiempo místico, pues así vuelve constantemente al origen, a ser lo creado y vivir conforme a la perfección de dicho acto divino.

Además de la depreciación metafísica de la *historia* –que, en proporción y por el solo hecho de su duración, provoca una erosión de todas las *formas* y agota la sustancia ontológica de éstas- y del mito de la *perfección de los comienzos*, que también hallamos aquí (mito del paraíso que se pierde gradualmente, por la simple causa de que *se realiza, toma forma y dura*), lo que merece ocupar nuestra atención en esa orgía de cifras es la *eterna repetición* del ritmo fundamental del cosmos: su destrucción y su recreación periódicas.⁷⁶

Por otro lado, desde hace más de medio siglo que el estudio del mito se viene comprendiendo desde una perspectiva bastante distinta a la que venía arrastrándose desde siglos anteriores. Si el mito se solía asociar a una “fábula”, “invención” o “ficción”, hoy por hoy los estudiosos occidentales han aceptado el término tal como lo comprendían las sociedades arcaicas, en donde el mito designa, muy por el contrario, una “historia verdadera”, y más importante aún, una historia de inapreciable valor, porque es sagrada, ejemplar y significativa en tanto revelación primordial.⁷⁷ Por ello, para dichas sociedades el mito tiene vida, pues proporciona modelos de conducta humana y confiere por eso mismo significación y valor a la existencia, justificando el comportamiento y la actividad del hombre.

73 Ibid., pp. 90-91.

74 Existe una distinción heideggeriana entre lo óntico y lo ontológico. Lo “Óntico”, adjetivo de ente, toma su significado de la existencia en sí de las cosas; esta existencia es un dato independiente de lo que el hombre puede saber acerca de ella; nuestro pensamiento ni la hace ni la deshace. “Ontológico”, adjetivo de ser, corresponde a la interpretación que el hombre da cuando se pone en la tarea de descubrir la esencia de las cosas. En tal sentido, claro está, no aparece el ser de las cosas sino frente a un espíritu que las contempla también como ser, siendo ese espíritu quien lo declara; y con tal alcance ni la pregunta ni la respuesta son algo independiente del hombre. Cossio, C. *La racionalidad del ente: lo óntico y lo ontológico*. Universidad de Buenos Aires, Argentina. p. 197.

75 Ibid., p. 93.

76 Ibid., p. 114.

77 Eliade, M. (2000). La estructura de los mitos, la importancia del “mito vivo”. En Botero, F. & Endara, L. (2000). *Mito, Rito, Símbolo. Lecturas antropológicas*. Quito, Ecuador: Instituto de antropología aplicada. p. 59.

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. [...] el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser.⁷⁸

Así, en relación a lo explicado anteriormente, la función principal del mito es revelar los modelos ejemplares de todos los ritos y actividades significativas: tanto la alimentación o el matrimonio como el trabajo, la educación, el arte o la sabiduría. Y aquí también se comprendería la manera de habitar y ocupar el espacio, la tierra. Conocer los mitos es aprender el secreto del origen de las cosas; de esta manera se aprecia que esta “historia” narrada por el mito constituye un “conocimiento” de orden esotérico, pues además de que es secreto y se transmite en el curso de una iniciación, va acompañado de un poder mágico-religioso. *“En efecto, conocer el origen de un objeto, de un animal, de una planta, etc., equivale a adquirir sobre ellos un poder mágico, gracias al cual se logra dominarlos, multiplicarlos o reproducirlos a voluntad.”*⁷⁹

De esta manera se puede forzar mágicamente a cualquier cosa o ser a retornar al estado de origen por medio de recitar o proclamar el secreto del origen de su creación, pues solo así la realidad será eficaz. Al recitar los mitos, se reintegra este tiempo fabuloso y, por consiguiente, se hace uno de alguna manera “contemporáneo” de los acontecimientos evocados. Los mitos son, por tanto, los paradigmas de todo acto humano significativo, y al conocer el mito, se conoce el “origen” de las cosas y, por consiguiente, se llega a dominarlas y manipularlas a voluntad: es un conocimiento que se vive ritualmente.⁸⁰

CONCLUSIONES PARCIALES

Como primer paso, el habitar se comprende como una relación inseparable entre el ser/organismo y el medio. El ser humano, pese a su aparente independencia, no se encuentra aislado de su entorno, sino por el contrario conforma una parte de éste, y así se entiende que el modo en que observamos lo que nos rodea, afecta y modifica lo que vemos, co-creándolo, es decir, no somos observadores independientes de lo que vemos, somos parte de lo que estamos observando.

Este punto nos aproxima a una visión en donde el hombre, como ser que se mueve en la intersección entre el espacio terrestre y el celeste, habita en relación a su entorno, es decir a la matriz o medio que acoge y permite su existencia, que lo recibe, pero al mismo tiempo –en tanto la observa– la “crea”, o mejor dicho “co-crea” (génesis) y modifica. Así, “el habitar” se comprende en cuanto acto esencial o primero de “ser en la tierra”. De allí, la relación ecumenal viene a surgir como producto de la interacción entre el ser humano y la superficie terrestre por medio de la aprehensión de ésta última “en tanto que algo” (ya sea por el sentido, por el pensamiento, por las palabras, o por la acción); en otras palabras, se entiende que el ser humano nace y existe respecto al territorio o matriz que lo recibe y sostiene, pero al mismo tiempo es él mismo quien lo moldea o proyecta, al observarlo, ordenarlo y nombrarlo de tal o cual manera.

78 Ibid., p. 61.

79 Ibid., p. 65.

80 Ibid., p. 67.

A partir de lo anterior, el concepto espacio viene a constituir aquel medio que bordea, rodea, y circunda al ser humano en tanto existe, y vive, entendiendo que nuestra consciencia es ineludiblemente espacial, ya sea material o abstractamente; mientras que el concepto paisaje se comprende como “imagen del territorio”, es decir como reflejo de la mirada sobre el medio, relacionándose una vez más con la dialéctica del interior-exterior y/u observador-observado. Asimismo, el territorio conformaría más bien un imaginario codificado por medio del lenguaje (la palabra), producto de la observación y aprehensión del medio a través de la experiencia corpórea y por supuesto cultural. De aquí que cada manifestación cultural produce un discurso explicativo a partir de lo observado, y utiliza la facultad generativa del lenguaje, es decir su capacidad de “coagulación” de la realidad, para construir su propio mundo. Desde esto, resulta crucial la existencia de los “mitos” de las sociedades primeras, quienes a través de la tradición oral guardaban importante información sobre su historia, y sobre la forma en que veían y concebían el mundo. De esta manera, el espacio/paisaje y territorio, si bien se comprenden de formas distintas, poseen una base común que los convierte en conceptualizaciones o ideas complementarias, la cuales explican desde diferentes perspectivas la misma idea fundamental del ‘mundo exterior’, de aquel medio que ha permitido el origen y desarrollo de nuestra existencia, y que a todo instante consiste en una proyección espacial que nos circunda, producida a partir de nuestra experiencia corpórea y sensorial.

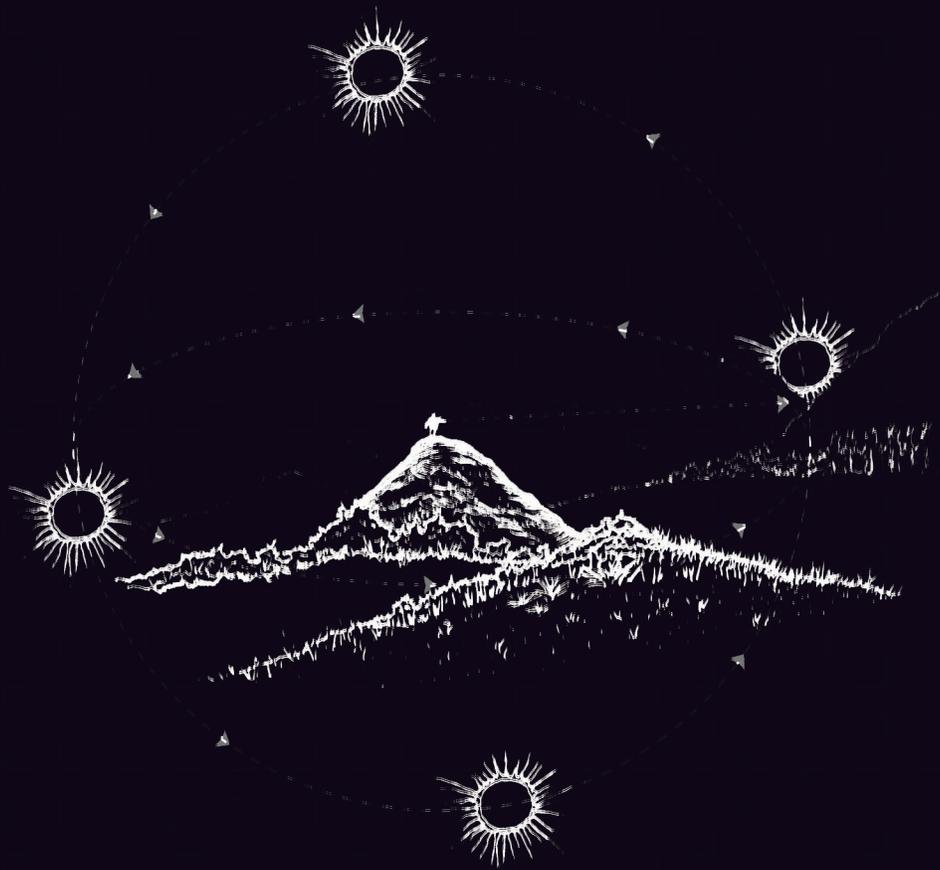
Finalmente, a partir de esto, las nociones de lo sagrado y lo profano en el contexto de las culturas aborígenes, es decir que están cerca del origen, vienen a expresar aquel poder consagrado de manera simbólica en el espacio generado a partir de la “experiencia religiosa”, en relación a la propia naturaleza y/o consciencia espacial del hombre, quien tiende a separar del caos –lo profano– aquello que produce cosmos u orden –lo sagrado–. Esto a su vez se vincula con la concepción cíclica del tiempo, asociada a los procesos observables en la naturaleza tanto terrestre como celeste, en donde así como las estaciones del año o los periodos femeninos, todo funciona u opera cíclicamente, a diferencia de la concepción lineal moderna que actualmente tenemos.

*Somos aprendices
en este mundo de lo visible
e ignorantes de la energía
que nos habita y nos mueve
y prosigue
invisible
su viaje en un círculo
que se abre y se cierra
en dos puntos que lo unen
Su origen y reencuentro
en el Azul*

Elicura Chihuailaf

CAPÍTULO 3

Mapuche, desde el Kalfü germinador al Ser Tierra



CAPÍTULO 3: MAPUCHE, DESDE EL KALFÜ GERMINADOR AL SER TIERRA

*Nada está de más en este mundo
El universo es una dualidad
lo bueno no existe sin lo malo
La Tierra no pertenece a la gente
Mapuche significa Gente de la
Tierra -me iban diciendo¹*

LA COMUNICACIÓN, EL ACTO PROYECTIVO DEL MUNDO MAPUCHE

Cuando se hace referencia a la importancia de “la palabra” en el primer capítulo, esta se vincula precisamente con el habitar, pues corresponde a una forma de expresión corporal-sonora mediante la cual se manifiesta la particular forma de experimentar el mundo, de verlo, sentirlo, interpretarlo y ordenarlo. Esto explica la importancia de lo que se abordará a continuación, pues cada denominación nos da pistas sobre aquellos elementos fundamentales para la cultura Mapuche, quienes, como quedará evidenciado, fueron construyendo la palabra a partir de aquella relación íntima que desarrollaban –como habitantes– con su entorno característico. En la lengua de la tierra cada palabra parece ser un concentrado de significado, de connotaciones, imágenes que nos hablan de un vivir, es decir, la filosofía y la poesía ya se encuentran en cada una de las palabras, y ésta quizás es su mayor riqueza, pues constituye el testimonio vivo del constructo explicativo Mapuche, mostrándonos en base a qué elementos se concibió, situó y orientó en el mundo.

Todo conocimiento, los pueblos indígenas lo patentaron poniéndole un nombre propio. Cada cosa que está en nuestra lengua es porque hubo pleno conocimiento de ella. En cambio, si algo no existió o la gente indígena no tuvo conocimiento de ello, entonces no está la palabra en la lengua.²

Para comenzar, la palabra *Mapuche* se compone de *mapu*, ‘tierra’, y *che* ‘persona’, ‘ser’, ‘gente’ o ‘humano’, de lo cual se infiere que significa ‘persona o gente tierra’ o ‘gente de la tierra’. Dicha palabra proviene de su lengua originaria denominada *mapudungun*, *mapuzungun* o *mapuzugun*, lo cual se traduce como ‘lengua, palabra o habla de la tierra’. El *mapu-che* es una persona integrante del universo, con su dimensión material y espiritual, y pertenece a la tierra, forma parte de ella y de la naturaleza, como señala el poeta mapuche Lorenzo Aillapán en el siguiente fragmento:

1 Chihuailaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños*. Santiago, Chile: Editorial universitaria. p. 33.

2 Ñanculef, J. (2009). *We Txipantü: como lo explica la ciencia mapuche*. Santiago, Chile: Diario La Nación. Recuperado del sitio web: <http://www.lanacion.cl/noticias/vida-y-estilo/we-txipantu-como-lo-explica-la-ciencia-mapuche/2009-06-23/204706.html>

[...] el arte y la cultura es lo que más acerca a los seres humanos, al igual que los pájaros, los árboles, el agua, el sol o la lluvia, la luna y las estrellas. Por eso nosotros tenemos ese nombre como pueblo originario mapuche, somos como tocayos de la naturaleza. Somos la naturaleza misma y por eso, cuando morimos, no vamos al cielo sino que volvemos a ser tierra de nuevo. Nos consideramos así y por eso nuestros abuelos, tatarabuelos y padres se pusieron mapuche, que es gente que es parte de la tierra.³

El *che*, como ser pensante y reflexivo, es decir que posee *rakiduam*, tiene la capacidad de acceder y acumular sabiduría o *kimün*, lo cual lo sitúa en una situación un poco diferente del resto de los animales, pues le permite percibir las acciones que van en contra o en beneficio de su entorno y de sí mismo, lo cual lo hace ser consciente⁴. Por ello es que se asume responsable de cuidar, proteger, respetar, amar y mantener el equilibrio y bienestar de los componentes de la naturaleza desde y hasta donde se extiende su visión y su hacer.

El filósofo y esteta chileno Gastón Soublette señala que a pesar del brillo de las civilizaciones creadas por los mayas, aztecas o quechuas, el pueblo mapuche es el único “*que tiene un poema épico que lo ensalza como gente muy noble, que tiene un alto sentido de la libertad de la dignidad humana, que los demás no tuvieron.*”⁵ Tal poema épico –que no existió en México ni Perú, pues ellos se rindieron fácilmente al poder español– advierte una idea fundamental propia de la cosmovisión Mapuche, que posee un enorme valor para ellos y que defendieron –y aún lo siguen haciendo– durante el transcurso de cuatro siglos.

¿Qué es lo que defendían?... Soublette percibe –desde una singular experiencia que tuvo en el lago Conguillío, que lo llevó a comprender la inmensidad y pregnancia del paisaje en las tierras del sur– que lo que defendían era “el paraíso”, pero no solamente el paraíso vegetal, telúrico, o astronómico, sino “aquel paraíso donde habitaba un tipo de hombre”, siendo este su más grande creación: “*Crearon un tipo de hombre especial. Con una sabiduría especial, y una forma de educar a las generaciones jóvenes especial también.*” Sucedió que el pueblo Mapuche, habiendo tenido contacto con los Incas y conociendo la grandiosidad a la cual había llegado dicho Imperio, escogieron no subordinarse a ellos, conservando el paraíso que habían creado y protegido hasta ese entonces, y con ello

[...] esta manera [propia] de habitar la tierra insertos totalmente en el orden natural, creando un tipo especial de hombre [...]. Entonces la obra más valiosa creada por ellos es que pusieron el énfasis en el hombre y no en las cosas, y eso es lo que le impresionó a Alonso de Ercilla, por eso que no se escribió una epopeya como *La Araucana* en ningún otro país...⁶

3 Aillapán, L. (2016). Lorenzo Aillapán: “El pueblo mapuche debe tener su propio banco y su universidad”. mayo 17, 2016, de Perrera Arte Sitio web: <http://www.perreraarte.cl/lorenzo-aillapan-el-pueblo-mapuche-debe-tener-su-propio-banco-y-su-universidad-2/>

4 Del lat. *consciens*, -*entis*, part. act. de *conscīre* ‘saber perfectamente’. 1. adj. Dicho de una persona: Que tiene conocimiento de algo o se da cuenta de ello, especialmente de los propios actos y sus consecuencias. Real Academia Española. (2001). Consciente. En Diccionario de la lengua española (23.a ed.). Recuperado de <http://dle.rae.es/?id=ANybMv4>

5 Soublette, G. [Universitas Nueva Civilización]. (octubre 3, 2015). *Entrevista a Gastón Soublette - Parte III: La Cultura Mapuche*. Recuperado del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=N27LAd906yM>

6 Ibid.

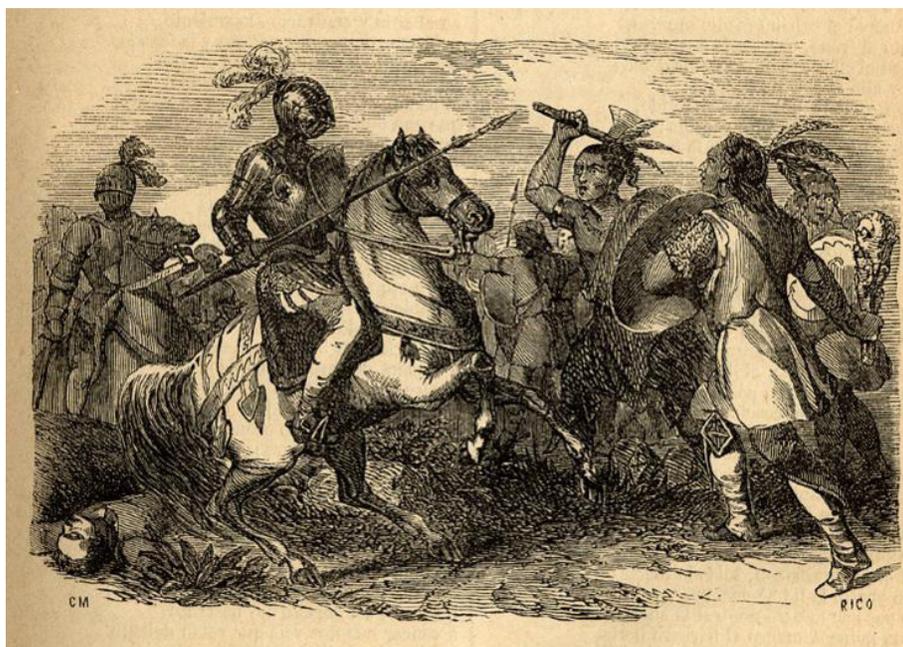


Ilustración del libro La Araucana, en donde se retrata una batalla entre españoles y mapuches. (1569). Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-70146.html> . Accedido en 15/6/2016.

DEL ORIGEN CELESTE Y LA CAÍDA A LA TIERRA

En cuanto a lo anterior, es preciso revisar el mito de creación de los mapuche, o *lliugun mapu*, pues ilustra el origen de este “tipo especial de hombre”, aquella particular visión de mundo que ha sostenido y cohesionado a su pueblo; y al mismo tiempo nos enseña entre líneas –según la interesante perspectiva de Ziley Mora– cómo se nos van revelando las cosas en la medida en que evolucionamos o crecemos, de manera tal que el ser del niño registra datos y verdades del mundo distintos al ser del adulto, la mente femenina capta y alumbra conocimientos válidos, distintos a los que se revelan en la masculina, y así.

“En el tiempo (primordial) algo se desequilibró en el Fūta Chao (el Gran Padre) que lanzó al vacío una parte de sí, la que fue a estrellarse (a la tierra árida); algo cayó. Entonces la parte femenina de Dios, por una auto-orden, fue a despertar al hijo, que había nacido. La (primera) mujer empieza a despertar a este ser, que es el Universo: las manos, los pies; cada parte del ser que despierta va formando todo lo que hoy día vemos. Todo lo palpable. Pero se le olvida despertar el corazón (porque) el hombre tiene que despertárselo solo. Dicen que ahí nació el hombre. Por eso el hombre tiene que buscar, porque está más atrasado (que la mujer) y que las otras criaturas del Universo. Tiene una conciencia inferior, a pesar de que piensa más, que tiene más inteligencia. Y tiene más inteligencia por necesidad: ha tenido que despertarse solo ¡pero si el hombre apenas es una guagua (bebé) en el mundo! Por eso el ser humano comete tantos errores: porque recién se está despertando.”⁷

⁷ Mito de creación contado por Marcelina Pichún Llancaban a Leonel Lienlaf y publicado en: Sierra, M. (1992). *Mapuche, gente de la Tierra*. Santiago, Chile: Editorial Persona. Extraído de: Mora, Z. (2003). Op. Cit. p. 16.

Aquí se observa un profundo sentido espiritual, que tiene que ver precisamente con esta condición divina del ser humano, pues tal como relata el mito, es una parte del universo mismo, del Gran Espíritu de la Fecundidad Universal, arrojado a la tierra. Según apunta Gastón Soubllette⁸, el primer hombre fue concebido como espíritu encarnado en un cuerpo, el cual fue lanzado o arrojado enérgicamente a la tierra, y en su caída quedó dormido, inconsciente; entonces se envió a la mujer –también concebida como espíritu cubierto de un cuerpo– la cual tenía el propósito de despertar a su compañero, por lo cual fue puesta delicadamente sobre la superficie terrestre –que era pura roca–, y mientras avanzaba en su búsqueda, despertaba el crecimiento de hierbas, insectos y animales. Es preciso acotar que “cuerpo” en *mapudungun* es *kalil*, que literalmente significa “la otra roca”, lo cual alude al denso y visible cosmos de las piedras y sus elementos como remoto origen de lo que abriría el círculo de la vida humana y su evolución⁹.

No obstante, además de esta versión existen otras variantes, una de ellas señala que el primer espíritu que llegó a la tierra fue el de una estrella llamada *Wanglen*, la cual se convirtió en la primera mujer; a su paso fueron creciendo las hierbas, árboles, insectos y aves, y una vez hubo recorrido todo el territorio del *Nag Mapu* (el “mundo natural” donde habita el mapuche, explicado posteriormente), había formado los ríos, bosques, quebradas, montañas y lagos, había desplegado la vida en la tierra. Luego de esto, el primer hombre es enviado del *Wenu Mapu* (el “mundo de arriba”) para hacerle compañía¹⁰. Si bien el mito va variando según el territorio, se repite la idea de un ser superior de naturaleza masculina, asociado también al Sol o *Antü*, como *pillán*¹¹ principal, el cual encarna al padre creador, y un ser superior de naturaleza femenina, proveniente de una estrella o *wanglen*, el cual se asocia también a la luna o *Küyen*, la madre creadora, quienes en conjunto habrían enviado a sus hijos a la *mapu*, *los cuales según sus acciones tendrían la posibilidad de volver a ser pillanes o estrellas (pues esa es la naturaleza de sus creadores)*, volviendo a su antiguo origen divino olvidado al caer en la materia¹².

El ‘espíritu’, *püllü* o *pellü*, sería la síntesis de tres palabras, según explica Ziley Mora: *püllüdün*, que significa el proceso de minimización o de comprimir algo, al punto de hacerse invisible; el verbo *pülleben* que significa “estar cerca”, la proximidad fácil e inmediata, y la tercera matriz sería el sugestivo *püllüf*, adjetivo que se traduce como “tierno”, “delgado y fino como la piel nueva”¹³.

8 Soubllette, G. op. Cit.

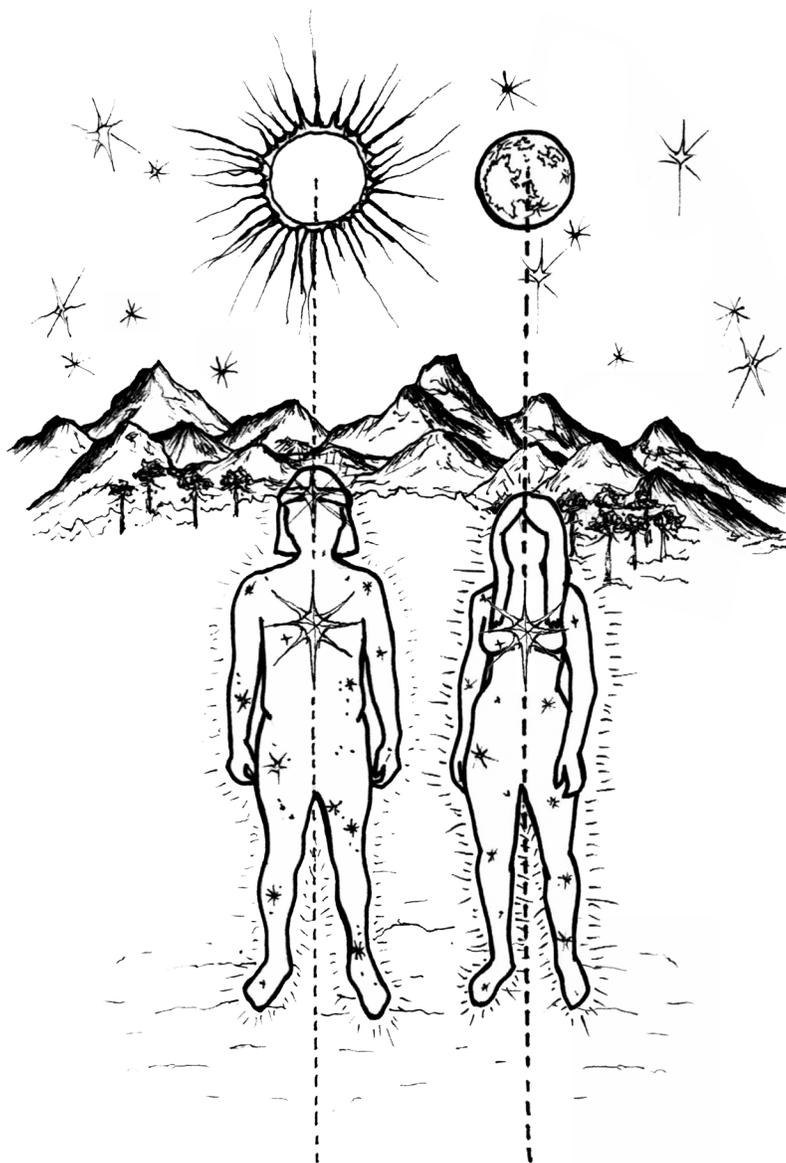
9 Mora, Z. (2003). Op. Cit. P. 127.

10 Caniguán, J., Mora Curriao, M. & Moraga García, F. (comp.). (2010). *Kümedungun/Kümewirin: Antología poética de mujeres mapuche (siglos XX-XXI)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. p. 12.

11 Según señala Mora, Z. (2003) op. Cit. pp. 126-127., el *pillán* viene de la unión de *püllü* y *am*, es decir espíritu y alma, correspondiendo a un estado evolutivo superior del ser, el cual se alcanza cuando el hombre logra desarrollar potentemente su espíritu, lo que le permite a la hora de su muerte, transformarse en una entidad potente, pasando a ser un manejador de las fuerzas ocultas y misteriosas: “*Esto haría del hombre, no el “centro del Universo”, sino sólo un instrumento de éste, una “estrategia en acción”, el factor móvil e inestable del crecimiento de su “centro”; vale decir, movilizador y posible “activador” del Ser.*” De esta manera, el individuo se convierte en un “dios” planetario, en un *daimon* regente de ciertas porciones de la realidad inferior sublunar, asociado a fenómenos estelares, propios de los astros del firmamento.

12 Mora, Z. (2003). Op. Cit. P. 124.

13 Ibid., p. 46.



*Antü y Küyen, la dualidad encorporada de lo masculino y lo femenino.
Ilustración propia.*

Esto, sumado a que según la tradición ancestral mapuche, el ser humano debe hacer un trabajo sobre sí mismo, para transformar su alma, *am*, en espíritu, *püllü*, estadio evolutivo superior del *am*, que corresponde al pleno desarrollo de las “potencias celestes” que trae inhibidas y como aherrojadas el alma del hombre¹⁴, se comprende que el *püllü* sería una especie de sustancia fina comprimida en un punto, que corresponde a la instancia suprema de la consciencia, o el ‘ser profundo del hombre’, la cual trasciende conscientemente las exigencias de los instintos, apetitos e impulsos¹⁵.

Algunos grandes espíritus, eligen no regresar a la existencia, no adoptar de nuevo el

14 Ibid., p. 43.

15 Soubllette, G. (2008). *Manifiesto V. El habla de la Tierra*. mayo 28, 2016, de Revista Dedal de Oro, N°43. Sitio web: <http://www.dedaldeoro.cl/ed43-18-19-manifiesto.htm>

limitado ropaje corporal. Estos, luego de pasar sucesivas “purificaciones”, terminan metamorfoseándose en la luz de los grandes astros, astros desde los cuales habrían justamente descendido los primeros *püllü*, quienes el *Füta Chao*, “el Gran Padre”, hizo bajar con forma humana con la misión de mostrar a la naturaleza de abajo el camino de ascenso al firmamento. Aún los viejos mitos nocturnos enseñan y señalan que la luz de las estrellas es el fuego que despiden incandescentes *püllü* de remotísimos grandes caciques de la raza. Por lo tanto, el espíritu es aquella chispa divina desprendida de la Gran Fuerza (*Füta Newen*) que se alojó en el corazón (*piwké*) de los hombres primigenios, fuerza que aún pervive en el corazón de todos nosotros, sus descendientes, la cual se despierta y acrecienta cada vez que el ser humano se propone vivir la existencia como “lucha a contracorriente” con lo involutivo¹⁶.

Por otra parte, hombre –varón, masculino–, “*wentru*, *huentru* o *wentrun*”, es la síntesis de dos nociones: “*wentru* procede de *wenu*, “cielo”, “país de arriba”, “firmamento estelar”, lo cual alude a que el Gran Espíritu lo hizo bajar al planeta –según el mito de creación Mapuche– aún en proceso de estabilización y de creación, con la misión de hacer amable la tierra y con tal de que éste pudiera regresar en pareja más arriba, y ser más brillante que antes en la antigua patria estelar¹⁷.

El varón-estrella cae primero que la mujer, y antes que ningún otro ser, en el desierto y aún candente planeta tierra. El inaugura, rompe y arriesga el conducto o primer enlace con la tierra. Forja el primer camino y conculca para siempre el aislamiento del mundo inferior con el luminoso y divino “país de arriba” o *wenumapu*. Su temeraria misión tiene contratiempos: cae de cabeza en la roca, quedando embotada y aturdida su consciencia y su memoria celeste.¹⁸

De aquí se comprende entonces la segunda noción que vendría de *tru*, la cual –según señala Ziley Mora– eventualmente sería una contracción de *trung*, “embotar”, “arromar y gastar el filo de algo”. Por lo que finalmente *wentru* significaría (en una de las acepciones propuestas) “*el que bajó del cielo con el filo de su cabeza arromada, con la consciencia divina embotada*”. Por su parte, bordeando esta aproximación etimológica, Gastón Soubllette señala que *trung*, también podría significar en este caso “contracción o contraer”, por lo que el hombre sería “un cielo contraído en un cuerpo”¹⁹.

El hombre es un ser espiritual, porque procede del cielo... Pero es un cielo que se ha contraído en una forma corporal y consistente. Esta concepción del hombre coincide con la de los antiguos hebreos. El hombre [según la cosmovisión mapuche] es un espíritu encarnado y no un “animal racional”, como dice en su mezquina visión el filósofo griego²⁰. El hombre procede del cielo y al cielo ha de retornar. Los grandes hombres, esto es, los *Fütahuentru*, ascienden al firmamento para integrar las constelaciones de estrella y hasta se los puede ver brillar en la noche. De ahí deriva la palabra compuesta

16 Mora, Z. (2003). Op. cit. p. 48.

17 Ibid., p. 97.

18 Ibid.

19 Soubllette, G. (2015). op. Cit.

20 Se infiere que al citar de manera general: “...como dice el filósofo griego”, se refiere a lo planteado por Aristóteles o Platón, quienes conciben que el ser humano posee la capacidad de adquirir ciencia fundada en razonamientos, siendo el único animal que posee aquella razón propia de los dioses, en conjunto con el carácter animal de las fieras, lo cual lo hace destacar por sobre el resto de los seres con los cuales cohabita.

Reküpillanhuentru, que corresponde al nombre divino de la Vía Láctea; literalmente: “el espíritu divinizado de un hombre recostado en el cielo”²¹

Por otro lado, mujer –lo femenino–, “*domo* o *zomo*”, significaría literalmente “el instrumento o medio por el cual se accede al ‘más’, a lo mayor”, “lugar donde hay excedente”, “donde hay más”, un “ser mayor” o “aquella por quien (o a causa de la cual) se es más”; *do* procede del verbo *doin*, “exceder”, “haber más” o “ser mayor”, mientras que *mo* se traduce como “a causa de”, “por”, “para”, “de”, “donde hay”²². En otras palabras, lo femenino aparece como quien concibe la criatura, quien multiplica la especie, aquella por la cual el pueblo, y el hombre, más profundamente, es más. “O sea, la misión de la mujer es despertar al hombre, ¿a qué?, a sus facultades superiores”²³.

[...] la mujer es cuenco que se adosa y envuelve al germen, proporciona células a la intención masculina, casa a la idea, materia al proyecto, tierra al cielo, hogar al espíritu, útero a la sabiduría.²⁴

De aquí se comprende la importancia del trabajo que debía hacer el mapuche con la propia existencia, el cual lo llevaría a adquirir sabiduría, bondad, virtud, humanidad, y le permitiría fortalecer la voluntad, obteniendo libertad de decisión, idea que en *mapudungun* es *yafüduam*, la cual resulta de la conjunción del vocablo *yufü*, que significa firmeza, y el vocablo *duam*, que significa voluntad²⁵.

Ahora bien, es necesario mencionar que la principal palabra, es decir aquella que le otorga esa especie de unidad e identidad como pueblo –el *ser Mapuche*– hace referencia a la tierra, lo que nos advierte implícita y explícitamente la importancia y el arraigo de este pueblo con ella, considerándola madre y poseedora de la vida. Entonces se comprende que el ser humano resulta de la interacción entre el cielo y la tierra, aquella parte del Gran Espíritu de la Fecundidad Universal o *Füta Newen*, acogida, albergada y cultivada por la Ñuke *Mapu*.

La ñuke *mapu* o ‘madre tierra’ es para el pueblo mapuche la tierra en un sentido profundo, no como suelo, piso geológico o tierra literalmente hablando, ni tampoco como deidad, sino más bien como representación del mundo mapuche y su propia interacción en él, en tanto energía y materialización que acoge y alimenta la existencia del mapuche.

Esto se relaciona con que para el mapuche el ser (“espíritu”) adquiere diversas modalidades o manifestaciones existenciales, cada una de ellas comenzando con el fin o muerte de la anterior, por lo que todas se encuentran unidas por un hilo invisible, a través del tiempo y del espacio, que permite conservar la identidad. Así, remontándose hacia atrás, pasando por todas aquellas “vidas” o manifestaciones existenciales del mismo ser, se obtiene una trama genealógica, la cual tiene por origen el espíritu. En este viaje desde el espíritu origen hacia el estado actual humano se encuentran múltiples estados no-humanos anteriores al embrión o posteriores a la muerte, que simbólicamente se representan en la cultura mapuche como vegetales o animales.

Este hilo nace de la Madre Tierra (principio cósmico pasivo, el *Yin* de los chinos, la *Prakriti* de los hindúes, representado en nuestra realidad sensible por el ámbito telúrico)

21 Soubllette, G. (2008). Op. cit.

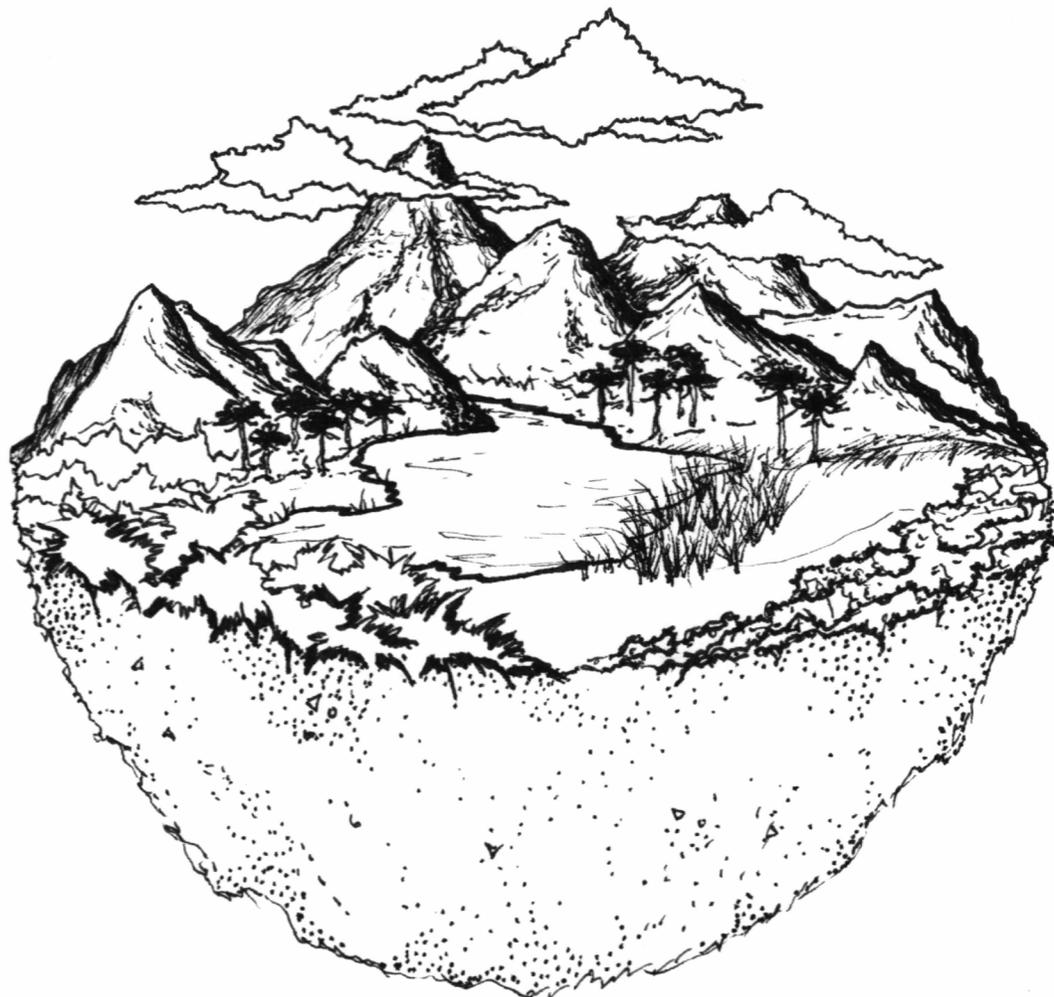
22 Mora, Z. (2003). Op cit. P. 115.

23 Soubllette, G. (2015). op. Cit.

24 Mora, Z. Op. Cit. P. 115-116.

25 Soubllette, G. (2008). Op. Cit.

por eso el mapuche se siente ligado como por un cordón umbilical a su “Madrecita que todo lo da, y nada lo pide”, por eso el mapuche no puede vivir sin su tierra, como un árbol sin el humus o un feto sin su madre. Su carencia es una muerte metafísica, mucho más dramática aún, que la misma muerte física. Es como estar muerto en vida, o morir marchitándose en una lenta y penosa agonía...²⁶



La ñuke Mapu, matriz que acoge el devenir del che.
Ilustración propia.

Vemos que así como en el extremo del hilo (“espíritu”) coincidían el origen y el final de un ser, aquí en un nivel superior coinciden el reino de la muerte y el origen de la vida, ambos en el seno de la Tierra.²⁷ Por esto se comprende que lo es todo, lo explica todo y está en todas partes, no obstante se suele asociar o reconocer a través de los *ngen*, es decir los espíritus de la naturaleza que habitan y son ‘dueños’ de ciertos lugares o territorios (manantiales, vertientes, cerros, etc.) los cuales se configuran como puertas o entradas a las “tripas de la tierra”, tanto en el plano físico como espiritual, por donde se accede a los otros planos de existencia, ya sea superiores o inferiores. Éstos centros cósmicos también son representados mediante determinadas construcciones como por ejemplo hoyos, apachetas, montículos (*kuel* o *kwel* en *mapuzungun*), mojones, etc.; no

²⁶ Aukanaw. (2013). *La ciencia secreta de los Mapuche*. Editorial AukaMapu. p. 12.

²⁷ Ibid.

obstante ambas formas, ya sean naturales o artificiales, constituyen espacios sagrados en tanto lo que marcan y significan en el territorio, pero esto se abordará en profundidad más adelante.

La ñuke mapu, podríamos decir, encarna lo que para Platón era la *chōra*, aquella matriz que acoge el devenir del espíritu, de la *fūta newen*, y que por tanto sostiene su existencia material, pero al mismo tiempo es transformada y co-creada por los seres que la habitan, convirtiéndose en su huella.

El mapuche, se relaciona directa y cotidianamente con la ñuke *mapu* mediante diálogos permanentes, ya sea pidiéndole algo o disculpándose por alguna falta cometida, pues el vínculo con ésta se asume por el solo hecho de la presencia, del vivir. La ñuke *mapu* debe ser defendida y protegida por sus hijos, los mapuche; esto lo comprendieron los antepasados al darse cuenta de que todo está hecho de lo mismo: las montañas, los ríos, las estrellas, la gente, las piedras y el gran espíritu. Todo lo que existe cumple una función, nada está por estar.

Ellos lograron comprender y explicar que la existencia y vida del *che*, su *mongen*²⁸, fue posible gracias a la tierra: su origen se lo habría proporcionado la ñuke *mapu*, cobijándolos y alimentándolos, permitiéndoles permanecer, como lo fue en el principio y lo es hoy. Los abuelos y ancianos de las comunidades mapuche dicen: “*Mapumeu ta llegiyiñ, mapu ta choyüeiñmeu fei meu mapuchengeiñ (nacimos de la tierra, de la tierra brotamos por eso somos mapuche)*”²⁹. Frente a esto asumieron la causa del ser en tanto “la mantención del equilibrio y armonía” consigo mismo y con su entorno. En este escenario, el mapuche se ubicó en el centro del accionar permanente de su mundo, ese que observa, asumiendo auto-responsabilidad frente a los demás componentes de la red a la cual pertenece, según aquello que la propia ley cósmica ordena.

Para comprender esto último, se hace necesario introducir el concepto de la *Az Mapu*; donde *Az* (también *Ad*) corresponde al correcto orden y manera de relacionarse de las cosas, a aquello que está ‘bien’, es decir aquellas normas naturales que ordenan todo lo que existe. Entonces, el *Az Mapu* viene a ser la manera en que el mapuche, la naturaleza que lo rodea y el mismo cosmos se ordenan. Es la forma de vivir mapuche, con sus significados particulares y su modo único de ser, relacionarse y construir con todo lo que aparece en su universo, ya sea visible e invisible; aquel orden subyacente que sostiene su existencia.

A partir de esto, es posible comprender que el *Az Mapu* actúa como la regulación misma de la existencia para la armonía del todo, y de la tierra como una parte de él, por lo cual rige también al pueblo Mapuche, determinando lo que debe o no debe hacer. Así, mantener el *Az Mapu* – como fundamento de vida del mapuche– es posible en la medida en que el ser humano actúe correctamente y no altere el orden establecido, pues si llega a quebrarse dicha organización se produce un desbalance de las fuerzas o energías³⁰, lo cual ocasiona un conflicto.

28 La palabra *Mongen* se traduce como vida o existencia, y etimológicamente significaría “girar en círculos y tropezarse siempre con los mismos problemas”, según le habría explicado Leonel Lienlaf a Ziley Mora. Mora, Z. (marzo, 2015). *Ziley Mora: Investigador de la religión, lenguaje y tradición indígena*. Explora CONICYT. Recuperado de <http://www.explora.cl/364-entrevistas/entrevistas-historia/4749-investigador-de-la-religion-lenguaje-y-tradicion-indigena>

29 Fragmento de *Nuestro ser – cultura mapuche*. Consultado en mayo 10, 2016, de Mapuche Universidad Al Aire Libre. Sitio web: <http://mapucheuniversidad.cl/nuestro-ser-cultura-mapuche/>

30 Si bien se hablará constantemente de energía o fuerza, debe tenerse en consideración que esta acepción no figura en el sentido estricto de la ciencia occidental; es un recurso didáctico que pretende facilitar la comprensión de la noción mapuche, la cual involucraría una connotación espiritual.

En cuanto a ello, Elicura Chihuailaf señala en una entrevista “[...] *todo ser vivo quiere el progreso y el desarrollo, pero nosotros lo queremos con la naturaleza, no contra la naturaleza.*” Y agrega

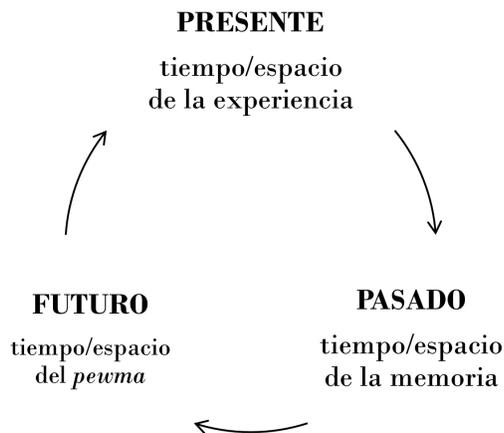
el espíritu mapuche, dice, vino desde el oriente, desde donde se levanta el sol, vino para habitar su casa transitoria que es el cuerpo, que vuelve a ser parte de la tierra; por eso nosotros tomamos, dice, lo que necesitamos de la tierra, así como ella nos toma a nosotros, en un acto de reciprocidad. Pero ella no nos esquilma, sino que nos va tomando poco a poco y así nosotros tenemos que tomar la naturaleza, nos dicen.³¹

Cuando ocurre un desequilibrio, se hace necesaria la presencia y acción de los antepasados, quienes son los mediadores directos entre el pueblo mapuche y el *Om Fücha-Küshe* (concepto homologable al de ‘dios’ en un amplio sentido de la palabra, explicado más adelante), y permiten restablecer el orden perdido, siendo su misión fundamental proteger la vida y el equilibrio entre las fuerzas antagónicas que disputan en el mundo natural.

Por otro lado, según lo tratado por Mircea Eliade en su libro *El mito del Eterno Retorno*, la concepción indígena del tiempo no es unidireccional ni lineal, sino más bien cíclica, es una concepción que descansa en el ritmo natural de la existencia. Esto lleva implícitamente consigo la idea de una relación múltiple entre lo *kuifi* (remoto, antiguo, viejo), lo *we* (nuevo, reciente, joven), que vendría a ser el pasado y el presente, y lo futuro, que existe en función del *pewma* (sueño).

El ser humano se mueve constantemente entre estas tres instancias ya sea hacia atrás o hacia adelante. En este contexto, el poeta mapuche Leonel Lienlaf relata en una entrevista realizada en la Universidad Católica de Villarrica en 1990: “el mapuche vive el ahora, no se preocupa del ayer y del mañana; para él, comprender la vida es pensar con el corazón. Lo que importa es el ahora.” Y agrega:

Mi pasado está al frente de mí, pero es pasado, me interesa pero está lejano, el presente es estar consciente donde estoy. El futuro está atrás, no tengo metas, no puedo verlo, pero sé que está, porque estoy aquí, no busco el futuro, pues porque estoy ya está aquí.³²



Esquemmatización de las nociones temporales Mapuche. Elaboración propia.

31 Chihuailaf, E. [*Periódico La Pulenta*]. (noviembre 25, 2014). Elicura Chihuailaf “Los Mapuches queremos el desarrollo con la naturaleza no contra la naturaleza”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=sLjF3Scze3o>

32 Bustamante, A. (1993). *Espacio y tiempo míticos Mapuche*. Villarrica, Chile: Pontificia Univ. Católica de Chile: ICI. p. 94.

De esta manera, el mapuche vive el presente en una realidad que se encuentra en continuo movimiento cíclico, como se puede observar en la naturaleza, en la cultura y en sus propios periodos y etapas de desarrollo como ser humano. Así, por ejemplo, el *We txipantu* del pueblo mapuche existe como concepto milenario que alude precisamente al ciclo completo que recorre la tierra en torno al sol, lo que antiguamente recibía el nombre de *Wiñol Txipan Antü*, que significa literalmente “el regreso del sol”, pero que por un ajuste gramatical de la palabra *Txipan-antü* se eliminó la sílaba repetitiva ‘an’³³. Dicho momento marcaba el término y a la vez el inicio de una nueva vuelta, es decir era el renacimiento natural de la nueva vida, por tanto los años no se acumulaban, sino más bien se actualizaban.

El universo para el mapuche es una especie de red viva de energía e información en movimiento, la cual está regulada por las formas y ciclos naturales, es decir existe un orden autorregulado subyacente a la propia naturaleza de las cosas; todo está interconectado y nada está separado del todo.

Entonces, la tierra que se habita, es decir este mundo que aparece, con sus leyes y órdenes naturales, es fundamental para el pueblo mapuche, pues representaría en su sentido más profundo la matriz, la madre, como estado que origina, acoge, cuida y sustenta la existencia humana. Y así, cuando el Mapuche se llama o nombra a sí mismo, asume su ineludible origen y conformación, él es tierra: la relación entre ambos es algo inherente al ser.

Esto también se aprecia en la importancia que posee en el mundo Mapuche el mencionar el lugar de procedencia u origen al presentarse ante una comunidad, remontándose hacia atrás, al momento y espacio donde se nació. Esto es lo que se conoce como el *küpalme*, lo cual insta la necesidad de conocer el linaje, el origen y territorio del *lof* al cual se pertenece, para esclarecer así el rol que corresponde en la historia ancestral familiar. A través del conocimiento del *küpalme*, el *inche*, la identidad individual, se fortalece para luego proyectarse en el *inchiñ*, la identidad colectiva.

En este punto, es preciso aproximarnos a los fundamentos del *rakiduam*³⁴ – pensamiento y reflexión mapuche – pues éste, como se mencionó anteriormente, le permite percibir acciones que van en contra y en beneficio de su entorno y de sí mismo, lo cual le da la facultad de escoger y tener decisión sobre aquello que quiere conservar. En ese escenario el mapuche define su rol individual y colectivo.³⁵

- i. ***El universo es un todo interdependiente. En él cabe lo tangible, la memoria, lo onírico, lo metafísico; se entienden todos como planos de realidad y están unidos. Las acciones tienen consecuencias que afectan a un todo.***

33 Ñanculef, J. (2001). *We txipantu - We Txipan Antü - Wiñol Txipantu. El regreso del sol, el solsticio de invierno. El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza*. Sitio web: <http://ww2.educarchile.cl/UserFiles/P0001/File/EL%20WE%20TXIPANTU%20Y%20LA%20CIENCIA%20MAPUCHE%202008.pdf>

34 Fundamentos planteados y desarrollados por la poeta y profesora Maribel Mora Curriao, en curso “Memoria y Escritura: Acercamientos a la Oralidad y la Literatura Mapuche”, al cual asistí el primer semestre del 2016.

35 Fragmento de *Nuestro ser – cultura mapuche*. mayo 10, 2016, de Mapuche Universidad Al Aire Libre Sitio web: <http://mapucheuniversidad.cl/nuestro-ser-cultura-mapuche/>

Tal como explica Humberto Maturana³⁶, no podemos hablar de lo que nos rodea como si fuese independiente de nosotros, pues el cosmos surge en tanto explicamos nuestro vivir; todo aquello que vivenciamos, y que podemos observar, comparte con nosotros una historia de procesos que se correlacionan, de modo tal que no son del todo independientes, es decir, somos partícipes de una especie de deriva donde los organismos y las circunstancias han cambiado juntos y en coherencia.

Al no estar aislados de lo que nos rodea, aquello de lo que hablamos nos remite a nosotros mismos, y comprendiendo esto, los seres humanos poseemos responsabilidad sobre el mundo que vivimos y que habitamos, pues somos quienes escogemos tales o cuales fundamentos para explicar los mundos que generamos en tanto los expresamos. Esto nos demuestra aquello que los Mapuche lograron vislumbrar hace siglos, advirtiéndose en la manera en que nombraron y construyeron su mundo, en la responsabilidad que asumieron para con este a través de su lenguaje y vivir cotidiano.

“Yo” es algo por medio del cual el cielo, las nubes, los árboles, las montañas, el corazón, la gente, las ciudades, todo lo que vemos y escuchamos, se entrecruzan y nos hablan de sí mismos. Ésa y no otra es la ocasión humana: el cruce del universo.³⁷

El mundo Mapuche se comprende como un sistema en donde todos los elementos existentes se encuentran interrelacionados, es decir son componentes solidarios, de manera que ninguno puede existir sin la presencia de los otros³⁸.

Lo anterior nos permite comprender que aquello que para la cultura occidental es “irreal”, como por ejemplo la dimensión de los sueños o la propia memoria, para la cultura mapuche constituyen solo otros planos de existencia, y por tanto son “reales”, “son” en cuanto conforman mundos metafísicos con los cuales se interactúa y comunica en el cotidiano vivir, aparecen ante nuestra experiencia, los nombramos y generamos. Es precisamente esta noción la que sustenta el “pensamiento mágico”, el cual fue reprimido en un momento histórico por ser calificado de brujería, pero que constituye un modo de ver, ser y habitar el mundo. Dichas dimensiones alternas no se conciben como “sobrenaturales” (esta concepción ni siquiera existía), sino solo como planos de realidad que se mezclan en el mundo que habitamos, que generamos con nuestro convivir. Así por ejemplo, es posible hablar con los muertos a través de los sueños (*pewma*), conectar con la divinidad por medio de rituales a fin de cambiar determinada(s) condición(es), etc.

- ii. ***El ser humano es solo una parte de todo el universo. No posee un rol preponderante en relación a los animales, las montañas, los bosques, las piedras, etc. Todos estos tiene su propio newen, su propia energía.***

En relación a lo anterior, el mapuche se sitúa en una posición de interdependencia y complementariedad tanto con los demás planos de existencia como con todo aquello con lo

36 Maturana, H. [Universitas Nueva Civilización]. (diciembre 27, 2013). Conferencia de Humberto Maturana - Premio Nueva Civilización. Recuperado de: <https://www.youtube.com/watch?v=yKey4F3jbmK>

37 Zurita, R. (1989). Op. Cit. p. 21.

38 MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 22.

que cohabita directamente en este mundo. El *che* es hijo de la tierra, de la naturaleza, a ella pertenece, al igual que todos y cada uno de los elementos que la componen, y por tanto se asumen en una relación de horizontalidad con su entorno. En cuanto a esto, Elicura Chihuailaf se refiere a una especie de centro filosófico desde donde se sitúa el mapuche, denominado *itrofil mongen*, el cual corresponde a “la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente”, que hoy equivaldría a lo que se conoce como biodiversidad.³⁹ En relación a esto, en la espiritualidad mapuche

[...]la identidad común que recorre y hermana a todos los seres de la Naturaleza es la *Füta Newen*, la “Gran Fuerza”, la Gran Energía que no solo le otorga unidad fundamental al mundo, sino que además divinidad y trascendencia. El universo es sagrado como una totalidad, dado que en todo –desde las piedras hasta los dioses– pasa y recorre una misma “sangre”, divina e invisible, porque *kom kiñe mew müten deumaley*: “todo está hecho de lo mismo”.⁴⁰

Esta fuerza superior también se asocia con el Gran espíritu de la Fecundidad Universal anteriormente mencionado, el cual es llamado *Om Fücha-Küshe* –arquetipización humana de las energías ancianas femenina y masculina– donde *Om Fücha* corresponde a la antigua energía masculina y *Om Küshe* a la femenina, las cuales en conjunto conforman ese Ser Total del universo⁴¹. Así también las deidades mayores de este pueblo conforman una tetralogía constituida por *Fücha chaw* (anciano, padre), *Küshe* ñuke (anciana, madre), *Weche wentru* (hombre joven) y *Ülcha domo* (mujer joven). Estos arquetipos también son asociados con los cuatro elementos que convergen permanentemente en la naturaleza, y que posibilitan la aparición del *newen*: tierra o *mapu* (anciana madre), agua o *ko* (anciano padre), aire o *kürruf* (mujer joven) y fuego o *kutxal* (hombre joven).

Por otro lado, existen diversas denominaciones que han derivado del catolicismo para referirse a dicha sacralidad, pero que ancestralmente no pertenecen al *mapuzungun*⁴², como por ejemplo *Elchen*, que controla, protege y orienta, y que se concibe como el dador de vida o hacedor del pueblo mapuche, es decir el que creó y permitió la existencia del *che*; el *ngünechen*, que viene de *ngüne*, que significa dirigir, gobernar, ordenar, regular, lo cual sumado a *che* vendría a ser ‘el que gobierna, sostiene y dirige a las personas’. Como se puede advertir, ambas denominaciones resultan ser más reducidas y limitadas que el sentido total y holístico con que el mapuche aborda la existencia, creadas como una especie de símil al Dios cristiano; no obstante, actualmente se tiende a asociar este ente o ser superior llamado *elchen-ngünechen* con la materialización de la propia ‘energía cósmica’, como dador y protector de vida del *che*.

La visión mapuche del mundo implica y conduce a ver las cosas y sus propiedades en cuanto a energía radiante, en cuanto fenómenos de energía, la que se expresa como procesos vibratorios de diferente densidad, intensidad [...].⁴³

39 Chihuailaf, E. [Una belleza nueva]. (abril 29, 2003). *Entrevista a Elicura Chihuailaf*. Recuperado de <http://www.unabellezanieva.org/wp-content/uploads/documentos/entrevista-elicura-chihuailaf.pdf>

40 Mora, Z. (2003). op. Cit. pp. 121-122.

41 Espina, A. (2004). *Familia, educación y diversidad cultural. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica*, VI. España: Ediciones Universidad de Salamanca. p. 261

42 Ibid.

43 Mora, Z. op. Cit. p. 121.

La 'energía cósmica' o *newen* se fusiona con la materia, y como resultado de ello se representa, materializa o visibiliza tomando las formas o aspectos de la naturaleza, animales, aves, personas ancianas o niños, remolinos, entre otros. De esta manera existen los espíritus protectores de la naturaleza, que vendrían a ser una manifestación material sutil de *newen*, los que se conocen como *ngen*, 'dueños' de ciertos lugares o territorios, los cuales tienen alta incidencia en el espacio donde habitan, permitiendo el orden y el bienestar de las personas que allí cohabitan con los demás componentes del universo.⁴⁴

iii. ***El lenguaje es una facultad de todos los elementos del universo. Todo comunica.***

*A orillas del fogón
(en su memoria)
los abuelos mueven los tristes
labios del invierno
y nos recuerdan a nuestros
y nos enseñan a entender
el lenguaje de los pájaros
Nos dicen: Todos somos hijos
de la misma Tierra
de la misma Agua⁴⁵*

Comprendiendo lo anteriormente abordado, es posible llegar a entender que la virtud del lenguaje, *zungun* o *dungun* en tanto comunicación, le corresponde no sólo a los seres humanos sino a todo aquello que compone el universo, y más particularmente a todos los otros seres que existen en la naturaleza, con la diferencia que el ser humano puede cultivarlo en su intelecto. Cada forma de existencia comunica y manifiesta desde su propio estado, de manera tal que es posible comunicarse con los pájaros, las plantas, las piedras, los árboles, las estrellas, los cerros, y así. En cuanto a ello, Elicura Chihuailaf señala:

Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento.⁴⁶

A partir de este simple principio, se infiere que el mapuche es capaz de comprender el entorno que lo rodea; observando, escuchando e interpretando los signos que emite la naturaleza le es posible comunicarse con ésta. Entonces, como se señalaba anteriormente, cada vez que va a tomar algún elemento o recurso del medio, ya sea matar un animal, sacar los frutos, hojas, cortezas o troncos de árboles y hierbas, obtener agua de un río, ocupar un determinado lugar, transitar por él, establecerse en el espacio o acudir en horarios no adecuados, entre otros, lo que hace es pedir permiso a los *ngen* que habitan dichos territorios (cerros, montañas, ríos, lagos, cascadas, bosques, etc.) mediante un *efku* o ruego, y en caso de cometer una falta se le pide disculpas. Cada componente o elemento de la naturaleza tiene su lugar, su sentido y existencia,

44 Fragmento de *Nuestro ser – cultura mapuche*. mayo 10, 2016, de Mapuche Universidad Al Aire Libre Sitio web: <http://mapucheuniversidad.cl/nuestro-ser-cultura-mapuche/>

45 Chihuailaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños*. Santiago, Chile: Editorial universitaria. p. 91.

46 Chihuailaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños*. En MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 100.

y esto los hace sagrados, por tanto al comunicarse con ellos, el mapuche reconoce la existencia y complementariedad de todo lo que conforma la matriz.

En relación a este punto, se hace necesario introducir un principio mapuche que se vincula con esta idea: el *Yamüwün*, uno de los valores más importantes de la cultura mapuche sobre el cual se construye su manera de relacionarse con los demás, con el mundo y con la naturaleza. Éste es el valor del respeto hacia todas las cosas que existen: personas, árboles, plantas, animales, ríos, piedras, estrellas, cascadas, lagunas, etc., el cual se basa en la convicción mapuche de que, como se ha dicho, todo lo que existe, lo que se ve y lo que no se ve, lo que se toca y lo que no se toca, lo que siente y lo que no siente, son todas fuerzas que interactúan unas con otras, y están interconectadas. Por ello, cualquier cosa que afecte a una de estas fuerzas, afectarán a todas las demás. De aquí que el bienestar del ser humano depende del bienestar de todas las cosas que lo rodean. El hombre no puede estar sano ni bien, si las cosas a su alrededor, las cosas de la naturaleza, están enfermas.⁴⁷

iv. ***El bien y el mal no son privativos de algunos seres, más bien son posibilidades de acción de todos. Cada ser puede hacer bien o mal. Nadie es intrínsecamente bueno o malo. Lo bueno y lo malo se reconoce por su capacidad de ocasionar daño a algo o a alguien.***

Por último, cuando se habla de bien y mal, éstos inmediatamente se relacionan con lo negativo y lo positivo, es decir con aquella polaridad de la *newen*: *küme newen* (energía positiva) y *weza* o *weda newen* (energía negativa), las cuales en conjunto generan el equilibrio cósmico, base de la dualidad permanente que constituye el principio ordenador del universo mapuche. Es por ello que ‘el bien’ y ‘el mal’ son posibilidades de acción de todo lo que existe (pues posee *newen*). La existencia de ambas polaridades produce el balance, por lo que se considera la dualidad como dos opuestos complementarios irreductibles, no contradictorios.

A partir de estos cuatro principios anteriormente explicados, se va perfilando la esencia de la cultura Mapuche, lo cual Zurita retrata con las siguiente frase: “*En una cosmovisión en la cual cada elemento del universo tiene su correspondencia y donde al hombre no le ha correspondido más que la maravilla de compartirlo, la voz de un hombre no es otra cosa que un punto del gran diálogo que va de un árbol a las nubes, a la lluvia y al fuego de los volcanes. En esa armonía general la enfermedad, como el sueño y la muerte, no son sino tránsitos de estas voces que nos ocupan y donde las nociones tardías del bien y el mal aún no significan.*”⁴⁸ Aquellas ‘voces que nos ocupan’ provienen del sentir, de la experiencia de estar en este mundo y habitarlo, y éstas salen como palabras, gestos y movimientos ante el encuentro con un otro o una otra. El lenguaje, la acción comunicativa, exterioriza el estado del universo que surge en el convivir, lo pone de manifiesto, haciéndolo aparecer.

Tanto el lenguaje como cualquier manifestación oral – donde se comprenden los mitos en tanto ‘historias reales’ según M. Eliade – constituyen elementos esenciales para los pueblos originarios, pues a través de ellos se reproducía y transmitía su historia, cultura y cosmovisión. Esto aplica también para la cultura mapuche, la cual originalmente es ágrafa, es decir que no posee escritura, pues la comunicación, transmisión de la historia y el *kimün* tradicionalmente se realizaba de manera oral, aspecto que resulta relevante en cuanto la presencia de las personas

47 Paladini, O. (2013). *Filosofía Mapuche - Yamuwün*. mayo 24, 2016. Sitio web: <http://omarpal.blogspot.cl/2013/07/filosofia-mapuche-el-yamuwun.html>

48 Zurita, R. (1989).op. cit. p. 13.

era imprescindible en la comunicación, ésta surgía como algo inseparable del encuentro e interacción de los sujetos, es decir era una comunicación ineludiblemente social.

[...] de faltar un interlocutor el diálogo no se ejecuta, imposibilitando de esta manera la generación de una relación de comunicación. Hablar con los otros permite un conocimiento de las personas, se establecen relaciones interpersonales, el diálogo se va construyendo a cada momento, es espontáneo y acorde a la situación y emociones contenidas en el momento. Por el contrario, la escritura plasma todo lo que desea comunicar en un papel o soporte material, ya no es necesaria la presencia de un otro, aquí la comunicación se vuelve impersonal, relegando a un segundo plano la interacción y el contacto.⁴⁹

Para el Mapuche la oralidad permitió la validación de la información, haciéndola duradera y transmisible de generación en generación; si bien dentro de la cotidianeidad y labores diarias se iban transmitiendo saberes y conocimientos a partir de la interacción entre los mayores y los niños, quienes iban aprendiendo, repitiendo e imitando las expresiones y dichos de sus padres y abuelos, la tarea de transmitir específicamente los valores y la sabiduría de la cultura estaba a cargo de personas sabias o *kimche* –adultos y ancianos que poseían *kimün*– especializadas en su conservación, quienes eran expertos en narrar. Ellos cultivaban la tradición oral contando los *gvlam* o *ngülam* (consejos), entablando el *nütram*, conversación, y el *ül*, canto, transmitiendo su cultura, experiencia y enseñanzas a los más jóvenes y pequeños alrededor del fogón, *kutral* o *kütxal*, dada su cualidad de lugar cálido y cómodo alrededor del cual se podía escuchar.

Por las noches oímos los cantos, cuentos y adivinanzas a orillas del fogón, respirando el aroma del pan horneado por mi abuela, mi madre, o la tía María, mientras mi padre y mi abuelo –*Lonko* de la comunidad- observaba con atención y respeto.

Hablo de la memoria de mi niñez y no de una sociedad idílica. Allí, me parece, aprendí lo que era la poesía. Las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles: el destello del fuego, de los ojos, de las manos.⁵⁰

Según señala Bengoa, “la educación mapuche consistía preferentemente en ejercitar la memoria, el culto por los detalles, la precisión al describir las características de los objetos y situaciones. El mapudungu se caracteriza por una riqueza descriptiva de una enorme variabilidad”⁵¹. De esta manera, la educación era algo que ocurría en la sociabilización cotidiana, las enseñanzas y transmisión de saberes estaba basada en el *ngülam* –consejo–, el cual se manifestaba por medio de *epew*⁵²(cuentos), *guxam* (relatos), *ül* (cantos), *fenyentun* (leyendas) o *pewmas* (sueños). A través del *ngülam* se reproducía y socializaban las normas que guiaban el actuar de los niños.

Mientras una persona está viva, la vida es un pensamiento y el pensamiento se habla, se cuenta (*rakiduam*), de allí salen los consejos (*gvlam*), las enseñanzas. Se les narran los acontecimientos, se les cuentan relatos (*gvxam*) y cuentos (*epew*). Se aprende por

49 Caniguan, N. & Villarroel, F. (2011). *MUÑKUPE ÛLKA NTUN. Que el canto llegue a todas partes*. Santiago, Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. p. 19-20.

50 Chihuailaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños*. En MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 100.

51 Bengoa, J. (1996). *Historia del Pueblo Mapuche*. p. 66. Santiago, Chile: Ediciones Sur. En: Caniguan, N. & Villarroel, F. (2011). Op. Cit. p. 25.

52 Cuento a modo de metáfora del aprendizaje y la observación de la naturaleza y las realidades pasadas producto de la supervivencia, transmitidas de generación en generación.

experiencia, haciendo y mirando. Se aprende en una red de conversaciones sobre los hechos.⁵³

Es en este contexto, con el propósito de rescatar la importancia de la oralidad, que Elicura Chihuailaf se designa a sí mismo poeta, pero además *oralitor*, acepción que surge de la mezcla entre la oralidad y la literatura, involucrando performatividad, es decir, actuar y encarnar la palabra, transmitir la emocionalidad del sentir en la gestualidad, tal como los conocedores y cantores. Para Elicura, su poesía es una interpretación de la oralidad Mapuche, la cual a su vez es una interpretación de la naturaleza.

[...] no hay que olvidar de que la palabra humana en todas las culturas y en todos los tiempos ha comenzado en la oralidad, y ha comenzado en una oralidad poética. Es decir la palabra es originalmente una palabra poética. Entonces eso me conmueve profundamente, la cercanía que todavía hay con el canto, porque nuestra poesía es cantada en nuestras comunidades, todavía. Por eso yo también he propuesto un neologismo; a fuerza de tanta pregunta uno atisba una respuesta, que nos son definitivas, desde luego, y es que nosotros somos *oralitores*.

Entonces es posible comprender por qué dentro de las culturas orales, incluyendo la Mapuche, la palabra, el lenguaje o la acción comunicativa hay constituido un elemento fundamental, pues a través de él se transmitía el mundo observado en el vivir, aquel que se quería explicar. Precisamente por ello cada palabra se encuentra cargada de un sentido profundo y revelador. A través de ellas se da cuenta de la experiencia, reproduciéndola, trayendo al presente el contexto, espacio y tiempo que rememoran.

La comunicación oral incorpora al contexto dentro de su desarrollo y todo aquello que resulte significativo será atesorado en las memorias de los participantes.

La memoria, constituye un elemento vital dentro de las culturas orales, puesto que se convierte en el principal soporte a través del cual la oralidad cobrará vida, permitirá la transmisión de los relatos e historias ahí guardadas.⁵⁴

En este contexto, la memoria cumplía un rol fundamental pues era la que guardaba todo aquel amplio espectro de cualidades y detalles que se transmitían oralmente; así lo señala Tomás de Guevara a principios de 1900, al comparar la memoria mapuche con la de los chilenos de aquel entonces: “*la memoria tenía en esa mentalidad tan diferente de nuestro mecanismo lógico, una extensión desmesurada. Era una memoria especial, que retenía un prodigioso material de detalles. Esta voluminosa potencia retentiva suplía en cierto modo a la función lógica del civilizado*”. De esta manera, constituía la valiosa capacidad de recordar numerosos detalles que reafirmaban y sostenían la oralidad mapuche, pero por sobre ello era el registro mismo de la historia mapuche, un plano de existencia donde se plasmaba “lo pasado”, aquel lugar que está adelante, que se observa, desde donde el mapuche afirma y construye su identidad.

Y así como la memoria constituía un lugar donde se guardaban los detalles, acontecimientos e historias, el sueño *-peuma* o *pewma-* también se configuraba como un territorio imaginario, donde podía confluír lo pasado, lo presente y lo futuro; desde allí se podía conocer la situación

53 Chiodi, F. & Loncon, E. (1999). *Crear Nuevas Palabras. Innovación y expansión de los recursos lexicales de la lengua mapuche*. p. 23. Santiago, Chile: UFRO – CONADI. En: Caniguan, N. & Villarroel, F. (2011). p. 23.

54 Caniguan, N. & Villarroel, F. (2011). *MUÑKUPE ÚLKA NTUN. Que el canto llegue a todas partes*. Santiago, Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. p. 20.

del soñante, establecer una conexión con la naturaleza, pudiendo saber lo que sucedería con el tiempo y las cosechas, obtener conocimiento del mundo oculto, invisible, y comunicar con espíritus de antepasados.

Estamos relacionados con la Naturaleza, tenemos respeto por la Naturaleza... sabemos a través del sueño cómo va a venir el invierno, cómo va a venir el verano, ¿va a venir una mala consecuencia?, ¿habrá buena cosecha? Eso significa que estamos relacionados con nuestra Naturaleza.⁵⁵

El *pewma*, “la visión del sueño”, también se entiende como una visualización de “felicidad”, de acuerdo a su antiguo significado, y alude más profundamente al reconocimiento de la suerte, avistada en un viaje astral más allá del cuerpo, ya sea por la *machi* o el soñante⁵⁶. Este viaje lo realiza el “*am*” o alma del soñante, cuerpo etérico, copia del cuerpo físico, quien va al encuentro con los antepasados o con las fuerzas sagradas, estableciendo una vinculación diversa con éstos que puede afectar positiva o negativamente el “*am*” del soñador⁵⁷.

*Mi Sueño se ha convertido
en la energía que vive y abre
las puertas de mi alma
Su aire estas palabras
el Azul que su canto sostiene.*⁵⁸

Viene a ser un medio de comunicación y encuentro recíproco entre el hombre y la *mapu*, a través del cual se manifiestan mensajes simbólicos que transmiten al soñante ciertas pautas o posibilidades, los cuales deben ser interpretados ya sea por un(a) “*machi*” o un(a) “*pewmafë*”, “*pewmatufe*”, ‘intérprete de los sueños’, quien recibe un largo entrenamiento transmitido por los más ancianos para poder asumir dicho rol. De acuerdo a esta concepción ancestral oracular del *pewma*, se dice que el sueño “*alumbra los días por venir*”, por lo cual se debe relatar en la mañana como un acto de purificación, de tal manera que el *pewma* que presente presagios dañinos, perderá su poder, y por el contrario, aquel que contenga símbolos y anuncios de bienestar, se cumplirá⁵⁹.

Por otra parte, una de las manifestaciones orales más importantes es la conversación, *nütram* o *nvtram* en *mapuzungun*, la cual ocurre entre dos personas que se disponen de frente para conversar sobre la situación de la familia, la descendencia, los vecinos, las novedades en cuanto la cría de animales, los sembrados, etc.; todo cuánto observan alimenta el *nütram*. En dicha circunstancia, resulta crucial que la persona que oye responda en torno a lo conversado, expresando su sensación y punto de vista sobre las cosas, pues así se genera una retroalimentación, mostrándole al otro qué es lo que haría en su lugar, dando un ejemplo donde el otro se puede observar a sí mismo. De esta manera, la conversación se extiende tanto como fuese necesario para llegar a una buena conclusión, y en caso de que estuviera(n) presente otra(s) persona(s),

55 Retamal, I. (Productor) & Tótoro, D. (Director). (2004). *Üxüf xipay. El despojo*. [Documental, DVD]. Chile: Ceibo Producciones.

56 Mora, Z. (2003), op. Cit. p. 139.

57 García, M. (2008). *El “pewma” en la poesía mapuche*. Temuco, Chile: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Universidad de La Frontera. Versión online.

58 Chihuailaf, E. (2000). Op. Cit. P. 19.

59 Huenún, J. (1999). *Ceremonias*. Colección Humanidades. Santiago, Chile: Editorial Universidad de Santiago.

éstas no pueden entrometerse, sino solo escuchar y observar.

El *Nütram* es el arte de la conversación en la que una persona mayor habla de su vida, de su cultura, de la historia de su pueblo; es una conversación siempre poética, no sólo porque es profunda, sino porque apela también a la memoria. Somos presente porque somos pasado y sólo por ello somos futuro.⁶⁰

En ciertos casos, la conversación puede ocurrir mediante un mensajero o *werkén*, quien tiene la capacidad de transmitir y entregar mensajes entre territorios, recibiendo la respuesta y luego entregándola a quien lo ha enviado, (su *lonko*)⁶¹; generalmente este papel lo desempeña un hijo del *lonko*.

Entonces, la conversación implica los haceres del mapuche por medio del encuentro y el diálogo, lo cual resulta fundamental pues permite que surja la convivencia; el conversar implica ‘escuchar al otro’, lo que requiere a su vez ‘ver al otro’, abriendo un espacio de colaboración entre las personas.

Por otro lado, el *ül*, o canto en *mapudungun*, la palabra cantada, se caracteriza por ser una expresión sumamente profunda y contenedora de la cultura mapuche, que se expresa por medio de la sonoridad y el *mapudungun*, la cual está a cargo de los *ülkantufe* o cantores. Lorenzo Aillapán, poeta, actor y cantor mapuche conocido como *üñumche* u hombre pájaro, señala que originalmente en la cultura Mapuche no existe el concepto de poesía tal cual se concibe en occidente: “no existe palabra en la cosmovisión mapuche, traducción literal, de ‘poeta’... seríamos como cantor... como las aves mismas que cantan, que entregan una hermosa poesía [...]”⁶²; desde esta perspectiva lo más cercano a ésta es precisamente el *ül*, el canto mapuche, mediante el cual se evocan las emociones.

Resulta particularmente interesante la expresión de Lorenzo Aillapán, pues él ha asumido su rol precisamente desde su capacidad de escuchar y comunicarse con los pájaros, de comprender el mundo de las aves, encarnando el *üñumche* que, según señala, es propio de la cultura Mapuche: “lo que pasa es que de acuerdo a la cosmovisión mapuche siempre ha existido el hombre pájaro que se llama *üñumche*, que es un espíritu, y en el transcurso de los tiempos esto queda como vacante, [...] entonces hubo un tiempo en que ese *üñumche* quedó vacante, y a través de un sueño, como explica la cosmovisión mapuche –es como decir también una profecía en la manera mapuche– de repente ese espíritu estuvo conmigo, desde muy joven [...]”⁶³. Así, Lorenzo Aillapán fue aproximándose a los pájaros, mostrando y enseñando a través de su canto y poesía la cercanía con su entorno, esta relación de horizontalidad con los seres con los cuales cohabita, con esas ‘otras formas de existencia’, completamente reales y con sus propias lógicas.

Ningún pájaro canta por cantar, los pájaros entregan mensajes onomatopéyicos, hay

60 Chihuailaf, E. (2013). “*Nütram*” en Paillaco enseñará sobre la cultura mapuche a través del arte de la conversación. mayo 3, 2016, de Consejo nacional de la Cultura y las Artes Sitio web: <http://www.cultura.gob.cl/redcultura/nutram-en-paillaco-ensenara-sobre-la-cultura-mapuche-a-traves-del-arte-de-la-conversacion/>

61 LLamin, S. [Organización *Pewvuley iñ rakizuam*]. (abril 9, 2015). ¿Qué es *Nütram*? Por don Segundo Llamin. Video que pertenece a la obra “Segundo Llamin ñi kuyfike *nütram*. Las antiguas conversaciones de Segundo Llamin”. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=U8wRAoTezeo>

62 Aillapán, L. [Proyecto *FQRSC*]. (enero 11, 2014). *Conversación con Lorenzo Aillapán* ¿Qué es la poesía?. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=Ki20Bs0g3bc>

63 Aillapán, L. [Una belleza nueva]. (2006). *Entrevista a Lorenzo Aillapán y Ricardo Rozzi, Hombre Pájaro y Ecológico respectivamente, Chilenos*. Recuperado de <http://www.otrocanal.cl/video/l-aillapn-y-r-rozzi-el-lenguaje-de-los-pjaros>

pájaros carpintero, hay pájaros poeta, hay pájaros comediante, hay pájaros que danzan y hay pájaros que emigran, que van a otros países [...].⁶⁴

Según los estudios de Ziley Mora, los mapuche se ocuparon de formar “*iniciados en el poder revelador de la palabra*”⁶⁵, quienes enseñaron la naturaleza sagrada de la misma lengua, el *dungun* o *zungun*. Entre dichos ‘iniciados’ se encuentran los *ngenpin*, “dueños del decir” –donde *ngen*, “dueño”, en *mapudungun* implica “conocer lo que se tiene” – quienes eran verdaderos oradores sagrados en las grandes solemnidades rituales:

Aparte de comprender a cabalidad lo que decían, manejaban a la perfección las variantes de sonido, los otros matices fonéticos del *mapudungún* que lo convierten de verdad en una lengua de arcanos, en una lengua “esotérica” y litúrgica.⁶⁶

Como se introdujo en el capítulo anterior, el lenguaje humano, la comunicación en tanto medio, posee la función de crear realidades y “coagular” las ideas de una historia, lo que Ziley Mora llama dimensión generadora del lenguaje. Se comprende que el *zungun* no solo es la expresión de la razón o del intelecto, sino también la expresión del sentimiento y la espiritualidad, fundamentando el hecho de que las culturas indígenas cultivan la fuerza de las palabras en esta triple dimensión: razón, sentimiento y espiritualidad⁶⁷, lo que en conjunto posee el poder de crear intencionadamente. Dicha función es primordial para el mundo indígena, y particularmente el Mapuche

El principio de la palabra, la palabra surge de la emoción, y el silencio permite que recordemos eso; porque cada instante en realidad es emoción [...].⁶⁸

nosotros, el pueblo mapuche originario, [...] sentimos que la palabra tiene un gran poder, y ese poder es divino, y todas las cosas fueron creadas por la palabra, y ese mismo don es otorgado por el Gran espíritu de la Fecundidad Universal que le llamamos *Om Fücha-Küshe* [...].⁶⁹

Esto también se ve reflejado en el principio de curación o sanación ancestral de la cultura Mapuche, denominado *ampin*, que significa literalmente “mandar a decir al alma” u “ordenarle al doble sutil del cuerpo”⁷⁰, lo cual deja en evidencia la noción de medicinar, que se basa principalmente en ordenar con la fuerza y el poder de la palabra usada por el *ampife*, el ‘médico’ o la/el *machi*⁷¹,

64 Ibid.

65 Mora, Z. (2003). op. Cit. p. 27.

66 Ibid.

67 Loncón, E. (2011). Programa de estudio Primer año básico: Lengua *Mapuzugun*. Santiago, Chile: Programa de Educación Intercultural Bilingüe, Ministerio de Educación.

68 Chihuaif, E. [*Cramos Comunicación Audiovisual*]. (junio 24, 2014). “DESDE LA RAÍZ”: ELICURA CHIHUAI-LAF. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=99p3_v_91O8

69 Aillapán, L. [*Proyecto FQRSC*]. (enero 11, 2014). Op. Cit.

70 Mora, Z. (2003). op. Cit. p. 83.

71 Principal entidad médica, religiosa, consejera y protectora del pueblo mapuche. Comúnmente ejercían este oficio las mujeres, sin embargo esto no quita la posibilidad de machis hombres. Es la persona encargada de dirigir los ceremoniales de curación de su pueblo, llamados *machitún*, y en el caso de que las autoridades tradicionales, como el *ngenpin*, no se encarguen del *nguillatún*, ceremonia mediante la cual la comunidad se comunica con el mundo espiritual, la/el machi también puede presidirlo. Actúa como una especie de oráculo de las comunidades, debido a su gran sabiduría y conocimiento de hierbas medicinales, capacidad de curar enfermedades, comunicarse con los espíritus y antepasados e interpretar los sueños o *pewmas*.

el desorden o desmoronamiento del alma⁷²; en relación a ello, resulta curioso que en el léxico mapuche nunca incluyeron el vocablo “enfermedad”, pues hacerlo era dar consistencia al mal en el cuerpo, hablar de las enfermedades era “llamarlas” para que cuajaran en el cuerpo. Así, hasta el día de hoy, para la machi mapuche “hablar de algo es invocarlo”, nombrar es llamar a que venga lo nombrado, razón por la cual se prohíbe hablar de enfermedades delante de los niños, porque solo con nombrarlas éstas aparecerán⁷³.

De tal manera el lenguaje actúa como una especie de decreto de la realidad, una proclamación, y esto tiene completo sentido dentro de la sabiduría mapuche, pues la palabra en tanto energía pensada y sentida, intencionada, se proyecta, despertando y haciendo aparecer lo no nombrado. Es necesario reiterar que cuando se habla de lenguaje, se hace referencia no solo a la palabra o la lengua, sino a todo el acto e intención comunicativa, la cual involucra como elemento fundamental la emocionalidad; el poder de la palabra reside en la emoción asociada, en aquello que evoca. De tal manera se involucra el sonido y la vibración de la voz, sus ritmos, pausas y silencios, la gestualidad, el volumen, la expresión corporal, todo aquello que manifiesta y comunica la experiencia sentida.

Así, sucede que en la cultura Mapuche comunicar revela al ser, pero además es el “ser mismo” en tanto lenguaje, disfrazado de palabras. Por ello constituyó un instrumento de poder sagrado, utilizado para inducir o provocar el trance de la visión. Ziley Mora señala que aquí “*la palabra es la verdad o al menos participación plenaria en un aspecto de la verdad.*”⁷⁴ Dicho de otra forma, aquello comunicado constituye la inminente y poderosa realidad, lo cual se puede relacionar de manera analógica con el proceso de consagración del espacio explicado por Mircea Eliade, donde nombrar constituiría el acto primero de transformar el caos en cosmos, de ordenar, decretar la realidad. Y por tal fenómeno, el lenguaje actúa como expresión y manifestación particular de lo observado, de lo visible y lo invisible. Sin el acto comunicativo no hay nada. En cuanto a esto, Elicura Chihuailaf dice: “*La Palabra, maravillosa creación. La Palabra, agua que fluye pulimentando la dura roca que es nuestro corazón. La palabra, el único instrumento con que podemos tocar aquello misterioso, insondable, que es el espíritu de un otro/una otra. La Palabra, la penumbra en la que podemos acercarnos al conocimiento del espíritu de los demás seres vivos.*”⁷⁵ Con ello sitúa a la palabra – originalmente poética– como el monumento mapuche, artificio que pone de manifiesto la emoción, que comunica y proyecta un sentir al oyente; y esto ocurre con todas las artes: actúan como un espejo que refleja, representa la realidad sensible, da cuenta de la experiencia.

En tal sentido, es posible plantear el lenguaje, la comunicación, como el acto proyectivo por excelencia; éste resulta ser una especie de espejo del interior y el exterior, que a la vez son uno: se habita en el mundo interno, en el silencio, en los sueños, en lo no nombrado e invisible, pero también en el mundo externo, en el espacio circundante, en lo visible y nombrado; ambos mundos son correspondientes y paralelos:

[...] dicen nuestros mayores que nosotros somos una pequeña réplica del universo. Así como en el universo hay galaxias y en esas galaxias hay estrellas, nosotros también

72 Mora, Z. [Ciclo pensamiento propio]. (marzo 4, 2015). Ziley Mora, *el poder de la palabra como sanación*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=tIqxU3uXDTQ&spfreload=5>

73 Ibid. p. 24.

74 Mora, Z. (2003). Op. Cit. p. 26.

75 Chihuailaf, E. (2003). *Temuko, Capital de la región Mapuche: una ciudad azul*. En MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 3.

tenemos un derrotero de estrellas dentro de nosotros. Entonces dice, si quieres avanzar en el conocimiento del universo, tienes que adentrarte en ti mismo.⁷⁶

Para los hombres de entonces, el interior del ser humano era como una maqueta de todo el universo [...].⁷⁷

Así, la vida, la existencia humana transcurre en la frontera entre esas dos dimensiones, es allí donde se encuentra el misterio, allí es donde se siente el roce entre el afuera y el adentro, y esto se expresa por medio de la acción comunicativa, la *poiesis*, el arte (¿siempre que sea provisto de significado?); se produce una especie de aproximación con la realidad metafísica, donde se nombra y da existencia a aquello que se encuentra en la inmensidad del silencio. En cuanto a esto, Ziley Mora señala:

La lengua mapuche es completamente ritual y litúrgica. Sirve para convocar a los elementos visibles y sutiles de la naturaleza. [...] contribuye a actualizar lo que está implícito, a coagular la realidad. La gran riqueza de esta cultura está en su lengua, en el registro de los enlaces finos de la naturaleza. La lengua mapuche ha registrado el ecosistema invisible de la naturaleza. Sus palabras son llaves secretas que activan las fuerzas invisibles de nuestro entorno.⁷⁸

En cuanto a la palabra, su lugar y relación con el mundo, Elicura Chihuailaf escribe los siguientes versos en su libro *Sueños de Luna Azul*:

*La Palabra surge de la Naturaleza
y retorna al incommensurable Azul
desde donde nos alegra y nos consuela
Cuando la Palabra cree / imagina
interrogarse
no es sino lo innostrado que la interroga
para sacudirla
para desempolvarla, para intentar
devolverle su brillo original
¿Para qué entonces el deseo
de decirlo todo
si, como en un tejido, el Ahora
-en el tiempo circular-
existe y se completa
con las hebras del ayer
y del mañana?
Así nos dice el tiempo que sueña
que nos sueña. Que soñamos.⁷⁹*

76 Chihuailaf, E. [Una belleza nueva]. (abril 29, 2003). *Entrevista a Elicura Chihuailaf*. Recuperado de <http://www.unabellezanueva.org/wp-content/uploads/documentos/entrevista-elicura-chihuailaf.pdf>

77 Laborde, M. (2011). *La Selva Fría y Sagrada*. Santiago, Chile: Ediciones Catalonia. p. 32.

78 Mora, Z. (2016). Nuevo Libro | Diccionario etnográfico: Ziley Mora: "La lengua mapuche registra el ecosistema invisible de la naturaleza". *El Mercurio*, Artes y Letras, E 7.

79 Chihuailaf, E. (2008). *Sueños de Luna Azul*. Chile: Cuatro Vientos. Recuperado del sitio web: <http://www.foroli->

Y así como en la oralidad Mapuche resulta fundamental el ‘qué se dice’ y ‘cómo se dice’, también es crucial ‘el saber y aprender a escuchar’, acto que es denominado *allkütun*. Escuchar es guardar silencio –ñecüf– para poder contemplar y observar, lo que constituye el impulso primero desde donde se habla y comunica, desde donde se crea.

En la búsqueda de respuestas sin certezas –generadoras siempre de nuevas e infinitas preguntas– respecto de qué somos y cómo nos instalamos en esta Tierra, la observación definió la visión de mundo desde la que comenzaron a creer y a crear todas las culturas en todos los continentes. El círculo del pensamiento –silencio, contemplación, creación– permitió que cada sociedad escuchara, percibiera y, por lo tanto, nombrara su entorno visible e invisible de una manera particular.⁸⁰

Como señala Elicura Chihuailaf “[...] *el silencio está absolutamente ligado con el escuchar. Porque el escuchar significa también escuchar la música, la sonoridad tremenda que hay dentro de uno. Esa conversación entre el espíritu y el corazón. Además es oír, intuir, el sonido del universo.*”⁸¹ Entonces este escuchar actúa tanto hacia el interior como hacia el exterior, permitiendo la contemplación, es decir la observación detenida y atenta sobre aquello que sucede, necesaria para la comprensión del entorno y la creación. En cuanto a esto, resulta particularmente interesante el vocablo *inarumen*, que en un principio significa de manera literal “pasar o fijar con la vista la periferia o el contorno”, pues

“Viene de *ina*: orilla, de *inau*: muy cerca y del sufijo *rumen*: pasar o repasar. Pero un segundo estadio de *inarumen* es la capacidad de observación inductora, una observación amplia del entorno que lleva a la aplicación y al aterrizaje permanente. Es el estadio del método científico, pero es mucho más rico que eso, es el darse cuenta de algo y cambiar”.⁸²

El historiador e investigador mapuche Juan Ñanculef señala por su parte que en *mapuzungun* se denomina *inarumen* a la observación permanente de la naturaleza, “[...] *es la metodología o ciencia mapuche del aprender de los hechos reales de la naturaleza*”⁸³, y por tanto las condiciones que ésta ofrece y la forma de relacionarse con ella fue lo que permitió a los mapuche descubrir saberes, como por ejemplo los movimientos, tanto de rotación de la tierra, como de traslación.

Esta doble implicancia fundamental de la oralidad mapuche deja entrever la naturaleza de la existencia, y el rol del ser humano/habitante en tanto ente activo y participante de la creación y construcción del mundo mediante la emoción, pues como señala Elicura “cada instante en realidad es emoción”, y esto viene a ser el origen del lenguaje mismo mediante el cual los pueblos originarios se comunicaron con lo que los rodeaba, con aquella matriz que los sustentaba, o lo que Heidegger llama el habitar en “la cuaternidad”, entre la tierra y el cielo, los mortales y divinos.

terario.org/2011/es/invit/3/elikura-chihuailaf-p.html

80 Chihuailaf, E. (2003). *Temuko, Capital de la región Mapuche: una ciudad azul*. En MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 3.

81 Chihuailaf, E. [*Una belleza nueva*]. (abril 29, 2003). Op. Cit.

82 Mora, Z. (2016), op. Cit.

83 Ñanculef, J. Op. Cit.

La palabra, el lenguaje, la acción comunicativa del “habitar genuino” –no reducida a instrumento como se observa actualmente en la sociedad tecnificada– encarnó el fruto entre la emocionalidad y el pensamiento, la manera en que las sociedades primeras expresaron su sentir respecto al habitar ese magnífico entorno natural –al ser como mortales en la tierra, en medio de las cosas existentes, junto a ellas–, y entonces se constituyó como una manifestación sustancial, completamente significante, llena de sentido, profunda, intencionada y creadora. En este sentido la palabra Mapuche se esbozaría como un mapa, o como un monumento según señala Elicura Chihuailaf, donde se plasmó mejor que en ninguna “construcción” la imagen del territorio y del habitante, la esencia misma de la forma alumbrada por la mirada primitiva en las tierras del sur de Chile, el poético imaginario del paisaje que envolvió a la ñuke *mapu*.

En relación a esto, el conocimiento al cual llegaron se encontró directamente relacionado con dicha emocionalidad, con el sentir propio de habitar y ser habitado por el mundo; a través de lo que simbólicamente es el corazón, el *piwke* o *piuke*, se podía llegar a conocer⁸⁴. La palabra *piwke*, además de designar el órgano cordial, hace referencia a éste como “*la sede de la interioridad esencial del hombre, como el centro del reino humano, donde se protagoniza la dura batalla entre las pasiones del alma y las mociones (órdenes) del espíritu (püllü), expresadas en los actos volitivos.*”⁸⁵ De esta manera, el conocimiento no estaba separado de la emoción⁸⁶, como se ha sostenido desde el racionalismo occidental, sino por el contrario, era precisamente a través del *piwke* –este centro de consciencia superior que ordena el caos del alma y reúne dicha dispersión, integrando las emociones– que se podía asimilar, hacer propias las experiencias, situaciones e ideas.

En este punto surge entonces una primera aproximación acerca del habitar mapuche, el cual al igual que una variedad de otros antiguos pueblos originarios, sucede en tanto el ser participa activamente de la creación del mundo, y dicha participación activa se origina en la emoción, lo cual luego es sentir y luego palabra: co-acción con la matriz.

Integrando lo anterior, es posible comprender que a través de la oralidad mapuche se logran movilizar emociones, aspecto que de ser dominado por los *weupin* (otro apelativo para designar a los *ngenpin*) –que significa “los que se han merecido o ganado el uso de la palabra”, lo que incluía emplear el sonido adecuado del fonema dependiendo de la circunstancia– permitía ascender al grado superior de *güllmen* o *ghülmenes* (hoy deformado en *üllmen*). Según explica Ziley Mora, la partícula *gü*, *güy* que compone el prefijo de *güllmen*, significa “temor” y “rabia”. Ésta proviene de una raíz más arcaica: *üi* (tb. *üy*) que posee un triple significado: a) nombre (apelativo para designar personas o cosas) b) “miedo” (de *üier*, “mostrar los dientes”) y c) encender (de *üin*, “arder”); lo cual podría sugerir “*La idea de que dar nombre a alguien o algo es también, encenderlo; a la mención del nombre, simultáneamente se ponía en movimiento el arder de la chispa de la conciencia o el espíritu, es decir, la transformación del hablante por efecto de tomar consciencia de lo hablado. Además está revelado de paso que el nombre de una persona*

84 Conocer, del latín *cognōscō, cognōscere*, compuesto de *co-* (de *cum*, “con”) y *gnōscō, gnōscere* (“saber, tener noción”), implica dar cuenta de una realidad, para poder explicar lo fenoménico, proceso que a su vez requiere del aprehendimiento de lo conocido, es decir su asimilamiento. Dicha acepción se vincula con la idea de una fusión entre lo ajeno, lo exterior, y lo propio, lo interior. Algo “nuevo” se comprende, ha sido concebido, gestado incluso, pues quien aprehende construye una noción significante para él mismo.

85 Mora, Z. (2003), op. Cit. p. 76.

86 Fragmento de idea desarrollada por la poeta y profesora Maribel Mora Curriao, en curso “Memoria y Escritura: Acercamientos a la Oralidad y la Literatura Mapuche”, al cual asistí el primer semestre del 2016.

refleja también su “miedo” personal (el temblor de los dientes) a no existir.”⁸⁷

Esto, sumando a la partícula *men* que significaría “el penacho” de las aves, símbolo de señorío o nobleza, permite interpretar que el término *güllmen* era utilizado para hacer referencia a aquel que se hacía noble a causa de su maestría en la capacidad para hacer arder o de despertar la chispa de la existencia (participación en el ser) por medio de nombrar adecuada y verdaderamente las cosas y los seres que coexisten con el ser humano, aboliendo aquel miedo a la nada, a no existir.⁸⁸ Por tal cualidad, el *güllmen* podía ser también el *lonko*, “cabeza” y/o “jefe de la comunidad familiar”, quien representaba a sus integrantes frente a las demás comunidades, lo que en definitiva le otorgaba el carácter de noble, dice Elicura, por lo cual recibe el cuidado de la gente. Así también el *güllmen* representaba la autoridad que mantenía las alianzas de los *lof*, regulando los asuntos políticos y económicos de la organización del *rewe*⁸⁹.

De este modo, queda claro que en la Araucanía ancestral, hablar era un asunto para transformar y transformarse, era una energía intencionada que iluminaba o encendía la existencia de las cosas, y por tanto modificaba la creación del mundo⁹⁰. En dicho imaginario, “ser humano” sugiere una posibilidad de adentrarse en el tejido del universo, de existirlo. La vocación del *ngenpin*, dentro de esta concepción metafísica mapuche, indica que el hombre puede, a voluntad, hacerse partícipe de la creación encarnando el carácter divino que le confiere el lenguaje, la acción comunicadora. Por medio de ésta el mapuche habita en el mundo de las vibraciones y energías, ordenando lo caótico desde lo que dicta el *piwke*, donde la experiencia y la emoción toman sentido, haciendo aparecer el mundo (construyéndolo) de manera profunda y significante: el lenguaje enciende al hombre y al mundo, prende la chispa de la consciencia.

KAI-KAI Y TRXEN-TRXEN, DEL CAOS AL COSMOS ORIGINARIO DEL PUEBLO MAPUCHE

Si bien el origen histórico del pueblo Mapuche es más bien incierto –a pesar de que se han propuesto diversas teorías al respecto– encontramos relatos míticos que nos hablan de su comienzo. A continuación se expondrá de manera introductoria ambas narrativas, pero partiremos por las teorías formuladas desde la historiografía, antropología y arqueología, para posteriormente sumergirnos en el propio mito de origen del pueblo Mapuche, el cual ha conservado mediante la tradición oral aquella historia que fue cultivada cuidadosamente –en los años previos a la conquista– por los *ngenpin*, alumbrando posibilidades que permitan tener una visión más completa, pues sin duda posee un valor más pregnante cuando se trata precisamente de “su historia”.

Según lo expuesto por José Bengoa⁹¹, una de las primeras teorías que tuvo resonancia fue la

87 Mora, Z. (2003), op. Cit. p. 29.

88 Según Ibid.

89 El *lof* es la base de las organizaciones sociales mapuche, y corresponde a un grupo familiar de *kiüla* (tres) o *meli* (cuatro) generaciones, que se organizan y viven en torno a la casa del jefe de la comunidad familiar o *lonko*. Así mismo, los *lof* se agrupan entre sí hasta un total de 9, conformando los *rewe*, organización que mantiene vínculos familiares de un mismo linaje patrilineal. Entre los *lonkos* del *rewe* se elige un líder, el *ülmen füttra lonko*, autoridad del *ayllarewe*. Los *ayllarewe* se pueden agrupar a su vez en organizaciones mayores a partir de cuatro *ayllarewe*, lo que conforma un *fütal mapu*, máxima organización socio-política mapuche, dirigida por el *ñizol lonko*. MOP. (2003). Op. Cit. P. 28.

90 Según Mora, Z. (2003), op. Cit. p. 29.

91 Historiador y antropólogo chileno, quien ha realizado una variedad de publicaciones y trabajos en torno a los Mapuche.

planteada por Ricardo Latcham, quien postuló que “*los Mapuche constituirían un grupo extraño a los cazadores recolectores chilenos, provenientes de la vertiente oriental de la cordillera, pampeana y guaraní. Estos grupos se habrían trasladado del centro de América, por migraciones sucesivas, dominando a los primitivos habitantes de Chile, e imponiéndoles sus costumbres, lengua, religión, etc.*”⁹² Posteriormente esta hipótesis fue desarrollada mayormente por el historiador Francisco Antonio Encina, y llegó al dominio público por medio de textos escolares. Paralelamente, hubo investigadores que se manifestaron en desacuerdo, como es el caso de Tomás Guevara, quien sostiene en 1928 que los araucanos chilenos no provienen de las pampas Argentinas, sino más bien al contrario, los araucanos argentinos se derivaron de sus congéneres del otro lado de los Andes⁹³.

Sin embargo, los posteriores estudios y testimonios arqueológicos avalan con cierto consenso la hipótesis alternativa a favor de un origen en el actual territorio chileno o «teoría autoctonista». A esto se suma que actualmente la mayor parte de los especialistas (en lingüística) consideran que el *mapudungun* es una lengua no emparentada con ninguna otra lengua conocida, lo cual sugiere buscar un proceso de etnogénesis diferente del resto de pueblos amerindios de Sudamérica.

Entre las poblaciones proto-mapuches se encuentra el caso del complejo El Vergel, datado entre los siglos X y el s. XVI d. C., lo cual sitúa a esta cultura en el período agroalfarero tardío de Chile, ocupando el espacio entre el río Biobío y la ribera sur del río Toltén⁹⁴. Dada la cercanía de fechas con respecto a los primeros mapuches registrados históricamente, y a la coincidencia de la región geográfica, se infiere que el complejo de El Vergel desde sus inicios estuvo emparentado con gente de lengua *mapudungun*. Por otra parte, dicho asentamiento habría estado antecedido por la cultura *Pitrén* o *Pitxen*, datada entre los siglos III y el XII d.C., la cual se asocia con la ocupación agroalfarera más antigua del sur de Chile, situada entre el río Biobío y la ribera norte del lago Llanquihue⁹⁵. Entre los restos hallados de esta cultura se encuentran una serie de cementerios, donde los difuntos eran enterrados junto a refinadas vasijas cerámicas y pipas que tendrían un significado simbólico, destacando estas últimas por su forma de T invertida, las cuales indicarían el consumo ceremonial de sustancias alucinógenas. La palabra *Pitrén* viene del *mapudungun* “*Pitxen*”, que alude al acto de fumar (también se le traduce como pucho, tabaco o cigarrillo), y deviene de “*Pitxe*”, vocablo que nombra a algo que está encendido por uno de sus extremos.

Ambas culturas habrían compartido la lengua *mapudungun*, y si bien presentan diferencias con respecto a la cultura Mapuche, es legítimo pensar que corresponden a variaciones territoriales e históricas que fueron evolucionando hasta su posterior consolidación, proceso que es completamente factible si se considera el transcurso de al menos 15 siglos. Como señala Juan Ñanculef, se tiende a calificar como si fuesen culturas distintas, cuando en realidad fueron manifestaciones culturales propias del desarrollo y evolución de los habitantes del “territorio mapuche”.

92 Según Latcham, R. (1924). *El origen de los Araucanos*. En: *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos*. Santiago, Chile: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Vol III, 1924, pp. 254-268. Fragmento extraído de Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche: (siglos XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. p. 12.

93 Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche: (siglos XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. p. 13.

94 Berg Costa, L. & Gian Piero Cherubini. (2008). *Ocupación, arquitectura y paisaje Región de Los Lagos*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria. p. 47.

95 Nombre que recibe la cordillera de la costa entre los ríos Bío-Bío e Imperial. Su nombre deriva del *mapudungun* *nawelfüta*, que significaría “jaguar grande”.



Kitxa (quitra) Mapuche. (2014). Fotografía de parte de la exhibición del Museo Regional de la Araucanía. Recuperado de: <http://rinconpipa.foroactivo.com/t10883-pipa-mapuche-kitxa-quitra>



Recipiente cerámico antropomorfo masculino, correspondiente a la cultura Pitrén. Recuperado de: <http://www.precolombino.cl/coleccion/recipiente-antropomorfo-masculino/>

Ahora bien, yendo más hacia atrás, este territorio de Chile habría estado habitado desde tiempos remotos por grupos humanos cazadores y recolectores, entre los cuales encontramos a los hombres de los conchales, quienes vivían de la recolección de moluscos, a otros quienes se alimentaban de frutos como el piñón y el algarrobo, a cazadores de guanacos, huemules, o también pescadores de ríos, lagos e incluso marinos, quienes contaban con balsas y canoas de cuero⁹⁶. Dichos grupos eran más bien trashumantes, es decir recorrían el territorio de acuerdo a la migración animal, los cursos de agua y el ritmo de la producción natural según las estaciones, por lo que a pesar de que no tenían un asentamiento fijo, ocupaban determinadas áreas de manera estable adaptándose a la productividad cambiante.

Entre los diversos hallazgos de los últimos años que esbozan la prehistoria de la zona sur del Chile (como el conchal de Piedra Azul, el conchal de Punta Tenglo, el conchal de Ilque y el de Punta Pelluhún), uno de los casos más interesantes es el del yacimiento arqueológico encontrado en el sector de Monte Verde, en las cercanías de Puerto Montt, región de Los Lagos. Éste sitio conservó óptimamente los restos de un pequeño campamento paleoindio que ha sido datado hacia el 14.800 a.C. aprox.⁹⁷, derribando la extendidamente aceptada teoría del tardío Poblamiento Americano. Según los estudios de Tom Dillehay, este grupo humano habría sido de cazadores recolectores adaptados a los fríos y húmedos bosques del sur, contando con hábitos semisedentarios y una incipiente organización social. Además poseían una acabada noción del territorio asociada a la ubicación estratégica de lugares ricos en productos naturales para su subsistencia, y a recorridos que seguían el curso de los ríos entre la costa y el interior. Tenían los conocimientos suficientes para haber formado un complejo sistema de estructuración de campamentos y poseían conocimientos técnicos acerca del uso y forma de trabajar la madera⁹⁸.



Fotografía del sitio de Monte verde. Recuperada de: http://www.andesone.com/es/home_titular/gestionan-documental-de-national-geographic-en-monte-verde/

96 Ibid.

97 UNESCO World Heritage Centre. (2016). *Monte Verde Archaeological Site*. abril 10, 2016, de UNESCO Sitio web: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/1873/>

98 Berg Costa, L. & Gian Piero Cherubini. (2008). *Ocupación, arquitectura y paisaje Región de Los Lagos*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

Por último, dichos grupos habitaron en un periodo donde los campos de hielo que cubrían el valle central, correspondiente a la última glaciación, comenzaron a desaparecer paulatinamente⁹⁹, conformándose de manera paralela un paisaje de pluviselva fría y húmeda, con extensiones abiertas de espacios frecuentados por grandes animales, los que se dirigían hacia los bordes de los lagos ubicados, la mayoría de ellos, en las cercanías de la cordillera de los Andes. En este contexto, es presumible que el margen del glaciar en retirada les haya facilitado proseguir hacia el norte por el Valle Central, en búsqueda de mastodontes.¹⁰⁰

Es precisamente a partir de dichos hallazgos, los cuales permiten asegurar que existió una continuidad en la ocupación del territorio, que se comienza a considerar la probabilidad de que uno de los estos grupos haya predominado por diversos motivos en relación a los otros, conformando la base del posterior asentamiento Mapuche. Por otra parte, este panorama evidenciado por los estudios antropológicos e históricos sostiene una interesante sincronía con la “historia” Mapuche, construida –como ya sabemos– desde los relatos orales transmitidos de generación en generación durante siglos. Como abordaremos en las siguientes líneas, el mito Mapuche fundamental, es decir el mito de origen, nos narra el momento mítico en que sus antepasados sucumbieron ante las fuerzas de las aguas, pudiendo sobrevivir solo unos cuantos seres humanos gracias a las fuerzas telúricas que elevaron la tierra; a partir de este punto se habría comenzado a repoblar el territorio, conformándose lo que conocemos como el pueblo Mapuche.

Debe haber sido hace muchos años; ellos tenían más de cien años cuando fallecieron y yo tengo mucho más de setenta. Pero era lo que me conversaban mis abuelos. Hubo una gran agua, el mar se salía, se desbordaban los ríos y se llenaron todos los campos. Ellos se salvaron porque se subían a los cerros. Y hacían cantaritos que se ponían en la cabeza porque la lluvia era muy fuerte. Y aquí llovió, más de tres meses sin parar. Y murieron los animales, los chanchos y las gallinas. Y las casas fueron llevadas por el agua. Entonces ellos arriba del cerro hicieron una oración y le pidieron al Señor que no lloviera más. Entonces hicieron un nguillatún para poder calmar el agua, y seguramente nuestro Señor los escuchó porque se calmaron las aguas. Todos los mapuches se subieron a un cerro que queda al otro lado del Bio-Bio y de allí después se esparcieron por la tierra y la poblaron.¹⁰¹

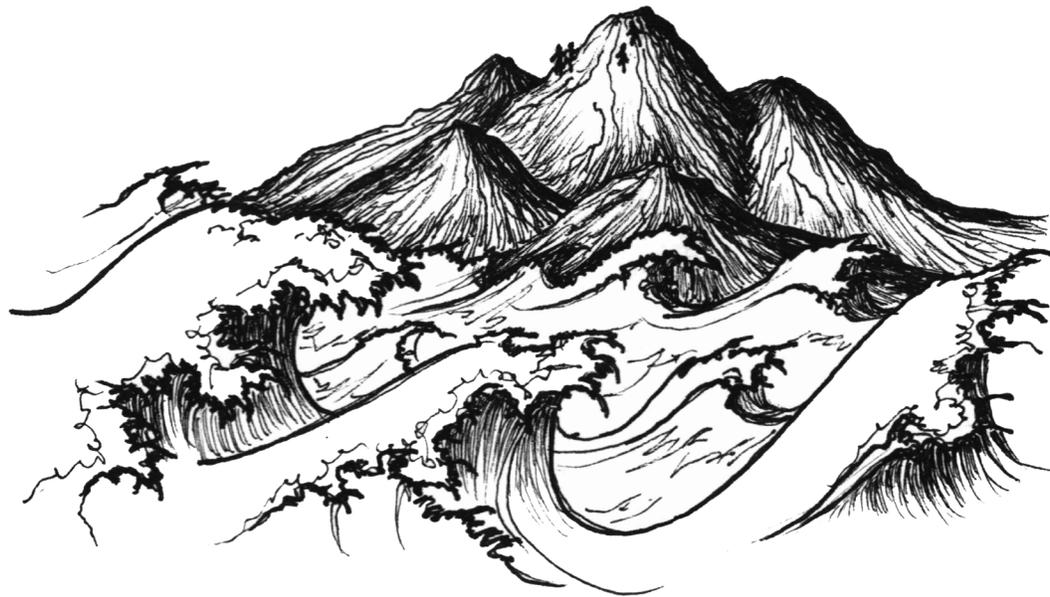
Como es evidente, el diluvio marca el origen y comienzo de lo que hoy denominamos “el pueblo Mapuche”, pues a pesar de que podemos deducir que estas tierras del sur de Chile ya eran habitadas para este momento tan importante, no existe relato ni historia que nos hable sobre dicho periodo anterior. Pareciese que el diluvio borró y limpió tanto los asentamientos territoriales como la historia previa, o como bien diría Mircea Eliade, las “aguas del caos”, aquella condición amorfa del caos acuático, precedieron y definieron el inicio del tiempo del pueblo Mapuche, quienes gracias a los cerros y montañas pudieron salvarse de la inundación. He aquí una versión o reproducción a menor escala de la cosmogonía universal, es decir, allí en las alturas, en aquel cerro o gran montaña que emerge de las aguas, se yergue el *axis mundi* que les permitió conectarse con la divinidad para que ésta escuchara su rogativa, consagrándose el centro ordenador del espacio y el tiempo. En ese momento mítico, se define el punto desde

99 En este punto es importante subrayar la transformación del paisaje respecto a la desglaciación, pues como se verá más adelante, constituye un evento que puede estar vinculado con el mito del origen del pueblo Mapuche.

100 Ibid. p. 35.

101 Comienzo del relato de la historia del pueblo Mapuche narrada por un anciano descendiente de los caciques de Malleco. En: Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche: (siglos XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.

donde se poblará la tierra, tomando posesión del territorio que se habitará, transformándose en el mundo que comienza, el mundo Mapuche.



El diluvio Mapuche: Kai-Kai y Trxen-Trxen sostenido por los cuatro montes. Ilustración propia.

Dicho momento mítico es conocido a través del *epew* de *Trxen-trxen filu* y *Kai-kai filu*, equivalente al mito de origen del pueblo Mapuche, transmitido oralmente desde tiempos inmemoriales, el cual permitió graficar de manera metafórica la experiencia del proceso milenario de instalación del pueblo Mapuche en el tiempo y el espacio. El relato señala que periódicamente existe una lucha entre dos serpientes primordiales: la de tierra, bondadosa, y la de agua, castigadora. Ambas también han sido asociadas a la dualidad entre *Antü*, el sol, el que actúa sobre la tierra y montañas, y *Küyen*, la luna, la cual ejerce sus fuerzas sobre las aguas. Como se insinuó anteriormente, dicho mito describe una situación que haría referencia precisamente al proceso en el cual se origina el fenómeno de plegamiento de la superficie terrestre, el cual permitió la formación de las altas montañas desde donde luego se formaron y extendieron gruesas capas de hielo, lo que es conocido como glaciación, y que posteriormente declina, con el consecuente derretimiento de los hielos ocurrido hace aproximadamente 13.500 años A.P.¹⁰² en las tierras del sur de Chile¹⁰³. Dicho evento habría traído consigo extensas inundaciones de tierras, debidas al aporte de las aguas desde los grandes ríos provenientes de los glaciares en retroceso, lo cual sumado a la actividad de volcanes y movimientos telúricos, sugiere una situación hipotética que podría haber provocado el cataclismo natural que casi habría terminado con los antepasados del pueblo Mapuche.

102 Campos, E., King, R., González, L. & Mardones, M. (2011). Variaciones glaciales durante el Holoceno en Patagonia Central, Aisén, Chile: evidencias geomorfológicas. Santiago de Chile: AndGeo vol.38 no.2. Recuperado del sitio web: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-71062011000200007&script=sci_arttext

103 Un dato interesante que aporta a esta “coincidencia” es que –según nos cuenta Juan Ñanculef– las observaciones y conocimientos mapuches en torno al cosmos, los ciclos de la tierra, el sol, entre otros, quedaron expresados en el *mapudungun*, por lo tanto dicha lengua dataría de hace por lo menos 12.000 años, tiempo necesario para haber podido producir tales saberes. Según el calendario producido acorde a dichos conocimientos, el momento en que los españoles arribaron al continente Americano, el cual habría tenido lugar el año 1541 del calendario gregoriano, habría ocurrido en el año 12.007. Ñanculef, J. op. Cit.

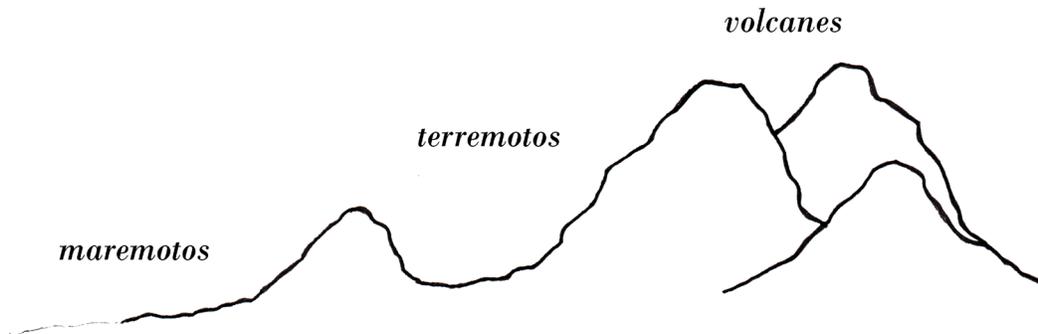
*Allá en el mar, en lo más profundo
 vivía una gran culebra que se llamaba Cai Cai.
 Las aguas obedecían las órdenes del culebrón,
 y un día comenzaron a cubrir la tierra.
 Había otra culebra tan poderosa como la anterior
 que vivía en la cumbre de los cerros.
 El Txen Txen aconsejó a los Mapuche
 que se subieran a un cerro
 cuando comenzaran a subir las aguas.
 Muchos Mapuche no lograron subir el cerro
 y murieron transformándose en peces.
 El agua subía y subía,
 y el cerro flotaba y también subía y subía;
 los Mapuche se ponían los cantaritos sobre las cabezas
 para protegerse de la lluvia y el sol;
 y decían: Cai Cai Cai;
 y respondían Txen Txen Txen;
 hicieron sacrificios y se calmó el agua,
 y los que se salvaron bajaron del cerro y poblaron la tierra.
 Así nacieron los Mapuche.¹⁰⁴*



Cabezal de maza con forma de Wüñülfe o la estrella de ocho puntas, y en ella inscrita la oposición de una serpiente y una especie de lagarto. Recuperado de: <http://chileprecolombino.cl/arte/piezas-selectas/caicai-y-trentren/>

104 Relato recogido cerca de Purén; la parte del relato que señala lo que los mapuche decían, es acompañada con movimientos de las manos y sonidos imitando la lluvia que cae sobre el techo o cantaritos, y que responde la gotera en la tierra: *ten ten ten*. En: Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche: (siglos XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones. p. 10.

Como se puede advertir, este cuento nos habla de la manifestación dual de la Fūta Newen en el mundo Mapuche, aquella potencia vital y animadora de la naturaleza y sus elementos. Las fuerzas de la destrucción (*weza newen*) encarnadas en *Kai-kai*, la serpiente de agua, simbolizan el caos que permanentemente disputa la vida con el cosmos, es decir con las fuerzas creadoras (*kūmey newen*), representadas por *Txren-txren*, la serpiente de tierra, que también se asocia con la montaña y en ciertos sectores con una isla. Dicha contienda expresa la constante acción cíclica recíproca entre el agua y la tierra, que detona los movimientos telúricos ocasionando maremotos, terremotos y erupciones volcánicas. “Entonces los *txren-txren* representan la curva que sostiene la probabilidad de ser y no ser, esas energías vibrantes de la tierra concebidas como cerros”¹⁰⁵.



Instancias geográficas y riegos naturales. Elaboración propia.

No obstante, una vez más es posible ver que en la dualidad existe un sentido de complementariedad, pues para la cultura Mapuche tanto el agua como la tierra son los dos elementos fundamentales gracias a los cuales existen todos los seres vivos, incluyendo el ser humano, “*el agua y la tierra se unen para generar al hombre, aire y fuego complementan esa energía para darle vida*”¹⁰⁶. Como se mencionó anteriormente, solo cuando convergen los cuatro elementos es posible la vida humana.

Son muchas las comunidades que tienen cerros con el nombre *Treng-Treng*, son estas alturas las que salvaron a los mapuche del diluvio universal que cubrió toda la tierra, pues, en la medida que aumentaba el nivel de las aguas, estos cerros crecían y la gente que se subió a ellos sobrevivieron a la catástrofe y poblaron de nuevo sus territorios. Pero para crecer debían estar apoyados sobre cuatro pequeñas colinas a manera de pilares que comenzaban a levantarse con el *nguillatún* (rogativa), que los mapuche hacían sobre ellos cuando *Kay-Kay*, la fuerza del agua, castigaba sin contemplaciones a la humanidad.¹⁰⁷

Como señalan algunas variantes, en los cerros más altos habitaba la serpiente *Txren-txren*, y fue ésta quien les aviso que vendrían las aguas, indicándoles que debían subir a las cimas más elevadas pues solo así podrían salvarse del gran diluvio. Una vez más aparece la montaña o isla como el lugar de resguardo, el punto originario, rodeado de las aguas del caos, refugio de la vida. Aquellos que lograron subir a los cerros, comenzaron a entonar plegarias, a modo de canto, y a realizar sacrificios (o más bien ofrendas), consiguiendo finalmente que las aguas se

105 Herrera, I. (2015). Op.cit. p. 80.

106 Ñanculef, J. (2001). Op.cit.

107 Loncon, R. (2002). *Rupape Maw. Que pase la lluvia*. Serie relatos - Testimonio 1. Chile: Ñuke Mapuförlaget.

calmaran. Este acto mítico se efectúa nuevamente a imagen de la creación divina, pues siguiendo a Deleuze & Guattari, el canto evoca la tranquilidad de un centro estable, constituyendo un acto territorial –como el canto de los pájaros– que en sí mismo es un principio de orden en el seno del caos. Entonces, aquel centro que surge en lo alto del *Txren-txren*, como un canto desesperado emanado desde la dimensión terrestre –en su intento por armonizar las fuerzas duales– permitió la comunicación con lo divino, con el Cielo o *Wenü Mapu*, que no es otra cosa que el Cosmos, la *küme newen*, trayendo consigo la restauración del orden, la orientación y el cobijo; a partir de esta invocación sonora y corpórea, viene el orden, surge la creación del mundo Mapuche, cumpliendo la montaña su rol soteriológico, es decir, como espacio sagrado de salvación.

Hablando del canto, parece al menos interesante mencionar que la denominación de “*Om Fücha Kúshe*” vocaliza precisamente el mítico Om budista, aludiendo al Gran espíritu de la Fecundidad Universal, es decir a la totalidad de la cual todo forma parte. En esa aparente casualidad encontramos quizás una clave sobre el acto de creación que se relaciona íntimamente con el sonido, con la vibración omnipresente, originando aquel ‘verbo divino’ que fue primero, y que proyectó la existencia. He aquí su concordancia con aquel primer acto proyectivo que es la palabra para el Mapuche, y el canto del nguillatún como símbolo de la evocación del cosmos, del orden y la creación.

Como se advierte en el fragmento anterior, en dicho evento se realiza el mítico primer *nguillatún* o *nguillatún*, ceremonia mediante la cual hasta el día de hoy, este pueblo se pone en contacto con los espíritus de los antepasados y el plano del *Wenü Mapu*, a fin de realizar la rogativa y agradecimiento a la divinidad para renovar y restablecer el equilibrio en la tierra.



Ilustración del nguillatún, o rogativa Mapuche, según Alonso de Ovalle. En Histórica relación del Reyno de Chile. (1646). p. 104. Recuperado de: <http://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-68813.html>

Cuando *Kai-kai* se da por vencida, y las aguas descienden, sobreviven solo cuatro personas, encarnación de los cuatro elementos, y arquetipos de las energías ancianas y jóvenes, femenina y masculina, que constituyen la *Füta Newen*, a quienes en dicho momento se les entrega la *Az Mapu*, es decir el código de equilibrio y armonía para el funcionamiento de la vida. Una vez más son cuatro los componentes que confluyen en el origen, el orden y la creación.

Cuentan los sabios veteranos que antes del diluvio mapuche hubo otras humanidades a las que el Divino Maestro transmitió el Conocimiento Espiritual. Cuando acaeció la catástrofe cósmica algunos depositarios de esa tradición se refugiaron en la cima del monte Trengtreyng y preservaron ese conocimiento. Cuando las aguas bajaron ellos continuaron siendo depositarios de ese saber, ellos son conocidos como *Renü*.¹⁰⁸

Según nos cuenta Aukanaw –etnólogo y hierólogo de origen mapuche-pewenche, descendiente además de un importante linaje de *renüs* de la región del volcán Llaima– luego del diluvio, habiendo transcurrido el tiempo, la humanidad se comenzó a degradar producto de la simple ley natural: “*todo nace puro y a medida que se aleja de su origen se degrada, corrompe, anquilosa y finalmente muere*”¹⁰⁹. Debido a esto, los hombres comprendían cada vez menos la tradición espiritual mapuche, distorsionándola con usos personales, ya no hacían las rogativas, usaban el conocimiento para brujería (*kalkutun*), etc. En ese entonces un grupo de *Renüs* habría formado un *Traw'n* (junta o colegio) de 12 miembros, enfocados en preservar ese ‘saber’ y vivir acorde con las enseñanzas de *Marepuantü*¹¹⁰. Ese “colegio espiritual”, al que algunos cronistas hispanos hacen referencia, habría tenido su sede en la “Ciudad dormida” o “Ciudad de los Cesares” (una ciudad invisible en la cordillera andino patagónica). De acuerdo a esto, los Mapuche poseen una tradición cultural milenaria, manifestada en un corpus de conocimientos de orden trascendente, cosmológico y sagrado, que es secreta en tanto se transmitía solo de manera oral, y en sus sentidos más profundos, exclusivamente en contexto de iniciación.

Como se puede advertir, este momento mítico y los conocimientos que fueron resguardados por sus sobrevivientes resultan cruciales para comprender las claves fundacionales de su cosmovisión, la manera en que conciben, ordenan y se relacionan con lo observado, es decir con el entorno, aproximándonos a vislumbrar su manera de habitar.

EL COSMOS VERTICAL MAPUCHE: EL CAMINO QUE CONECTA EL ORIGEN CELESTE CON LA TIERRA HABITADA

Antes de proceder a introducirnos en la comprensión del territorio ancestral Mapuche fundado desde aquel evento mítico que fue el diluvio, constituyéndose como una estructura espacial horizontal, es necesario revisar al menos brevemente el entendimiento y concepción Mapuche de la estructura vertical del cosmos.

El universo es sagrado como una totalidad, dado que en todo –desde las piedras hasta los dioses– pasa y recorre una misma “sangre”, divina e invisible, porque *kom kiñe mew müten deumaley*: “todo está hecho de los mismo”. Pero dicha sacralidad, que implica reverencia y respeto a ese Ser total del universo, no implica que sea igual o

108 Aukanaw. (2013). *La ciencia secreta de los Mapuche*. Editorial AukaMapu. p. 7.

109 Ibid.

110 Considerado el Divino Maestro, Marepuantü es uno de los nombres con los que se reconoce la encarnación del ser supremo, es decir *Om Fücha Kúshe*, quien descendió al mundo de los seres humanos para la prolongación de un período de tiempo cósmico. Este mismo personaje correspondería al que aparece en otras culturas con el nombre de *Wiracocha*, *Ketzalkoatl*, *Cristo*, *Buda*, entre muchos otros.

idéntica en cada uno de sus niveles o “plataformas”. [...] La visión mapuche del mundo implica y conduce a ver las cosas y sus propiedades en cuanto energía radiante, en cuanto fenómenos de energía, la que se expresa como *procesos vibratorios* de diferente densidad, intensidad, y por ende, de diferente *calidad*, dependiendo del momento en que se observe el fenómeno.¹¹¹

De acuerdo a esta concepción del universo, y asumiendo el supuesto antropológico subyacente al mito cosmogónico Mapuche de que el ser humano es una divinidad “degradada”, es decir entendiendo que es una conciencia celeste que cayó en la materia, olvidando su antiguo origen, y que tiene como propósito el ascenso, emprendiendo el “camino de retorno a casa”, se advierte la huella de cierta estructura que conecta dicho origen divino, celeste, con la realidad terrestre, manifiesta en un sentido vertical, y estratificada en niveles (permeables en cierta medida) de acuerdo a la evolución. De aquí el tratar de experimentar la vida en búsqueda de la trascendencia hacia su origen, donde el “despertar” se vuelve imprescindible, como nos cuenta Ziley Mora.

Entonces la meta de la aventura humana para el Mapuche posee un término específico y reconocido en el *mapudungun*: el concepto o categoría de *pillán*, explicado anteriormente, el cual implicaría alcanzar un estadio evolutivo donde se logra el poder o dominio en la esfera superior del cosmos, haciéndose dueño de sí mismo, y por ende de otras energías y seres que se le subordinan, convirtiéndose en una especie de “dios planetario”, con lo cual se cierra el círculo de la vida humana, que comenzó remotamente en el visible y denso mundo de las piedras (“cuerpo” –*kalil*– literalmente significa “la otra roca”)¹¹².

La misma energía recorre los diferentes “mundos” o pisos cósmicos mapuche: lo mismo circula en los matorrales, los pájaros, los animales, las estrellas, los dioses. En esta cultura o filosofía precolombina, todos los pisos cósmicos (ñom: “lugares o plataformas del cosmos”), aunque no sean iguales tienen idéntica estructura y se corresponden entre sí, al modo de “calcos” o copias que se autoreflejan, sean hacia “arriba” o “hacia abajo”.¹¹³

De esta manera dentro del infinito-circular que constituye el Universo Mapuche, se distinguen tradicionalmente siete pisos o ñom cósmicos fundamentales, los cuales a su vez se reduplican en idéntico orden y fiel a la plantilla estructural, en otros mundos o niveles de mundos, desconocidos a causa de la infinitud del universo.¹¹⁴ Las interpretaciones antropológicas elaboradas a partir de testimonios recopilados en diversas regiones, nos hablan de una estructura vertical del cosmos constituido por una serie de ‘plataformas’ o niveles superpuestos en el espacio.

Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la plataforma más alta, recinto de los dioses creadores. Consecuentemente, el mundo natural es una réplica del sobrenatural. El modelo básico, entregado por catorce testimonios, contiene seis o siete plataformas estratificadas.¹¹⁵

111 Mora, Z. (2003). Op. Cit. p. 122.

112 Ibid. p. 127.

113 Ibid.

114 Ibid.

115 Grebe, M., Pacheco, S. & Segura, J. (1972). *Cosmovisión Mapuche*. Cuadernos de la realidad nacional n° 14, octubre de 1972. Pontificia Universidad Católica de Chile. Centro de Estudios de la Realidad Nacional. p. 49.

La agrupación de estas plataformas, que en conjunto conforman el *Waj Mapu* o ‘cosmos-universo’, define tres zonas cósmicas: una superior, denominada *Wenumapu* (‘tierra de lo alto’ o Cielo) o *Meli Ñom Wenu* (‘cuatro lugares de arriba’), donde se hayan las cuatro plataformas del bien, las cuales son la morada ordenada y simétrica de los dioses, espíritus benéficos y antepasados, al alero de la divinidad creadora sutil. Es debido a su subdivisión en cuatro regiones que el número cuatro (4) o *meli*, sea el más sagrado para los Mapuche. Opuestas a ellas se encuentran las dos plataformas del mal, *Anka Wenu* (‘mundo intermedio’) y *Minche Mapu* (‘tierra de abajo’), zonas oscuras, extrañas y caóticas en las cuales residen los espíritus maléficos (*wekufe*) y los hombres enanos o pigmeos (*laftrache*), respectivamente; el *minche mapu* corresponde al espacio debajo del suelo que pisamos, donde están los minerales y otras fuerzas que se manifiestan en el *nag mapu*, como los temblores y erupciones volcánicas. Por último, la oposición de estas dos zonas cósmicas en perpetuo conflicto se proyecta dinámicamente en la *Mapu* (‘tierra’) o *Nag Mapu*, mundo “natural” donde habita el mapuche, lugar en el cual este dualismo esencial se sintetiza y equilibra, punto central de la realidad cósmica densificada y concreta, tangible, escenario de la actividad del hombre mapuche¹¹⁶.

[...], la visión cósmica mapuche es dualista y dialéctica: el *wenu mapu* contiene sólo al bien (tesis); el *anka wenu* y *minche mapu* representan sólo el mal (antítesis); y en la tierra coexisten el bien y el mal en una síntesis que no implica fusión, sino yuxtaposición dinámica. La verdadera polaridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista.¹¹⁷

Estas siete plataformas habrían sido creadas en orden descendiente, tomando como modelo la tierra más alta, recinto de los dioses creadores¹¹⁸, representando finalmente las diferentes dimensiones o planos de existencia como réplica del primero y más sutil, es decir como una especie de fractales. “*Tales reduplicaciones se rigen según el principio de correspondencia del viejo hermetismo egipcio: “como es arriba es abajo; como abajo es arriba, como dentro es afuera; como afuera es adentro”.*¹¹⁹

Así mismo, cada uno de los niveles posee su horizontalidad orientada hacia los cuatro lugares o tirantes del universo. De esta manera, indica Dillehay, los niveles se encuentran verticalmente interceptados a través de la dirección este-oeste. “*Al ascender los planos, un ancestro pasa desde la esquina ubicada en la parte este (muy bueno) hacia la esquina de la parte oeste (muy malo) del próximo nivel más alto hasta que se alcanza el mundo del wenu mapu.*”¹²⁰ Esto guarda relación con aquel ciclo circular que va recorriendo el espíritu manifestándose existencialmente en diversos seres, yendo siempre desde el origen de la vida, asociado al *puel mapu*, por donde aparece *Antü*, hacia el *lafken*, es decir el poniente, el inmenso océano donde se encuentra *Nontufe*, el balsero de la muerte, o *trempülkalwe*, que se traduce como “antepasado/a que conduce o guía a las *alwe* (= almas de los difuntos)”, encarnados/as en las cuatro ballenas mitológicas, quienes guían a las almas de los muertos hacia el lugar de reunión de la gente, conocido como *Ngül chenmaywela* (relacionado con Isla Mocha), para luego viajar todos hacia el azul del oriente.

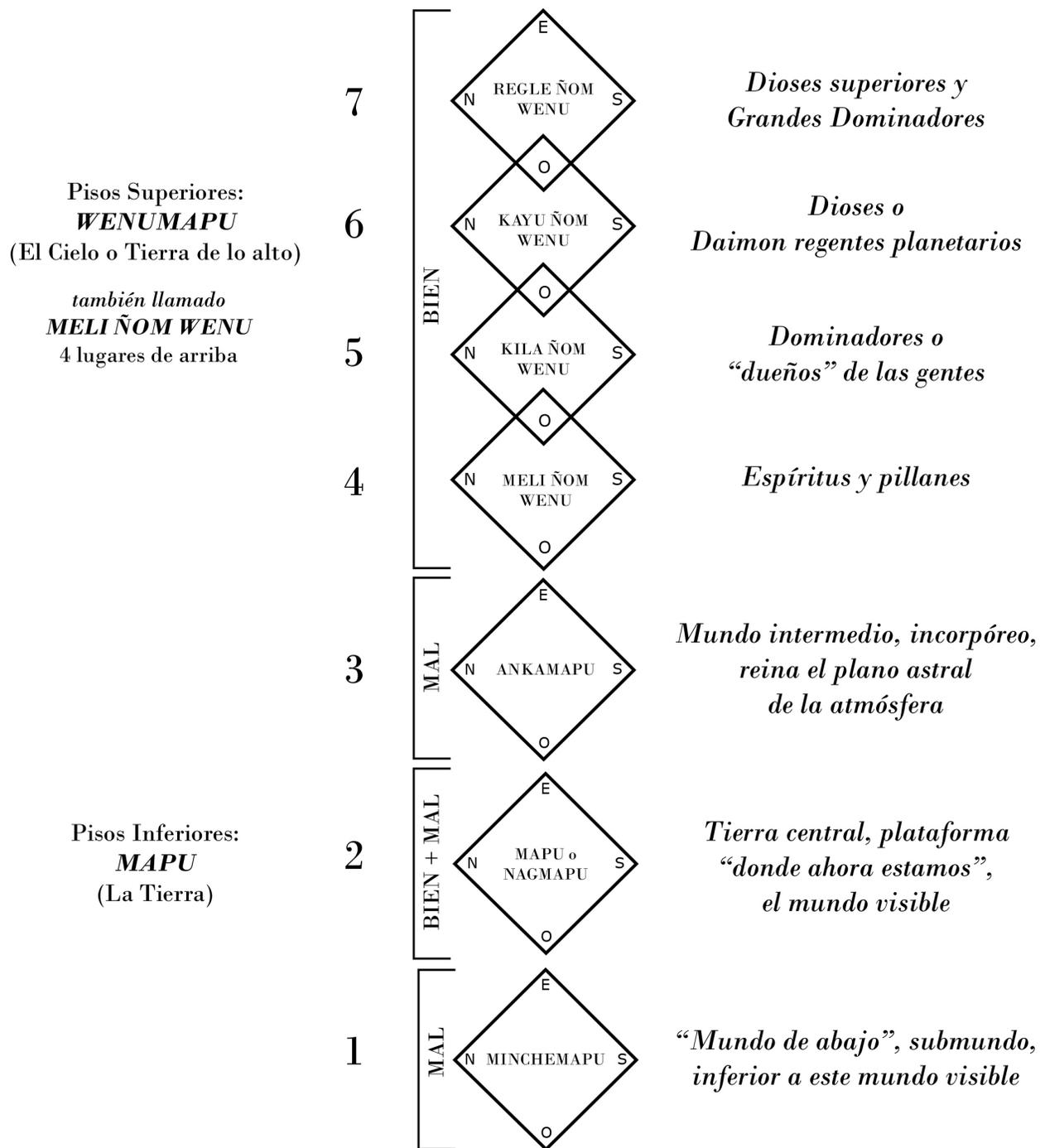
116 Según Alcamán Painén, S. (1986). *Cosmovisión Mapuche*. Conferencia ante el Congreso del Instituto Indigenista efectuado en Colombia. p. 19.

117 Ibid.

118 Ibid.

119 Mora, Z. (2003). Op. Cit. p. 127-128.

120 Dillehay, T. (1990). *Araucanía: Presente y pasado*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. p. 90.



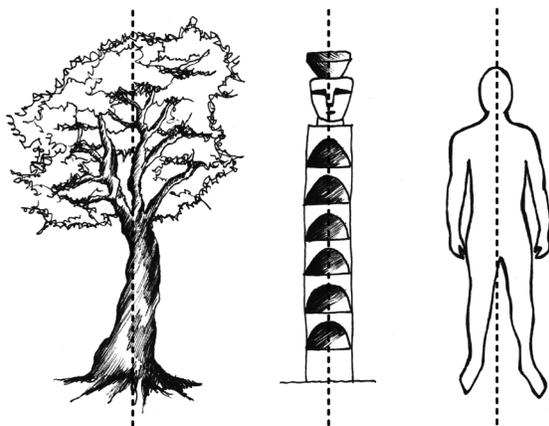
Esquema conceptual sobre la disposición vertical del cosmos Mapuche. Elaboración propia del esquema a partir de información extraída de Grebe, M. Op. Cit. & Mora, Z. op. Cit.



Isla Mocha, a la cual los laskenches llamaban “Amuchura”: “La resurrección de las almas”. El grabado ilustra la expedición holandesa de Joris van Spilbergen en abril de 1615. Extraído de: https://es.wikipedia.org/wiki/Isla_Mocha

Estos pisos cósmicos se ven reflejados o representados en el *p'raprawe*, más conocido como *rewe* o *rehue* (“lugar puro”), también llamado *Kemukemu*, escalera sagrada o poste ceremonial cósmico de los Machi, tallado en un tronco de roble o *foye* (canelo, árbol sagrado Mapuche). Dicho pilar encarna un eje del mundo o *axis mundi*, simbolizando la conexión entre el Cielo y la Tierra, y sus peldaños o gradas recrean las plataformas del Universo anteriormente mencionadas, permitiendo el ascenso ritual de la machi. Generalmente posee entre cuatro (los cuales encarnan los cuatro niveles sagrados del *Wenumapu*) y siete peldaños. Estos siete niveles del cosmos condicionan y estructuran a su vez, de un modo correspondiente, los siete estadios de la evolución o de la condición humana, quien ha descendido desde su espíritu sutil a la tierra, a densificarse en un cuerpo, y que tiene la decisión de perfección y superación del universo, siendo una suerte de maqueta a escala del cosmos a nivel de los siete estados evolutivos del Ser. De este modo, así como hay siete mundos, también hay siete dimensiones posibles de lo humano.

wenu mapu / cielo / lo sutil



mapu / tierra / la materia

*El axis mundi que conecta el cielo y la tierra presente en el árbol cósmico, en el rehue o rewe, y en el propio ser humano.
Elaboración propia.*

El *Rehue* es también un mapa. Un tronco ceremonial, el de los siete escalones tallados, es un mapa del Universo. Pero también es el Universo: cuando la *machi* asciende por él no se imagina que viaja. Realmente sube al más alto de los cielos.¹²¹

| Nivel o categoría | Categoría o concepto | Conceptualización y atributos mapuches | Distinciones occidentales |
|-------------------|----------------------|---|---|
| 7 | <i>Pillán</i> | La unión del espíritu con el alma, Dominador de una región celeste, Espíritu, <i>Daimon</i> regente, espíritu que se hizo "dios". | El hombre en estado de divinización, de astro espíritu humano, que se convierte en luz creadora luego de evolucionar. |
| 6 | <i>Pellü</i> | Potencia fina capaz de "tenerlo todo a la mano", "segunda piel", la nueva identidad consciente. | Yo Superior activado por acrecentamiento del espíritu, por la chispa de la conciencia. |
| 5 | <i>Am</i> | Sedimento donde se aconcha o encierra la vida, el "alma" que encierra la forma típica y que "viaja". | Yo psicológico, la personalidad, el doble emocional, "alma" o psiquis. |
| 4 | <i>Alwe</i> | Fluido animal de las pasiones, la energía espectral. | Ánima, espectro, cascarón magnético. |
| 3 | <i>Liwe</i> | "Principio de vida que brilla en la pupila de los ojos". | Magnetismo animal de la vida. |
| 2 | <i>Loliñ-aywiñ</i> | "Sombra", "imagen reflejada". | Aura o imagen corporal, doble hologramático. |
| 1 | <i>Kaliül</i> | "La otra roca", "la casa de los huesos". | Cuerpo, soma. |

Esquema que grafica los siete estadios evolutivos en el proceso ascendente de construcción del *Inche*, el Yo o Identidad humana. Extraído de Mora, Z. (2003). Op. Cit. P. 131.

Este 'altar' posee en su extremidad superior la forma de una cabeza humana tallada, con o sin sombrero, mientras que en el cuerpo del tronco, hacia su parte de enfrente, posee tallados los peldaños a modo de escalera, mide unos 3 o 4 metros, y se ubica en la tierra en posición semi vertical apuntando al *Puel Mapu*, es decir al este, donde cada día nace el sol (hay situaciones en las cuales el poder de la *machi* es tal que no se requiere *rewwe*, contando simplemente con el propio cuerpo como *axis mundi*).

121 Laborde, M. (2011). Op. Cit.

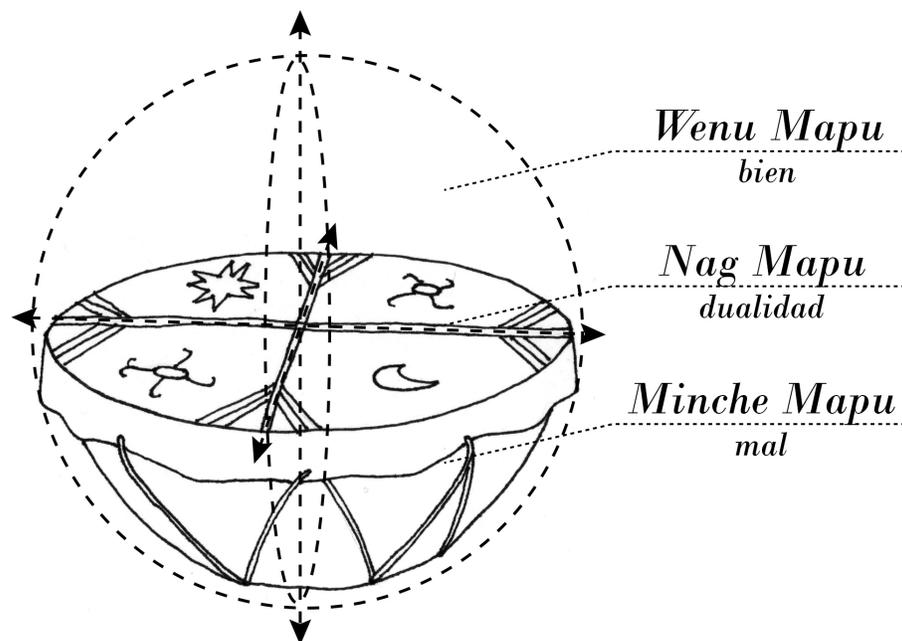


P'rapawe, kemumu o rewe mapuche de 4 escalones. Extraído de: <http://www.educarchile.cl/ech/pro/app/detalle?ID=134173> .



Rewe de 7 escalones. Extraído de: <http://www.letasyalgomas.com/t4355-mitologia-leyendas-de-mi-sur-chileno>

Teniendo en cuenta la existencia de las plataformas anteriormente mencionadas (y contemplando que existen variantes en cuanto a la cantidad exacta de éstas), en un ámbito general la estructura del universo Mapuche en el plano vertical se tiende a dividirse en tres dimensiones interrelacionadas: el *Wenu Mapu* o tierra de arriba, el *Nag Mapu* o tierra central, y el *Miñche Mapu* o tierra de abajo. Estas tres son representadas en el *kultrun*¹²², siendo la superficie circular y plana de éste la tierra que habitamos, la cual al igual que las demás plataformas existentes, se encuentra compuesta por cuatro direcciones y/o lugares, lo que se conoce como *Meli Witxan Mapu*, explicado más adelante.



El kultrun como representación del cosmos vertical y horizontal Mapuche, encarnando un instrumento de conexión por medio de la vibración. Elaboración propia.

LA TIERRA CIRCUNDANTE Y LOS CUATRO TIRANTES DEL COSMOS: PRINCIPIO SAGRADO DE FUNDACIÓN DEL ESPACIO/PAISAJE/TERRITORIO MAPUCHE

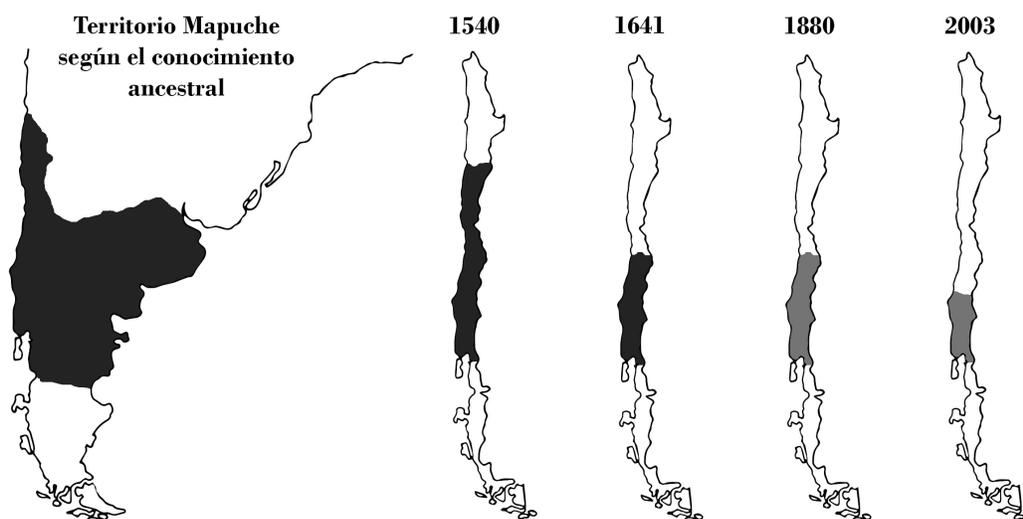
A partir del catastrófico evento producido por el extenso y sostenido proceso de movimientos y colisiones telúricas, junto con los desplazamientos de hielos y aguas, se produce el casi aniquilamiento de los habitantes de la zona sur de Chile, y con ello la desaparición irremediable de la cultura e historia. No obstante, conocemos este hecho mítico pues quedó inmortalizado en la memoria y el relato de aquellos que lograron sobrevivir, y que permitieron el repoblamiento y comienzo de un nuevo ciclo. En este momento surge o se funda lo que se conoce como el territorio ancestral Mapuche, denominado *Wall Ontu Mapu*¹²³ o *Wall Mapu*, lo cual se entiende como ‘tierra circundante’.

¹²² Instrumento ceremonial Mapuche, el cual en su lado plano está cubierta por un cuero que es golpeado o percusionado por la/el machi.

¹²³ El concepto *Wall Ontu Mapu* es más amplio y profundo que *Wall Mapu*, pues hace referencia al cosmos, es decir a todo lo existente en el mundo, lo cual contempla el sol, la tierra, los planteas, los astros, los sistemas, y así. Vendría a ser el equivalente al concepto occidental de Universo. *Wall* es el rededor de algo, es decir todo aquello que se extiende hasta cierto borde o límite. *Ontu* es la totalidad, es el todo y también la nada. *Mapu* es la materia, lo que constituye la tierra, pero también el cosmos.

Marileo (1995) plantea además la existencia de un espacio simbólico, cultural y material llamado *Wallme*, el cual representa un micromundo de alto valor y responsabilidad para el sujeto. Se simboliza como un círculo que alcanza todo aquello que se puede observar y contiene todo lo que en él habita; según el autor este espacio debe cuidarse y resguardarse como mapuche; asimismo Ñanculef (1989) nomina a este espacio *Wallontu Mapu* que significa “círculo, o todo lo que nos rodea”.¹²⁴

Este amplio espacio está localizado en el centro sur del territorio chileno y argentino, por lo tanto se encuentra separado –o también podríamos decir conectado– por la *Pire Mapu* o cordillera de los Andes. Al oeste de esta muralla natural está el *Ngülu Mapu* (actual territorio chileno) y al este el *Puel Mapu*.

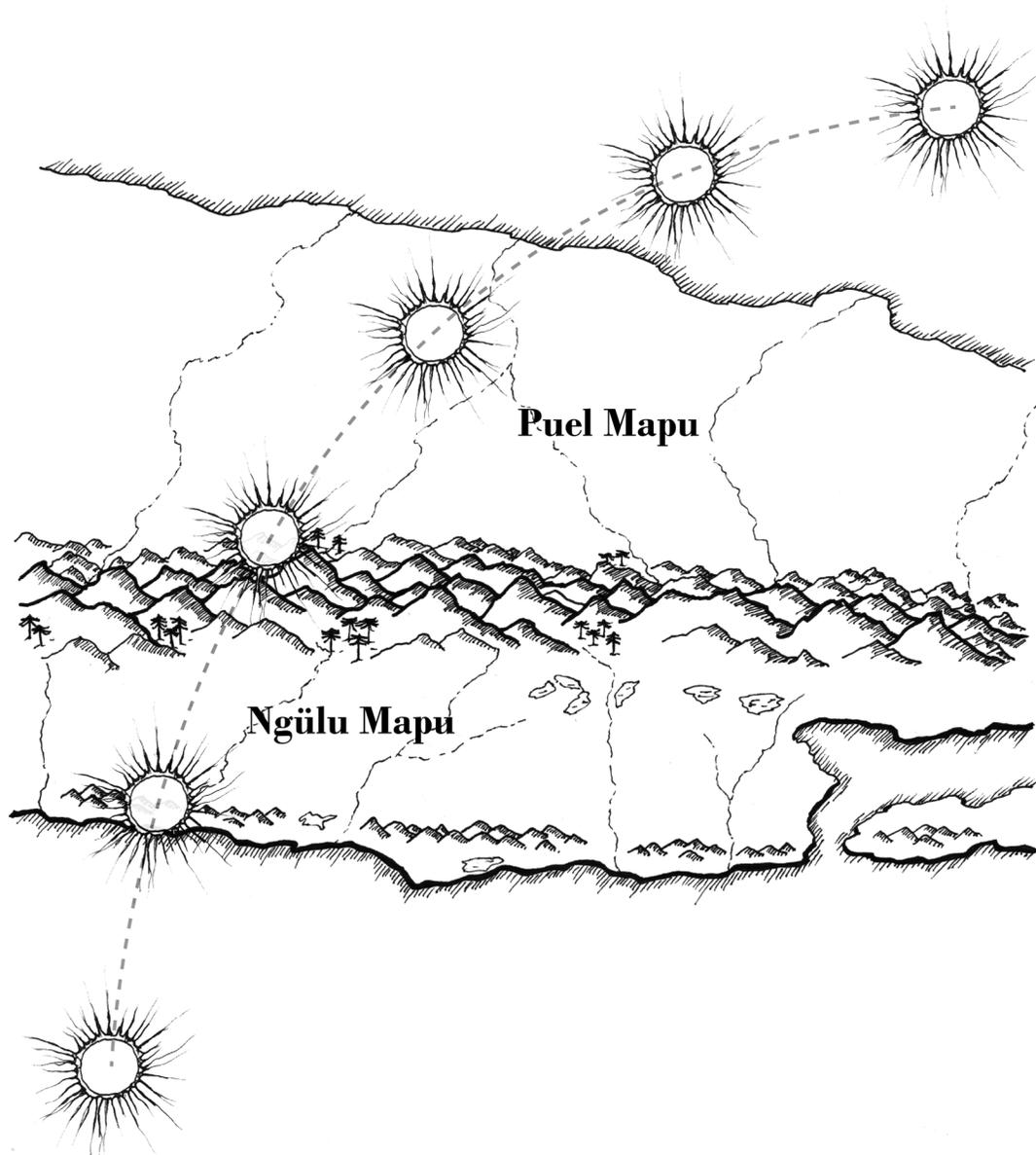


Representación de la zona que comprende el territorio ancestral Mapuche, y hacia la derecha el proceso de reducción y pérdida de densidad sobre la parte correspondiente al Ngülu Mapu, desde la llegada de los españoles hasta el año 2003. Fuente: Elaboración propia según mapa extraído de MOP. (2003). Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 40.

Podemos imaginar desde ya aquella repetitiva estructura cosmológica del territorio fundado a partir del cruce de dos caminos: la orientación norte-sur del territorio guiado por el prominente cordón montañoso donde se encuentran los grandes volcanes, la energía vibrante que emerge desde dentro de la tierra, lugar donde habitan los poderosos espíritus de las montañas, y en dirección este-oeste el camino que describe el sol en el día y alumbran los astros en el paisaje nocturno, en ese sentido corren también las aguas que vienen desde las más altas cumbres, floreciendo la vida del Wall Mapu para ir a morir a los océanos. He aquí la más maravillosa poesía de la vida y la muerte fundida en un territorio que ilustra de manera prodigiosa las fuerzas y ciclos de la existencia.

124 Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). *Espacios Escológico-Culturales en un Territorio Mapuche de la Región de la Araucanía en Chile*. En: Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 44, N°2. p. 314. Chile.

Somos aprendices
en este mundo de lo visible
e ignorantes de la energía
que nos habita y nos mueve
y prosigue
invisible
su viaje en un círculo
que se abre y se cierra
en dos puntos que lo unen
Su origen y reencuentro
en el Azul¹²⁵



*El cruce de Antü y la Pire Mapu, imago mundi de los cuatro tirantes del universo.
Ilustración propia.*

125 Chihuailaf, E. (2008). *Círculo*. En: *Sueños de Luna Azul*. Chile: Cuatro Vientos. Recuperado del sitio web: <http://www.foroliterario.org/2011/es/invit/3/elikura-chihuailaf-p.html>

Tal como advierte el nombre “tierra circundante”, para el Mapuche aquel mundo que lo rodea y lo circunda, se extiende desde un centro ordenador, situado en un espacio puro y sagrado marcado por el cruce de dos caminos denominado en *mapudungun Tranr’pu* (‘junta de caminos’), constituyéndose como un centro cósmico relativo. Al ser y situarse en dicho centro, el mapuche es participante activo de lo creado a su alrededor, involucrando a través de esta actitud una consciencia corpórea, espiritual y reflexiva en torno al ser habitante.

En términos de Heidegger, somos en cuanto habitamos, y habitamos en tanto protegemos a través del circundar. Aclarando este último concepto, ‘circundar’ viene del latín *circumdare*, compuesto por el prefijo *circum*, es decir ‘alrededor’, como ‘circunstancia’ –que podría considerarse un sinónimo de entorno al estar aludiendo a un “mundo en tanto mundo de algo o alguien”–, y por el verbo *dare*, ‘dar’, ‘mandar’, o también ‘tradición’, siendo interesante esta última acepción al advertir que es algo que se pasa, da o entrega de generación en generación a través del tiempo en los grupos humanos. Entendiendo esto, ‘circundar’ indica la circunstancia ineludible de la cual forma parte el ser humano en tanto está bordeado, es decir implica aquel ‘alrededor’ de algo o alguien, y por tanto el acto espontáneo de cercar (se), rodear (se), bordear (se), vinculándose con el resguardar(se) como práctica propia del habitar. Entonces habitamos en tanto reproducimos ese centro que salta del caos al cosmos, y que gesta el acto primero de territorialización, de ordenamiento de lo observado, ese discurso o constructo explicativo sobre las circunstancias que se formula en el *rakiduum* (pensamiento reflexivo), que permiten resguardar ese punto estable y tranquilo. Allí, por medio del circundar, se advierte aquel rasgo genuino del habitar que es albergar, salvar, cultivar algo en su esencia activamente, siendo quizás ese “algo” la propia morada del alma, es decir el cuerpo que existe y que habita en la ñuke *mapu*.

Aukanaw nos dice que es una circunferencia u horizonte visual la que señala al unión entre la tierra con el cielo, siendo el centro de dicha circunferencia el espacio sagrado o REWE (constituido como centro cósmico relativo).

Esta circunferencia se denomina *Afpun Mapu* (lit.= donde se termina la tierra). También se lo denomina *Tram’ltram’l*. La palabra *Tram’l* designa la idea de dos cosas que coinciden por sus bordes (por ejemplo, las dos mandíbulas por sus respectivos dientes inferiores y superiores, o cuando se juntan dos vasos por sus bordes); la reiteración del vocablo refuerza la idea expresada. En su acepción cosmológica denota que el horizonte es donde el borde del cielo se junta con el borde de la tierra.¹²⁶

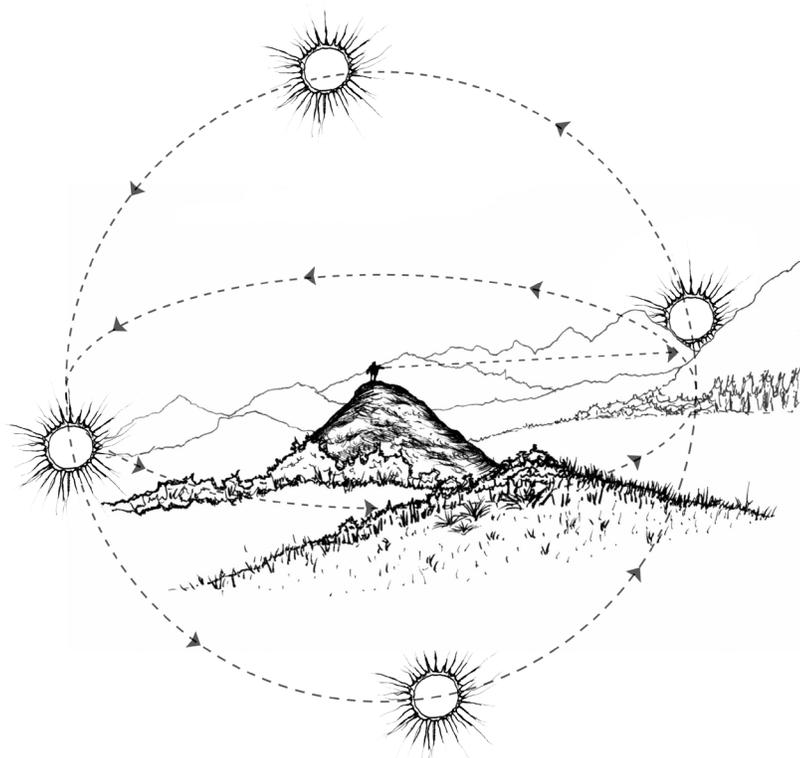
En resonancia con esto, Bachelard señala: “*El grito redondo del ser redondo, redondea en cúpula el cielo. Y en el paisaje redondeado todo parece descansar. El ser redondo difunde su redondez, difunde la calma de toda redondez.*”¹²⁷; insinuando que la existencia misma de nuestro ser es redonda, en cuanto aparece como reflejo en aquel espacio curvo, tridimensional y redondo que bordea al hombre, es decir vemos nuestra redondez en lo que nos rodea y en cuanto nos sentimos rodeados: “*El mundo es redondo en torno al ser redondo*”. La clara evocación de dicha imagen poética descubre un lenguaje espacial, corpóreo, que se traza al tiempo en que existimos, cual átomo vibrante, describiéndose la representación esencial universal en torno a la evocación del circundar.

126 Aukanaw. (2013). Op. Cit. p. 131.

127 Bachelard, G. (1967). *La poética del espacio*. México: Fondo de Cultura Económica. P. 298.

Esta manifestación fundacional del territorio se vincula al mismo tiempo con un sentido de pertenencia colectiva, lo que implica que el Mapuche se reconoció en un momento parte de una identidad o unidad mayor, “uno solo tomado como muchos” que habitó aquel paraíso terrenal que sugiere Soublette. A partir de ello, el mapuche pudo también reconocer que más allá de sus límites había otros pueblos a los cuales respetaba. En cuanto a esto, el concepto *Ngülu Mapu* viene de *gülu*: reunido o unido en torno a algo, lo cual podría estar relacionado con la cohesión que existió entre los habitantes de estas tierras, reflejada en su lengua, cosmovisión, territorio, rituales, etc., los cuales finalmente expresan aquel acto/discurso proyectado y experimentado para ordenar el mundo habitado, integrando una manera de comprender, situarse y relacionarse con el entorno.

Entonces cuando se habla de Wall Mapu, es decir cuando se concibe aquella ‘tierra circundante’, surge y se proyecta un término a partir de una experiencia primaria en torno al habitar, pues como ya hemos advertido, el lenguaje se propone en tanto experiencia, perspectiva, sentir y reflexión, en tanto idea que comunica algo que trasciende al hablante, al habitante. De este modo el Wall Mapu representa una idea fundamental y última, mediante la cual el mapuche funda su territorio, lo sacraliza y se asimila en él. Y así mismo ocurre cuando nombra los ríos, las montañas, los bosques, los lagos, los animales y plantas, y todo lo que observan; se construyen a sí mismos y a su mundo por medio del lenguaje, y por tanto es éste la prueba fehaciente de la profundidad con que abordaron su lugar en la naturaleza, la relación dual interior - exterior, organismo y entorno, que finalmente son uno. La ‘tierra circundante’ es un acto de cosmización, de territorialización, de paisajización, estableciendo una síntesis sobre el principio de orden de la existencia.



*El camino de Antü y la construcción de la tierra circundante.
Ilustración propia.*

Para poder explicar la conformación del *Wall Mapu*, los mapuche se ubican en el *winkül* (cerro) más alto y apuntan su dedo hacia el punto donde sale el *antü* (sol), entonces comienzan a girar de manera circular hacia la izquierda hasta completar la vuelta completa, es decir un giro en 360 grados, representando el movimiento que describe el sol en referencia a la tierra¹²⁸. De esta manera el *puel mapu*, es decir por donde sale el sol, constituye el punto primordial de orientación simbólica en la organización espacio-temporal mapuche.

Además del *Wall Ontu Mapu*, existe otro concepto fundamental en la cosmovisión Mapuche, esencial para comprender cómo ordenaron y explicaron el mundo, entendiendo sus nociones espacio-temporales; éstas se fundaron en conocimientos adquiridos mediante el *Inarumen*, es decir la observación permanente de la naturaleza, siendo posteriormente plasmados en vocablos específicos. El *Meli Witran Mapu* o *Meli Wixan Mapu*, ha sido asociado popularmente a la idea de los cuatro puntos cardinales, traducándose como ‘los cuatro tirantes del cosmos’ o ‘la tierra de los cuatro lugares’, lo que indica que el universo cuelga o se sostiene de cuatro tirantes o fundamentos.

*Para sanarte vine, me habló
el Árbol sagrado
Vé y recoge mis hojas, mis
semillas, me está diciendo
De todas partes vinieron
tus buenas Machi
mis buenos Machi
desde las cuatro Tierras,
desde las cuatro aguas
mediaremos, me están diciendo
sus poderes
en tus nervios, en tus huesos
en tus venas.¹²⁹*

Esta concepción profunda advierte una verdadera cosmología, conformando una especie de **mapa de la estructura espacial horizontal del cosmos Mapuche**, y aplica en el momento en que el habitante mapuche ordena su propio territorio y tiempo, asociándose con el cruce de la tierra y el cielo, generando un punto central donde convergen los cuatro elementos y desde donde se extiende el cosmos y la *newen*. El dibujo que se puede observar en el cuero del *kultrun* es precisamente la representación de dicho concepto. En él se describe la estructura ordenadora del universo y del mundo mapuche, el cual contiene lecturas complementarias en términos dimensionales-espaciales y territoriales, encontrando las cuatro regiones o tierras del territorio ancestral Mapuche (*Puel Mapu*, *Pikun Mapu*, *Lafken Mapu* y *Willi Mapu*), así como también en relación a los componentes duales y divinos del *Om Fücha Küshe* o la *Füta Newen*.

[El oriente es] Lo positivo. Porque es el origen de nuestra vida. Entonces, el mundo para nosotros, está conformado de cuadrantes. Lo que determina el *Meli Witran Mapu*. Es un círculo que tiene cuadrantes, que responde a un centro filosófico que se denomina *Itrofil*

128 Según lo que explica Armando Marileo. En: MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 22.

129 Chihuailaf, E. (2000). *Para sanarte vine, me habló el Canelo*. En: *De sueños azules y contrasueños*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

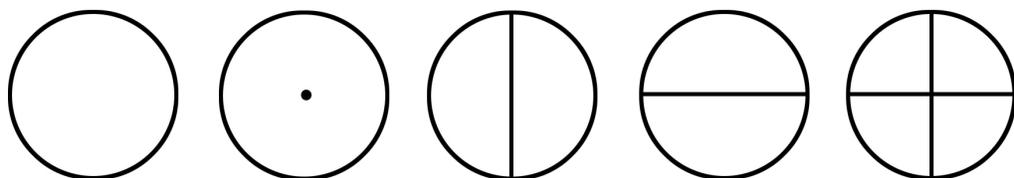
Mogen: la totalidad sin exclusión, la integridad sin fragmentación de todo lo viviente. Entonces, el oriente se transforma –es para nosotros– en un lado que es fuertemente positivo y que se une formando un cuadrante. Estoy describiendo la simbología contenida en el *kultrun*...¹³⁰



Machis tocando el Kultrun. Fotografía de 1900, Sector Carrereñi, Chol-chol. Autor desconocido. Recuperada de: <https://es.wikipedia.org/wiki/Machi>

El número cuatro (*meli*) es sagrado para los mapuche, pues representa el equilibrio y la armonía, y tal como se observa representado en el *kultrun*, surge del cruce de dos elementos duales y a la vez complementarios: *Fücha* y *Küshe*, es decir el principio creativo paterno y el principio receptivo materno del universo, masculino y femenino correspondientemente. Éste sería el principio sintetizado en el signo de la cruz como símbolo de unión de la dualidad, dando origen a la cuaternidad; por otro lado al estar inscrito en el círculo, figura geométrica que representa la perfección, el todo e infinito, imagen misma del ser supremo.

Entonces la cruz en el círculo constituye una representación de las dos primeras instancias de la creación: la unidad o simiente única del mundo (círculo) y la dualidad de los principios receptivo y creativo (línea horizontal y vertical), los cuales unidos en la cruz, generan el movimiento creador. El punto de conjunción o acoplamiento, que coincide con el centro, suele ser destacado con un círculo pequeño, para indicar que allí está el punto de generación y expansión de la fuerza creadora.



Representación de la geometría sagrada contenida en el kultrun. Elaboración propia en base a esquema extraído de: http://www.alconet.com.ar/varios/mitologia/poesia/la_cruz_del_cultrun.html

¹³⁰ Chihuailaf, E. [Una belleza nueva]. (abril 29, 2003). Op. Cit.

La tradición oral Mapuche señala, según cuenta Elicura Chihuailaf, que “*el primer espíritu mapuche vino arrojado desde el Azul, pero no de cualquier Azul, sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra tierra no había nada que lograra un Azul homogéneo, nos decían que el Azul existía en el oriente y en el espíritu y en el corazón de cada uno de nosotros. Y que cuando nuestra energía abandona nuestro cuerpo (que se transforma en agua, aire, fuego, tierra, verdor), se dirige hacia el poniente para llamar a Nontufe, el Balsero de la muerte, y así cruzar el Río de las Lágrimas para reunirse con las energías de los recién fallecidos y juntos retornar al lugar de origen: el Azul del Oriente, completando así el círculo Azul de la vida.*”¹³¹ De esta manera el “Azul del Oriente” tiene una alta carga para la cosmovisión Mapuche; desde allí vino el primer espíritu, por tanto es el origen de la energía de vida del mapuche, además ahí se observa cada día la gloriosa salida del *Antü*, el sol, el cual va a esconderse al mar, para completar el círculo que nuevamente lo lleva al oriente. Este relato nos habla de la naturaleza cíclica, pero más profundamente de la energía, de ese espíritu azul que habita y es habitado por los Mapuche en todas partes, el cual se concibe como creador (padre y madre), pero además como sostenedor (hombre y mujer joven, procreadores).

Según nos cuenta Juan Ñanculef¹³², el *Meli Wixan Mapu* contiene la suma del conocimiento sobre el cosmos observado durante más de 12.000 años¹³³, mostrándonos nociones que nos hablan de la consciencia sobre la “redondez” de la tierra y su movimiento de rotación, que da origen al día y la noche, a lo cual llamaron *chüinküz mapu* (redondez de la tierra), o su movimiento de traslación sobre una órbita, el cual da origen a las estaciones del año, denominado *tüway mapu* (giros de la tierra).

Los mapuche generaron una forma de coteo del tiempo, es decir tenían un calendario propio: el *Rakin Txipantu* o *Rakin txipantuwe*, también llamado calendario de las 13 lunas al estar compuesto por 13 *küyen*, “lunas” o “meses” (reciben el mismo nombre ya que la luna marca el patrón cíclico mensual); cada *küyen* posee a su vez 28 días, por lo que el ciclo anual consta de 364 días exactos, el cual estaba definido a su vez por el acercamiento del sol al hemisferio sur¹³⁴, lo que comúnmente conocemos como solsticio de invierno, que en *mapudungun* se llamó *Wiñol Txipan Antü* (el regreso del sol). “*Durante el solsticio de invierno, el sol deja de avanzar hacia el hemisferio norte, choca en un lugar por ahí, empieza a retroceder y se viene de nuevo al hemisferio sur. Nosotros le llamamos el regreso del sol, que es otra palabra, pero es lo mismo.*”¹³⁵

Dicha noche, la del 23 de junio, los mapuche observaban en el horizonte cómo el conjunto de las Pléyades, constelación que habían reconocido con el nombre de *Gül Poñü* o *Gaw Poñü* (papas reunidas o amontonadas), “*caían literalmente al mar*”, es decir se escondían hasta perderse, lo cual marcaba justamente el inicio del ciclo anual Mapuche. Entonces, a la llegada del lucero del alba, *Wenülfe*, o lo que hoy reconocemos como Venus, la gente se bañaba en el *lafken*, mar, *leufu*,

131 Chihuailaf, E. (2003). *Luna del verdor*. En: MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 4.

132 Ñanculef, J. op. Cit.

133 Los únicos jeroglíficos mapuche que se han registrado, hallados cerca de la comunidad de Mitrauquén, en el sector de Lonquimay, hacia la cordillera, tendrían cerca de 12.000 años de antigüedad, tiempo aproximado en el que se sitúa además el comienzo del periodo de desglaciación, lo cual podría tener relación con el origen del pueblo Mapuche.

134 El solsticio de invierno, según la ciencia occidental, se sitúa el 21 de junio para el hemisferio sur, pero tarda dos días más en llegar a “tierras mapuche”, por lo cual sucede el día 23 de junio, la noche más larga del ciclo anual.

135 Ñanculef, J. (2009). *We Txipantü: como lo explica la ciencia mapuche*. Santiago, Chile: Diario La Nación. Recuperado de <http://www.lanacion.cl/noticias/vida-y-estilo/we-txipantu-como-lo-explica-la-ciencia-mapuche/2009-06-23/204706.html>

río o *witxunko*, estero, lo que simbolizaba la purificación del cuerpo y del espíritu. El regreso del sol, *Antü*, marca el inicio del proceso cíclico de renovación de las fuerzas de la naturaleza y del ser mapuche¹³⁶. El agua representa así la relación y reencuentro con la dualidad de vida-compromiso del mapuche para con la naturaleza, pues es ésta la que compone nuestro cuerpo y la que permite que surja la vida en la tierra.

Entonces el 24 de junio es el primer día del nuevo ciclo, coincidiendo con el que habían reconocido otros pueblos del hemisferio sur como los incas (*Inti Raymi*), aymaras (*machaq mara*), los rapanui (*Aringa ora o Koro*), entre otros. Dicho inicio se debe celebrar a la luz del día, no en la noche¹³⁷. Entonces, en tanto amanece se reúnen las familias y vecinos del *Lof*, encabezados por los más ancianos (*ngenpin*, *lonko* o *machi*), en el *Wilgiñ Ruka* (patio de la casa), y mirando hacia el *puel mapu*, por donde sale el sol, se inicia el rito del *Llellipun* o *Gillañmawün*, acto social donde se establece una relación de compromiso con la *mapu*, es decir con todo lo que lo rodea. Luego el grupo familiar o la comunidad comienza a bailan al ritmo de la *txutxuka* y el *kultxun*, alrededor de la *ruka*, o alrededor de un *rewe* improvisado¹³⁸, dando vueltas en señal de “construir la totalidad”, acompañados del “*kefapan*”, una especie de mantra mapuche mediante el cual se comunican con los espíritus. Otros se dirigen hacia un *txayenko*, es decir una caída de agua –ya sea río, estero o vertiente– que dada su fuerza posee un valor especial, y allí depositan alimentos para compartirlos con la naturaleza y con los *ngen*¹³⁹. Luego las familias se reúnen en sus viviendas alrededor del fogón, donde cocinan sus alimentos, para posteriormente amenizar la jornada con cantos, música y bailes, y en las pausas intermedias los ancianos y sabios cuentan los relatos acerca del porqué del *Wiñol Txipan Antü* y los *epew* que explican el origen de la vida y del Mapuche.

Como se mencionó anteriormente, el ciclo anual estaba definido por el *antü*, y a partir de su proximidad con la tierra daba origen a estaciones no simétricas, pues estaban sujetas a las variaciones de la naturaleza, afectando el clima, las temperaturas y las lluvias. Por ello, por ejemplo, si bien comúnmente se reconocen cuatro estaciones, en la zona *Pewenche* solo se reconocían dos: el *pükem* (invierno) y el *walüng* (verano).

- **Pükem:** invierno, “tiempo de lluvias”, las cuales preparan la tierra y la purifican para el nuevo periodo de fertilidad, así mismo se relaciona con un cambio en la gente y la naturaleza pues todo se renueva; es la estación más larga.
- **Pewü:** primavera, “tiempo del verdor y de los brotes”, luego de la fertilización de la tierra germinan, florecen y crecen las plantas, lo que permite que sea el periodo óptimo para recolección de hierbas medicinales; etapa relativamente más corta donde se hacen los *Nguillatunes* de solicitud.
- **Walüng:** verano, “tiempo de cosecha y abundancia”, donde crece el trigo, y se extraen los frutos y piñones; es el periodo más corto.

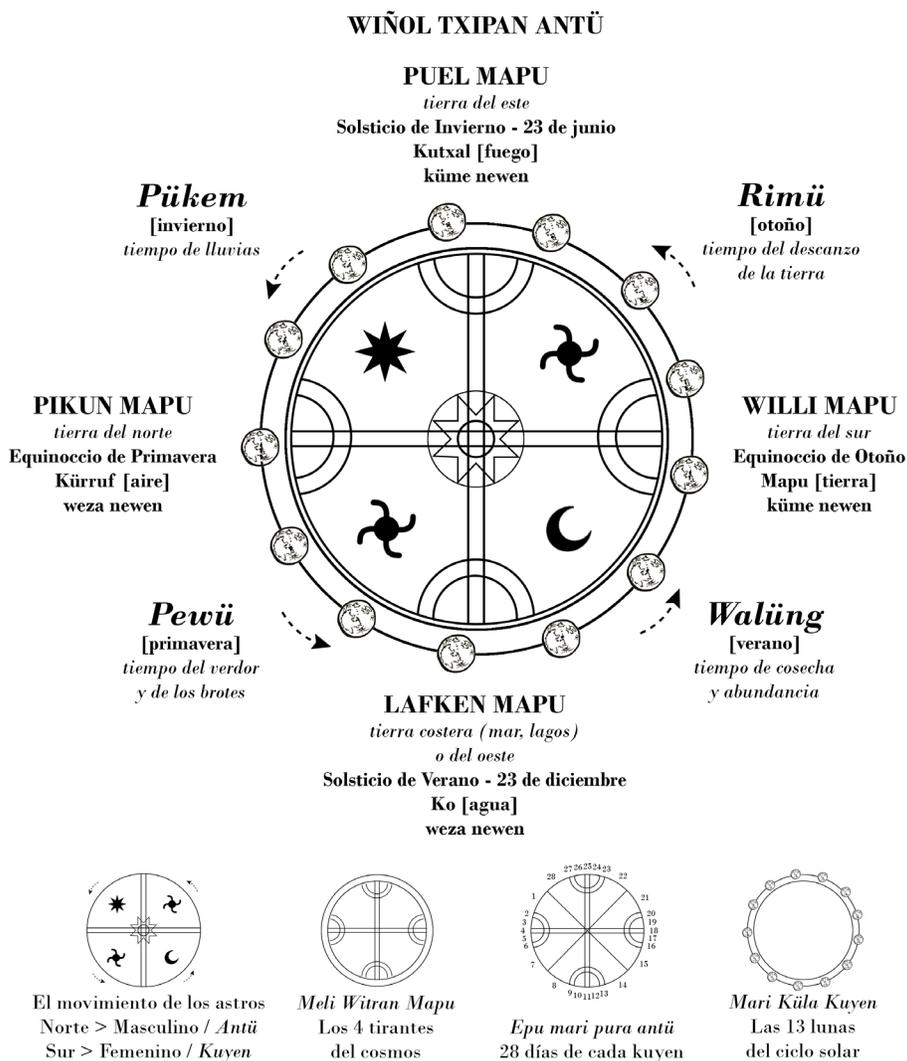
136 Colectivo mapuche Kimeltun, relato histórico Jorge Sir C. investigador. (sin fecha). *We Txipantu*. Santiago de Chile: UNAP. Recuperado de: https://www.unap.cl/prontus_unap/site/artic/20140625/pags/20140625105605.html

137 El día, por la presencia de *antü*, posee la connotación de las fuerzas positivas, por tanto el primer rayo del sol evoca los contextos positivos de fertilidad, germinación y divinidades benefactoras, rompiendo las tinieblas de la noche asociadas a lo negativo.

138 La *ruka* corresponde a la casa o vivienda mapuche, y el *rewe* es un pilar tallado en madera (usualmente con escalones a modo de escalera y con un rostro humano en la cúspide) el cual constituye un elemento simbólico que permite la comunicación del mapuche con las divinidades, los espíritus y antepasados; a veces éste es sustituido por un altar.

139 Según Ñanculef, J. (2001). Op.cit.

- **Rimü:** otoño, “tiempo del descanso de la tierra”, posterior a las cosechas y la abundancia; periodo relativamente largo donde se realizan los *Nguillatunes* de agradecimiento.



Representación de la simbología del *kultrun*, donde está contenida la condensación del conocimiento ancestral mapuche en lo que conocemos como *Meli Witxan Mapu*. Como se observa, no son solo los 4 tirantes del cosmos, sino las cuatro estaciones, las cuatro regiones territoriales del *Wall Mapu* o “tierra circundante”, los cuatro elementos y las cuatro entidades que componen el Gran Espíritu de la Fecundidad Universal u *Om Fücha Küşhe*. Elaboración propia según información recopilada y figurada recuperada de: <https://politicaindigenanews.wordpress.com/2015/06/25/los-secretos-que-encierra-el-calendario-mapuche-explicados-en-una-infografia/>

Dichos periodos estaban dados por los solsticios y equinoccios, lo cuales también fueron reconocidos en el *kimün* mapuche, siendo en total 8: 2 solsticios y 2 equinoccios en cada hemisferio:

[...] mientras nosotros estamos en solsticio, los pueblos al norte del Ecuador están en equinoccio, y al revés, cuando nosotros estamos en equinoccio acá, ellos están en solsticio. Ese conocimiento nuestros pueblos originarios lo graficaron en la llamada rosa de 8 pétalos o estrella de 8 puntas [...] Esta estrella de ocho puntas llamado el

octograma, también lo tenemos los mapuche dibujados en piedras, líticos especiales muy antiguos que demuestran un elemento ecuménico [...] que para los mapuche lo representaba el *Wüñülfé*, también conocido como “Lucero del alba”, y que es el planeta Venus¹⁴⁰

La organización temporal Mapuche estaría relacionada con una unidad mínima de medida llamada *Txefkü Piwke*, asimilable al segundo o tic-tac del reloj occidental, pero no completamente equivalente, pues hace referencia al ritmo de los latidos del corazón en el *Umag*, estado “delta” o fase más profunda del sueño, donde laten más lentamente; de acuerdo a esto el tiempo o ritmo del mapuche va sincronizado con el ciclo del corazón, siendo más lento y pausado que el tiempo occidental.

Nosotros los pueblos originarios éramos más tranquilos, no corríamos ni nos apresurábamos por nada, el tiempo iba con nosotros a un tic-tac distinto al hermano *wigka*. Cuesta lograr la paz, cuando se está presionado por el tiempo que pasa tan rápido. Por eso nuestro análisis plantea que ese tiempo mínimo, el mal llamado segundo, debiera ser más lento y debiera llamarse LATIDO del corazón, *Txefkü Piwke*, tanto respecto del latido del corazón, como respecto del latido del Universo, pues el universo tiene también su propio latido.¹⁴¹

Como ya es posible intuir, la organización espacial y temporal del Mapuche estaba dada por los astros, principalmente por *antü*. Esto explica también el porqué de la subdivisión del día en 12 fases diferentes, las 6 primeras correspondientes al día, y a partir de la séptima, el *konün-antü* (la puesta de sol) comienza el ciclo de la noche con sus otras 6 etapas.

Todas las organizaciones anteriormente mencionadas se configuran entonces como una concepción ordenadora del tiempo y del espacio en base a observaciones e interpretaciones del interior-exterior cíclico. De esta manera, la respuesta, proyectada en la palabra, en el habitar y en el hacer, están completamente en función de dicha concepción “ecológica” generada para comprender la naturaleza periódica.

Así también encontramos que a partir de las observaciones sobre esa naturaleza cíclica, los mapuche lograron distinguir con tal sensibilidad su comportamiento y su lenguaje, que podían predecir el tiempo en su sentido climático, atmosférico; con solo oír y observar el ruido, la potencia y dirección de los vientos, son capaces de pronosticar si va a haber buen tiempo al siguiente día, o si lloverá, por ejemplo. En cuanto a esto Lorenzo Aillapán nos cuenta:

Le llamamos *Wichor* que es equivalente a Humboldt, esta corriente marina fría que viene de muy al extremo sur hasta llegar a Golfo de México por ejemplo, esta corriente es muy sensible... si nosotros hoy día le producimos tanto ruido, ehh... altera, altera inmediatamente el medio ambiente; entonces se llama *wichor* por la sensibilidad que tiene. Y también se combina con el *lulul* que son como dos ruidos marinos, que es como el barómetro del territorio *lafkenche*... cuando los dos ruidos están de frente, como que

140 Ibid.

141 Ñanculef, J. (2001). *We txipantu - We Txipan Antü - Wiñol Txipantu. El regreso del sol, el solsticio de invierno. El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza*. Sitio web: <http://www.uchileindigena.cl/el-ano-nuevo-de-los-pueblos-originarios-en-el-cono-sur-de-america-el-encuentro-con-la-naturaleza/>

hacen un desafío, y si vence el del sur, lleva las dos corrientes, los dos ruidos para allá, y es tiempo bueno, y si vence la parte norte se pone tibio el ambiente y empieza a llover, entonces es como una medida que si a un lugareño se le pregunta acá ¿cómo va a estar el tiempo mañana?, él piensa y escucha y dice, y dice muy correcto[...].¹⁴²

Como se comprende del fragmento anterior, y en concordancia con la concepción de que todo lo existente es una multiplicidad de manifestaciones de la *fūta newen*, y que cada una de éstas expresiones posee, por lo tanto, su propio lenguaje, el mapuche al observar el mar, por ejemplo, ve allí fuerzas moviéndose, energías que se oponen, y que dependiendo de sus procesos y formas, traen consecuencias, es decir dicha dualidad afecta al todo, y esto precisamente porque forma parte integral de la unidad que es su entorno, de la ñuke *mapu*. En ello una vez más queda en evidencia el estrecho vínculo que poseían con sus circunstancias, con su tierra circundante, viéndose reflejado en la admirable capacidad de escuchar y comprender el lenguaje de lo que los rodea.

Aproximadamente unos mil quinientos metros al sur de nuestra casa hay un cerro que aparenta ser el más alto de todos los que le circundan. A veces cuando llueve mucho y el agua se detiene por algunas horas, mi papá mira hacia allá y si se observa una neblina que lo cubre en parte dice: “va a seguir lloviendo, hay niebla en el *ngillatuwe*”. Si no hay nada es porque va a parar el agua por varios días.¹⁴³

De igual modo, como ya señalamos, el *puel mapu* y el *willi mapu* representan espacios donde se generan fuerzas positivas, es decir *kūme newen*, por ello cuando sopla el viento sur o “*waiwen kūrriuf*”, significa tiempo bueno, mientras que cuando soplan los vientos norte “*pikun kūrriuf*”, y/o marino, asociados al *pikun mapu* y *lafken mapu*, donde existen fuerzas negativas o *weza newen*, se apronta mal tiempo.

Por otro lado, todos estos conocimientos son producto de la experiencia, la observación y comprensión de cómo funciona la naturaleza. Así por ejemplo, Elicura Chihuailaf dice:

[...] así como algunos leen libros, bueno, yo tengo la necesidad de también hacer una lectura de la naturaleza. Es decir, qué me indica, cuáles son las señales que hay en ese momento. Recordar un poco aquellas respuestas que nos daban nuestros abuelos cuando preguntábamos con mi hermano, después de caminar por los bosques, y sentir un aroma inusual, ¿qué significaba?. Entonces la respuesta de nuestros abuelos fue: “Es que va a llover”. Entonces, el aroma se refugia en el bosque y por eso es más intenso. Entonces, eso permitía augurar, predecir el tiempo.¹⁴⁴

Estas observaciones detalladas sobre los movimientos y origen de los vientos, las corrientes marinas, la presencia de neblina, los aromas que emana el bosque, el mar, y un sinnúmero de referencias, son reflejo de esa atenta lectura de la naturaleza, que les permitió habitar con cierto entendimiento de las condiciones que se aprontaban, comprendiendo de manera bastante acertada el funcionamiento y las lógicas inherentes a los ciclos y fenómenos naturales, que por otro lado también los orientaban en el transcurso del tiempo, es decir asociándolos a las estaciones y periodos que iban sucediendo a lo largo del ciclo solar.

142 Aillapán, L. [Capsula 1: Recapitulando el conocimiento]. (2007). La naturaleza habla. *El barómetro del territorio Lafkenche*. Entrevistado: Lorenzo Aillapán Cayuleo Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=0TWi9yIWun0>

143 Loncon, R. (2002). *Rupape Maw. Que pase la lluvia*. Serie relatos - Testimonio 1. Chile: Ñuke Mapuförlaget.

144 Chihuailaf, E. [Una belleza nueva]. (abril 29, 2003). Op. Cit. P. 14.

HABITAR EN TANTO EL ENTORNO: DIVERSIDADES TERRITORIALES EN EL WALL MAPU

Actualmente la denominación del *pueblo Mapuche* hace referencia a “los descendientes de una etnia que a la llegada de los españoles, en el siglo XVI, contaba cerca de un millón de personas y habitaba un vasto territorio —su influencia se extendía desde los valles del centro de lo que actualmente es Chile hasta el archipiélago de Chiloé—.”¹⁴⁵ Esto, además de que abarcaban gran parte del territorio actual Argentino. Como señala José Bengoa, un millón de habitantes significa que el territorio estaba densamente poblado, y por tanto no estaba habitado por “bandas de aborígenes desarraigados, ni por grupos aislados de cazadores nómades, como normalmente se insinúa en los libros de historia y en la historiografía nacional”, dicha cantidad de personas conviviendo en este estrecho y delimitado territorio chileno, insinúa la existencia de una organización social, o varias organizaciones, bien estructuradas¹⁴⁶.

Los Mapuche ocupaban un extenso territorio a la llegada de los españoles, y según los estudios antropológicos e historiográficos, en dicha ocupación se distinguieron diversos pueblos o familias territoriales, los cuales vivían adaptados a su entorno inmediato, es decir constituían identidades culturales locales de acuerdo a su hábitat, a lo cual se suma la influencia que algunos tuvieron producto del contacto con otras culturas, como la *Inca* en el caso de los *pikunches*. Entonces, si bien existía una serie de grupos regionales más o menos diferenciados, lo cual se evidencia en las variantes de los relatos y cuentos conservados por la tradición oral, el pueblo Mapuche constituye una unidad debido a que todos éstos hablaban la misma lengua, poseían una estructura social similar y compartían la cosmovisión.

Entre las diversas denominaciones de los cronistas y otros escritores de la época de acuerdo al nombre del sitio que habitaban determinados grupos encontramos a los *aconcaguas* (habitantes de los valles fluviales entre los ríos *Petorca* y *Cachapoal*), *mapoches* (habitantes del valle del río Mapocho), *maipoches* (habitantes del valle del río Maipo), picones (habitantes de la zona entre la costa y Melipilla), cachapoales (habitantes del río Cachapoal), cures (habitantes del río Mataquito), itatas (habitantes del río Itata), mauleses (habitantes del río Maule), cauquenes (entre el río Maule y el Itata), entre otros. Dichas denominaciones probablemente corresponden a designaciones de agrupaciones de índole socio-territorial de familias extensas que conformaban un determinado linaje, con un sistema de asentamientos dispersos y una organización interna fraccionada, liderada por un cacique.

El asentamiento central del pueblo Mapuche estaba comprendido entre el río Biobío por el norte (paralelo 37°) y el río Toltén por el sur (paralelo 39°), abarcando uno 200 km de distancia, aun cuando la mayor densidad se encontraba en torno a la cordillera Nahuelbuta; faldeos oriente, poniente y sur¹⁴⁷. No obstante, como ya señalamos se conformaron diversidades locales relacionadas directamente con el lugar y características específicas del entorno habitado, es decir con las condiciones geográficas y los recursos naturales y productivos, lo cual se ve reflejado en las particularidades que adquirió su alimentación y vivienda, e incluso algunas creencias y el propio idioma, mostrando leves diferencias regionales¹⁴⁸. Así es como se distinguen los siguientes asentamientos:

145 Según Zúñiga, F. (2006). *Mapudungun. El habla Mapuche*. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos. p. 29.

146 Bengoa, J. (1996). *Historia del Pueblo Mapuche. (siglos XIX y XX)*. Santiago, Chile: Ediciones Sur. p. 16.

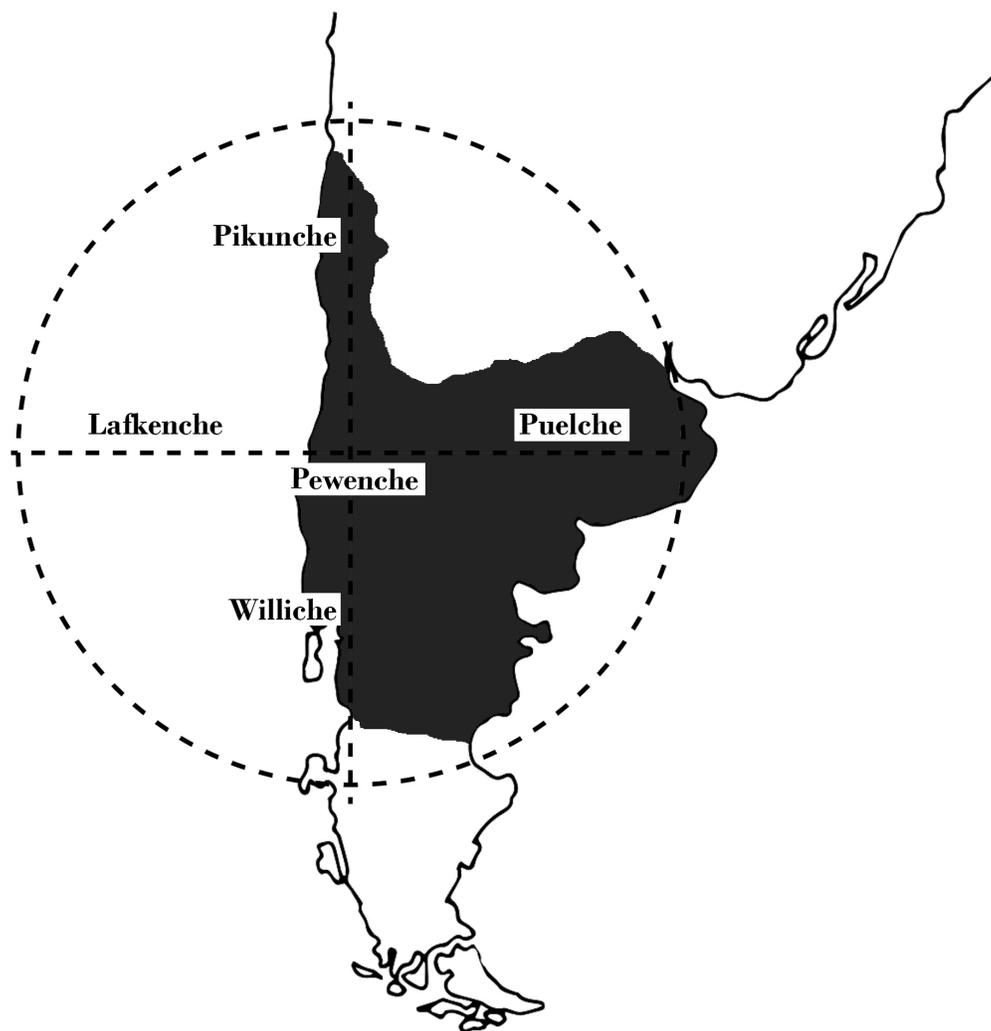
147 Sepúlveda, O. op. Cit. P. 104.

148 Según Zúñiga, F. *ibid.*, p. 30.

- **Puelche:** de *puel*, 'este', por tanto 'gente del este'. Asentamiento ubicado en el **Puel Mapu**, es decir en la zona de la Pampa y la Patagonia Argentina. Dicha región territorial está asociada al oriente, por lo tanto tiene una connotación positiva.
- **Picunche** o **pikunche:** de *pikum*, 'norte', es decir 'gente del norte'. Grupo que habitaba la zona norte del territorio Mapuche, **Pikun Mapu**, correspondiente a la actual zona central y sur de Chile, entre el río Aconcagua y el río Biobío. Constituyeron una región de contención o amortiguación para los Mapuche frente a las invasiones que llegaron desde el norte, y en efecto, éstos fueron sometidos al incanato y posteriormente dominados por la colonización española, desapareciendo en el mestizaje.
- **Pehuenche** o **pewenche:** de *pewen*, nombre mapuche otorgado al árbol de la araucaria y su fruto, por lo tanto significa 'gente del *pewen*', quienes habrían habitado los sectores precordilleranos y cordilleranos a ambos lados de la cordillera de los Andes en el centro-sur de Chile y el sudoeste de la Argentina. Actualmente se le reconoce como el grupo que habita exclusivamente la zona de Alto Biobío y Lonquimay. Esta región también posee connotación positiva, pues es el lugar donde moran los *ngen* o espíritus protectores que habitan los volcanes y montañas, entre ellos *Txren-txren*, la serpiente de tierra que salvo a los antepasados del diluvio y permitió el origen del pueblo Mapuche.
- **Lafquenche** o **lafkenche:** de *lafken*, 'mar, lago', por lo tanto 'gente del mar'. Habitantes de los alrededores de lagos (por ejemplo Isla Huapi) y sectores costeros del pacífico, entre el río Biobío y Bahía Corral, incluyendo la Isla Mocha a quienes ellos llamaron *Amuchura*, traducido como 'La resurrección de las almas'. Esta región territorial, **Lafken Mapu**, está asociada al poniente y la tierra de los muertos, y es allí donde habitan los *ngen ko* o espíritus del agua, y *Kai-kai*, la serpiente de agua que provocó el diluvio.
- **Huilliche** o **williche:** de *willi*, 'sur', es decir 'gente del sur'. Ubicados en la región denominada **Willi Mapu**, desde el río Toltén hasta el lago Llanquihue, incluyendo la zona centro norte de la isla Chiloé, donde luego tuvieron contacto y recibieron influencia del pueblo de los Chonos.

Estas identidades territoriales estaban dadas por las condiciones básicas encontradas desde sur a norte, es decir en sentido longitudinal, pero también por una estructura transversal donde la geografía del territorio permitió el reconocimiento de diversos espacios desde el oriente hacia el poniente, los cuales proporcionaron variantes en el modo de vida. De aquí nociones como los *Wenteche* o 'gente de los valles' o los *Nagche*, o 'gente de los llanos'.¹⁴⁹

149 MOP. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas. p. 36.



Identidades territoriales principales y su posición en el Wall Mapu: al norte los Pikunche, al este los Puelche, al oeste los Lafkenche, al sur los Williche y en el sector central cordillerano los Pewenche.
Elaboración propia.

Conclusiones Parciales

La cultura Mapuche se entiende como una identidad mayor conformada por diversidades territoriales locales que fueron desarrollando cualidades directamente relacionadas con su entorno directo, las cuales por medio de elementos comunes como su lengua originaria, el *mapudungun*, su cosmovisión y costumbres, y por la propia “historia” que fue construyéndose a través de los relatos, cuentos y cantos, componen una entidad unificada que rememora cierto tiempo mítico a partir del cual surgen como “pueblo Mapuche”. A partir de lo anterior, es precisamente en estos elementos comunes donde se fueron plasmando los conceptos o nociones fundamentales para la cosmovisión Mapuche, quedando patentado en el mismo lenguaje su manera de ser y situarse en el mundo, como se advierte por ejemplo en el nombre que los designa: *Mapuche*, gente o ser de la Tierra. Asimismo, los “mitos” o *epew* cosmogónicos, nos hablan de su origen, de dónde proviene el primer hombre o *wentru*, y la primera mujer o *domo*, conservando desde tiempo remotos esta narrativa por medio de la tradición oral, es decir, a través de las palabras, en primera instancia, pero también por medio de la conversación o *nütram*, el arte de la comunicación, lo cual vendría a fundar el primer acto “proyectivo”, por medio del cual se ordena y da forma al mundo, “cosmizando” el medio circundante.

En este contexto se comprenden los principios que rigen el *rakiduam*, es decir el pensamiento o reflexión Mapuche, los cuales se sustentan sobre la base de la unidad del universo, del “todo sin fragmentación” del cual somos parte como especie humana, en donde todo lo existente comunica, pues posee su propio lenguaje, y se encuentra interconectado, de manera que los acontecimientos tienen una causa, y a la vez un efecto y/o consecuencia sobre el todo, y donde consecuentemente lo bueno y lo malo son posibilidades de ser, tal como existe el blanco y el negro, la *küme newen* (fuerza positiva) y la *weza newen* (fuerza negativa), latiendo como una dualidad complementaria. Así, resulta fundamental el mito del diluvio, es decir el enfrentamiento mítico entre *Txren-txren* y *Kai-kai vilu*, historia que en conjunto con las teorías propuestas desde la arqueología, antropología, historiografía, etc. va configurando una idea respecto al pasado y origen de éste pueblo, ofreciendo a la vez un potente relato simbólico sobre la creación y aparición del mundo, lo cual una vez más puede ser interpretado en relación a las nociones implícitas a su concepción del espacio, paisaje y territorio, tal como sucede con narraciones similares halladas en diversas culturas antiguas.

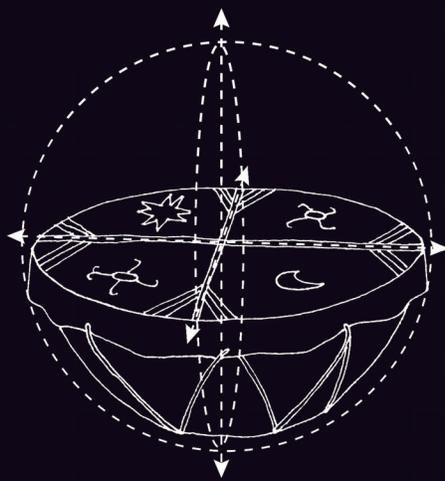
Entonces se da paso al entendimiento del concepto *Wall Mapu*, o “tierra circundante”, así como a la cosmología mapuche, o *Meli Witran Mapu*, contenida en la representación trazada en el cuero del *kultrun*, lo cual nos remite a una estructura espacio-temporal en donde existe un orden establecido vinculado al modo en que operan las fuerzas en la *Mapu* en cuanto al cruce de dos “instancias”: un nivel “visible”, inherente a la superficie del *Nag Mapu* –como plano horizontal que habitamos, definido por las cuatro direcciones respecto al curso de *Antü* y *Küyen* principalmente–, y un plano “invisible” o “abstracto”, propio del cosmos Mapuche en su sentido vertical, definido por niveles dimensionales superiores e inferiores. Finalmente dicho ordenamiento se va configurando como una “consciencia” espacial intrínsecamente geométrica en coherencia con los órdenes observados en el interior/ser humano (cultura) y el exterior/naturaleza, distinguiéndose elementos rectos, direcciones o sentidos del orden, y elementos curvos que contienen y sustentan la existencia cíclica del cosmos.

*La Palabra surge de la Naturaleza
y retorna al inconmensurable Azul
desde donde nos alegra y nos consuela
Cuando la Palabra cree / imagina
interrogarse
no es sino lo innombrado que la interroga
para sacudirla
para desempolvarla, para intentar
devolverle su brillo original
¿Para qué entonces el deseo
de decirlo todo
si, como en un tejido, el Ahora
-en el tiempo circular-
existe y se completa
con las hebras del ayer
y del mañana?
Así nos dice el tiempo que sueña
que nos sueña. Que soñamos.*

Elicura Chihuailaf

CAPÍTULO 4

La co-creación Mapuche del espacio/paisaje/territorio



CAPÍTULO 4: LA CO-CREACIÓN MAPUCHE DEL ESPACIO/PAISAJE/TERRITORIO

*He corrido a recoger en las llanuras,
en la playa,
en la montaña,
la expresión perdida de mis abuelos.*

*He corrido a rescatar
el silencio de mi pueblo
para guardarlo en el aliento
que resbala sobre mi cuerpo
latiendo,
haciendo vibrar mis venas
sobre el sol que se levanta
sobre las altas cordilleras
para que el espíritu sea viento
entre el vacío de las palabras.*

*He corrido a recoger el sueño
de mi pueblo
para que sea el aire respirable
de este mundo.*

Leonel Lienlaf, 1989¹.

LA SACRALIZACIÓN DEL ESPACIO EN LA ÑUKE MAPU EN CORRESPONDENCIA CON EL ORDEN CÓSMICO: EL DEVENIR DEL TERRITORIO EN PAISAJE SIMBÓLICO

Como ya se ha venido insinuando y desarrollando, el habitar, y en este caso el habitar Mapuche, tiene que ver con la manera en que el ser humano se sitúa en la tierra y se relaciona con su entorno, y esto a su vez está ligado con su manera de experimentar el mundo, con su sentir corpóreo, emocional y espiritual. En esta sensación que surge en el umbral entre el interior y el exterior, entre el ser u organismo y el medio que lo recibe (que finalmente son una unidad) surge la “observación” del mundo en tanto que mundo, y se aprehende lo observado a través de la experiencia, gestándose el discurso explicativo y organizador del universo, o lo que llamamos cosmovisión. Las cosas aparecen en cuanto existe un observador, en este caso, el observador Mapuche, quien luego las nombra –incluyéndose a si mismo como una parte más de todas

¹ Lienlaf, L.; prólogo de Zurita, R. (1989). *Camino*. En: *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.

ellas– coagulando la “realidad”. En este entrar por los ojos, los oídos y la piel, y salir por la boca, se puede resumir lo que he de llamar la co-creación, pues la observación y expresión de lo observado y/o experimentado, modifica, y por tanto co-crea el medio, marco constante en el que se desenvuelve el habitar como acto relativo al ser y al medio; así el mapuche no “crea” a secas, sino más bien co-crea en coherencia con lo circundante.

Comprendiendo la profunda espiritualidad Mapuche, vemos que así como el mundo que los rodea se considera sagrado, sus conocimientos, creaciones y representaciones también poseen este carácter, habiendo una consecuencia entre la manera de experimentar la existencia y la de co-crearla. En este marco, el Neurobiólogo Francisco Rubia plantea ciertas directrices que nos permiten acercarnos a comprender la experiencia mística:

[...] existen dos realidades, una externa guiada por la percepción de nuestros sentidos sobre el mundo y lo que estos construyen como realidad, en una mezcla de estímulos externos y construcción cerebral, y una realidad interna a la que no tenemos acceso de manera consciente, pero que no por ello deja de influir sobre nosotros, una realidad a la que aquellas personas que han accedido, opinan que es mucho más real, que la propia realidad del mundo exterior. Rubia plantea que el ser humano accedió a esta realidad interna por primera vez, mediante un tipo de experiencia que podemos llamar mística, numinosa o trascendente, probablemente en los albores de la humanidad, y desde entonces la ha buscado una y otra vez [...].²

Entonces el aborigen, y en este caso el Mapuche, habría tenido esta capacidad mística-emocional que le permitió sentir aquella experiencia ‘numinosa’ del mundo, pudiendo vivir y presenciar la sacralidad del cosmos, la realidad espiritual interior trascendental, además de aquella profana y cotidiana que se desenvuelve en el exterior. En este contexto toma sentido el pensamiento, reflexión y sabiduría Mapuche llamado *Rakiduum*, el cual sostiene una noción profunda del universo, lleno de significados existenciales que a su vez esclarecen la trascendencia de lo humano como una parte de un todo interconectado, donde cualquier cambio o transformación tiene su repercusión en la unidad y viceversa. Es esto a lo que se refiere la etimología de la palabra ‘religión’ (de *religare*, ‘reunir’), intentando verbalizar la intuición y el sentimiento de ser ‘Uno con el Todo’, la fusión del ‘yo’ con la ‘divinidad’, con la naturaleza, con el universo. Aquí “*los límites del “yo” y el “mundo”, del “yo” y el “otro”, no están tan diferenciados, así como la diferencia entre materia y espíritu, o cuerpo y alma (o espíritu), o la limitación del “yo” al “cuerpo”.*”³, reforzándose una dialéctica de complementos en vez de una dialéctica de opuestos como la que se ha venido encausando en la formación del hombre moderno. En esto subyace el principio, y el fundamento último del ‘*gran misterio*’, y comprendiéndolo nos acercamos al entendimiento Mapuche de que lo sagrado es trascendente al cosmos y a ésta tierra, donde habría venido a nacer el espíritu de todas las cosas, la *Füta Newen*. Así, para el Mapuche el ser humano –con la capacidad de tener consciencia sobre ello– debe asumir la responsabilidad para con todos aquellos elementos que cohabitan en el *wall mapu*, a fin de sostener el equilibrio en la ñuke mapu, el medio que acoge y sustenta su existencia.

2 Según Rubia, F. (2002). *La conexión Divina*. En: Lecaros, G. (2013). *Comunidades Mapuche en conflicto con SN Power. Antecedentes de las comunidades del Valle de Liquiñe, comuna de Panguipulli, frente a una nueva amenaza de hidroeléctricas en territorio mapuche*. Tesis Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Antropología. Chile: Valdivia. p. 57-58.

3 Ibid. p. 60.

En este marco es posible observar que el lenguaje, la palabra poética, la *poiesis*, que surge del indisoluble diálogo entre el adentro y el afuera, entre el Mapuche y la naturaleza, ha inmortalizado esta concepción existencial fundamental, constituyéndose como un ‘arte sagrado’ –noción que más adelante se profundizará–, dibujando una especie de mapa simbólico contenedor de aquellos significados profundos y trascendentales que se han transmitido a través de los tiempos mediante la tradición oral. Dicho mapa nos revela la realidad sensible del Mapuche, y entonces territorializa y paisajiza a la vez que nombra. Construye y cristaliza un espacio sagrado donde cada parte es un reflejo pequeño, fractal, del universo, operando los diversos niveles y escalas bajo las mismas lógicas, en relaciones de correspondencia y complementariedad, conformando así un espacio, paisaje y territorio donde confluye lo imaginario, lo onírico y lo afectivo, además de lo físico.

*En este suelo habitan las estrellas
En este cielo canta el agua
de la imaginación
Más allá de las nubes que surgen
de estas aguas y estos suelos
nos sueñan los antepasados
Su espíritu — dicen— es la luna llena
El silencio su corazón que late.*

Elicura Chihuailaf, 1991⁴.

Entendiendo que “*Todo el simbolismo se basa en el presupuesto de la correspondencia de las cosas, de la vinculación concebida y percibida intuitivamente entre microcosmos y macrocosmos.*”⁵, dentro del contexto Mapuche, podríamos decir que los espacios o lugares se distinguen en tanto lo que marcan, significan y relacionan en el territorio (cultural) que los integra, más que por lo que son en sí mismo, es decir, su valor es en tanto su devenir en trama o sistema simbólico que concreta los significados existenciales inherentes al orden cósmico, lo cual hemos llamado espacio/paisaje/territorio.

“Desde el cosmos mapuche se distingue una dimensión vertical (metafísica) y otra horizontal (naturaleza); destacándose el número cuatro como elemento de equilibrio: Cuatro son las divinidades sagradas. Cuatro son los cielos. Cuatro son las esquinas de la tierra. Cuatro son los elementos (agua, tierra, aire y fuego)”⁶.

[...] los mapuches clasifican el espacio en dos formas –el espacio etéreo y el espacio físico– para organizar su ordenamiento epistemológico del mundo. El espacio etéreo se compone de “superficies” arregladas verticalmente de un mundo superior bueno y de un mundo inferior malvado. Cada una de estas superficies está ocupada por diferentes divinidades, ancestros y espíritus. La otra forma está constituida por el mundo físico de la superficie de la tierra (*mapu*), donde los elementos ecológicos visibles, incluyendo a los humanos, interactúan dentro de un marco horizontal definido por los cuatro puntos

4 Chihuailaf, E. (1991). *El invierno, su imagen, y otros poemas azules*. Chile: Ediciones Literatura Alternativa.

5 Lurker, M. (1964). *Symbole der alten Agypten*. Weilheim. p. 9. En: Norberg Schulz, C. (1983). *Arquitectura Occidental. La arquitectura como historia de formas significativas*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili. p. 8.

6 Encina, F. “Historia de Chile”. En: Rumián Lemuy, P. (2012). *Desde la cosmovisión mapuche: El agua de la Mapu está en grave peligro*. Comunidad Willeche Kimentuain. Sitio Web: <http://www.elciudadano.cl/2012/03/23/50088/desde-la-cosmovision-mapuche-el-agua-del-mapu-esta-en-grave-peligro/>

cardinales.⁷

De esta manera, existe una confluencia o cruce entre el ‘cielo’ y la ‘tierra’, entre el mundo metafísico que se organiza verticalmente en el espacio como capas superpuestas (profundizado en el capítulo anterior), y el mundo físico, natural, que se extiende en la horizontalidad terrestre, distinguiéndose una estructura espacial correspondiente entre ambos. En cuanto a esto, Dillehay señala:

[...] la ideología araucana se asocia con un mapa o imagería cognitiva de rutas y lugares sagrados en el área de estudio, que puede ser descrita como una infraorganización simbólica que conecta históricamente paisajes significativos y lugares espirituales o esotéricos, esto es, otras regiones o niveles del cosmos. [...] el uso y significado de estas rutas [de tierra y de agua] recuerda las líneas de *ceques* reales e irreales de los *inka*, que eran empleadas para conectar los lugares sagrados por todo el paisaje, con comunidades vivas y con el mundo cosmológico superior [...].⁸

El espacio/paisaje/territorio Mapuche se sitúa en una estructura geográfica definida, la cual se extiende –con una u otra variación– por prácticamente todo Chile, cambiando más bien en relación al clima de cada región. Como vimos en el capítulo anterior, este pueblo habitó sus diversas situaciones geográficas, ya fuesen zonas cordilleranas, zonas de los valles intermedios o zonas costeras; no obstante, todos los asentamientos locales compartieron una concepción más bien unificada del espacio/paisaje/territorio, donde figuraría hasta el día de hoy el orden natural circular o cíclico que los envolvió durante cientos o miles de años, aquel descrito por el curso de las aguas y el camino de los astros, que nace en las montañas y volcanes, y muere en el océano para volver a aparecer en las alturas, estableciendo el sentido y la dirección primordial. Unidos, los elementos fundamentales de la naturaleza constituyeron la estructura primaria expresada en las representaciones del mundo Mapuche.

De este modo el espacio/paisaje/territorio pasa a constituir una percepción culturalmente derivada de imágenes etéreas, o en otras palabras, lo que ellos ven en el *nagmapu* es más bien la idea del espacio según el orden cósmico que sustenta su existencia, una versión simbólicamente codificada de los eventos ancestrales que les precedieron.⁹ Y a su vez el espacio/paisaje/territorio es el que provee dichas imágenes con las cuales se constituye conceptualmente el cosmos Mapuche.

En este marco, el mundo Mapuche se fue componiendo por lugares propios del entorno, es decir espacios de la geografía y topografía que se conformaron “naturalmente” –con el tiempo y la acción de los procesos ecológicos y míticos– y que por ende sostuvieron un carácter especial relacionado a la historia, a la conformación material y el rol espacial, y a la cualidad de conectores con los otros planos; pero también se llevaron a cabo intervenciones o construcciones elaboradas, en parte o en su totalidad, por ellos mismos, las cuales fueron utilizadas para reforzar y articular la estructura “natural” del espacio/paisaje/territorio Mapuche. Ambos componentes fueron co-creados en tanto observados, interpretados y significados; sin embargo, los últimos además en tanto transformados y/o ejecutados por la acción, la intención y el sentido cultural, más específicamente arquitectónico. Es esta distinción la que definirá la estructura de este capítulo,

7 Dillehay, T. (1990). *Araucanía: Presente y pasado*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. p. 87.

8 Dillehay, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales*. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros. p. 67.

9 Según Ibid. P. 246.

componiéndose de dos partes relativas al estudio de estos dos órdenes complementarios, desarrollando un relato interdisciplinario que complementa características que van de lo físico a lo etéreo, de lo cotidiano a lo onírico, de lo real a lo imaginario, y que en conjunto conforman las imágenes simbólicas del espacio/ paisaje/territorio Mapuche.

I. *Sobre la matriz “natural” que articula el espacio/paisaje/territorio Mapuche*

Ahora bien, aproximándonos en primera instancia a la matriz “natural”, para el Mapuche el mundo que lo rodea, es decir la ñuke mapu, posee un campo físico tangible, y a la vez un campo o dimensión “energética” que lo trasciende, la que está relacionada con la *newen* o fuerza que habita todas las cosas y planos. Todo lo que se encuentra en el cosmos o universo, denominado *Waj Mapu*, posee *newen*, pero además su existencia y materialización en el *Nag Mapu* o *Mapu* se encuentra gobernada y a la vez protegida por los *Ngen*¹⁰.

[...] en el silencio está la memoria de quienes habitan este lugar, los espíritus que habitan este lugar, porque cada lugar tiene un dueño o una dueña, los *ngen* que se llaman en *mapudungun*, eso es el silencio.¹¹

[...] espíritus dueños de la naturaleza silvestre, cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo. Así, el *ngen-trayenko* es el espíritu dueño que cuida el agua de vertiente, en tanto que *ngen mawida* es el espíritu dueño que cuida el bosque nativo. Se cree que a cada *ngen* se le ha confiado un elemento –o combinación de dos o tres elementos– de la naturaleza silvestre, al cual representa e identifica. Cada *ngen* reside al interior de dicho elemento y puede aparecer en su entorno inmediato.¹²

La antropóloga chilena María Ester Grebe señala que el origen mítico de los *ngen* se remonta a la creación del mundo Mapuche, pues fueron generados por la dualidad divina de *Füta Chachai* y *Ñuke Papai* como cuidadores de la tierra Mapuche, con el propósito de preservar la vida y el bienestar de la naturaleza silvestre en tanto espíritus que animan cada cosa existente¹³.

Se comprende así que el *che* comparte la existencia dentro del *Nag Mapu* con numerosas entidades que poseen su propia *newen* y su propio *ngen*, ya sean piedras, montañas, ríos, árboles,

10 Los *ngen* son espíritus dueños o administradores de ciertos lugares, y cada uno de ellos posee un rol determinado en el *Nag Mapu*, protegiendo las personas, animales y especies vegetales de su entorno directo. La protección de los sitios sagrados en los que habitan permite que el *ngen* permanezca, y esto a su vez hace que el espacio cumpla sus funciones. Son específicos de cada lugar y se presentan en diferentes formas, por ejemplo como mujer con cuerpo de pez, aves con cuerpo de culebras, trozos de cuero vivo, entre otros. Para evitar el enojo del *ngen* existe un protocolo cultural de ingreso y extracción o manipulación de alguno de sus componentes, tales como plantas medicinales, alimentos o leña. Por ejemplo, primero se debe pedir permiso a los *ngen*, hacer una rogativa llamada *ngellipun*, y luego retribuir dejando un pago en monedas o alguna especie vegetal, además de comportarse respetuosamente con los seres que pueblan el lugar. Asimismo existe una forma de recorrer los lugares y un horario específico de ingreso. En síntesis, es el *ad Mapu* del lugar, es decir, la normativa cultural de relación y uso de estos espacios lo que le confiere la sacralidad al lugar, normas que al no ser respetadas generarían daño o enfermedad a quienes las quebrantan. En: Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). *Espacios Escológico-Culturales en un Territorio Mapuche de la Región de la Araucanía en Chile*. En: Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 44, N°2. p. 317. Chile.

11 Chihuailaf, E. [Cramos Comunicación Audiovisual]. (junio 24, 2014). “DESDE LA RAÍZ”: ELICURA CHIHUAILAF. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=99p3_v_91O8

12 Grebe, M. (1994). *El sistema de los ngen en la religiosidad Mapuche*. Revista Chilena de Antropología N° 12, pp. 45-64. Santiago, Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. p. 51.

13 Ibid. pp. 49-50.

animales, vertientes, entre otros, situándose así en igualdad de condiciones bajo este punto de vista, y estableciendo una relación de interdependencia con todas ellas, tanto en el plano físico como sutil.¹⁴

Según el investigador historiador mapuche Juan Ñanculef¹⁵, en aquellos puntos o lugares donde convergen al menos dos de los **cuatro elementos esenciales del universo**, es decir la tierra o *mapu* (*Küshe ñuke*, anciana madre), el agua o *ko* (*Fücha chaw*, anciano padre), el aire o *kürruf* (*Ülcha domo*, mujer joven) y el fuego o *kutxal* (*Weche wentrü*, hombre joven), se origina un centro vital que opera ecológicamente dentro del entorno, proveyendo de recursos naturales, y a la vez constituyendo un punto que encarnará la morada de un *ngen*, espíritu dueño y protector del sitio específico y su entorno inmediato, resguardando los elementos a su cargo. A esto se suma, según Grebe, que la presencia de la naturaleza virgen en su lugar de residencia es una condición necesaria para su existencia, destino y acción en ‘la tierra mapuche’¹⁶.

[...] el subsistema de los *ngen* genera los principios de una etnoecología nativa, contribuyendo al equilibrio del medio ambiente, evitando tanto la explotación excesiva o depredación de los recursos naturales, como también su contaminación. Para estos fines, los *ngen* hacen uso de potencias benéficas que fueron asignadas a ellos por los dioses en el momento de la creación.¹⁷

De esta manera, desde una perspectiva holística dichos sitios son fundamentales, pues en ellos se complementan comprensiones simbólicas que integran su rol ecológico, espiritual, empírico y material.

Según la antropóloga chilena María Ester Grebe¹⁸, los *Ngen* son entidades animadas, activas, con características antropomorfas, zoomorfas y/o fitomorfas, y suelen interactuar con los hombres solamente cuando éstos intentan hacer uso de algún elemento natural a su cargo, adentrándose en sus dominios. En estos casos, el *Ad Mapu* indica que el hombre mapuche que accede al sitio de influencia de un *Ngen* debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con él, es decir comunicarse. Estos espacios trascienden las regiones cósmicas, constituyéndose como centros cósmicos o espacios hierocéntricos (del griego, *hieros* = sagrado), y en consecuencia los *ngen* que los habitan son una especie de mediadores que comunican con los planos superiores e inferiores.

Es importante mencionar que así como existen los *ngen*, también existen los *ngen mapu* o *ngille mapu* (por ser ‘a quienes se ruega en la tierra’), los cuales según Espinoza y Moulian¹⁹ son espíritus asociados directamente a personajes ancestrales que devinieron en *ngen*, los cuales poseen calidad de intercesores entre las personas del Nag Mapu y otras regiones cósmicas. Entre ellos destacan el *Abuelito Wenteyao* de *Pucatrihue*; *Mankeante* en *Toltén*; *María Guacolda* de

14 Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. Op, cit. p. 62.

15 Ñanculef, J. (2005). *Tayñ Mapuche Kimün*. Exposición en Conferencia en la ENHA, Escuela Nacional de Historia y Antropología, Tlapan, Ciudad de México, México. Citado en: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. (2011). Diagnóstico de desarrollo cultural del pueblo mapuche. Web www.cultura.gob.cl/estudios/observatorio-cultural. Sección Observatorio Cultural. p. 119

16 Grebe, M. (1994). Op. Cit. p. 51.

17 Ibid. p. 48

18 Ibid. p. 51.

19 Espinoza, P. & Moulian, R. (2014). *Pneumatología, paisaje y culto: Patrones Andinos en los procesos de ancestralización de la cultura Mapuche Williche emplazados en la naturaleza*. p. 638. Chile: Chungara, Revista de Antropología Chilena. Vol. 46. N° 4. pp. 637-650.

Lumaco; Kintuante de Maihue Carimallín y Juanico de Nolguehue.

Se trata de espíritus poseedores de una historia biográfica humana que los vincula a las comunidades y que han adquirido una condición numinosa derivada de su situación liminar, en tanto han trascendido el plano temporal y los límites de este mundo, pero se encuentran simultáneamente en él, constituidos en hitos del paisaje, radicados en estos puntos intersticiales que –se considera– comunican las distintas dimensiones del mundo.²⁰



Lugar donde habita el Abuelito Wenteyao, en las rocas de Pucatrihue.

Fuente: José Purralef Huilitraro. En: Complejos religiosos y ceremoniales: Rescate y proyecciones de cultura, poder y autonomía Mapuche Huilliche.

En la mayoría de los casos, sus moradas se encuentran emplazadas en el entorno de las comunidades, asociadas a accidentes naturales como cuevas, rocas o vertientes, que constituyen centros de peregrinaje de las congregaciones rituales indígenas. En dichos lugares, al igual que en aquellos donde habitan los *ngen* (míticos), se cree que existen puertas que conectan las diversas dimensiones del universo mapuche (*Wenu Mapu*, *Nag Mapu* y *Minche Mapu*), cuyos planos allí se trasponen, permitiendo el tránsito y establecimiento de estos espíritus ancestrales, y el devenir de las personas en espíritus. Por lo mismo, quienes concurren a estos lugares lo hacen con cuidado y respeto.²¹

Un aspecto interesante que destacan Espinoza y Moulian sobre los casos en los que personajes de la comunidad se han transformado en *ngen mapu*, es que normalmente éstos desaparecen, perdiéndose en el entorno sin dejar rastro²², a lo cual paralelamente se suma la revelación de su destino trascendente. Sus cualidades personales no inciden de manera decisiva en su devenir en ancestros, tratándose por lo general de personas comunes cuyo destino se define por una agencia exterior a ellos, que en muchas ocasiones actúa por sobre el arbitrio de su voluntad. La transformación en ancestros se presenta, así, como una situación potencialmente extensible

20 Ibid.

21 Ibid.

22 Para el Mapuche la desaparición de una persona es particularmente perturbadora, y por tanto un indicio de una situación anómala, pues la muerte exige una serie de ritos que aseguren el paso de los espíritus a la otra vida, evitando así que las almas queden vagando y puedan ser capturadas por los brujos *Kalku*. Ibid. p. 642.

a cualquiera que experimente las mismas circunstancias. A esto añaden que el proceso de ancestralización suele estar sujeto a tres variantes: (a) la captura de las personas por espacios poderosos capaces de absorber su energía anímica, pero también de irradiar fuerza vital, (b) el enamoramiento de entidades espirituales que habitan en ellos, y (c) el castigo recibido por parte de estas entidades²³.

A partir de lo anterior, se puede observar que la matriz “natural” del mundo Mapuche se encuentra articulada por espacios poderosos, numinosos, hierocéntricos (centros sagrados), liminares hacia otros planos de existencia, donde se manifiestan y asientan fuerzas que poseen una capacidad transformadora en tanto comunican con estas otras dimensiones cósmicas; estos espacios son habitados por espíritus tutelares o *ngen* que protegen el territorio y velan por su equilibrio, de modo tal que estos sitios son vitales en tanto su afectación también afectará a la persona, a la familia, a la comunidad y al entorno.

De esta manera, el espacio/paisaje/territorio Mapuche se encuentra implicado en una causalidad que abarca fenómenos visibles e invisibles, conformando una noción integrada, complementaria, que opera tanto desde la diversidad como desde la interdependencia y unicidad. Por ello es tan importante la Mapu para el Mapuche, pues allí, en el seno de su cultura, surge la vida y con ello su quehacer profundo y cotidiano, así como la historia y la memoria ancestral.

Estos espacios –que han sido categorizados como ‘sitios de significación cultural’, ‘espacios ecológico-culturales’, ‘sitios de importancia espiritual’, etc. – se encuentran emplazados en el paisaje relacionados unos a otros, conformando así “una cadena ecosistémica que en su espacio debe concentrar al menos unos dos kilómetros de “centro energético”, o espacio de afectación directa”²⁴. Dicha trama se constituye entonces como un complejo simbólico donde se traslapan diversos aspectos de la cosmovisión, como lo es la fenomenología del espíritu, la concepción del territorio y/o paisaje, la manera de concebir el universo y situarse en él, la liturgia u orden del culto, entre otras, lo que en conjunto conforman una urdimbre cultural²⁵.

Recapitulando, para el mapuche en el territorio se proyectan y confluyen diversas dimensiones del universo, así como también ocurre en el propio cuerpo del ser humano, de manera que la topografía despliega y pone de manifiesto la codificación del orden cósmico, siguiendo el principio de correspondencia. Así, por ejemplo, el término *konün wenu* designa en *mapudungun* a una entrada o portal que comunica con el cielo, con el mundo de arriba o *Wenu Mapu*, y se encuentra en la tierra misma, en las montañas. Además, entre otras de las formas que pueden tomar éstas conexiones se encuentran los *renü* (cuevas), los *menoko* (pantanos), los *relmü* (arcoíris), los *dewiñ* (volcanes), los *trolol mamül* (tronco de los árboles), entre otras.²⁶

Entonces, estos sitios “naturales” que se han ido constituyendo según las formaciones y accidentes geográficos como hitos relativos a la “acumulación de energías”, cumplen un rol significativo y fundamental en el funcionamiento y equilibrio de la ñuke mapu, al permitir la activación de

23 Ibid. p. 641.

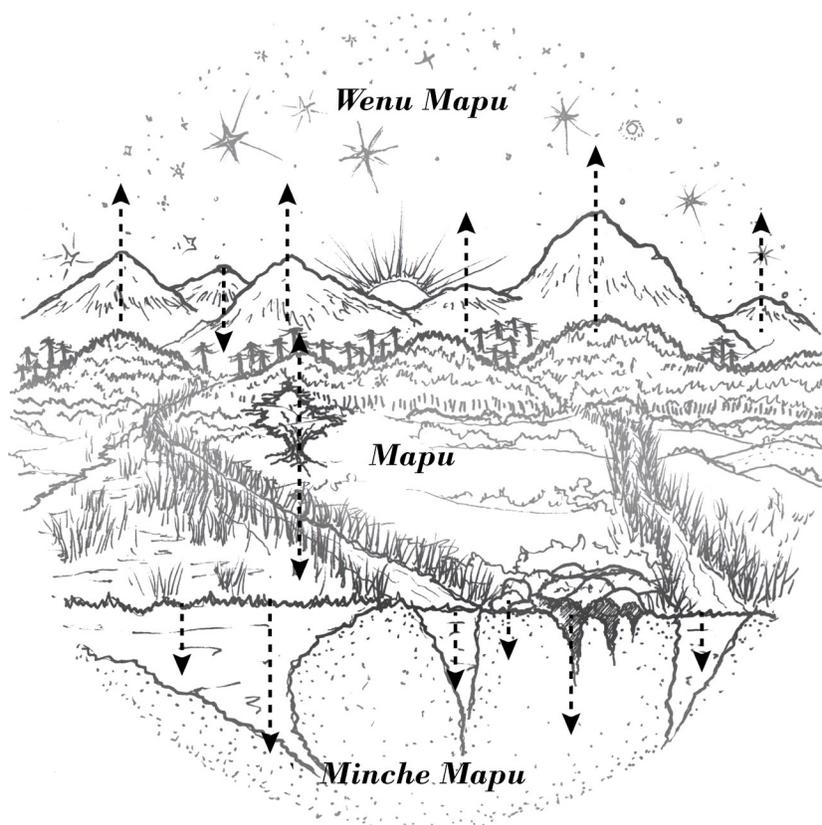
24 Consejo de la Cultura y las Artes. (2011). *Diagnóstico del desarrollo cultural del pueblo mapuche. Región de la Araucanía*. p. 119. Sitio Web: www.cultura.gob.cl/estudios/observatorio-cultural

25 Espinoza, P. & Moulian, R. (2014). Op. Cit. p. 641.

26 Ibid. pp. 642-643.

fuerzas vitales producto de la convergencia de los cuatro elementos regentes, lo que finalmente los destaca dentro del sistema ecológico, estableciendo –en tanto el poder que poseen- un orden vertical que los consagra espacialmente.

El espacio/paisaje/territorio Mapuche está articulado por sitios naturales que constituyen centros vitales para el funcionamiento ecológico, lo cual plasma en ellos un poder que a su vez permite la conexión -en tanto portales- con otros planos de existencia, integrándolos finalmente como lugares sagrados dentro de una trama simbólica que trasciende verticalmente el plano horizontal de la *Mapu*.



Las montañas y cerros, así como el árbol sagrado llamado Foye o canelo, constituyen la conexión de la tierra con el mundo de arriba

Una chimenea volcánica, el tronco hueco de un árbol, una piedra horada, un lago, una caverna, un humedal, entre otros, puede ser la puerta al mundo de abajo

*Centros cósmicos que conectan la mapu o tierra con las regiones superiores o inferiores.
Ilustración propia.*

Como hemos visto, la *Mapu* (o *Nag Mapu*) se asocia en términos espaciales a un “plano” horizontal que comprende en su extensión la superficie del territorio habitado y sus lógicas de funcionamiento relacionadas a la convergencia de los elementos, lo cual origina la vida y sostiene la naturaleza cíclica que mantiene el orden natural. Dentro de aquel territorio unificado es posible distinguir dos zonas complementarias: una zona más o menos horizontal conformada por los valles bajos e intermedios, donde corren las aguas líquidas nutriendo las tierras tiernas y permeables en las que germina el verdor (lo que metafóricamente podría ser interpretado como el producto de la unión del *kalfü*, el azul profundo y oscuro que representa la parte femenina receptiva del universo, y el amarillo, la luz creadora de *Antü*); y otra región de las alturas un tanto más inhóspita, conformada por cordones montañosos y cerros donde ciertas zonas de la superficie, por efecto del tiempo y la acción de los procesos y movimientos tectónicos,

fueron configurando una topografía cordillerana con un evidente carácter vertical, apareciendo entremedio de las montañas y volcanes los inmensos bosques de árboles milenarios que se yerguen hacia lo alto. Un paisaje de lo comprimido, de lo sólido, donde hay agua pero en forma de nieve, donde la tierra se muestra como antiquísimas formaciones rocosas y gigantes macizos, y donde el fuego intenta escapar esporádicamente desde el interior de la tierra, sacudiéndola. En ambas zonas confluyen los elementos vitales pero en diferentes estados, lo cual nos remite a la vida cíclica, al ir y venir en la constante dualidad del arriba y del abajo, de lo sólido y lo líquido, de lo vertical y lo horizontal, lo que en definitiva refuerza lo circular como carácter simbólico tan propio del imaginario Mapuche.

A continuación se revisaran detenidamente estos centros vitales articuladores del paisaje Mapuche, en base a las dos fuerzas predominantes – el *ko* (agua), la serpiente *Kai- Kai*, y la *Mapu* (tierra), la serpiente *Txren-txren* – y su rol simbólico/ecológico, para posteriormente indagar en aquellos espacios construidos y/o intencionados arquitectónicamente por el Mapuche.

SITIOS NATURALES HIEROCÉNTRICOS RELATIVOS AL KO: AGUA, PRINCIPIO CREATIVO PATERNO

*Cuando el agua se mueve el cosmos interviene. El agua recibe la fuerza de los planetas, la transmite al suelo y a todas las criaturas. El agua es un órgano mediador entre las estrellas y nosotros.*²⁷

Como un preludeo a la noción Mapuche sobre el *ko*, partiré introduciéndome en algunas generalidades fundamentales sobre el agua. Hoy en día la Tierra –vista desde el espacio– aparece como una esfera azul rodeada de grandes masas de nubes blancas a la deriva, en medio de un infinito escenario de estrellas salpicadas sobre un fondo negro azulado. La singular conformación del planeta tierra genera las condiciones precisas –tal vez únicas en el universo conocido– para la manifestación de la vida, y todo el milagro continuo del esplendor de la Naturaleza en nuestro mundo lo debemos a un misterioso elemento: el ‘*crystal líquido*’ o agua. El agua, tanto para los antiguos como para los contemporáneos, constituye un elemento primordial gracias a cuya naturaleza maleable y su continuo proceso de transformación (evaporación, condensación y solidificación), se mantiene un constante ciclo que permite la vida, como si fuese la respiración del planeta Tierra.

Los ritmos y los ritos de la Naturaleza, que siguen eternamente los ciclos externos e internos de agua, lejos de constituir un proceso mecánico, forman parte de un organismo viviente, que los antiguos ya conocían y que llamaron *Gaia*, o *Gea* [...].²⁸

En relación a esto, su capacidad para absorber calor sin aumentar su temperatura hace que actúe como un verdadero termorregulador del planeta Tierra, por lo cual se encuentra ligada intrínsecamente al funcionamiento del ecosistema planetario. Asimismo, se altera según los ciclos lunares, lo cual trae consecuencias o efectos sobre los seres vivos y plantaciones.

Durante la estación cálida, el agua absorbe gran parte del calor del planeta sin modificar su temperatura, de lo contrario, la vida se extinguiría. Al enfriarse, da paso a la estación

²⁷ *El botón de Nácar*. (2015). [DVD] Chile, España, Francia: Patricio Guzmán. Min. 8:28.

²⁸ Ríos, C. (2006). *Yoga del Mar – Volver al océano*. España, Madrid: Gaia ediciones. Sitio web: <http://navegaymedita.com/web/el-mar>

otoñal. En la época fría, el agua realiza el proceso inverso y emite el calor que ha acumulado, suavizando considerablemente la temperatura ambiente. [...] Gracias al agua, los otros territorios [no desérticos] conocen una estación intermedia: la primavera.²⁹

Como señala Raúl Zurita, “*todos somos arroyos de una sola agua*”, somos un constante fluir serpenteante, y el ritmo de las olas, que se asemeja a nuestra respiración, nos hace vibrar al diapasón de fuerzas y energías invisibles y cósmicas. El Agua nos habla de nuestra propia historia, y también nos evoca los abismos, las profundidades, el vacío y el espacio. Así como nuestro planeta posee tres cuartas partes de agua y una sola de tierra, nuestro propio cuerpo está constituido en un porcentaje muy similar, teniendo casi un 80% de agua.³⁰

Nosotros, los mamíferos, vivimos también sumergidos durante los meses de nuestra gestación en un microcosmos acuático, salado y cálido; un universo amniótico a través del cual se propagan las ondas protectoras del corazón de nuestra madre. Y todo el resto de nuestra vida sentiremos una atracción irresistible por ese océano primordial, que nos vincula con nuestro origen, con una misteriosa danza cósmica, con nuestra madre terrena, y con aquella otra, infinita, allende las estrellas de donde procedemos: un fluido universal en el que existimos, vivimos y *somos*.³¹

El agua, como si fuese la sangre o el sistema circulatorio de la Tierra, va disolviendo las más duras rocas y acarreando los minerales que nutrirán los valles, fluyendo siempre de manera serpenteante, adoptando líneas circulares y curvas, y disminuyendo su velocidad, generando verdaderos canales de energía que conectan los territorios.

[...] ésta busca siempre modelos dinámicos en espiral, oscilando y girando de forma totalmente imprevisible. Los científicos han llegado a pensar que el agua actúa según patrones propios e incluso inteligentes. [...] Por otra parte su tendencia a adoptar formas esféricas, como gotas, evita una rápida filtración en la tierra. El agua, como sabemos, es un elemento extraordinariamente maleable y se adapta a cualquier forma que la contenga.³²

Lo anterior evidencia la importancia del agua para la vida en general; no obstante, en un sentido más específico, nos muestra una especie de orden que aparece en el territorio como un símil de nuestra propia existencia, comprobando una vez más que como es afuera, es adentro, y viceversa.

Ahora bien, en los siguientes sitios profundizados resulta imprescindible la presencia del *Ko*, o agua: ésta no sólo es dadora de vida para el pueblo Mapuche, sino que es vida en sí, pues posee espíritu, el *Ngen Ko*. “*Para el mundo mapuche el agua es el mollfün o savia de la Ñuke Mapu, por el agua existimos todos los seres vivos que formamos parte de ella*.”³³ El *Ko* simboliza al padre anciano, la energía masculina que nace desde las alturas, y desciende como principio activo a los valles bajos a fecundar la tierra, marcando fuentes de origen y cursos o rutas vitales sobre los valles, determinando a su vez el asentamiento de las comunidades. Su presencia fluye en el plano horizontal pero también se eleva hacia la zona de arriba, evaporándose y cayendo como

29 Ibid.

30 Según Ibid.

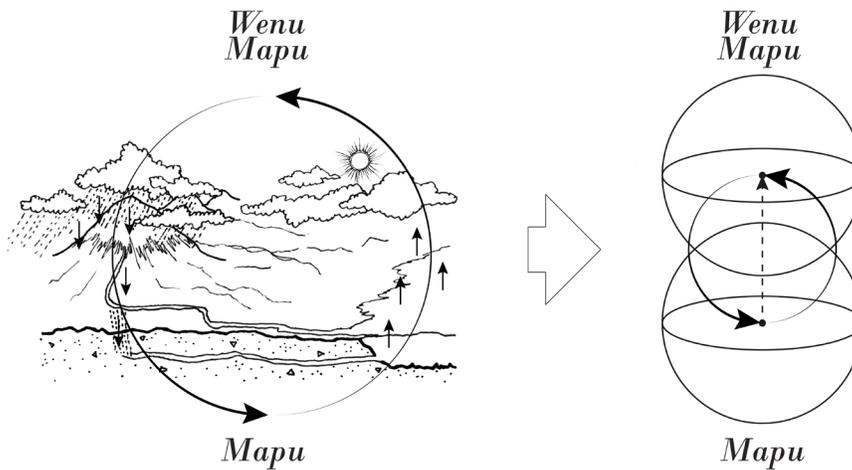
31 Ibid.

32 Ibid.

33 Rumián Lemuy, P. (2012). Op. Cit.

lluvia purificada, regando la tierra con la energía de lo superior, conectando ambos mundos en su continuo devenir circular; por esto cuando se afecta alguno de éstos sitios, en el fondo se está alterando el ciclo natural de la vida.

Los sitios sagrados en donde se encuentra *ko* suelen utilizarse para realizar rogativas y/o ceremonias relacionadas con las lluvias y la fertilidad (por ejemplo cuando hay sequía, o por el contrario inundaciones), y a menudo suelen corresponder a lugares donde las *machi* reciben el don curativo³⁴. Además allí crecen las plantas medicinales, y constituyen espacios para la realización y el fluir de la vida comunitaria. Entre estos sitios se encuentran los siguientes:



El ciclo circular que describe el agua, uniendo la Tierra de arriba con la de abajo en su ir y venir. Elaboración propia.

i. **Menoko**

El *menoko* es un lugar húmedo y fangoso situado en medio de cerros o quebradas, o en algún monte, identificado como ‘lugar de barro’, ‘pantano’ o ‘barrial’, caracterizando por la coacción entre la *Mapu*, tierra, y el *Ko*, agua. Este espacio posee un ojo de agua central formado por la confluencia de vertientes y aguas lluvias, el cual nunca se seca, donde crecen plantas medicinales de alto valor curativo utilizadas por las *machi*, razón por la cual se le atribuyen poderes especiales a este sitio, siendo sagrado y muy respetado por los habitantes del sector, “*allí hay tierra viva, siempre hay agua, habitan muchas cosas para el bienestar de las personas, hay muchos remedios, mucha agua*”³⁵. Desde un punto de vista ecológico, estos sitios poseen un elevado grado de humedad, el cual permite que siempre haya agua en sus distintas formas, lo que a su vez impulsa la proliferación de una diversidad de especies vegetales o *foyentu*, ya sean herbáceas, arbustivas o helechos, tales como el tomatillo, la lechuguilla, la chaquirita del monte, la salvia, el natre, el petrillo, la hoja de paco, el kaulf, etc. Prácticamente toda la vegetación identificada tiene propiedades medicinales. Además en algunos *menoko* existen árboles como el canelo, la pitra, y el temu.³⁶ El *menoko* también puede corresponder a lugares boscosos –bordados por arbustos y diversos helechos– los cuales se encuentran ligados a humedales.

34 Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). Op. Cit. p. 317.

35 Ibid. p. 318.

36 Ibid. pp. 318-319.

Según señala una machi de la zona de Lumaco “El ‘Menoko’ es el ‘Ngen’ del agua, el ‘ngen’ del monte, hace tener lluvia, niebla, y también buen clima, el ‘menoko’ busca la lluvia. Eso es ‘menoko’, donde nace el agua, agua pura.”³⁷ Los *menoko*, según el *kimün* mapuche, están habitados por *ngen ko*, espíritus del agua, y constituyen un espacio vital para los *Lof*. De hecho, normalmente se encuentran en el entorno inmediato de los *guillatuwe* (lugar sagrado donde se realiza el guillatún); en él se deposita el *rewe*, o poste ceremonial, devolviéndolo –cuando es renovado– para que termine de morir. El reconocimiento de los *menoko*, los cuales poseen *newen* (en forma de *ngen*) y *kimün*, es llevado a cabo a través del *pewma* o sueño, por lo cual aunque dichas cualidades no se puedan ver, los Mapuche saben que existen y pueden identificar la zona específica donde se encuentran. Además estos sitios pueden ser el lugar en donde el agente médico mapuche experimenta el llamado divino a ejercer su rol sanador.

Los mapuche del *Menoko* obtenemos la fuerza, si no existiera el *Menoko*, no tendríamos fuerza los Mapuche, es porque el Mapuche ruega por sí mismo, ruega ahí, en el lugar que se encuentre el *Menoko*, se ruega donde se toma agua con *Mvrke* y se le deja *Mvrke*, “tú me darás alimento y me darás abundancia” se le dice, y se le entrega entonces. Es por eso que el Mapuche habla con el *Menoko*, habla con el *Ngenko*.³⁸



Menoko El Chequen, Angol. Fuente: <http://www.lavozdearauco.cl/resguardan-sitios-de-valor-cultural-para-comunidades-mapuche/>

Un dato importante es que la facultad curativa que se halla en las plantas que aquí crecen es más bien propia del entorno, y no de la planta misma, por lo tanto la intervención en estos sitios altera las propiedades transmitidas a las yerbas, mientras que estas mismas yerbas cultivadas en otro medio, artificial por ejemplo, no producen el mismo efecto.

De aquí que no se deba tocar los *Menoko*, por ser fundamentales para los equilibrios ecológicos, donde se concentran energías y se pueden obtener las mejores medicinas naturales. Esta noción posee su fundamento paralelo en las ciencias, pues los *Menoko* o humedales, son purificadores

37 Machi de la zona de Lumako. [ADKIMVN Cine y Comunicación Mapuche]. (2003). *MENOKO NI MONGEN - Serie Documental MAPUCHE KIMVN*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NPuKv7ORw2Q>

38 Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). Op. Cit.

de agua, retienen sedimentos y contaminantes, almacenan y recargan acuíferos, son fuente de alimento, fibras naturales y madera. Asimismo, actúan como esponja natural contra las inundaciones y la sequía, además de proteger y albergar una alta biodiversidad. Lamentablemente este conocimiento presente en la sabiduría Mapuche fue ignorado por los *winka* o afuerinos al momento de ocupar el territorio, como por ejemplo al fundar la ciudad de Temuco (del árbol de *Temu* propio de la zona, y *ko*, agua) sobre un *Menoko*. Hoy Temuco es una de las ciudades más contaminadas de Chile debido al espesor de las brumas propias de los humedales, que mezcladas con el humo de las casas y el smog del transporte, provocan un ambiente tóxico.³⁹

ii. **Trayenko o Xayenko**



Trayenko ubicado en el Parque Nacional Conguillío. Fuente: www.campingngentrayenko.cl

El *trayenko*, también conocido como *trayen*, *Wüfko* o *wichilko*, corresponde a una cascada, salto o caída de agua, estero, chorrillo, fuente o vertiente de donde emana el agua pura desde el interior de la tierra, descrito también como “agua que emerge de la tierra”, o lugar donde se juntan tres o más esteros⁴⁰, “donde nace el agua y nunca se seca”⁴¹. Es por ello que representa la pureza en el origen del pueblo mapuche, y debido a esto es el lugar donde se realizan ceremonias

39 Seguel, A. (2015). *De la fundación de la ciudad de Temuco y la masacre estatal chilena*. Chile: Centro de Documentación Mapuche.

40 Los lugares donde se juntan tres esteros son llamados *Külako*, y posee un carácter especialmente sagrado debido a que son las vertientes menos frecuentes, más resguardadas y limpias. Es por ello que de ahí se extraía el agua para sanar al *kutran* (enfermedad o más bien desequilibrio físico y espiritual de un ser). Estos lugares ya casi no existen, o bien sus aguas han sido contaminadas y desprovistas de *nepen*, o sus vertientes se han secado, lo que ha desencadenado que sus *ngen* o espíritus han huido.

41 Ibid. p. 319.

o rogativas especiales, por ejemplo en situaciones de inundación: “en el trayenko se hizo una Ceremonia –Rogativa–, luego de muchos días de lluvia apareció un caballo blanco, tomó agua, y el agua retrocedió”⁴². Así mismo, cuando hay sequía se realiza la ceremonia en otro tipo de trayenko –lugares específicos que cada comunidad conoce– donde habita la fuerza que puede otorgar agua. También allí concurrían hombre, mujeres y niños al *epuwün*, es decir amanecer del *We Txipantu*, con el propósito de bañarse y así esperar la nueva salida del sol con el cuerpo y el espíritu purificado y limpio, gracias a la acción del *ngen ko*. Al igual que en el *menoko*, si el *trayenko* es intervenido, contaminado o perturbado, se genera un desequilibrio de las energías que habitan el lugar, es decir del *ngen* que permite la pureza del agua.

iii. *Lil o lilh*

El lil corresponde a una quebrada, risco, barranco, borde de río, lago o estero, donde ‘se encuentran piedras toscas, o piedras lajas’, son lugares peligrosos y escarpados (con una pendiente de 60 a 90% aprox.). Pueden ubicarse en una montaña o cerca de un río y concluir en un chorrillo, estos lugares ‘están goteando permanentemente, siempre húmedos’; y allí ‘no pueden entrar los animales’. Se destaca por el crecimiento de plantas medicinales más que por su presencia espiritual⁴³.

En los *Lilh* se genera una flora muy particular, por el sistema de riego a goteo que en forma natural se produce. La nalca, por ejemplo, su único hábitat lo constituyen los *Lilh*. Enredaderas como el *Pinza Lawen*, la Flor de la culebra, el *Miñilwe*, el *Chiñ-Chiñ*. La flora de un *Lilh* cambia, según su orientación y la dirección del viento.⁴⁴



Lil, con presencia de abundante Nalca, a un costado de la carretera Austral. Fuente: Diego Cupolo, en: <http://diegocupolo.tumblr.com/post/42334450965/nalca-one-of-patagonias-most-edible-plants>

42 Ibid.

43 Ibid.

44 Según Ñanculef, J. (2005). *Tayin Mapuche Kimün*. Exposición en Conferencia en la ENHA, Escuela Nacional de Historia y Antropología, Tlapan, Ciudad de México, México. Citado en: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. (2011). *Diagnóstico de desarrollo cultural del pueblo mapuche*. Web www.cultura.gob.cl/estudios/observatorio-cultural. p. 119

Otras especies vegetales son el pica pica, el chacay, el arrayán negro, patitas negras, la costilla de vaca y árboles como el maqui, el boldo y enredaderas rastreras o trepadoras como la chaquirita del monte, la calahuala, el voqui naranjo y el quintral del maqui⁴⁵.

iv. **Chayako**

El *chayako* corresponde a un lugar con muchas rocas, donde nace una vertiente y se encuentra agua estacionada, generándose un pozo o una hoya donde el agua es pura y nunca se seca. “Este espacio [...] era un lugar de encuentro para las mujeres, hacían fuego para cocinar, lavaban ropa, conversaban, tomaban mate, teñían lana y planificaban actividades de la comunidad. Este es uno de los espacios menos frecuente en el territorio.”⁴⁶

v. **Mallin**

El *mallin* es una vega o pajonal ubicado a orillas de cerros, caracterizado por situarse en tierras bajas, inundables, muy húmedas. Allí también habitan seres protectores del agua, es decir *ngen ko*. Si bien hay *mallin* naturales, estos también podrían formarse eventualmente por la acción del hombre, por ejemplo al limpiar un terreno, remover la tierra y hacer hoyos, o al extraer bosques, lo cual hace que quede una especie de pradera donde luego empiezan a crecer junquillos, convirtiéndose finalmente en *mallin*. Las especies medicinales que crecen en el mallin dependen de la época del año, y entre ellas podemos encontrar sanguinaria, poleo, pasto pinito, mata ratones, junquillo, flecha de agua, chacay, refu, arrayán negro, y rastreras como sombrerito de agua, además de arbóreas como el sauce⁴⁷.



Vegas de Los Sauces.

Fuente: <http://gestionambientallossauces.blogspot.cl/2010/12/humedales-los-sauces.html>

45 Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). Op. Cit.

46 Ibid.

47 Ibid. p. 320

vi. ***Lewfu o Leufu***

Es un río o curso de agua considerable, mayor que un estero o un chorrillo. Allí también habitan espíritus del agua o *ngen ko*, los cuales pueden causar la muerte por inmersión a quienes se bañan en horarios inapropiados, o bien cuando se transgreden normas de uso; pero a su vez el agua correntosa tiene un poder curativo de limpieza o descarga espiritual por la fluidez y transparencia, en personas, animales y espacios físicos. En sus riberas crecen sauces, maqui, arrayán negro, maitén, romero, pica-pica, savi y cardo.⁴⁸



Río Lincura, Pucón.
Fuente: Herrera, I. (2016).

vii. ***Wiñoko***

Corresponde al lugar en donde un estero o río desvía su curso, siendo un sitio donde crecen plantas medicinales de gran importancia para la medicina mapuche, lo cual se genera gracias a la acción del tiempo, permitiendo la proliferación de especies arriba entre las ramas de los árboles, o en donde se acumula agua de color café, lugar donde las plantas adquieren un gran poder medicinal. Entre las especies que aquí crecen encontramos el berro, la lechuguilla, la violeta; helechos como costilla de vaca; rastreras como chaquirita del monte; trepadoras como voqui naranjo; y arbóreas como laurel y maqui. Al igual que en el *Lewfu*, en éste sitio también habitan espíritus del agua.⁴⁹

viii. ***Fotrako***

Corresponde a un lugar pantanoso, el cual siempre se encuentra con agua superficial, lo que permite que nunca se seque. En él crecen especies como el pasto pinito, el berro, la hoja de paco, el junquillo, la romaza, la ratonera, el toronjil cuyano, el helecho costilla de vaca, el sombrerito de agua y el canelo. También se encuentra habitado por *ngen*.⁵⁰

ix. ***Künantu***

Los *Künantu* son humedales cuya importancia radica en la presencia de la *küna* o “ratonera”, especie vegetal que constituye la principal materia prima para la confección de la *Ruka* mapuche.

48 Ibid.

49 Ibid.

50 Ibid. p. 321.

Estos sitios están casi extintos, debido a las fumigaciones que se realizan en las comunidades para eliminar otras malezas.

x. ***Kulantu***

Es un bosque donde crece exclusivamente kila o quila, comprendiendo una amplia extensión de tierra. Se dice que los *ngen* que habitan y cuidan estos bosques se manifiestan mediante la presencia de nidos de serpientes. No se menciona uso medicinal de la quila, sin embargo, la floración de esta especie es indicador de desgracias para la comunidad mapuche.⁵¹

xi. ***Pitrantu***

El *pitrantu* corresponde a un bosque de pitra, de ambiente húmedo en invierno y seco en época estival. Se suele describir como bosque pantanoso que se desarrolla a orillas de cursos de agua, y que permanece anegado o inundado gran parte del periodo invernal. Este espacio posee también un *ngen* que cuida el bosque. Posee una cantidad significativa de especies medicinales, entre ellas el canelo, árbol sagrado para la cosmovisión mapuche utilizado en ceremonias rituales de la comunidad, y otras como la calahuala, el quintral del boldo, el maqui y el temu.

xii. ***Riñintu***

Corresponde a un bosque o sector donde crecen colihues generalmente en formaciones aisladas. Antiguamente los brotes de este vegetal se comían en ensalada, previamente cocidos en agua; además ésta planta se considera protectora para la regeneración de otras especies.

SITIOS NATURALES HIEROCÉNTRICOS RELATIVOS A LA MAPU: TIERRA, PRINCIPIO RECEPTIVO MATERNO

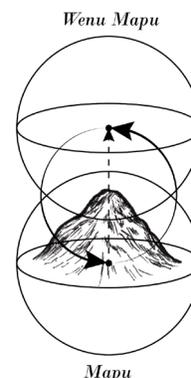
Tal como una isla en las aguas del caos, la montaña –Txren-txren– es el símbolo del cosmos, del origen, aquel paso afuera que damos los seres humanos al nacer y salir del acuático mundo uterino. Dicha amplitud vertical de las ondulaciones de la tierra permite la generación de un orden que se separa del plano terrestre, apareciendo un nuevo punto de vista, un nuevo movimiento que nos permite ver desde arriba el plano que habitamos, conectando a su vez con los planos superiores. En el juego de ir y venir entre el arriba y el abajo, entre el observador y lo observado, la montaña es el puente.

Si bien podríamos decir que la *mapu* se encuentra presente en prácticamente todo el espacio terrestre, y por tanto los lugares tratados a continuación también reciben la confluencia de otros elementos como el *ko* (agua), el *kürruf* (viento) o el *kutxal* (fuego), aquello que caracteriza estos sitios se relaciona específicamente con las formas geográficas que fue desarrollando, donde sobresalen tanto metafórica como literalmente las zonas altas, donde el cuerpo de la tierra – como principio receptivo materno asociado a *Küshe ñuke*, la anciana madre– se ha asentado y estratificado espesamente, apareciendo acumulaciones, coagulaciones, sedimentaciones y plegamientos elevados que han llegado a producir aquella pregnante conformación de cordones montañosos y formaciones rocosas propias del paisaje cordillerano y la particular geografía que

51 Ibid.

delimita a Chile. Estos sitios poseen un evidente sentido espacial vertical, y se vinculan con *Txren-txren*, la serpiente de tierra que ascendió para salvar a los Mapuche, por lo que están específicamente vinculados al simbolismo de la montaña sagrada, alegoría a la verticalidad, la cual según Eliade⁵² se constituye como el *axis mundi* por excelencia que comunica el cielo con la tierra, fundando un centro cósmico.

Como revisamos anteriormente, la tierra en el principio de los tiempos era pura roca, y constituyó el propio cuerpo –*kalil*, que literalmente significa “la otra roca”– del hombre y la mujer al caer a la *mapu*, figurando como el origen receptor del círculo de la vida humana y su evolución: ésta fue la forma/materia primigenia que tomaron los espíritus al estrellarse en la superficie terrestre. Asimismo, sus cumbres se acercan a la zona que corresponde al primer piso del *Wenu Mapu*, y allí habitan aquellos espíritus que purifican las aguas que emanan y descienden para otorgar fertilidad a las zonas bajas, fuente de vida de todo territorio subyacente, lo cual reafirma su carga simbólica y vital. Entre estos sitios se encuentran los siguientes:



i. *Mawiza*

El *Mawiza* es un espacio conformado por montes o cerros poblados de abundante vegetación nativa, densa, por tanto se distingue como montaña-bosque. Este por lo general es de gran extensión, y por lo tanto contiene la mayor diversidad de especies vegetales y animales, además de que puede incluir todos los espacios mencionados anteriormente. “*en el mawiza se encuentran todas las cosas, hospedajes de aves, peucos, chingues, buitres, zorros, horcones y lechuzas*”⁵³. Debido a esta gran diversidad, provee a las comunidades de plantas de uso medicinal y de teñido, forraje para los animales, leña y alimento. Entre las especies arbustivas que se pueden encontrar figuran el arrayán negro, el matico, el colihue, la quila y la zarzaparrilla, mientras que se hallan árboles como el maitén, el boldo, el laurel, el lingue, el roble y el canelo⁵⁴.

En el *Mawiza* también habitan *ngen* (comúnmente el *ngen mawiza* o espíritu del bosque) frente a los cuales los seres humanos deben tener un comportamiento respetuoso, cumpliendo una serie de protocolos, como realizar una rogativa, evitar comer, tomar leche, dormir, reírse o jugar en el sector, maltratar los animales que allí habitan (lo cual significa una grave transgresión para quienes viven allí), entre otros. Entre estos espíritus, habitan también los del fuego, llamados *Küpüka*.

Existe la dueña de la montaña, existe *Küpüka* dicen los mapuche. Una vez un hombre que andaba buscando sus animales en la montaña se perdió. Se hizo de noche tratando de encontrar el camino que le llevara de regreso a su casa pero fue imposible hallar su ruta así que decidió alojarse en el monte. Cuando se acomodaba para descansar y dormir, de pronto vio un fuego en medio del bosque, al acercarse descubrió que había una casa hecha de materiales recogidos del monte, entró y allí alrededor del fuego bailaba una mujer, era la *Küpüka*.⁵⁵

52 Eliade, M. (1957). op. Cit. p. 25.

53 Ibid. p. 320.

54 Ibid.

55 Loncón, E. (2011). *Adaptación de la historia oral sobre Küpüka, la encarnación femenina del dueño de la montaña*.

Se dice que Kūpūka es un espíritu generoso, no solo con las familias, también con las mujeres: en tiempo de los *ngillatun*, cuando las mujeres no alcanzan a preparar la comida, dejando a medias las tareas y para ir a dormir, Kūpūka viene de noche y a escondidas les ayuda, al otro día toda la comida está lista, el *mūltrūn* (pan integral de trigo cocido), el *mūday* (bebida a base de trigo o maíz), la harina tostada. Así también se dice que el canto de Kūpūka avisa la lluvia y el estado del tiempo. Los antiguos cuentan que Kūpūka es un venado hembra, por eso sólo tiene dos dedos.⁵⁶

*Ebrio de azul voy
entre el follaje
de la taberna sagrada.*⁵⁷

Elicura Chihuailaf, 2000.

En estas breves palabras, corresponsdientes al poema *Caminata por el bosque*, Elicura Chihuailaf es capaz de resumir el sentir, el espíritu del bosque, y en una entrevista profundiza sobre este verso, y explica que el bosque es una taberna sagrada en el más amplio sentido de la palabra, “*porque el bosque contiene la mayor parte del lenguaje del cual tomamos la palabra. Porque en un bosque hay aroma, porque en un bosque está el canto de los pájaros, porque está la textura de los árboles, de las flores, de sus hojas. Porque normalmente en un bosque hay el paso de un estero o el principio de una vertiente. Porque nos permite movernos con nuestra mirada en todos los sentidos. Porque si pensamos, es también un maestro que nos resuelve muchos problemas. Incluso a los estudiantes de arquitectura, yo les comentaba este aspecto que tú me preguntas, y les decía, “Mire, si aquí viniera a conversar alguno de nuestros abuelos, les diría: vayan al bosque. Porque allí resuelven todas las situaciones de luz y de inclinaciones”*”⁵⁸



*Bosque de Araucarias en el Parque
Nacional Conguillío, atrás el volcán
Llaima. Fuente: www.epes.cl*

Extraído del sitio web: <https://uchaxik.wordpress.com/2011/01/22/kupuka/>

56 Ibid.

57 Chihuailaf, E. (2000). *Caminata en el bosque*. En: *De sueños azules y contrasueños*. Op. Cit.

58 Chihuailaf, E. [*Una belleza nueva*]. Op. Cit.

ii. *Wingkul*

Corresponde a un cerro o loma, o espacios entre estos. Dicho lugar posee una connotación ritual importante, pues en él se llevan a cabo ceremonias de sanación. Las especies asociadas al *wingkul* son herbáceas como sanguinaria, tomatillo y el árbol del laurel.⁵⁹ Estos cerros pueden ser de baja altura (*pichi wingkul*), mediana altura (*munda wingkul*), o gran altura (*futra wingkul*), y se encuentran habitados y protegidos por los *ngen wingkul*. Según testimonios recopilados por el arqueólogo Tom Dillehay, actualmente muchos cerros pequeños que son reconocidos como *winkul* por las nuevas generaciones, en realidad corresponden a montículos artificiales llamados *kuel*, los cuales serán analizados a profundidad más adelante.

iii. *Txren-txren, treng-treng o xen xen*

Como vimos anteriormente, *Txren-txren* es el nombre con que se reconoce al cerro o montaña sagrada, usualmente sostenido por una base de cuatro cerros más pequeños o “*meli namun ngei*”, que encarnó en el tiempo mítico a la serpiente de tierra, permitiendo la salvación de algunos habitantes ante el diluvio, y con ello el origen del pueblo Mapuche. Desde entonces en cada comunidad o localidad, el cerro o monte más alto es denominado *Txren-txren*, y se asocia al *küme newen*, a la fuerza positiva, allí fue la tierra firme que salvó y resguardó la vida, desde donde luego se instaló el Mapuche. Es por esto que el *Txren-txren* es un espacio sagrado y espiritual por excelencia, el cual también se encuentra protegido por los *ngen winkul*.

*Soy el agua que corre
Dormido va el mar en mí
y despierta la montaña
Porque soy la fuerza de lo
innombrado, dice
corona del sol: Tu canto.*

Elicura Chihuailaf, 2000⁶⁰.

Así mismo, existe una especie de simbología contenida en el *Txren-txren* relacionada con la cruz que se genera al tener estos cuatro cerros pilares. Como se mencionó en el capítulo anterior, fue una serpiente benévola que habitaba en la montaña quien les advirtió a los habitantes sobre el diluvio que vendría; sin embargo, Aukanaw nos explica que dicha serpiente benévola era *Marepuantü*, también llamado el Divino Maestro, hijo del cielo y de la tierra:

El Maestro es uno con la cruz, y la cruz es una con él. Él reveló la cruz mapuche y ella guardó las divinas enseñanzas. Él es la síntesis del Gran Padre celeste y la divina Madre Tierra, del principio Esencial y del Substancial, él es hijo del Cielo-Sol y de la Tierra, es Pájaro y Serpiente, es Pájaro y Jaguar. [...] Él es Puente entre el Cielo y la Tierra, el Pontifex Magno (Pontífice), como lo son en menor escala sus discípulos iniciados: los *Renü*.

59 Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). Op. Cit. P. 321.

60 Chihuailaf, E. (2000). Op. Cit.

Su figura surge de la conjunción de las dos serpientes cósmicas, una activa y otra pasiva, ellas en su entrecruzamiento (síntesis) forman una cruz. La cruz es el símbolo del cosmos y del maestro, entre los dos hay identidad, ambos son síntesis de los dos grandes principios extra-cósmicos generadores del Cosmos.⁶¹

Entonces, *Marepuantü* figura como el hijo del cruce entre el Cielo y la Tierra, entre aquel principio creativo y aquel principio receptivo, quien se hace presente al fin de cada ciclo cósmico caracterizado usualmente por grandes cataclismos y cambios: maremotos (diluvio), terremotos, vulcanismo, lluvias de fuego, ausencia del sol, glaciaciones, pestes, decadencia moral y abandono de la tradición ancestral, etc. Entonces en aquel tiempo mítico del diluvio:

Era el fin de un ciclo cósmico y el comienzo de otro. El Divino Maestro, presentándose como un anciano llamado *Trengtreng* avisó a los mapuches de los terribles designios de la malvada “serpiente” *Kai-kai* y les exhortó que se refugiaran en una montaña sagrada. Los pocos elegidos que lo escucharon se cobijaron en la montaña y fueron salvados del diluvio.

Esa Montaña bienhechora se llama *Trengtreng*, y es otro de los aspectos del Divino Maestro, quien luego se transformará también en la Serpiente-alada asimismo llamada *Trengtreng*. Esta Serpiente estará en una cueva en la cima de la Montaña, desde allí combatirá a la serpiente infernal *Kai-kai filu*, que será apaciguada finalmente por los gemelos *Peñi Elpatun* (los dos hermanos de los que descendemos) al efectuar el primer sacrificio del *Ngillatun*.⁶²

La representación de *Marepuantü* se constituye como un ser antropomorfo denominado *lukutuwe* o *lukutuel*, que significa ‘arrodillado’, el cual se encuentra asociado e identificado con la cruz escalonada llamada *ngumin*, también conocido como *guemil*, que suele tejerse en el *makuñ* (poncho o manta), en el *txariwe* (también *trariwe*) o el *chamallwe*⁶³, textiles elaborados con el telar mapuche tradicional llamado *witral*, que significa “estar vertical”⁶⁴. Como nos advierte Aukanaw, “El tejido, como las pictografías y la alfarería son la escritura sagrada del mapuche, a través de las que habla su espíritu.”⁶⁵, por lo cual cuando observa y profundiza sobre dicha figura antropomorfa, nos enseña la presencia de una especie de serpiente que posee manos o “alas”, lo que lo vincula con el cielo, y a la vez pies, que lo conectan con la tierra, convirtiéndose en una serpiente alada, mismo ser conocido como la serpiente emplumada *Ketzalkoatl*.

61 Aukanaw. (2013). *La ciencia secreta de los Mapuche*. Editorial AukaMapu. p. 105.

62 Ibid.

63 El *txariwe* y el *chamallwe* son la faja que se utiliza para sostener y ceñir a la cintura el *chamall* en el caso del hombre, y el *küipam* (vestido) en el de la mujer.

64 El arte y trabajo del tejido a telar es una de las tradiciones culturales más antiguas del pueblo mapuche y una manifestación clara de la importancia de la mujer como transmisora de vida y cultura en esta sociedad. El origen de la técnica se remonta a un hermoso mito cosmogónico. *Lalen Kuze*, la araña madre, gran tejedora de la naturaleza, transmitió la habilidad y el arte de tejer a Ülche Domo, la primera mujer, origen del pueblo mapuche y primera transmisora de esta gran sabiduría.

65 Aukanaw, op. Cit. p. 12.

El arte sagrado y sus diversas representaciones iconográficas en el telar tradicional Mapuche



Detalle de distintos trarüwe con diseños geométricos y el particular diseño de la serpiente zigzagante (izquierda).

Extraída de: <http://www.chileantesdechile.cl/vitrinas/zona-sur/la-trama-femenina-de-la-sociedad/>

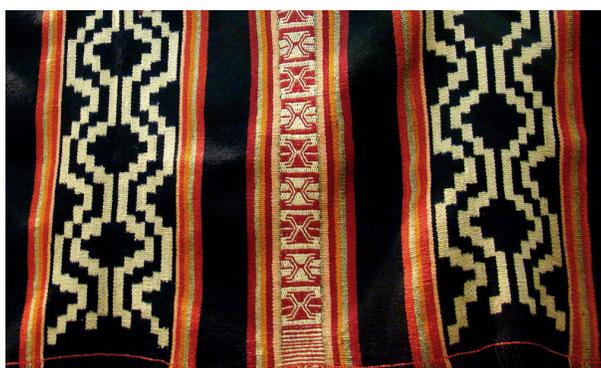


Detalle del lukutuwe y otra representación de la serpiente presentes en un trarüwe.

Extraída de: <http://chileprecolombino.cl/exposicion-chile-15-mil-anos/vestimenta-tradicional-mapuche/>

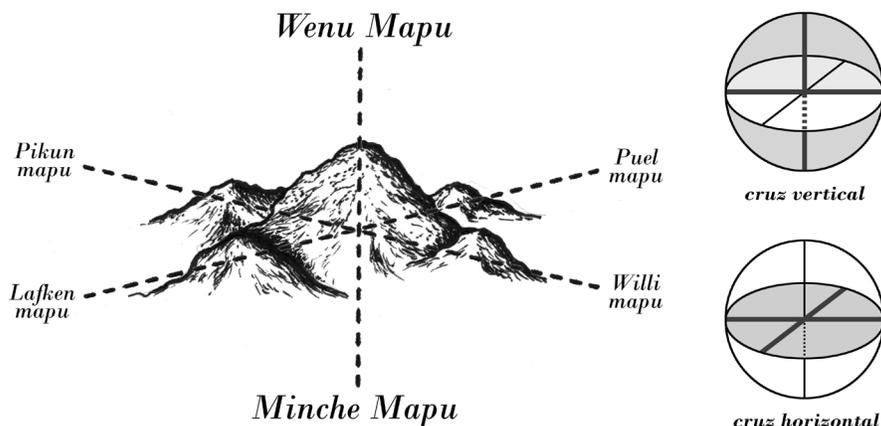


*A la izquierda Lalén, Kuzé o Llalin: “la araña vieja”, símbolo de la sabiduría y maestra del tejido. A la derecha detalle del Willodmawe, Nimin o Willodz, especie de espiral asociada al agua y la fertilidad. Extraídas de: Guaycochea, B., Juárez, A. & Luego, D. (2014). *La condición de la mujer en el espacio artístico de un lenguaje ancestral*. Argentina, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Luis.*



Makuñ o poncho masculino, el cual lleva la figura de la cruz escalonada o ngumin.
Extraído de: <http://www.panamericanworld.com/en/article/art-chile-roots-its-culture>

Asimismo, como se evidencia, es básicamente la misma estructura geométrica contenida de manera sintética en el *kultrun*. Estos símbolos no son exclusivos de la cultura Mapuche, sino que se pueden hallar en casi todas las culturas indígenas americanas. *Txren-txren*, la montaña sagrada y *Marepuantü*, contienen el cruce de dos regiones primordiales del cosmos Mapuche, la divina, celestial, y la terrenal, y esto puede comprenderse en la representación geométrica.



Representación geométrica de las cruces del plano vertical y del horizontal que se conjugan en el encuentro que da origen al Cosmos Mapuche, y que se encuentra presente en *Txren-txren*. Elaboración propia.

iv. *Degñ, deuin o dequiñ*

El *degñ* corresponde al volcán, y a pesar de que no se suele incluir entre los sitios de significación cultural, parece preciso integrarlo en este estudio, pues posee una importante carga simbólica. Si bien éstos, al igual que montañas y cerros, están custodiados y protegidos por los *ngen winkul*, los volcanes además figuran como la morada de los pillanes.

Como se vio anteriormente, el pillán corresponde a un estado superior del Ser, el cual posee desarrollado un espíritu poderoso, encarnando una suerte de dios planetario o *daimon*. Se dice que los pillanes antiguos existen desde tiempos inmemorables, remontándose a aquellos que surgieron luego que el Gran Espíritu de la Fecundidad Universal u *Om Fücha-Küshe* despertara. Éstos, junto con los espíritus antiguos habitaron el *Wenu Mapu*, generando la luz y el color, pues ellos mismos son como estrellas resplandecientes de luces y colores. Entonces, en un momento *Antupillán* decide tomar a una *wangulén*, o *wanglen* (estrella) como su propia *inandomo* (esposa preferida,) marcándose el comienzo de los tiempos, pero a la vez desatando la envidia y los celos de los demás, lo que desencadenó una extensa y ardua lucha de poder que incluyó tanto a pillanes como estrellas, destacando *Peripillán* como el gran opositor a Antu. Así, se empezó a perder la armonía en el *Wenu Mapu*, trayendo el desequilibrio a la propia *Mapu* y alcanzando también al *Ankawenu* y al *Minche Mapu*, lo que finalmente revolvió todo, provocando que entidades de esta última dimensión pudieran acceder y recorrer la *Mapu* y el *Ankawenu*.

Los hijos de los pillanes fueron castigados y lanzados a la *Mapu*, rompiendo las cumbres de grandes cerros y montañas, dejando huellas sobre la superficie de la tierra; y una vez que *Antü* pudo prevalecer, lanzó también a *Peripillán* y sus aliados, pisoteándolos y hundiéndolos bajo la tierra, para luego cubrirlos con rocas y montañas. Sobre *Peripillán*, quien era el más fuerte de todos, volcó los más grandes fragmentos de rocas, formando así el volcán de nombre *williche Peripillán*, actualmente conocido como volcán Osorno. Desde este momento las luces de los

pillanes quedaron reducidas al fuego que brota en el interior de los volcanes, y cada cierto tiempo al intentar escapar, sus movimientos hacen que la *Mapu* entera se sacuda; sin embargo, el castigo no se podrá evitar pues aunque logren sacar un brazo por las cimas, y resbalar como enormes culebras de fuego, terminarán convertidos en piedra.

Si bien *Antü* les devolvió la vida a estos pillanes, no recuperaron su forma antigua, permaneciendo al interior de diversos volcanes de la *Mapu*, como el *Quitralpillán* (actual volcán Villarrica) o el Quillaype (actual volcán Calbuco), custodiados por los *Ngen Fütu Winkul*, quienes velarían por que éstos cumplieran con su propósito y con el *Az Mapu*, y así mismo guiaran y velaran por el bienestar de las familias de los hombres y mujeres descendientes de los antiguos pillanes.



Volcán Quitralpillán (Villarrica), que viene de küttral (fuego), y pillán (espíritu antepasado), traduciéndose como 'espíritu antepasado del fuego'. Fuente: <http://www.soychile.cl/Temuco>

[...] el *Pillam* es considerado el espíritu de los grandes guerreros, de las machis y de los grandes gobernantes, de este modo el Toqui que debía dirigir la guerra recibía el hacha sagrada o pillantoqui; este poder se manifiesta en la fuerza grandiosa de los volcanes, en terremotos, el trueno y el fuego, un poder vencedor, que se manifiesta al encender el corazón de los guerreros e iluminar el espíritu de la machi.⁶⁶

A partir de lo anterior, se comprende la importancia simbólica-espacial y temporal de los volcanes y grandes montañas, constituyendo desde tiempos míticos la morada en que aún habita el *newen*, las luces de los antiguos pillanes, espíritus poderosos que encarnan el pasado celeste de lo que alguna vez fueron los seres humanos, y por supuesto su posibilidad futura en caso de lograr ascender, y retornar a su lugar de origen.

Por otro lado, para el Mapuche un volcán no es un elemento más, sino que representa la expresión por donde la *Mapu* (tierra) respira y brinda vida, por tanto su ceniza es sagrada y respetada. Una erupción es “una manifestación de equilibrio de las energías de *miñche mapu* (tierra de abajo), lugar donde reinan las fuerzas negativas. Este elemento de la naturaleza es muy importante para la vegetación, plantas, arboles, da fortaleza al *naj mapu* (tierra que pisamos) y al *huenta mapu* (tierra de las alturas).⁶⁷

66 Bustamante, A. (1993). Op. Cit. p. 106.

67 Lemunao, N. (2015). *Los Mapuche y los Volcanes: La interpretación acerca de las erupciones y otras expresiones de La Madre Tierra*. Artículo En: <http://www.radiodelmar.cl/2015/04/los-mapuche-y-los-volcanes-la-interpretacion->

Tufachi mapu meu pillan chrufquen acui, pillan chrufquen mongueal
(ha llegado la ceniza sagrada a esta tierra, ceniza sagrada para la vida)

Pillan Chrufquen
(tierra espiritual)

De esta manera, se entiende que una erupción volcánica obedece a un ciclo, donde primero se generará problemas, pero que a largo plazo limpiará los ecosistemas: “Esta ceniza es medicina para los árboles enfermos por pestes y enfermedades, fortalecerá a la tierra y las raíces, matará a los insecto exóticos y dañinos y favorecerá a los insectos nativos. [...] dará nuevas energías a la tierra, la fertilizará, limpiará cada bosque y cada malliñ (humedales), cada vega y cada valle, limpiará de parásitos a las aves y a los animales, la ceniza es beneficio y medicina para esta porción de tierra y merece su respeto y que la saludemos”.⁶⁸

v. **Renü**

El *renü* es un espacio con un fuerte sentido espiritual, pues es donde se daba instrucción y preparación –según la tradición espiritual aborígen Mapuche– a líderes en temas filosóficos, religiosos y políticos; por ello se constituye como un lugar destinado a la iniciación, y por lo tanto como ‘templos’ en sentido estricto. En estos sitios se formó el *Traw’n* (junta o colegio) de 12 miembros para preservar el conocimiento ancestral y la manera de vivir según las enseñanzas del Divino Maestro *Marepuantü*, luego del diluvio. Dichos miembros, también llamados *renüs*, fueron los depositarios del conocimiento espiritual primordial que logró pervivir gracias a que escucharon a *Txren-txren*, convirtiéndose en una especie de sabios ‘sacerdotes’ mapuche⁶⁹.

Los *renüs* suelen asociarse a cavernas o cuevas –aunque también a árboles, piedras, entre otros– identificadas como espacios prohibidos para el común de las personas Mapuche. No obstante, el sentido etimológico de este vocablo nos indica algo más que esto: el lexema se compone de las voces “*re*” (cuya denotación es ‘puro’, ‘auténtico’ y connota lo sagrado, de hecho se encuentra presente también en el término *rewé* o ‘lugar puro’, ‘lugar sagrado’) y “*nün*” (que significa ‘coger’, ‘agarrar’, ‘tomar’). Entonces la voz “*renü*” se puede traducir como ‘tomado por lo sagrado’, lo que explica la reivindicación y patrimonialización de estos espacios por parte de las comunidades, que demandan su reconocimiento y protección como lugares con valor religioso y cultural.⁷⁰

Si bien estos son espacios subterráneos, funcionan como puertas que conducen hacia el *Wenu Mapu*, la tierra de arriba, morada de las deidades. La condición de los *Ngen Mapu* es la de espíritus liminares, que se desplazan entre las diversas dimensiones del universo mapuche, pero no por decisión, vocación u opción, sino por agencia del paisaje que los abduce y contiene. Los *renü* se presentan así como lugares intersticiales y numinosos.⁷¹

acerca-de-las-erupciones-y-otras-expresiones-de-la-madre-tierra/#

68 Ibid.

69 Aukanaw. (2013). Op. Cit.

70 Espinoza, P. & Moulian, R. (2014). *Pneumatología, paisaje y culto: Patrones Andinos en los procesos de ancestralización de la cultura Mapuche Williche emplazados en la naturaleza*. p. 642. Chile: Chungara, Revista de Antropología Chilena. Vol. 46. N° 4. pp. 637-650.

71 Ibid.



*Renü o cueva ubicado al sur de
Pucón, atrás el lago Villarrica.*
Fuente: [http://www.panoramio.com/
photo/38452395](http://www.panoramio.com/photo/38452395)

II. ***Sobre las intenciones arquitectónicas que co-crean el espacio/paisaje/territorio Mapuche***

Como ya vimos, la cultura Mapuche fue un pueblo integrado y unificado ecológicamente con el medio que habitó, logrando alcanzar la vivencia de lo sagrado, noción trascendental que se vio plasmada tanto en la manera en que concibieron abstractamente el cosmos, como en la que lo co-crearon.

En algún momento de la historia de la humanidad comenzó a tomar fuerza la idea de que el ser humano no era parte de la naturaleza (de aquí que se hable de lo natural y lo artificial como cosas opuestas), y así se fue generando una especie de barrera que lo separó y distanció progresivamente de su entorno, de aquello con lo cual alguna vez fue una unidad; con esto, todo producto de su *hacer*, incluyendo la arquitectura, se transformó en algo completamente ajeno al medio del cual remotamente provino, dejando de estar en sintonía con el mundo que lo sustentó. Así hoy vemos que una gran parte de lo construido en las últimas décadas, acabó conformando urbanizaciones cerradas, ensimismadas, que se extendieron como manchas grises y contaminadas sobre la superficie de la Tierra. Pero si retrocedemos a las manifestaciones “arquitectónicas” primitivas, en este caso la *Mapuche*, nos encontramos con un estado previo en donde el ser humano y el medio conformaban una Unidad integrada, coherente, y aunque en sus relatos los primeros espíritus de sus antepasados provinieron lejanamente de las estrellas, su materialización y encarnación en esta vida humana fue y aún es posible gracias a la matriz que recibe su existencia, es decir a la madre Tierra. El *che* se proclama *Mapuche*, y en ello decreta su existencia como algo inherente a la *Mapu*, a su medio; entonces no son dos cosas separadas, él es una parte de este mundo que “humanea”, y tanto su forma de habitar como su *poiesis* están en sintonía con él, reconociendo ritual y cotidianamente la existencia de todo aquello que lo rodea y con lo que co-habita. Es por esto que el producto de su *hacer* se desarrolla como una

co-creación con la naturaleza, y no como un artificio ensimismado, pues su acto creativo está en coherencia con lo circundante.

El “arte”, la *poiesis* Mapuche, así como todos los aspectos de su cultura, se vieron traspasados y desarrollados respecto a “lo sagrado”. El antiguo *hacer*, y aún hoy ciertas reminiscencias como la poesía por ejemplo, se encuentra cargado del profundo simbolismo propio de sus conocimientos ancestrales traídos desde los planos sutiles. De este modo, sus tejidos, alfarería, platería y las propias construcciones “arquitectónicas” son una forma de lenguaje o expresión sagrada, la cual plasma la dimensión espiritual y sutil en el *Nag Mapu*, en las dimensiones de lo físico, por medio de los símbolos, formas y palabras: Asimismo como él fue creado –traído desde lo sutil a la materia– él crea, repitiendo el acto cosmogónico. Por lo mismo, en el proceso de elaboración se invierte una importante dedicación, a consciencia de que la propia energía del espíritu se manifiesta y deposita en lo creado. Finalmente, este hilo que conecta lo espiritual y lo material no solo se forja en las expresiones “artísticas”, sino que todo su modo de habitar, y en consecuencia, la propia vida –en tanto cultura– se vive como arte.

Por otro lado el quehacer artístico Mapuche es de carácter colectivo y su fin es el bien de la comunidad, siendo útil y cumpliendo una función en ella. No existe el individualismo en la creación de una obra, por lo que en casos cada persona realiza solo una parte de un objeto, sin perder de vista el resultado final, prefiriendo el anonimato.

Por esto su trabajo artístico, como el de muchas culturas aborígenes, se sitúa dentro de lo que se conoce como arte popular, lo cual no asume una desvinculación con lo creado, sino por el contrario, cada parte se confecciona virtuosamente como si fuese en sí misma el todo.

Ahora bien, en el plano de la co-creación del espacio/paisaje/territorio Mapuche, encontramos un desarrollo “arquitectónico” reducido, o mejor dicho “primitivo”, que cuenta con solo unas cuantas intervenciones o construcciones espaciales, las cuales no obstante fueron intencionadas –una y otra vez– con el fin de concretar un mismo orden cósmico fundamental. Así, sus obras, ya fuesen a escala “arquitectónica” o “urbana/territorial”, se utilizaron para poder completar y articular una estructura natural preexistente, avocándose a reforzar y proyectar las ideas que dieron sentido existencial a su pueblo para consolidar su “identidad” de habitantes sobre el mundo. En este marco, hablar de un mero rol funcional, así como plantear aspectos económicos, políticos, religiosos u otros como justificación exclusiva de su *poiesis*, es entrar a simplificar algo que es mucho más complejo, pues en aquella función primordial, originaria y simbólica de su *hacer*, confluyen múltiples lecturas, las cuales se complementan, entregando una expresión que como conjunto manifiesta la sustancia de la propia existencia Mapuche.

De este modo, las intervenciones o construcciones que realizaron presentan una estructura geométrica sintética que constituye la representación del universo o cosmos Mapuche, constando de seis direcciones básicas: cuatro orientadas a los cuatro puntos cardinales del plano horizontal, donde predomina el eje Este-Oeste en relación al curso de las aguas y los astros –principalmente *Antü* y *Küyen*, relativos al día y la noche–, y dos que se extienden hacia arriba y hacia abajo, conformando el eje vertical (*axis mundi*) que opera como puente hacia los otros planos de existencia (donde se encuentran los ancestros y deidades que les transmiten la sabiduría), y que también está presente en los sitios “naturales” abordados anteriormente (lagos, montañas, volcanes, árboles, rocas, etc.), lo cual la convierte en una dirección esencial. Entonces, la consciencia del espacio está asociada al cruce de estas direcciones, conformando la cruz tridimensional generada por el encuentro del plano horizontal –donde la convergencia

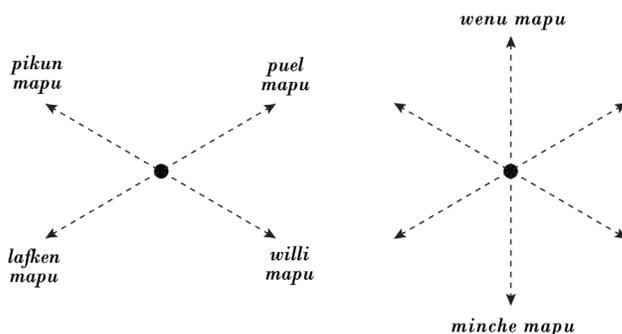
de los cuatro elementos permite la vida en el mundo atómico dual– y el plano vertical, cual haz de luz que atraviesa justo el centro dador de vida, conectando la consciencia de la tierra con el universo y los otros planos, con lo espiritual; el centro es –de este modo– el origen no manifiesto, el principio receptivo donde empalma lo espiritual, produciéndose el cruce vital integral de la creación.

Itrofil Mongen
la totalidad sin exclusión



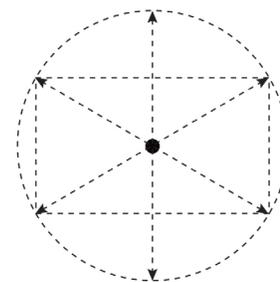
el huevo cósmico, la luz que emerge del caos, del kalfü

Las seis direcciones de la consciencia espacial Mapuche



movimiento y organización espacial

El Nag Mapu entre las dos polaridades del cosmos



orden geométrico material
forma contenedora primordial
la esfera, lo circular

Síntesis geométrica del orden fundamental inherente al espacio/paisaje/territorio Mapuche. Elaboración propia.

Luego, el carácter circular o cíclico aparece como la forma contenedora primordial más representativa, imagen de lo eterno y total, definiendo un espacio circundante que equilibra las fuerzas y direcciones tanto en el plano horizontal como en el vertical, induciendo la manera de habitar y realizar movimientos, actos, ritos, danzas, etc. siempre en torno al centro, donde atraviesa el eje vertical. Todo gira y redibuja el eterno retorno. Además, los materiales de construcción utilizados son orgánicos, se degradan, volviendo a convertirse en polvo, cualidad que refuerza la naturaleza cíclica.

Por último, la organización a nivel de asentamiento, a pesar de no seguir un patrón homogéneo regular, sino más bien “disperso”, obedece a características ecosistémicas, estéticas y etéreas constantes que se hallan intrínsecas a determinados lugares “especiales”, lo cual históricamente llevó a la conformación de una trama que estaba evolucionando –para el momento de la conquista hispana– hacia alineaciones, correspondencias, complementariedades, contrastes, direcciones, articulaciones, recorridos y formas tanto en el plano terrestre como en relación a elementos del plano celeste, hecho que posiblemente se encuentre vinculado con la influencia Inca. De este modo, el desarrollo de los asentamientos –según registros, documentos y estudios realizados desde las ciencias humanas– no consistió en la búsqueda de nuevas experiencias, sino más bien en la constante y reiterada reproducción a diversas escalas de un mismo sistema simbólico, el cual concretó los significados existenciales fundamentales de la consciencia espacial Mapuche.

En este contexto, la manera de habitar y asentarse en el territorio también se relacionó con la forma de agricultura que desarrollaron, en la cual los espacios de cultivo eran abiertos en los bosques mediante el sistema de tala y roce⁷². De este modo, los terrenos abandonados solo

⁷² Este proceso comprende un ciclo que inicia con el corte de los árboles y la quema de sus troncos y ramas, los cuales quedan sobre la superficie convertidos en cenizas que fertilizarán y servirían de abono para la siembra. Después

podían volver a ser utilizados cuando creciera el renoual, lo cual se generaba luego de decenas de años, por lo que se requería de grandes extensiones de suelo para asegurar la subsistencia de un grupo humano. Esto, bajo cierta perspectiva, se traduce como un sistema “*extensivo y de bajo rendimiento, que como consecuencia genera un tipo de asentamiento de pequeñas aldeas o grupos de habitaciones, dispersos en un vasto territorio y relacionados por las vías de comunicación, en este caso áreas despejadas como son los ríos y sus orillas o el borde de lagos y del mar.*”⁷³ No obstante, esta relación entre el modo de agricultura y la forma de vivir de las comunidades indígenas del periodo tardío –en conjuntos de *rukas* dispersos, sin llegar a generar ciudades– revela al mismo tiempo que dicha manera de habitar tiene consciencia y opera según los ritmos naturales de vida y muerte, en donde la materia se corroe, degenera, transforma hasta volver a ser polvo al igual que todo lo que existe, sin la pretensión de la permanencia y del control cultural, sino más bien comprendiendo el sentido de la finitud y lo efímero, poniendo en convivencia naturaleza y cultura. “*El pueblo mapuche no construyó ciudades porque levantar una ciudad es siempre matar un río*”⁷⁴

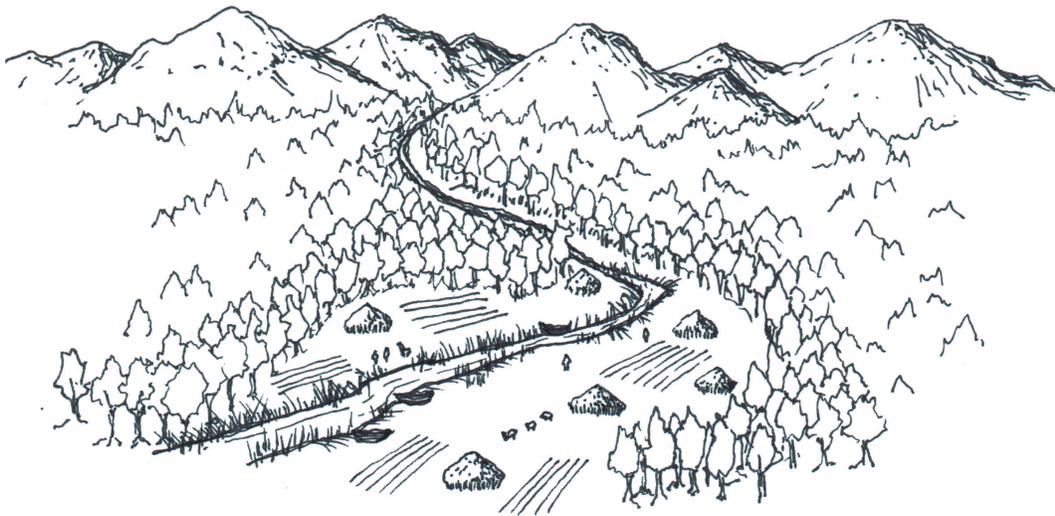


Imagen hipotética de un asentamiento Mapuche en relación a los cursos de agua.
Elaboración propia.

Además, cabe destacar que la ocupación del espacio geográfico en función de los ríos principalmente, les permitió definir sus puntos de asentamiento y constituir un sistema territorial de comunicaciones en el cual –mediante canoas– podían recorrer grandes distancias, facilitando el desplazamiento y la intercomunicación de las dispersas aldeas y poblados. En cuanto a esto, Bengoa⁷⁵ estableció cuatro niveles asociados a los asentamientos a orillas de ríos o lagos:

- El primero nivel corresponde a la orilla del río, el cual resulta crucial para el tránsito de las embarcaciones.

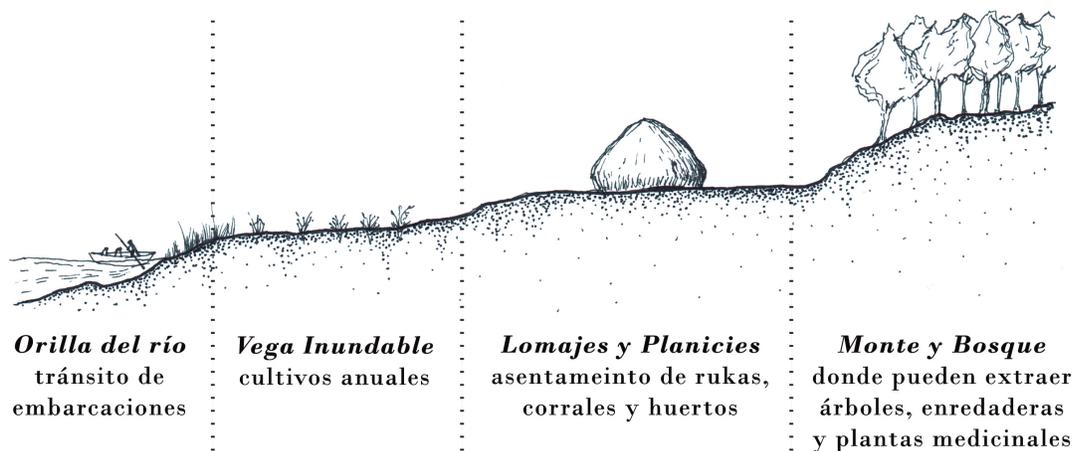
se realiza la cosecha y posteriormente el barbecho, es decir, la tierra es abandonada para que el bosque la recubra y el suelo se regenere. Según Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. P. 43.

73 Ibid.

74 Lienlaf, L. En: Wilcock, J. (2006). *Guía de Arquitectura de Chiloé: archipiélago de Chiloé*. Andalucía: Consejería de Obras Públicas y Transporte. p. 39.

75 Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos Mapuches del sur*. Santiago, Chile: Ediciones Catalonia Ltda. En: Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. P. 44.

- El segundo está asociado a las vegas que se inundaban en invierno, conformando lugares fértiles y productivos.
- El tercero guarda relación con lomajes y planicies ribereñas, aledañas al curso de los ríos, en donde no hay peligro de inundación. Allí habrían construido las viviendas y corrales, pudiendo establecer además cultivos protegidos del viento, las lluvias y crecidas del río.
- El último nivel es el monte, o la tupida selva, lugar donde podían encontrar la madera requerida para sus construcciones, leña para el fuego, plantas medicinales y un sinnúmero de productos que recolectaban, necesarios para alimentación o para cualquier tipo de producción cultural.



Niveles de ocupación del borde río según lo planteado por Bengoa.
Elaboración propia a partir de Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. P. 44.

El *Guadalafquen* o río Valdivia, el *Wenu* o río Bueno, el *Rahue* o de Las Canoas conformaban un espacio social que reunía en sus riberas y afluentes gran cantidad de población. En el lago Llanquihue y en el río Maullín se producía el encuentro con la cultura marítima del seno de Reloncaví y del archipiélago de Chiloé, la que poseía acabadas técnicas para construir embarcaciones, algunas de ellas de gran complejidad.⁷⁶

A partir de la ocupación y organización del espacio mediante estas expeditas y naturales vías de comunicación, se produjo una compleja red de relaciones humanas extendida sobre las tierras, la cual reforzó el intercambio cultural y el encuentro y reunión en un tipo particular de espacio “público”, el *nguillatuwe*, una especie de centro social de carácter ceremonial, a través del cual la comunidad se apropiaba del territorio; sobre él -en ciertos casos-, o en un espacio contiguo, se encontraba otro lugar sagrado llamado *paliwe*, en donde se jugaba *Palín* o chueca. Finalmente en las cercanías del *nguillatuwe* se levantaba un *kuel* o *rewekuel*, especiales montículos de tierra que poseían un importante rol sagrado y social. En cuanto a esto, Berg y Cherubini señalan que:

Estos espacios ceremoniales, que se relacionan en su organización con otros similares de América prehispánica, permiten pensar que se trataban de centros protourbanos, relacionados con un sistema de asentamientos dispersos, que estaba en vías de consolidación y con una sociedad que era cada vez más compleja.⁷⁷

⁷⁶ Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. P. 44.

⁷⁷ Ibid. P. 45.

Además, la relativa homogeneidad de las condiciones climáticas y el orden geográfico produjo que los asentamientos alcanzaran cierta autosuficiencia mediante la adaptación, sin depender de grupos vecinos para obtener los bienes necesarios de subsistencia, lo que creó una sociedad pacífica y fuertemente cohesionada por lazos sanguíneos y culturales, “estado que sólo fue alterado por la invasión incaica [...], y posteriormente con la llegada de los conquistadores españoles, ambos repelidos en forma violenta, lo que refleja el alto grado de pertenencia y organización social que tenían estos grupos.”⁷⁸

A partir de lo anterior, podemos reconocer los siguientes espacios “construidos” e intencionados “arquitectónica y/o territorialmente” –operando a diversas escalas– en el espacio natural de la *mapu*: la *Ruka* (vivienda tradicional), el *Paliwe* (sitio donde se juega el Palín⁷⁹), el *Eltun* (cementerio), el *Nguillatuwe* (lugar donde se realiza el nguillatún) y los *Kuel* (montículos mortuorios). Cada uno de éstos alberga un acto específico de acuerdo a su cosmovisión, siendo entonces demarcados y consagrados en tanto los elementos del paisaje terrestre y celeste que orientan y guían el habitar Mapuche. A continuación se abordarán tres casos fundamentales en relación al nivel en que opera cada uno de ellos: I) **La ruka**, que instaura el espacio sagrado de intimidad y cotidianidad, II) **El nguillatuwe** que se constituye como el principal espacio sagrado/ceremonial comunitario, y III) **Los kuel**, que actúan y se relacionan a nivel de paisaje y geografía sagrada. Estas tres escalas conforman una muestra representativa que permitirá aproximarnos de manera integral a las instancias y características propias del habitar Mapuche a nivel de territorio, comunidad y familia, teniendo como elemento común las intenciones arquitectónicas anteriormente mencionadas, siempre definiendo el espacio a partir de un centro donde atraviesa verticalmente un puente hacia el arriba y el abajo, otorgándole la condición de umbral que conecta con aquellos mundos –idénticos a éste– que se encuentran en estas dos regiones duales.

i. ***La Ruka: Espacio para la vida cotidiana familiar***

La ruka corresponde a la casa o vivienda de la unidad familiar Mapuche, por lo cual se constituye como el espacio construido más íntimo y fundamental para la comunidad o *lof*. Según señala el arqueólogo chileno Carlos Aldunate, antiguamente existieron algunas de enormes proporciones, las cuales habrían albergado a grandes familias poligínicas⁸⁰, y agrega que las primeras descripciones que hay del patrón de asentamiento mapuche describen un orden más bien disperso en vez de nucleado, enfatizando la intención de separar las viviendas dentro del *lof* por motivos relacionados a su sistema de creencias.⁸¹

Las familias Mapuche llegaban a formar tribus sólo en forma excepcional y tendían a conservarse en forma independiente, separadas unas de otras. El sistema de poblamiento del territorio condicionaba una densidad baja, donde las familias alejadas entre sí vivían aisladas.⁸²

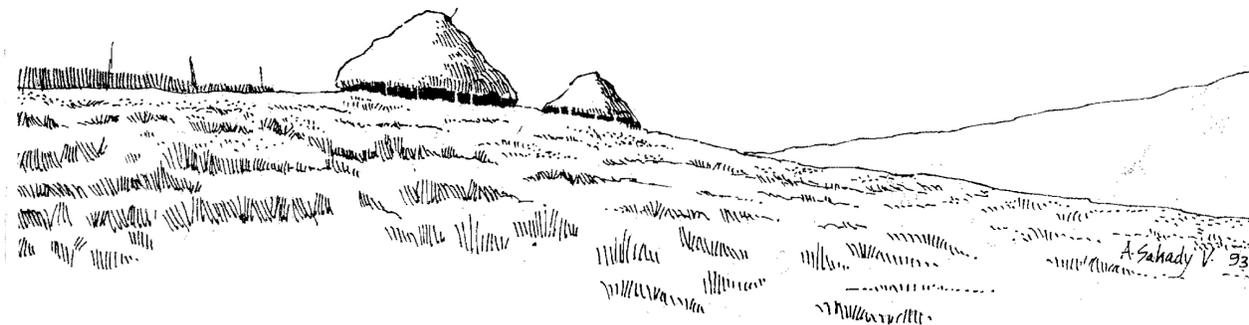
78 Ibid.

79 El *Palin* corresponde al deporte más importante del pueblo mapuche, el cual tradicionalmente forma parte del sistema y ritual del *nguillatun*.

80 Aldunate del S., C. (1996). *Mapuche: Gente de la Tierra*. En *Etnografías: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Volumen 2 de Culturas de Chile. pp. 111-134. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. p. 123.

81 Según Ibid.

82 Sepúlveda, O. & Vela, F. (mayo 2015). *Cultura y Hábitat residencial: El caso Mapuche*. INVI, N°83, 149-180.



Emplazamiento disperso y aislado de las rukas sobre el territorio. Ilustración extraída de: Sepúlveda, O., Sahady, A. & Carrasco, G. (1993). *Reflexiones en torno al problema habitacional mapuche*. Boletín INVI N°18. Portada. Sitio web: <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/114/93>

Como se mencionó anteriormente, esto además guardó relación con el sistema de agricultura, por lo que dichas aldeas habrían sido pequeñas, conformando grupos independientes o unidades sociales con entre tres y siete *rukas*, cada una ocupada por una familia, comprendiendo de 30 a 80 personas, con una estratificación social básica. Dichos grupos además poseían huertas, formando unidades productivas que se encontraban separadas por grandes distancias sobre el territorio.

En este sentido, la *ruka*, tanto en su disposición espacial interior como en el propio proceso de construcción, posee rasgos que están asociados a su sistema familiar.

Una nueva *ruka* es construida por su dueño, ayudado por todos sus parientes, a los que recompensa con agasajos. En esta ceremonia, que dura varios días y recibe el nombre de *rukatún*, tienen un importante papel los parientes por vía patrilineal, linaje que constituye la base del sistema social mapuche.⁸³

Por cada etapa el dueño de casa ofrecía a los colaboradores una fiesta en donde se bailaba y bebía por tres o cuatro días, revelando el carácter ceremonial que tenía para los aborígenes del sur del Biobío la construcción de su hogar, tradición que perdura en Chiloé con el nombre de Minga.⁸⁴

Este trabajo colectivo también se conoce con el nombre de *rucan* o *quepeln*, y en él se distribuyen las tareas entre los participantes, quienes preparan los materiales de construcción y desarrollan paralelamente las diferentes partes que compondrán la vivienda:

Cortan los árboles destinados a formar la armazón. [...] Con hacha labran los troncos, los dejan cuadrangulares, del largo conveniente y con un sacado en una extremidad para alojar los *cuicui*. [...] Preparan, además, varias docenas de taras, tijerales cilíndricos aplicados por la extremidad delgada sobre el *cuicui* o cumbrera y por la gruesa encima de los *cuicui* o solera y amarrados con sogas.

83 Aldunate del S., C. (1985). *Mapuche!*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago, Chile. p. 23. En: Sepúlveda, O., Sahady, A. & Carrasco, G. (1993). *Reflexiones en torno al problema habitacional mapuche*. Boletín INVI N°18. pp. 21-29. Sitio web: <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/114/93>

84 Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 560.

Mientras algunos indígenas se dedican a estas tareas pesadas, otros arrancan en los bosques vecinos enredaderas para amarrar las piezas de la armazón y la paja encima de éstas.⁸⁵



Rukatún. 1911. Autor desconocido.

Extraída del sitio web:
simbolospatrios.cl

A la llegada de los conquistadores a la región Mapuche, varios cronistas describieron las viviendas y otras construcciones, entre ellos el padre Rosales señala: *No usan hazer estos indios sus casas (que comúnmente llaman ranchos y en su lengua tabu) de piedra, ni ladrillo, sino de madera cubierta con paxa, de que tienen variedad, porque unos las cubren con junquillos, otros con carrizo, y otros con cortadera, y... la armazón es de una varas largas, clavadas en el suelo ya en redondo, ya en cuadrado, las cuales juntas arriba, y entretejiendo las varillas delgadas a los lados, y cubriéndola con paxa, haciendo escalerillas de una paxa sobre otra, queda hecha la casa, sin más arquitectura, sin más trabaxo, ni dificultad.*⁸⁶

Además explica que la *ruka* se realizaba en tres etapas: Primero se colocaban las estacas enterradas en el suelo formando la estructura. En ella, los horcones centrales y los postes perimetrales eran de roble *pellín*, pues era resistente y difícilmente atacado por insectos o podredumbre, mientras que la cumbre se realizaba de una pieza larga de canelo, árbol sagrado. La segunda etapa consistía en elaborar un entramado de varillas horizontales amarradas con fibras vegetales (voqui o *foki* principalmente), la cual sujetaría luego la paja con la cual se cubría toda la estructura. Y por último se confeccionaba el revestimiento de paja entretejida. Dicho proceso constituiría finalmente un espacio interior fresco en verano y abrigado en invierno, coherente tanto con las

⁸⁵ Joseph, H.C. (1931). La vivienda araucana. Santiago, Chile: Establecimientos Gráficos Balcells. Anales de la Universidad de Chile. pp. 31-32.

⁸⁶ Rosales S.J., Diego de. 1987. (1877). *Historia general del reino de Chile*. Flandes Indiano. Segunda edición revisada por Mario Góngora. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. P. 145. En: Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 59.

necesidades de los habitantes como del medio ambiente.⁸⁷ Por último apunta que la dimensión de la *ruka* sería símbolo de estatus y poder dentro de la comunidad, pues el propietario debería congregar a una mayor cantidad de parientes y amigos para su construcción⁸⁸.

Las dimensiones de las habitaciones varían según las regiones, la fortuna de los dueños y el número de personas que viven en ellas. Las mayores miden de 12 a 15 metros de largo por siete a diez de ancho y unos cuatro a seis de alto.⁸⁹

Por otro lado, Pedro de Valdivia señala “...*las casas, las cuales las tienen muy bien hechas y fuertes, con grandes tablazones y muchas muy grandes y de dos, cuatro y ocho puertas; tiénela llenas de todo género de comida y lana; tienen muchas y muy polidas vasijas de barro y madera*”⁹⁰. Mientras que el cronista Mariño de Lobera las describe “*muy grandes, de a cuatro pies en cuadro cada una y alguna de más, y aún no pocas de ochocientos pies... que por su contento media algunas veces y así en cada una había en cada caso catorce o quince puertas*”⁹¹.

Originalmente la *ruka* primitiva era de base circular y techo cónico de gran inclinación para asegurar el escurrimiento de las aguas; sin embargo, ésta fue transformada con el paso del tiempo hasta llegar a la actual *ruka* de base y forma alargada rectangular, con sus costados verticales hasta una altura de uno a dos metros y de techo en plano más o menos inclinado. Tanto la tradicional como la actual se confeccionan con materiales de sostén macizos –como troncos de árboles del lugar, por ejemplo roble *pellín* y *hualle* (dos estados de crecimiento de la especie *Nothofagus oblicua*)– enterrados a una altura de uno o dos metros y trabados formando un armazón, el cual es reforzado y amarrado con varias especies de trepadoras (*foki*) muy fuertes y flexibles que crecen en la selva y que se conocen bajo el nombre genérico de *mau*, tales como el *graduñ voki* (*cissus striata*) y el famoso *copiu* o copihue (*lapageria rosea*)⁹². Luego esta estructura es cubierta completamente (en el caso de las viviendas tradicionales) con “*una gruesa capa de paja, que constituye una estupenda protección contras las lluvias y un inmejorable aislante térmico.*”⁹³Dicha paja, a la cual le llaman *kuna* de manera genérica, puede corresponder a una variedad de gramíneas, entre las cuales la más conocida es la “ratonera” o *lin* (*Anthoxanthum utriculatum*). Ésta es atada en manojos –con las mismas especies trepadoras descritas anteriormente– y fijada al firme armazón, hasta cubrirlo en su totalidad. Hoy en día se cubre de esta manera solamente el techo de la vivienda, mientras que los muros laterales verticales se revisten de listones de madera.

87 Según Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 59.

88 Rosales S.J., Diego de. Ibid.

89 Joseph, H.C. Op. Cit. P. 16

90 En la quinta carta al rey Carlos V, escrita en Concepción el día 25 de septiembre de 1551. Rojas, M. (1991). *Cartas de Don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello. En: Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 60.

91 Mariño de Lobera, P. 1861 (1528-1595). *Crónica del Reino de Chile*. En colección de historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional. Santiago, Chile: Impr. Del Ferrocarril. Vol. 49. En: Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 60.

92 Aldunate del S., C. (1996) op. Cit.

93 Ibid.



Familia mapuche junto a ruka de base circular.
Autor y año desconocido. Extraída del sitio web
www.educarchile.cl



Ruka de base rectangular, 1930. Tarjeta postal.
Fotografía del Sr. Robert Gertsman.

Como paréntesis, actualmente se pueden distinguir variantes de la *ruka* primitiva, de acuerdo a la zona específica en la cual se habita y construye, estando determinadas por los elementos naturales locales disponibles, los factores predominantes del territorio y el valor cultural y simbólico que éstos han adquirido. De este modo se pueden reconocer las siguientes:

La *ruka Williche* posee comúnmente una planta cuadrada, con entablado horizontal en sus muros laterales, techos de *küna* y pequeñas ventanas para ventilar (elemento que no es originario, sino más bien influencia actual). En ella, además, se observan dos puertas situadas en el eje Este-Oeste, en vez de solo una (la tradicional abierta hacia el *Puel Mapu*), esto debido a que es necesaria una que, ubicada en el poniente de la vivienda, establezca la conexión –propia de quienes habitan las costas– con el abuelito *Wenteyao* o *Huenteano* (*Ngen Mapu* asociado al poder del mar, quien reside en las rocas de *Pucatrihue* y es venerado por los *Williche*).

La *ruka Pewenche* de las zonas cordilleranas también puede presentar una planta cuadrada con muros verticales de tablones, y su cubierta se compone por canoas de madera, las cuales conforman una resistente estructura de grandes *wayway* (pendientes) que soporta y facilita el escurrimiento de la *pire* (nieve).

Finalmente, la *ruka Lafkenche* posee más similitud con la tradicional al presentar planta circular y una cubierta que envuelve completamente tanto la cubierta como el muro perimetral, sujeta por una estructura de postes centrales que sostienen el envigado. Asimismo, la *ruka Nagche* también conservó una planta ovalada, techada con *küna*, y cerrada en sus paramentos verticales con tapas de madera, con una estructura similar a la tradicional.

Estas transformaciones y variantes fueron produciéndose debido al paso del tiempo, la progresiva desaparición de especies nativas utilizadas ancestralmente, y las nuevas influencias y gestiones regionales que han incentivado la implementación de nuevos materiales o tecnologías, poniendo en valor aspectos económicos y/o formales, en vez de potenciar las identidades locales y las necesidades culturales del Mapuche.

Ahora bien, el sistema original base de la vivienda tradicional Mapuche presenta una forma de construir que responde de manera precisa ante los requerimientos sísmicos, territoriales, ecológicos, climáticos y culturales, por supuesto.

La *ruka* o vivienda mapuche es una expresión del conocimiento y adaptación de este pueblo a su medio ambiente. Su firme estructura de madera soporta bien los vientos de la zona. El armazón está cubierto con gruesas capas de paja que, junto con constituir un formidable aislante de las temperaturas exteriores, protege de las lluvias por tener una buena capacidad de escurrimiento.⁹⁴

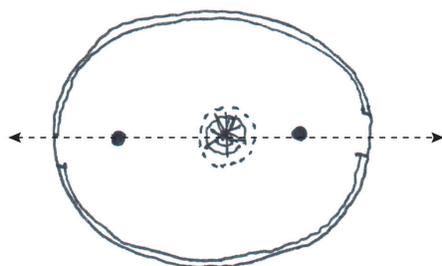
[...] la confianza estructural está entregada a un sistema de horcones y una viga maestra de madera que quedan a la vista por el interior, desde la cual se fija varas de menor diámetro que tejen la cubierta y los muros de la envolvente, ambos recubiertos de paja.⁹⁵

94 Aldunate del S., C. (1985) Op. Cit.

95 Pfenniger, F. (2006). *La mirada Selknam y Mapuche: La estructura ancestral*. En: Revista CA Ciudad Arquitectura, N°126, 2006. pp. 34-35.



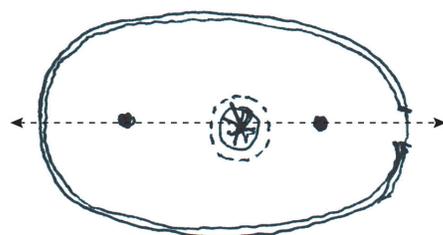
Ruka Lafkenche
(planta circular)



Puel Mapu



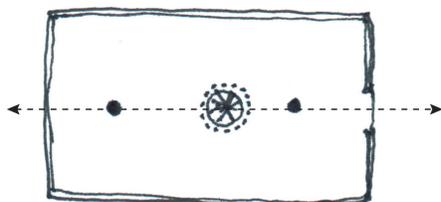
Ruka Nagche / Pikunche
(planta ovalada)



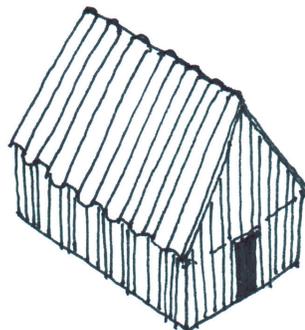
Puel Mapu



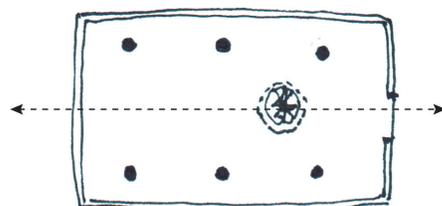
Ruka Williche
(planta rectangular)



Puel Mapu

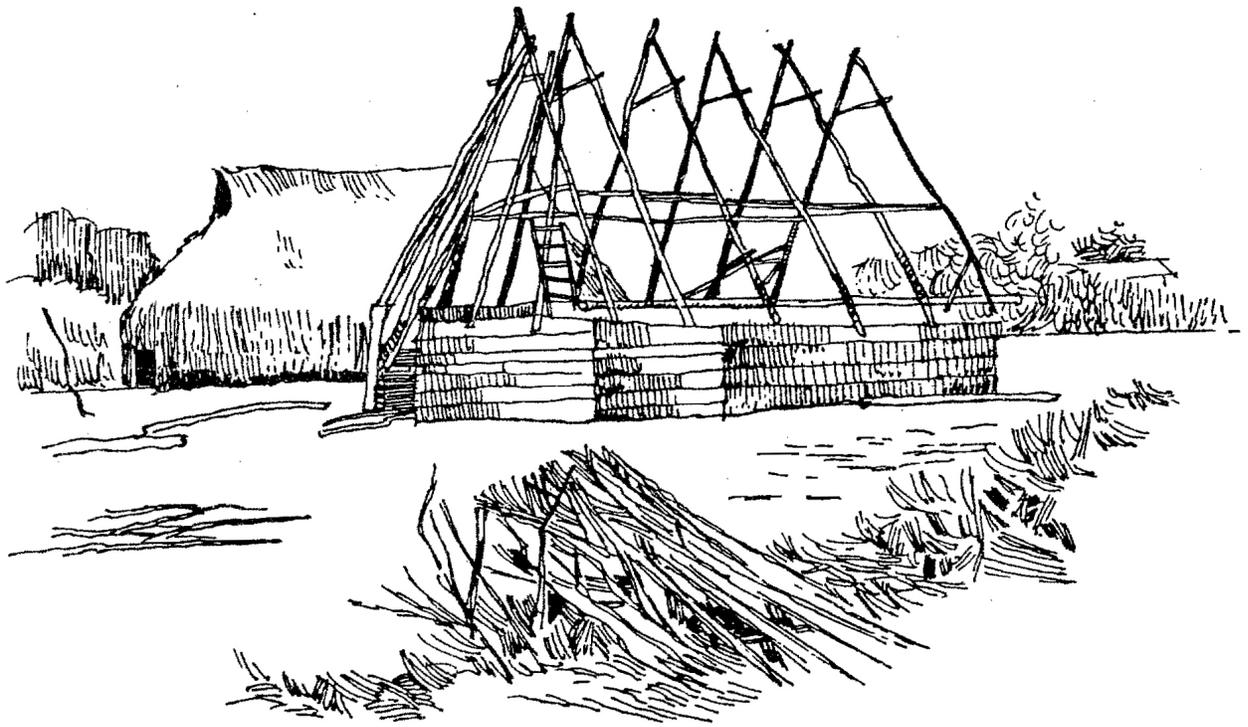


Ruka Pewenche
(planta rectangular)



Puel Mapu

Variantes de la ruka.
Elaboración propia.



Estructura de ruka en construcción. Ilustración extraída de: Sepúlveda, O., Sahady, A. & Carrasco, G. (1993). *Reflexiones en torno al problema habitacional mapuche.* Boletín INVI N°18. pp. 26. Sitio web: <http://revistainvi.uchile.cl/index.php/INVI/article/view/114/93>

El arquitecto y académico Francis Pfenniger destaca la disposición especial a utilizar materias orgánicas tanto en la elaboración de esta esbelta estructura que queda interna a la construcción, como en el cerramiento que la cubre, el cual no por ser “precario” es frágil, puesto que cumple de manera concreta la función de dar cobijo, habitabilidad y durabilidad, además de responder óptimamente frente a la naturaleza sísmica. Con respecto a esto señala:

Así dan cuenta de la confianza depositada en una estructura esbelta y en materiales de origen vegetal o animal, como si los que las usaron tuvieran, asimismo, una gran confianza en su propia estructura interior y muy poco temor a lo externo, entre otras cosas porque su construcción es consistente con su cosmovisión. Estructura y materia, en este caso, no son ajenas a su forma de ser en el mundo, a su forma de entender y sustentar el mundo.⁹⁶

96 Ibid. p. 35.



Interior de una Ruka en 1895. Fotografía de Obder W. Heffer (1860- 1945). Extraída del sitio web: <http://www.archdaily.mx>

Como se advierte, esta expresión arquitectónica es fundamental no solo por su funcionalidad, sino también por ser representativa y significativa, erigiéndose como una construcción flexible que no se separa sólidamente del exterior, sino que, tal como una célula, se relaciona con su medio pues se genera en relación a éste, y por lo tanto se levanta un interior en correspondencia y complementariedad con las fuerzas exteriores, integrando en ello la concepción del cosmos, que se ve reflejada en cada parte del todo, incluyendo la observada en el propio cuerpo.

Esta manera de construir expresa una co-creación entre el ser humano y la naturaleza, una intencionalidad arquitectónica entregada y sujeta a la acción de las fuerzas exteriores, y con ello un habitar que fluye y se integra en el medio, como si ambas situaciones –la del habitante (cultural) y la del medio habitado (natural)– conformaran parte de un solo acontecer, el ser-circunstancia; este arte orienta y ordena sin establecer límites espesos que separan, sino más bien potenciando el aspecto relacional con los elementos primordiales del entorno, estableciendo una concordancia espacial entre la dualidad interior/exterior, así como ocurre con el binomio *che/Mapu*.

Si bien los relatos expuestos aseguran la existencia de varias puertas, tradicionalmente la *ruka* posee una entrada principal, si no es la única, abierta y/u orientada hacia el este o *Puel Mapu*, la cual permitió “la iluminación y elusión de las brisas predominantes y de la lluvia que vienen del sur-poniente y nor-poniente respectivamente, lo que reiterado durante mucho tiempo se constituyó en prácticas tradicionales vernaculares”⁹⁷. No obstante, esto –comprendido desde el arte sagrado– no solo obedeció a una cuestión funcional; la forma, direcciones, orientaciones, materialidad, etc. de la *ruka* conformaron una creación elaborada desde un sistema de creencias en el cual los métodos constructivos y estructurales vernáculos, transmitidos de generación en generación, fueron aplicados en servicio de otro aspecto fundamental que los cohesionó: su cosmovisión y sabiduría, la cual como ya hemos visto, fue y aún es el eje central del discurso explicativo ancestral Mapuche, determinando su *poiesis* y orientando el devenir de su pueblo. Entonces la puerta se abre hacia el *kalfu*, el azul del oriente desde donde antiguamente fue arrojado el primer espíritu Mapuche, hacia el nacimiento de *Antü* cada amanecer, y hacia el alto cordillerano donde moran los pillanes; la puerta representa así la construcción de un umbral simbólico primordial que conecta con el origen, por donde –literal y metafóricamente– entra la luz que ilumina y da vida al interior del cuerpo de la *ruka*, marcando el inicio del ciclo que ordena el habitar mapuche.

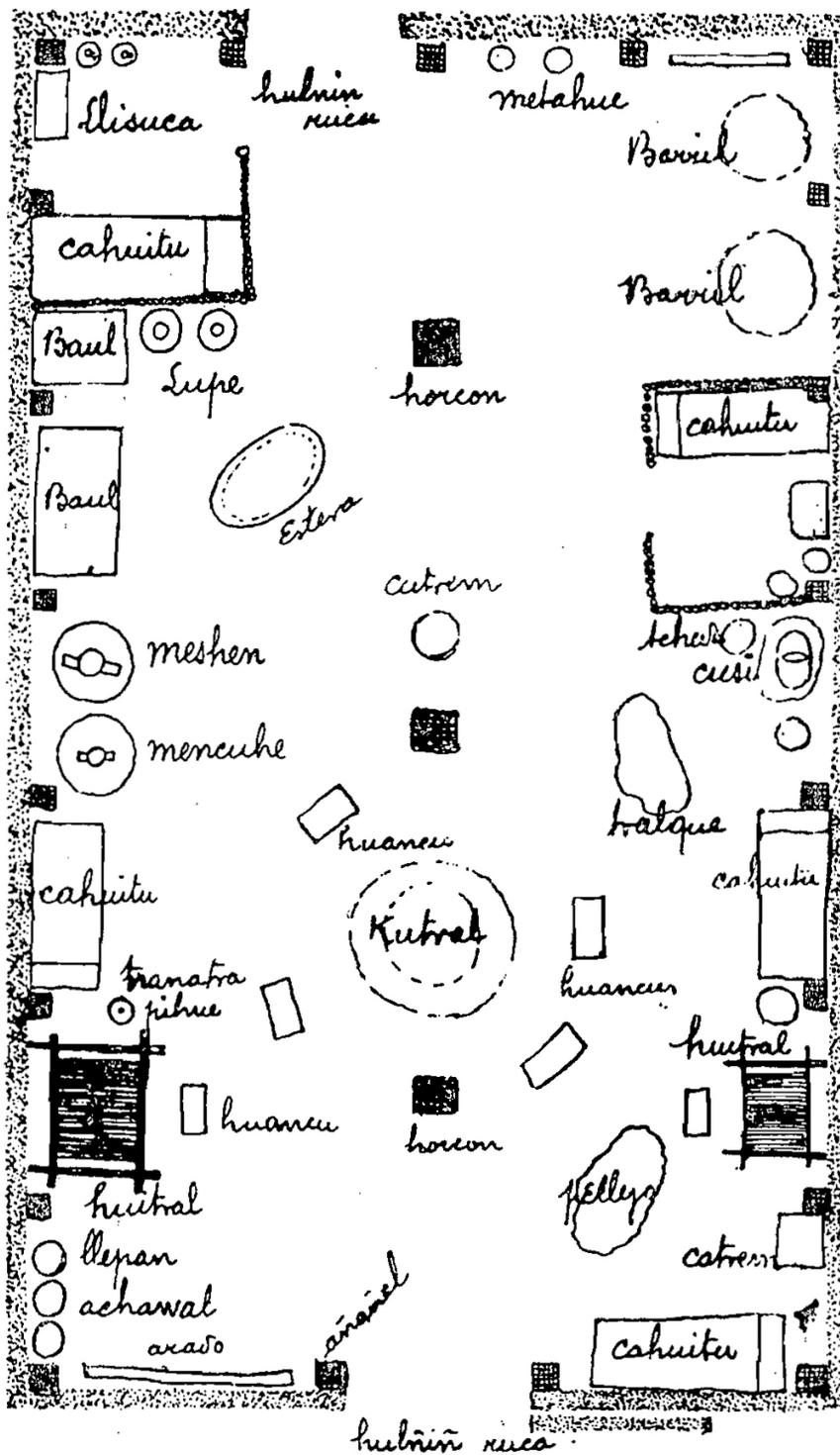
Por otro lado, su espacialidad se configura como un solo gran espacio circular que lo cruza el eje Este-Oeste, en cuyo centro se ubica el *kütchal*, fuego o fogón. En algunos casos este gran espacio es subdividido con *colihue* con el propósito de guardar víveres, añadiéndose a la forma primitiva producto de las necesidades, por lo que correspondería a una transformación histórico-cultural de la *ruka*. A pesar de esto, el espacio interior es al menos sectorizado según los usos: alrededor, en los costados interiores, se disponen las camas, la zona de trabajos manuales tanto de hombres como mujeres, áreas para guardar pertenencias, preparar alimentos, y para que jugasen los niños⁹⁸. Las familias más acomodadas podían llegar a tener una segunda vivienda utilizada exclusivamente para dormir y almacenar alimentos.

Cerca de la puerta de entrada se levanta el *huitral* o telar. La luz llega abundante a la tejedora en este sitio. Allegados a los costados se hallan los *nectantu* o camas, los cajones para guardar ropa o provisiones, unos cuantos barriles para conservar el trigo o el maíz.⁹⁹

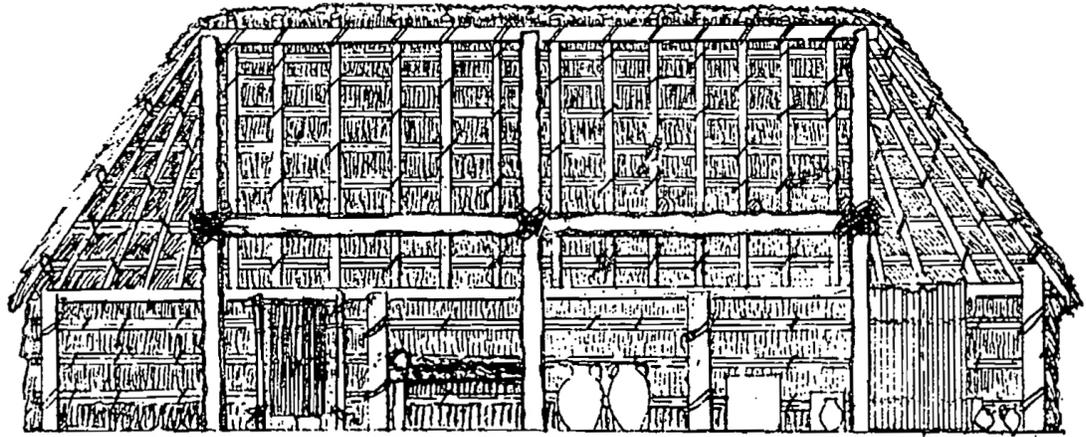
97 Sepúlveda, O. & Vela, F. (mayo 2015). *Cultura y Hábitat residencial: El caso Mapuche*. INVI, N°83, 149-180.

98 Según Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 61.

99 Joseph, H.C. Op. Cit. P. 20.

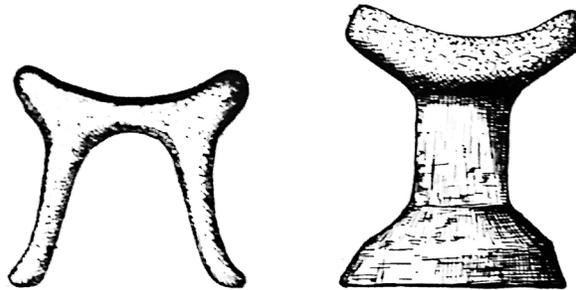


Plata esquemática de una ruka de Boroa. Extraída de Joseph, H.C. Op. Cit. P. 19.



Corte esquemático de una ruka en Boroa.
 Extraída de Joseph, H.C. Op. Cit. P. 22.

Finalmente, el fogón se constituye como un elemento estructurante del sistema espacial de la *ruka*. Éste marca el centro en el plano horizontal y además sitúa el eje que conecta el arriba con el abajo en el plano vertical. El humo que despidе el fogón –que por lo demás debe permanecer siempre encendido dentro de la vivienda, encarnando “*el fuego que nunca se extingue*”– sube y sale hacia el exterior filtrándose por dos aberturas dispuestas a ambos lados de la cumbre, proceso que en su camino ennegrece de hollín las paredes interiores, impermeabilizándolas¹⁰⁰. A su alrededor se situaban más de un *wanku* (banco), pequeños taburetes labrado en un sólido bloque de madera, en el cual se sentaban para cocinar al fuego.



Huancus de Llaupeco y Licanco respectivamente.
 Extraída de Joseph, H.C. Op. Cit. P. 83.

Según Carlos Aldunate, antiguamente se podían distinguir las viviendas de una familia poligínica por la presencia de varios fogones separados, los que indicaban la cohabitación de varias mujeres, pues cada una de ellas mantenía su propio fuego.

Éste, además de lo que simboliza y marca espacialmente, consagra el lugar en torno al cual se reúne y encuentra la familia, cara a cara y equidistantemente, siendo el sitio para el *nütxam*, los *epew*, los *ül*, entre otros, conformando el espacio primordial en torno al cual se transmite la cultura, conocimientos y experiencias entre ancianos, padres e hijos¹⁰¹.

100 Según Aldunate del S, C. (1996). Op. Cit.

101 Según MOP. (2003). Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos. Santiago, Chile:



El fogón al centro de una ruka, iluminando y ordenando la manera en se ocupa el espacio interior; arriba la apertura que deja entrar verticalmente la luz natural sobre él. Autor desconocido, año 2015. Fotografía extraída del sitio web: <http://www.radiosago.cl/villorrio-con-identidad-mapuche-podria-construirse-en-osorno/>

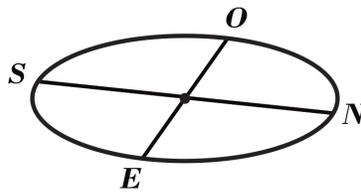
De este modo la ruka se crea a partir de un punto central fijo, el fogón, que articula un espacio circundante volcado hacia el interior. Desde dicho *ragiñ* (centro) –llama sagrada y *piwke* de la *ruka*– se trazan las seis direcciones que definen el cosmos Mapuche: cuatro que ordenan el plano horizontal del *Nag Mapu*, donde predomina el *Puel* que define la puerta de entrada, y dos que conectan con la polaridad cósmica, el arriba y el abajo. El humo que produce el fuego (*kütxal*), sube y visibiliza la presencia del aire (*kürruf*), cual representación poética del complemento de lo masculino (*kütxal*) y lo femenino (*kürruf*), saliendo por la apertura superior, describiendo en su paso el *axis mundi* o eje del mundo Mapuche.

Así, la forma circular de la *ruka* contiene y protege el fuego interno que la ilumina y le da vida, tal como el propio cuerpo humano contiene al espíritu que lo anima en el *piwke* o los volcanes contienen a los espíritus de los pillanes que viven en su interior, conformando una representación “a imagen y semejanza” de elementos sagrados que se yerguen verticalmente. Su interior oscuro y cálido evoca al útero, a lo acogedor del nido o la cueva, y encarna la perfección y eternidad de lo cíclico y circular, marcando la pauta en base a la cual se realizaran los actos, movimientos y se habitará cotidianamente el espacio en torno al *kütxal*, el fuego, la luz y el calor. De este modo, la *ruka* –en tanto espacio cupulado cónico, que resulta ser la proyección vertical en espiral del círculo base– se configura como una representación de la infinita matriz receptiva del universo, de lo femenino, lo caótico, desconocido y oscuro, que acoge y contiene en su centro a la luz, el huevo cósmico, principio creativo masculino y centro ordenador.

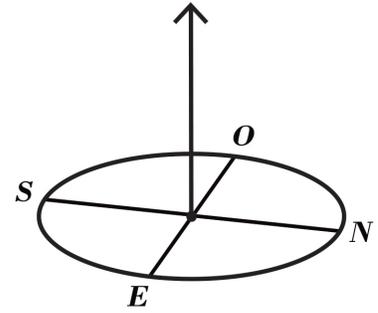
Ministerio de Obras Públicas. p. 76.



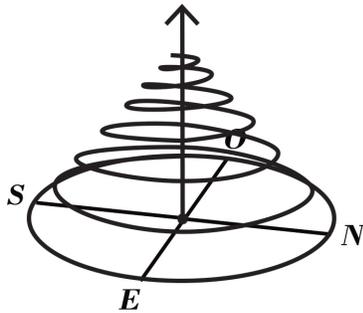
***Kütxal o fuego
ubicado en el Reñi
o Centro***



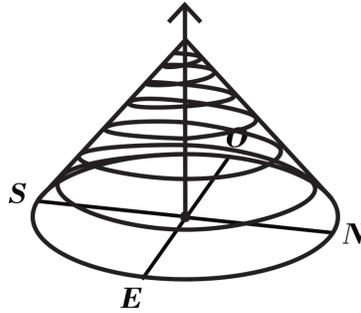
***Cuatro direcciones
del Nag Mapu que forman
el Círculo Base***
(definición del espacio interior)



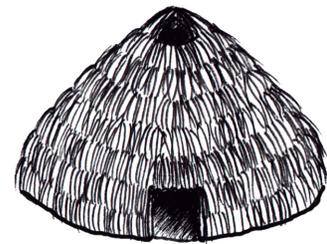
***Eje Vertical
o Axis mundi***
(conecta con el Wenu Mapu)



***Proyección Vertical
en Espiral del
Círculo Base***



***Cono que define el
espacio interior de la Ruka***



Ruka
(vivienda de la unidad
familiar Mapuche)

*Síntesis geométrica de los componentes
estructurante de una ruka.
Elaboración propia.*

Vuelven
en primavera
donde el campo generoso
honra con los árboles
el paso inmortal
de mis abuelos.
Los cantos de mi padre
cuando borracho de sueños
en el país de mi infancia
me enseñaba la ruta
que siguen las estrellas.
A veces lágrimas
traían las noches de invierno
al enseñarme a descifrar
los cantos de la montaña
a comunicarme con los pájaros
en su idioma infinito
y a entender el mensaje del viento
en remolino sobre el río.
Ahora acuñado sus cantos
a mi vestido digo:
la primera escuela de mi raza
es el fogón
en medio de la ruka
donde arde
la historia de mi pueblo.

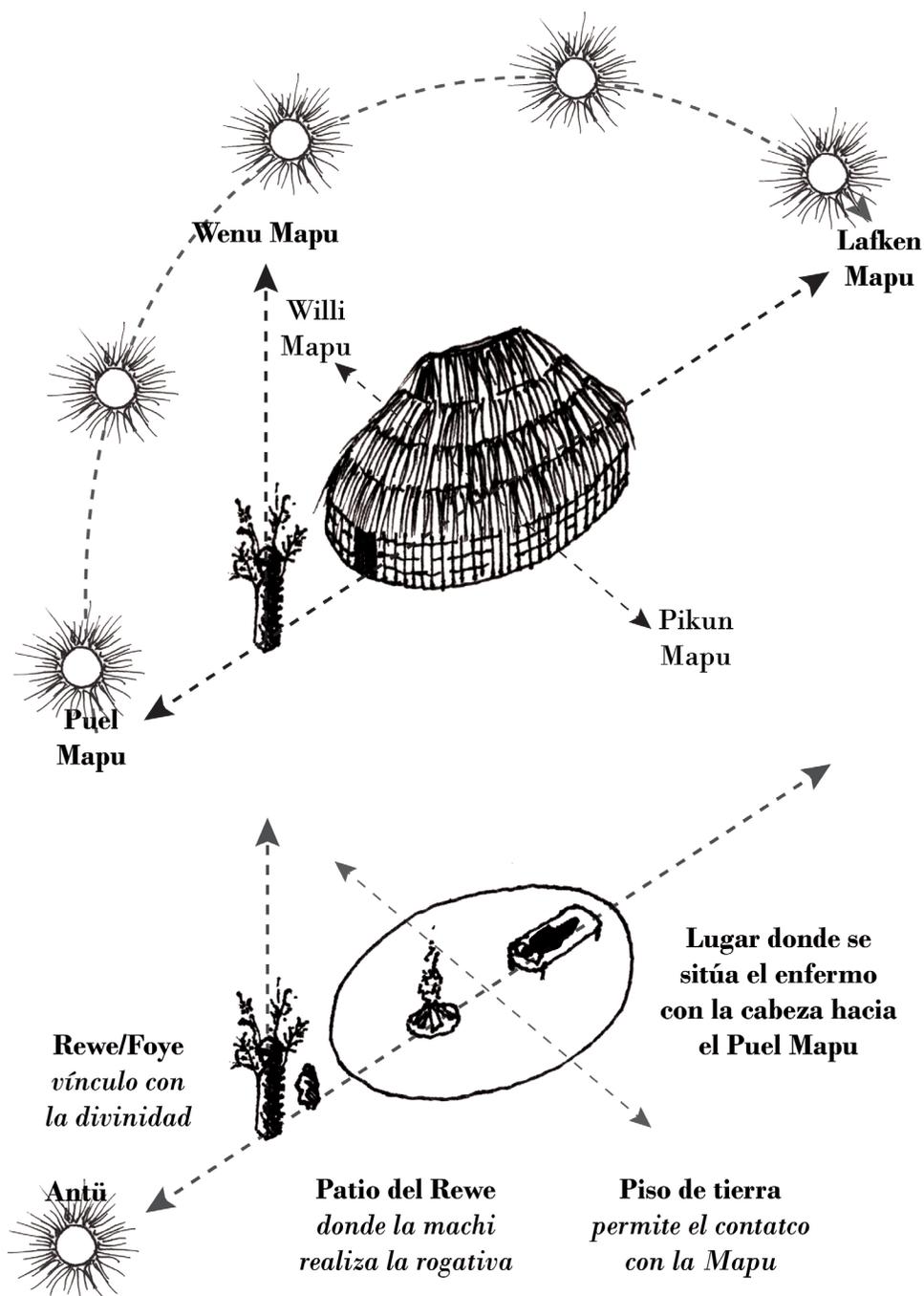
Graciela Hunao, 1998¹⁰².

Por último, como variable de la *ruka* común, encontramos la *machi ñi ruka* (casa de la machi), la cual corresponde al lugar donde confluyen las fuerzas de la sanación, desde donde la machi obtiene su poder. De este modo, se constituye como un espacio con *newen* que se sitúa de manera intermedia entre la plataforma del *Nag Mapu* y la del *Wenu Mapu* dentro de la estructura cósmica, encarnando una especie de puente que relaciona y conecta ambos planos, el de lo visible y concreto, y el de lo invisible y sutil.

La organización espacial de ésta se encuentra articulada por elementos fundamentales como lo es el eje estructurante oriente-poniente, el cual se refuerza mediante el emplazamiento del *rewé*, lugar sagrado o puro, frente a la puerta que da hacia el *Puel Mapu*, orientado de tal manera que la machi pueda subir mirando a *Antü*; mientras que al otro extremo del eje, es decir en el lado poniente, se sitúa al *kutxan kuzuley* (enfermo acostado) dentro de la ruka, de modo que su cabeza quede al oriente, delimitando así el espacio de rogativa y consulta situado justo en el

102 Hunao, G. (1998). *A mi abuelo*. En: *Los cantos de José Loi*. Vicuña, Chile. pp. 130-131. En: Bilhaut, A. & Macedo, S. (edit.). (2012). Tradición, escritura y patrimonialización. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.

medio. En este marco, se advierte que el *Puel Mapu* u oriente figura como el foco permanente del espacio y del acto de sanación, en tanto potencia el poder del lugar. El resto de los espacios, como el de vivienda, el de la cocina y el fogón –asociado al lugar de preparación de *lawen* (medicina) natural–, u otros, quedan distribuidos en torno al *rewe*, conformando una especie de patio central cuadrado al cual se le llama patio del *rewe*, que establece el punto en donde se realiza la mediación entre el *kutxan* (enfermo) y la divinidad *Ngünechen*.



Representación de los órdenes implícitos a la disposición espacial de la machi ñi ruka, sitio sagrado demarcado en la Mapu en concordancia con el Puel Mapu y el Wenu Mapu, las dos orientaciones fundamentales que inciden en el poder del lugar. Ilustración propia.

El *rewe* de la *machi* es realizado a partir de un *katxün mamüll* (trozo de madera) obtenido de un *aliwen* (árbol) sin defectos, cortado de un lugar especial, labrado a modo de escalera y engalanado con ramas de especies nativas de la zona, como maitén, canelo o coligüe, y además en él se alzan banderas de color azul, negro, amarillo, verde o de los colores del *relum* (arco iris), aludiendo cada una de ellas a la relación que establece la *machi*, mediante su poder, con la divinidades, espíritu o antepasado a quien vaya dirigida la solicitud.¹⁰³

Ahora bien, el sistema espacial que ordena la *ruka* de la *machi* también se encuentra asociado a otros subsistemas propios del entorno natural, entre los cuales encontramos el *lil*, por ser un *chew ñi mülen pu lawen*, es decir un lugar donde se encuentran las plantas medicinales recolectadas para la preparación de “remedios”, o el *menoko*, donde es sumergido el *rewe* de la *machi* para que pueda renovarse, constituyendo ambos espacios de poder que complementan la capacidad sanadora del lugar.

Además, en el marco de los espacios de sanación, es posible reconocer los espacios con poderes, generalmente situados en zonas rurales de carácter privado, lo que permitió su preservación como espacios Mapuche con un alto grado de pureza, es decir limpios, libres de contaminación; y por otro lado los espacios sin poderes, lugares donde existe la necesidad de que actúe el poder de la *machi*, como lo es un espacio urbano o contaminado.

ii. *El Nguillatuwe: Espacio para la vida espiritual comunitaria*

El *nguillatuwe* o *guillatuhue* corresponde al espacio o ‘campo sagrado’ donde se realizan las ceremonias comunitarias (a las cuales podían llegar a acudir miles de personas), entre ellas la más importante del pueblo mapuche: el *nguillatun* o *guillatun*, además de variantes como el *kamarikun*¹⁰⁴, el *llepipun*¹⁰⁵, el *lev ngüllatun*¹⁰⁶, entre otros, por lo cual se constituye como el espacio ceremonial principal; además debido a esto no se acepta interculturización en este sitio.

El *nguillatun*, como se dijo anteriormente, es una ceremonia comunitaria que permite al *che* ponerse en contacto con lo invisible, los antepasados, divinidades, fuerzas de la naturaleza y sus manifestaciones en otros planos de existencia, con el propósito de agradecer al *Ngünechen* –en otras palabras la dualidad de *Fücha chaw* y *Küshe ñuke*– y reanudar el equilibrio entre dichas fuerzas antagónicas duales que están constantemente actuando sobre la *Mapu*, obteniendo finalmente la armonía entre todos los seres que coexisten en el *Wall Mapu*, y propiciando el *küme felen*, es decir el bienestar o buen vivir del *che*, producto del equilibrio entre el *piwke* (corazón), el *rakiduum* (pensamiento), el *Kalül* (cuerpo) y *Püllü* (espíritu)¹⁰⁷.

Los mapuches ruegan por muchas cosas: buena salud y, en general, victoria de lo bueno sobre lo malo, abundancia de cosechas y animales, tiempo bueno, y así sucesivamente. El énfasis básico está en el éxito agrícola, pero en tiempos de dificultad general o calamidades producidas por inundaciones o terremotos se da más importancia a estas

103 Según MOP. (2003). Op. Cit. P. 70.

104 Expresión de *nguillatun* que tiene una duración de 8 días y tiene el carácter de un gran encuentro entre varios *lof*.

105 Ceremonia que busca prepararse integralmente para un evento o una acción determinada.

106 Rogativa que está relacionada a los *perrimontun* (visiones) o desastres naturales, organizada de manera improvisada y espontánea por la familia.

107 Huirimilla, J.P. (2004). El sentido de la muerte según relatos Mapuche. Sitio Web: www.letras.s5.com

últimas.¹⁰⁸

Entonces se pide por la salud colectiva, y además a nivel personal se solicita por las relaciones interpersonales, de amor y amistad, por los hijos, los familiares y amigos queridos, y en ocasiones manifestando públicamente alianzas de matrimonio intralínea; además se establece un compromiso indeclinable con las divinidades.

El tiempo de *nguillatun* es anunciado por los espíritus de los antepasados o divinidades, quienes manifiestan su insatisfacción mediante el *pewma* (sueño) o *perrimontun* (visión/revelación divina), implicando la participación de todo el *lof* en la realización de la celebración, lo que incluye preparativos, oraciones, ofrendas, rogativas, saludos, baile, canto, comida, etc., a fin de lograr el bienestar de la comunidad. Usualmente se realiza cada dos o cuatro años, en los meses de abundancia, es decir diciembre y abril (haciendo excepciones en casos de sequía, malas cosechas, inundaciones u otros), y generalmente “*en torno a la luna llena, tiempo en que se piensa que el dios y la diosa de la luna (küyen fûcha/kûshe), que otorgan la fertilidad, obedecen a las súplicas humanas y a las ofrendas de sacrificio*”¹⁰⁹.

[...] los *nguillatunes* transcurren en un tiempo y a la vez sirven como medida temporal [...] ordenadora de conductas, de modo que la vida cotidiana en base a las tradiciones de los antepasados reúne estos antecedentes que permiten señalar las normas del buen vivir, por ejemplo en las “corridas de mates”, que se ofrecen a las visitas. Siempre es el mismo orden [...]. Eliade señala que el tiempo para el primitivo es percibido como el eterno retorno del giro circular alrededor del mundo, en torno del *rehue* o árbol cósmico. Para el mapuche el *rehue* es el árbol cósmico que representa el centro del mundo.¹¹⁰

El lugar donde se emplazará el *nguillatuwe* está determinado generalmente por los jefes rituales y los mayores, líderes de los linajes, quienes escogían usualmente un sitio amplio, con dominio visual y espacial del entorno –siendo despejado para asegurar el dominio visual de ser necesario–, lo cual refuerza la relevancia y jerarquía dentro de la comunidad del *lof*. Además, junto a éste, enfrentando al sol, se podían encontrar montículos llamados *kuel*, en los cuales también se realizaban ceremonias sagradas de índole comunitaria, así como también otro lugar sagrado llamado *Paliwe*, el cual era un:

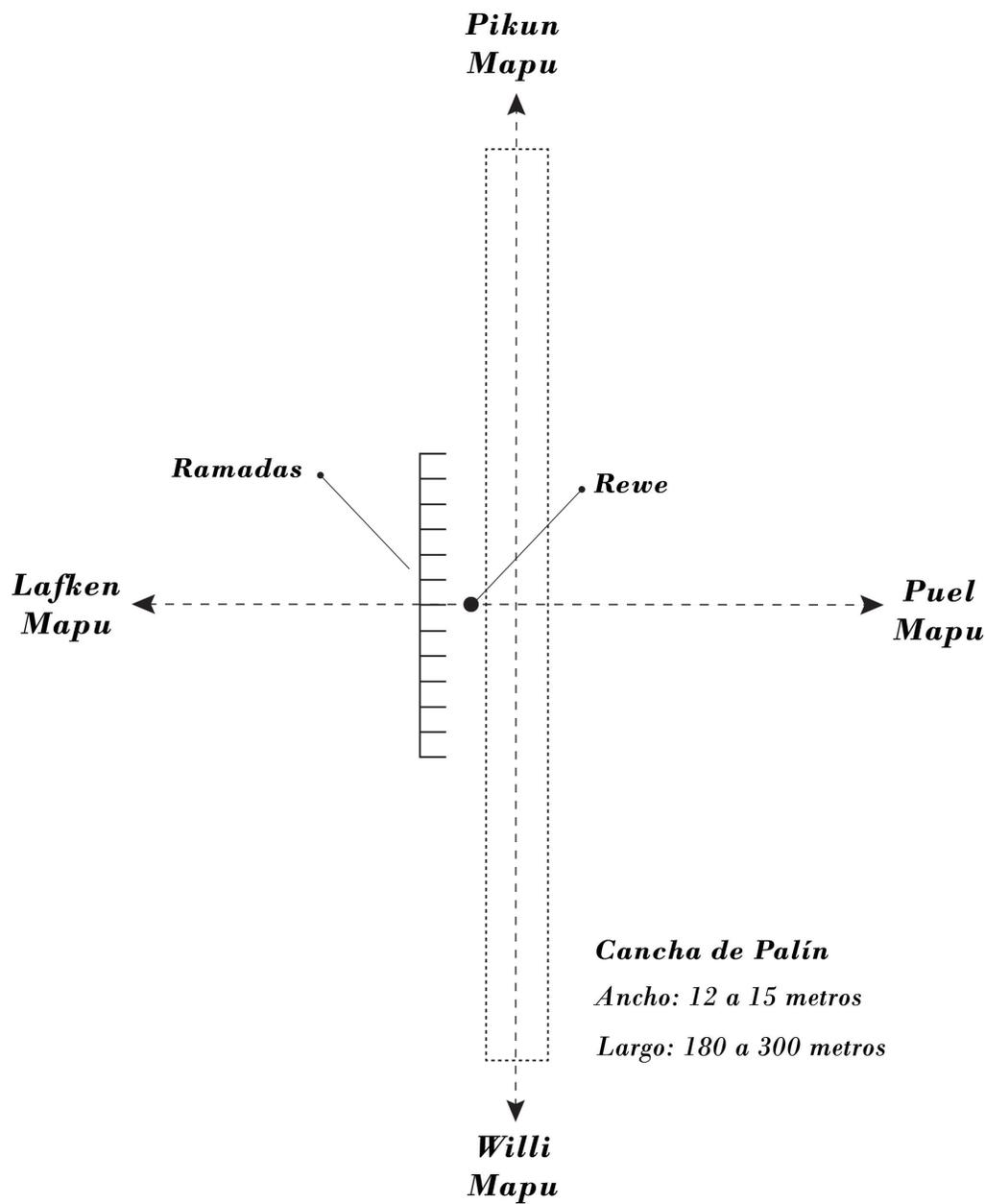
[...] espacio abierto destinado al encuentro de la comunidad para fortalecer los lazos de amistad y solidaridad, en donde se jugaba *Palín* o *chueca*. Se trataba de un espacio alargado de doce a quince metros de ancho y de entre ciento ochenta a trescientos metros de largo, orientado en forma perpendicular al *puelmapu*, o el oriente. En el centro del margen sur de este espacio se ubicaba el *rewe*, de manera de no favorecer a ninguno de los dos equipos, mientras hacia el poniente se ubicaban las ramadas para proteger del sol o la lluvia a los asistentes del juego.¹¹¹

108 Dillehay, T. (1990). Op.cit. p. 83.

109 Ibid.

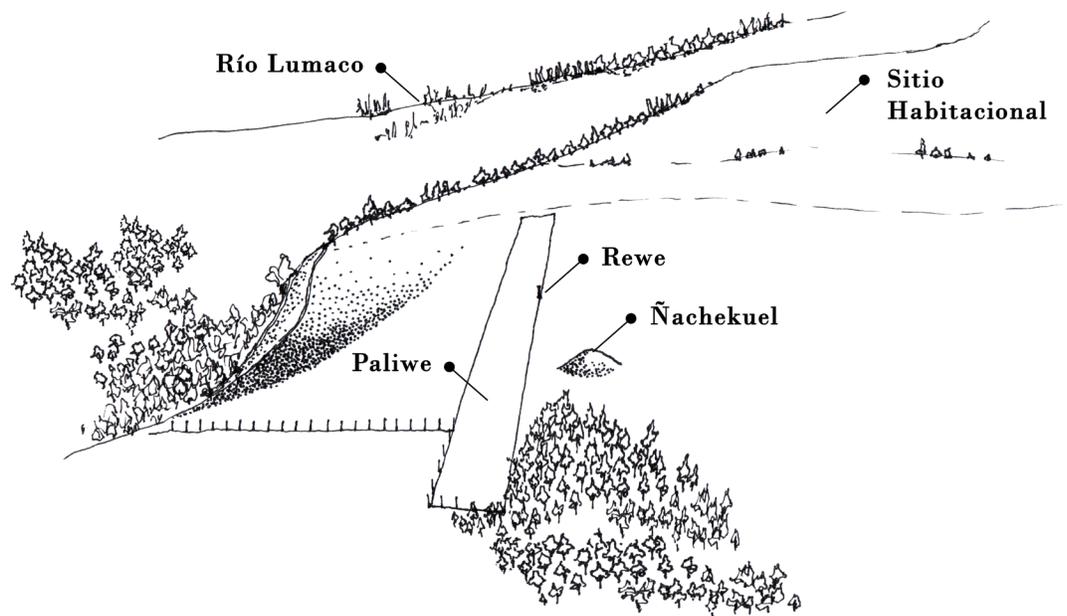
110 Bustamante, A. (1993). Op. Cit. p. 87.

111 Berg, L. & Cherubini, G. op. Cit. p. 45.



Planta esquemática del Paliwe.
 Elaboración propia en base a MOP.
 (2003). Op. Cit. P. 83.

A este espacio se acudía luego de realizar la rogativa ceremonial, y en ocasiones se situaba superpuesto al propio campo del *nguillatuwe*, motivo por el cual –junto con la presencia de los *kuel-* se conformaron grandes centros ceremoniales que funcionaban como nodos articuladores de la extensa red que conectaba las aldeas dispersas en el territorio.



Vista aérea del complejo ceremonial donde se encuentra la cancha de nguillatuwe y paliwe ordenada en torno al rewe central y asociada al Ñachekuel. Ilustración propia en base a fotografías extraídas de Dillehay, T. (1990). Op. Cit. P. 329.

Ahora bien, sin una forma precisa, el *nguillatuwe* se situaba desde el oriente hacia el poniente, y todo lo que estuviese dispuesto, cumpliera una función o fuese desarrollado en él, se encontraba organizado en torno a un centro ordenador del espacio llamado *ragiñ*, donde se ubica el *p'raprawe*, *rewe* o *rehue* (explicado en detalle en capítulo anterior), constituyéndose como una especie de altar o eje vertical que comunica a la *mapu* –lo denso/material– con las demás dimensiones que componen el cosmos, especialmente el *wenu mapu* –donde se encuentran lo invisible, las divinidades y ancestros–. Su poder permite la apropiación y significación de un lugar ancestralmente reconocido, así como la atribución de un carácter sagrado a un espacio nuevo en el territorio, resinificándolo. Según Aukanaw:

Un templo [...] es cualquier espacio consagrado, con o sin edificación. La palabra “templo” viene del latín *templum* y del griego *témenos*, que significa: lo que se ha partido o dividido (id est: el espacio y el tiempo), del verbo *temno* = dividir. En consecuencia el espacio sagrado, *REWE*, donde se efectúa el rito *Ngillatun* es *stricto sensu* un templo.¹¹²

Esto lleva a comprender que el *rewe*, al consagrar el lugar, lo delimita o divide, estableciendo un estadio de orden o microcosmos –separado del macrocaos– donde los seres están en orden y equilibrio, reproduciendo el acto mítico de la creación. Para llevar a cabo esta finalidad delimitadora y cosmizadora dentro del *nguillatun*, se realiza el *Awün*, operación o rito circumbalatorio que delimita el espacio circular consagrado, y por tanto seguro, puro y ordenado (se hace correr caballos girando en sentido del sol –este, norte, oeste y sur– alrededor del *rewe*, dando 4 vueltas en total).

112 Aukanaw. (2013). Op. Cit. P. 134.



Ceremonia del Nguillatún. Imagen extraída de blog.benitocaetano.es/energias-renovables-internacionalizacion-inteligencia-social-y-cultura-mapuche/

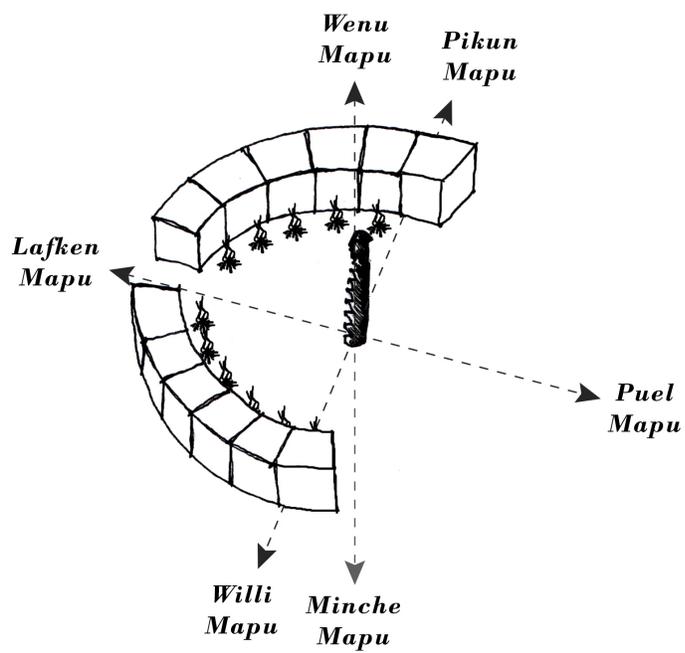
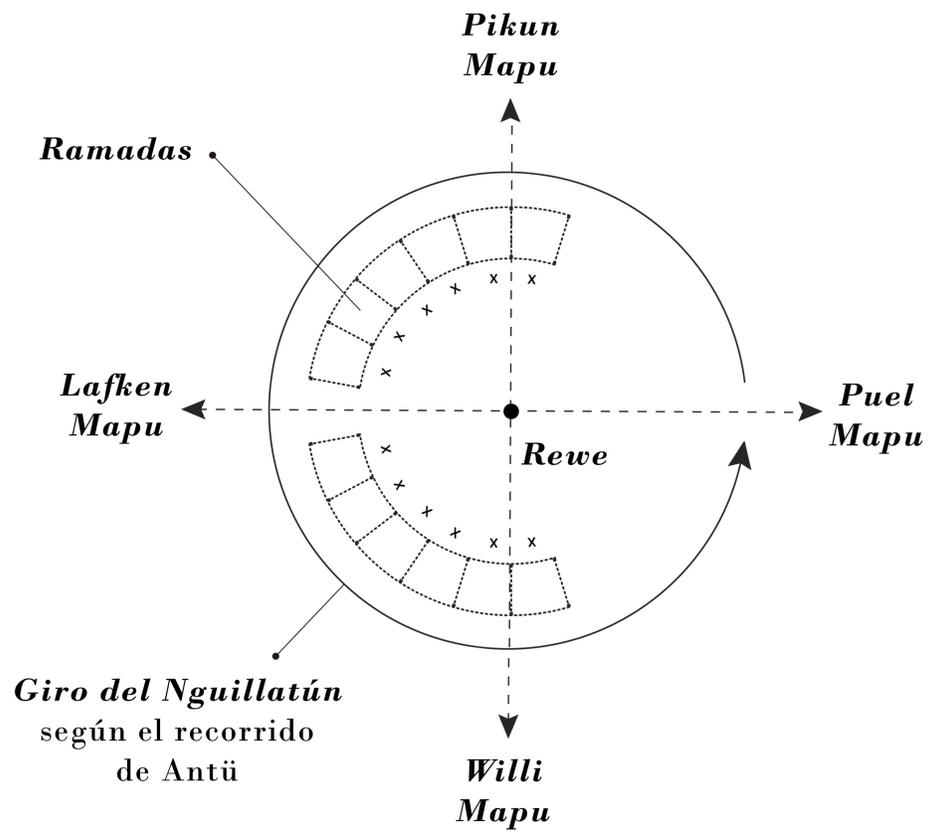
En el *rewe* o altar se depositan las ofrendas tales como *ketxan* (semillas), frutos, espigas, *ilo* (carnes), *sopaipillas* y *muday*¹¹³, y cercano a él, en un lugar central, o en otros casos frente a cada ramada (correspondiente a cada familia o *lof*), se enciende el *kütxaltuwe* o *pillán kütxal*, fuego espiritual que arderá durante toda la celebración, mientras se elevan rogativas, se entonan *ülkantun* o cantos ceremoniales, se comparte la comida y la bebida en abundancia con los invitados y se desarrolla el *pürun* (baile) con la *mapu*, la *küyen* y las *wangülen*.



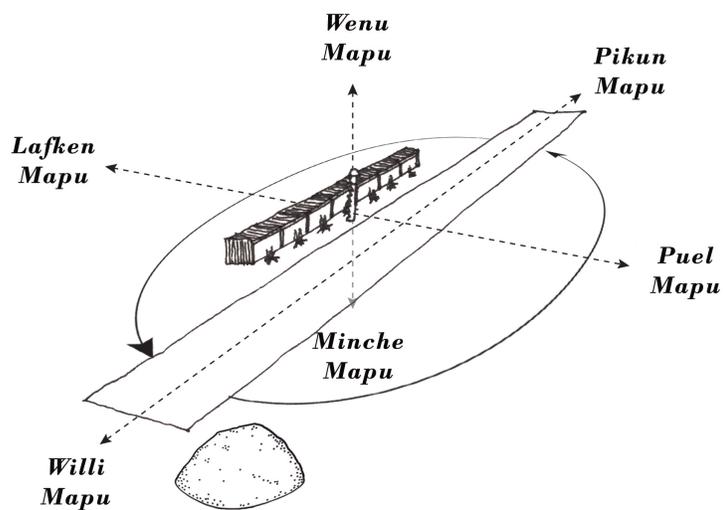
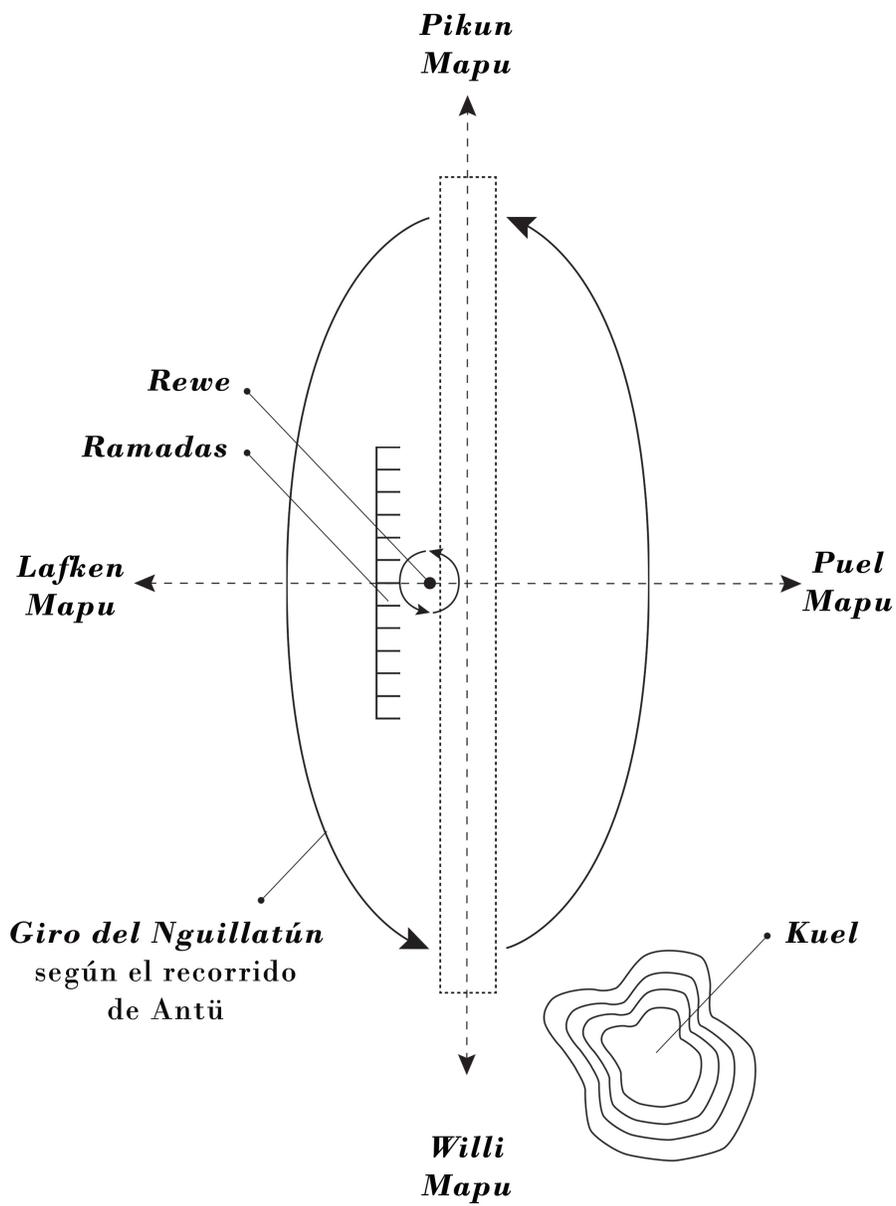
Baile ceremonial realizado por bailarines hombres en un nguillatún, cuyo objetivo es alejar las fuerzas malignas del área del altar donde se encuentra el rewe rodeado con ramas de foye o canelo, vasijas de chicha, cestos de comida y ofrendas. Extraído de Dillehay, T. op. Cit. p. 225.

Las *küñi* o ramadas de árboles y arbustos funcionan como el elemento contenedor del sistema, encontrándose dispuestas en torno al *rewe* de manera semicircular o forma de U (en el caso *lafkenche*, *wenteche* y *pewenche*) o lineal (en la zona *pikunche*); sin embargo siempre se encuentran orientadas y abiertas hacia el *Puel Mapu* (tierra del este, oriente), donde se inicia el *we antü* o nuevo sol (día). En el caso *williche* generalmente se levantan ramas y tres arcos, sin construir ramadas, y la comunidad permanece al interior del círculo hasta que se realiza la rogativa.

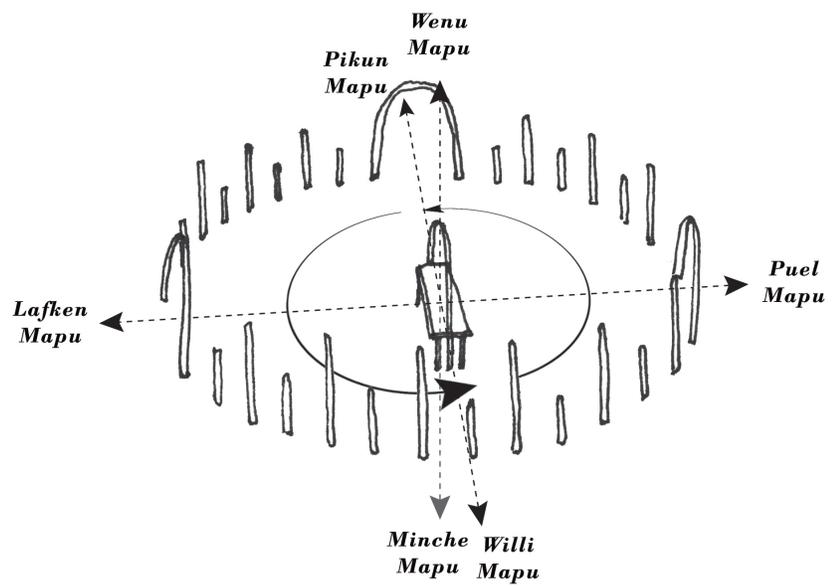
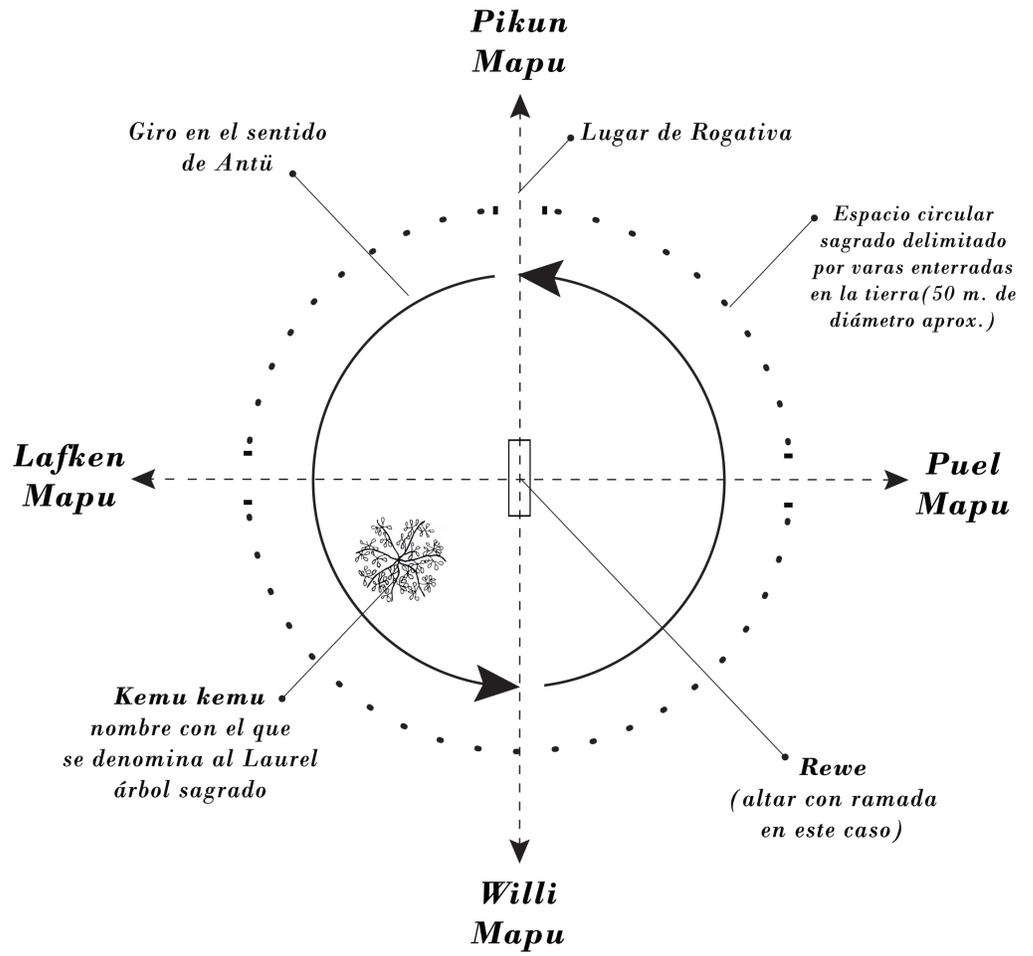
¹¹³ Bebida tradicional Mapuche preparada en base a trigo fermentado.



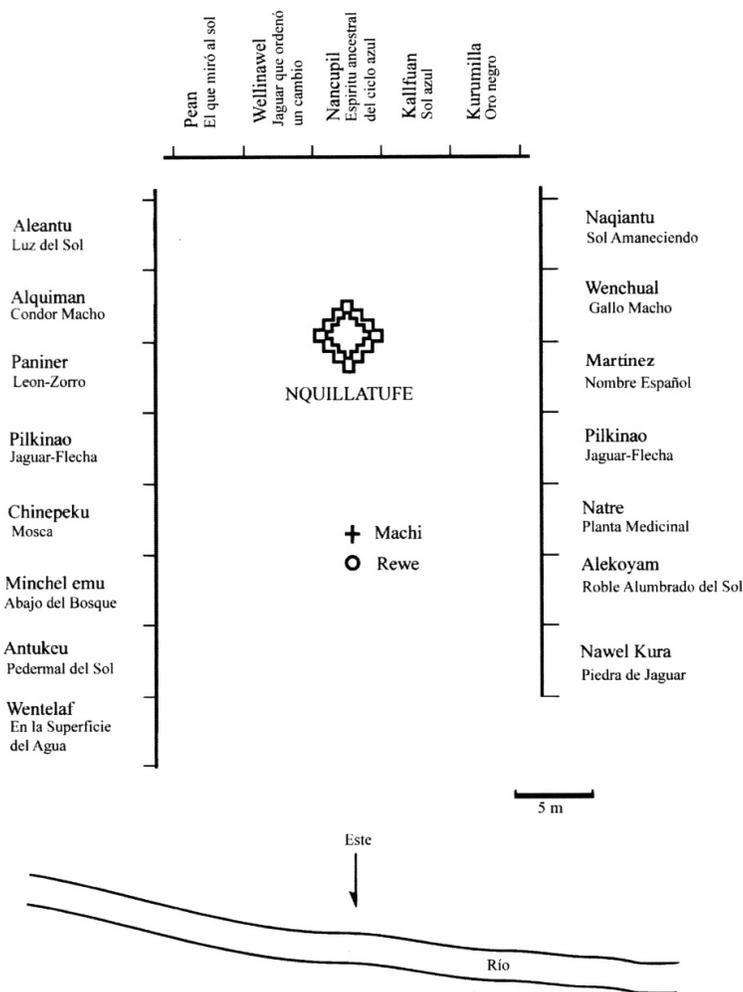
Nguillatuwe semicircular de Reigolil.
 Elaboración propia en base a MOP.
 (2003). Op. Cit. P. 64.



Nguillatuwe lineal de Lumaco, donde se superpone el paliwe y además se integra un kuel al complejo. Elaboración propia en base a MOP. (2003). Op. Cit. P. 66.



Nguillatuwe circular de San Juan de la Costa. Elaboración propia en base a MOP. (2003). Op. Cit. P. 68.



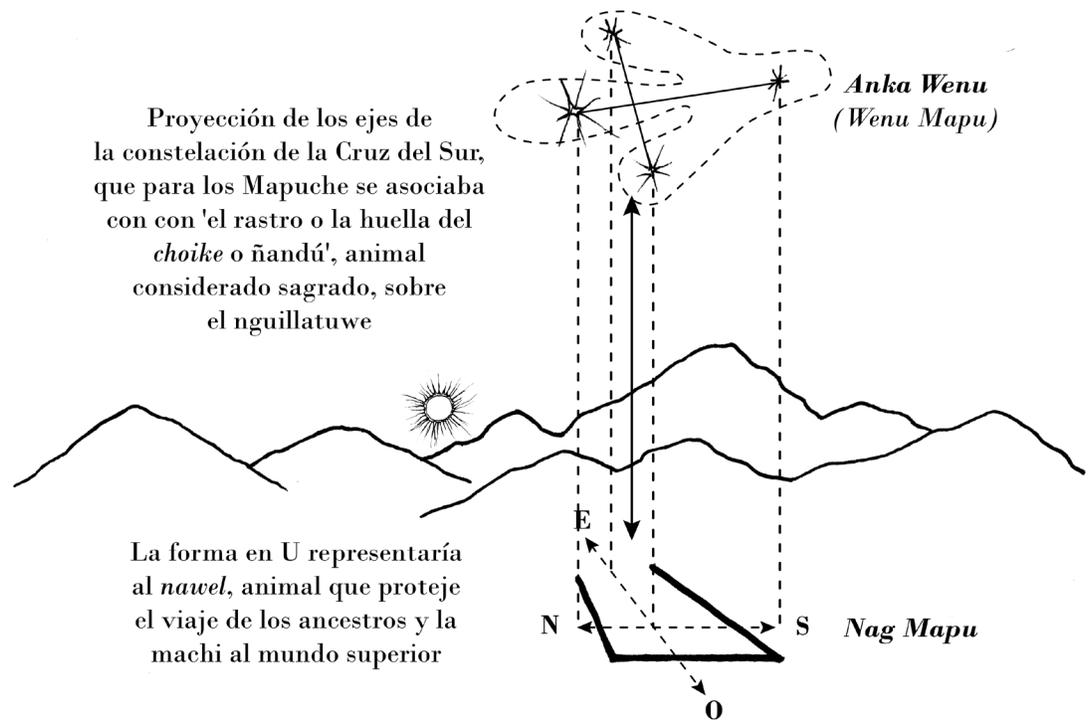
Esquema que muestra el patrón de ordenamiento de las familias o linajes asistentes a un campo de nguillatun en Cherquenco, donde además se observa un orden trófico ecológico de los elementos que se extiende desde la cima o base cerrada hacia el extremo abierto del campo en forma de U.

Extraído de Dillehay, T. op. Cit. p. 231.

Según informantes de la zona de Purén y Lumaco¹¹⁴, sus ancestros empleaban la configuración espacial estacionalmente fija de la cruz del sur (y otras constelaciones) sobre la tierra, a fin de modelar la disposición de los linajes en el campo del nguillatún. La cruz tiene forma rectangular y puntos cardinales que son paralelos a los del campo ceremonial. Es decir, la cruz del sur y el campo ceremonial forman un corredor de espacio verticalmente continuo que fluye desde el mundo superior más bajo (*anka wenu*) al mundo medio (*nag mapu*), constituyendo el umbral de entrada y salida para ancestros y machi, cuando se mueven entre los planos cósmicos en la ceremonia. Asociado a esto se encontraría también la forma de U que representaría el cuerpo y los costados de las piernas del *nawel* (tigre o jaguar), el felino protector que acompaña a los ancestros y a la machi durante sus viajes¹¹⁵.

114 Dillehay, T. op. Cit. P. 223.

115 Ibid.



Representación de la correspondencia entre la constelación de la Cruz del Sur, la cual encarna el portal de salida y entrada hacia le Wenumapu en el nivel más alto, y su correspondiente a nivel terrestre, representado en la abertura en forma de U del nguillatuwe. Elaboración propia en base a datos recopilados de Dillehay, T. (2011). Op. Cit. P. 220.

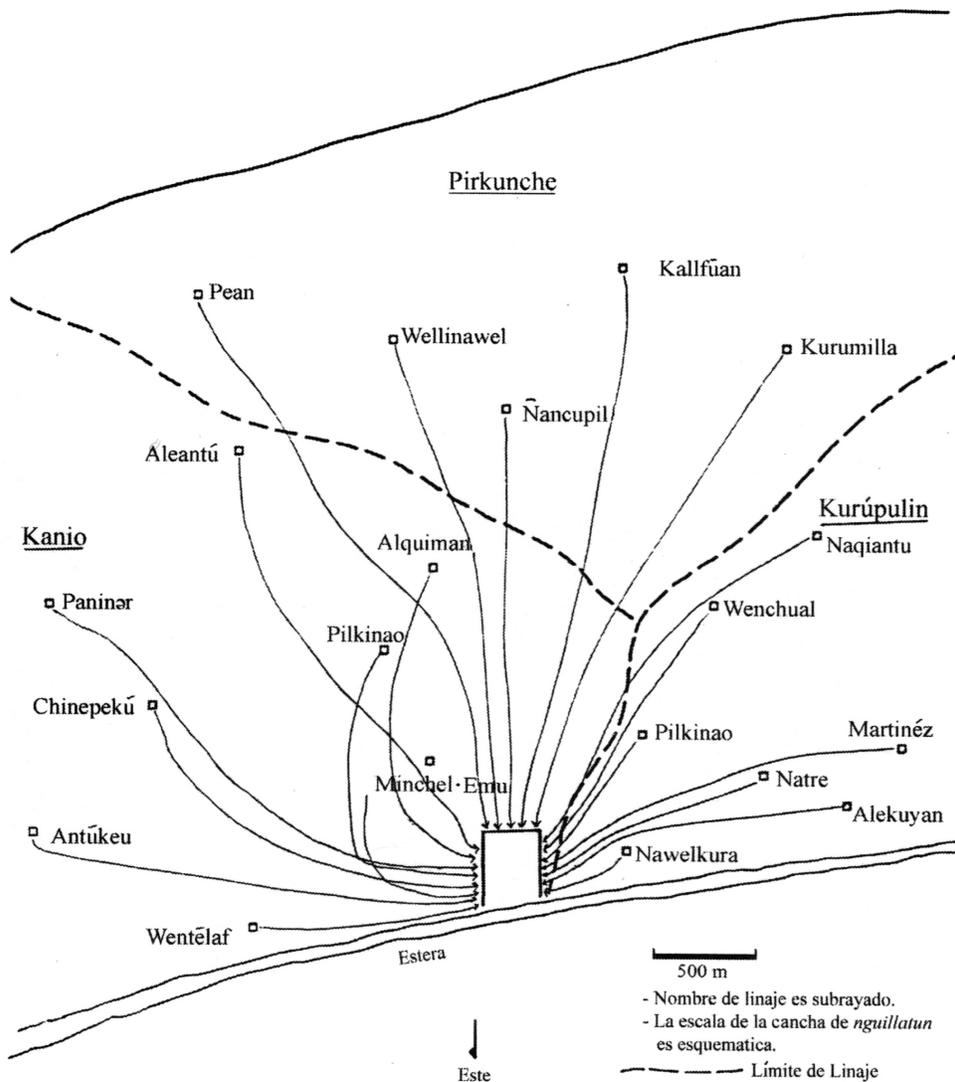
Por otro lado, cada linaje y sus familias ocupan un área a uno de los lados del campo permanentemente designada:

[...] aquellas familias y linajes ubicados en el sector norte de la comunidad se sientan en el lado norte de la U, mientras que aquella ubicadas en el oeste se sientan en el lado oeste, y así sucesivamente. El extremo este del campo siempre está abierto, y limitado por un arroyo, ciénaga u otra fuente de agua [*menoko*]. Nadie ocupa los suelos entre la apertura este y el arroyo, pues es la vía de ingreso y salida de los espíritus ancestrales del *wenumapu*.¹¹⁶

Como se observa en la siguiente imagen, este espacio se organiza en torno a un centro –donde se encuentra el *rewe* o poste sagrado– abriéndose hacia el *Puel Mapu*, mientras que el rito se despliega circundando el altar, de modo que se reproduce el movimiento del giro en torno al eje vertical como símbolo del mundo mapuche, lo que metafóricamente comprende la noción circular del cosmos, la vida y la muerte, la naturaleza cíclica, la tierra, el sol y los astros, y así. Asimismo, durante la ceremonia, los movimientos del baile, los actos y el intercambio de alimentos son realizados en sentido contrareloj, partiendo desde el *puel mapu*, pasando por el *pikun mapu*, luego el *lafken mapu*, y finalmente el *willi mapu*, para luego volver al oriente.¹¹⁷

116 Ibid. p. 224.

117 Ibid. p. 90.



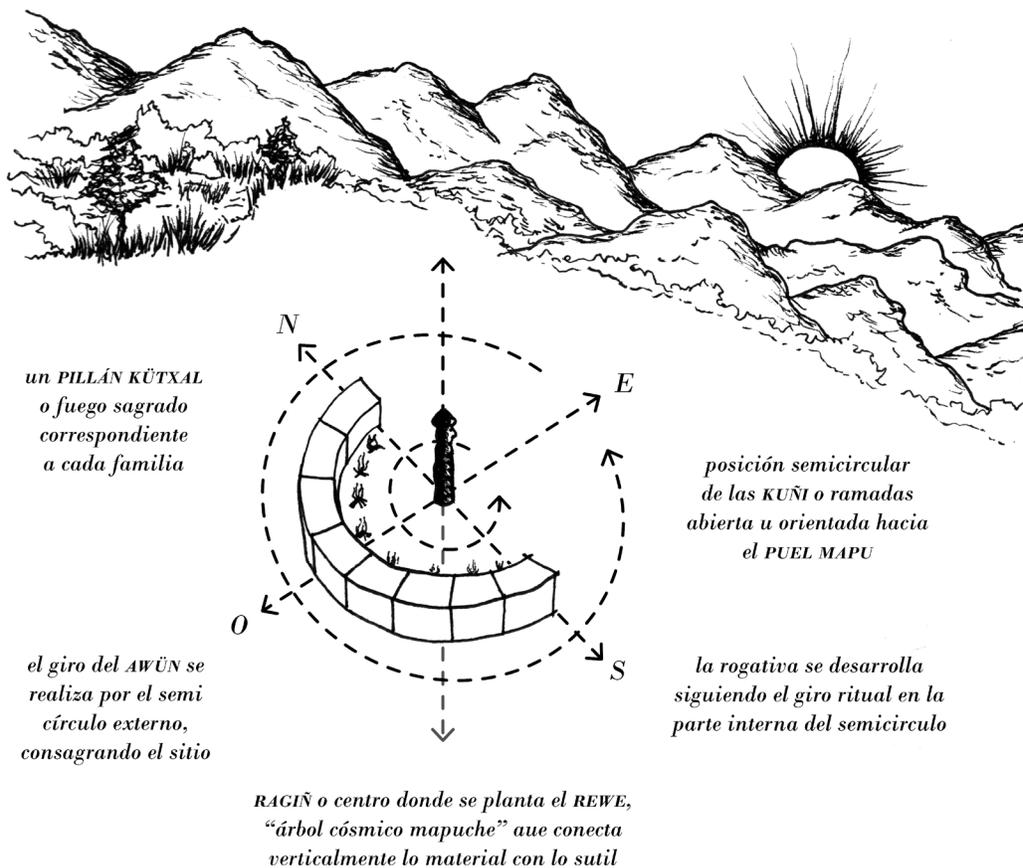
Distribución espacial de los linajes y familias en un campo de nguillatun cerca de Cherquenco, Malleco. Extraído de Dillehay, T. op. Cit. P. 222.

Una vez finalizado el *nguillatún* o la rogativa, las ramadas serán abandonadas esperando a su deterioro producto del tiempo, pues “lo sagrado solo puede ser disuelto por el tiempo”, mientras que el *rewe* se conservará hasta el próximo *nguillatún*, momento en que será cambiado por uno nuevo, y el anterior se depositará en el *menoko* cercano al *nguillatuwe*. Cuando la comunidad se va del lugar, éste queda bajo la condición de sitio sagrado, por lo que no deberá ser profanado, es decir nadie podrá cruzar a través de él ni permanecer allí.

Según los estudios de Tom Dillehay, en la *mapu* sólo el espacio ceremonial, sacralizado, se considera como un punto de intersección entre el mundo etéreo y el mundo físico: “*integra todos los niveles verticales y las dimensiones horizontales a través del pensamiento ritual y la acción*”¹¹⁸, por tanto los *epew* (cuentos y mitos cosmogónicos), los *ülkantun* (cantos), las rogativas y los *pürrun* (bailes ceremoniales) realizados allí refuerzan la existencia y cocreación de estas superficies etéreas. Con ello además se va configurando un paisaje sonoro, que marca y define

118 Ibid. p. 87.

los movimientos en el espacio, al tiempo que los instrumentos utilizados –ya sea el *kultrun* u otra especie de percusión– guían el proceso, marcando con su ritmo la preparación, el comienzo, los bailes, la rogativa y la finalización, como si fuese el latido propio de la ceremonia.



Relaciones espaciales fundamentales del nguillatuwe y el nguillatún.
Elaboración propia.

Mediante la/el machi, se logra acceder a las múltiples fuentes de conocimientos contenidas en las experiencias pasadas de todos los ancestros y personajes pasados, ya sean buenos o malos, que residen en estos planos y almacenan dicha información para ser incorporada en la *mapu* a través de mitos, oraciones, ruegos, invocaciones, etc.¹¹⁹, lo cual permite que el mundo estéreo y el físico se comuniquen y retroalimenten constantemente. En este sentido, la *mapu* –como entorno y medio ambiente natural, social y cultural– es el marco donde los Mapuche vivos interactúan con las fuentes originales desde donde han obtenido el conocimiento, es decir plantas, animales y ancestros.

Nosotros sabemos lo que hace los animales y lo que son las necesidades de los ciervos, de los peces, de las aves y de los otros animales. Ha estado solamente poco tiempo en esta tierra el chileno, y él sabe muy poco sobre los animales y plantas. Nosotros vivimos aquí por miles de años y los animales nos enseñaron y nos pasaron su conocimiento de familia en familia.¹²⁰

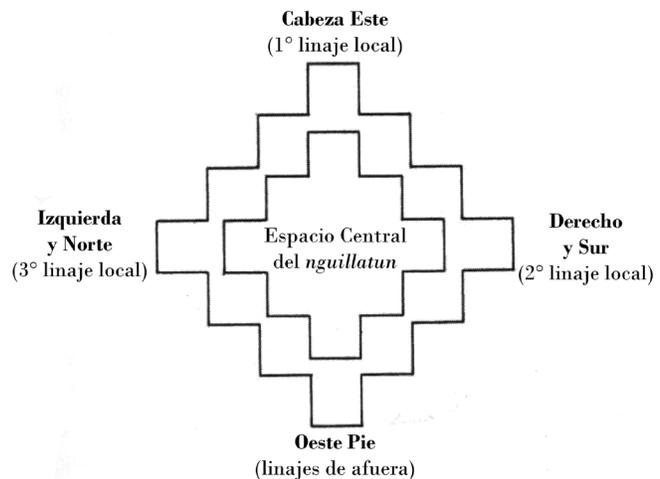
119 Ibid.

120 Alcamán, A. Mehuín, provincia de Valdivia. En: Dillehay, T. & Gordon, A. (1977). *El simbolismo en el ornitomor-*

Por tanto los mapuche han ido ordenando social y espacialmente el mundo según el ordenamiento del mundo ancestral, que a su vez se aprendió originalmente de las plantas y animales del mundo físico (ecosistema), y toda esta información se obtiene desde los otros planos, gracias al nguillatún, al pewma, etc.

Finalmente, la disposición y realización del *nguillatún* en el espacio ritual describe un evidente y marcado simbolismo iconográfico en tanto las relaciones espaciales ordenadoras, lo cual se ve apoyado por órdenes o ritmos sonoros como lo es el sonido del *kultrun*, junto a los cantos tradicionales entonados por las mujeres, lo que en conjunto guía al *pürрум* o baile –realizado exclusivamente por los hombres– representando los movimientos de las aves y animales del *Nag Mapu* en torno al *rewe*. El *nguillatufe*¹²¹ usa un *makuñ* (poncho) que exhibe el diseño iconográfico de la cruz escalonada o *ngumin* (ver def. *Txren-txren*), símbolo que también se encuentra en las culturas andinas Aymara, Inca, etc., representando en todas la organización gráfica de los mundos o planos cósmicos, además del orden implícito que subyace en la estructura horizontal de la *mapu* o *pacha* en el caso andino.

La serie escalonada es concebida como los planos etéreos del *wenumapu* [...] y una contracción simbólica del patrón de asentamiento de los linajes y familias participantes. Cada lado de los cuatro escalones del diamante también corresponde al ciclo ritual de cuatro años del *nguillatun* para cada linaje anfitrión residente en un punto cardinal diferente de la comunidad. El área central abierta del icono, que puede ser un motivo de un diamante más pequeño o un círculo, simboliza la plaza central del campo del *nguillatuwe*.¹²²



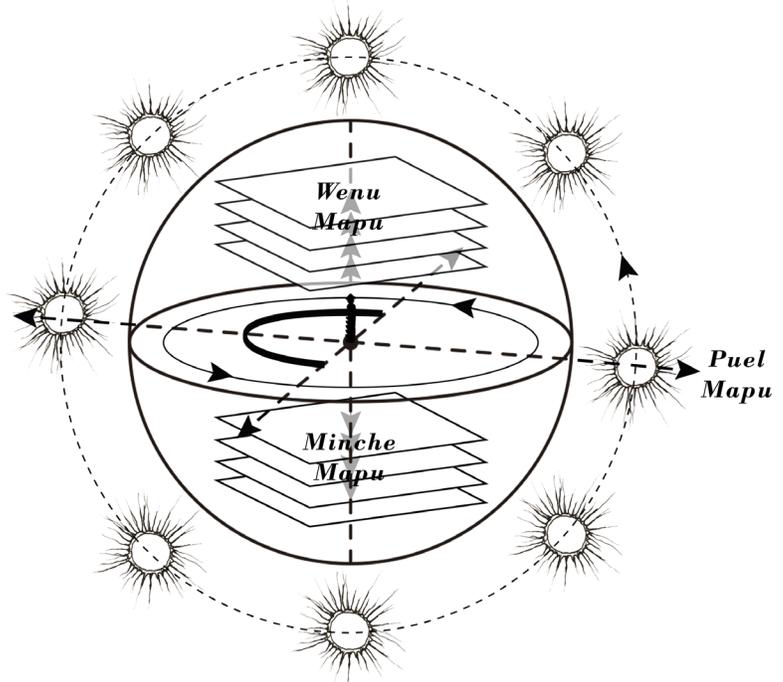
Motivo de la cruz escalonada o ngumin presente en los makuñ de los lonko que participan en el nguillatún, símbolo que marca las direcciones sagradas del plano horizontal y vertical que definen el espacio de la consciencia proyectado sobre el asentamiento del nguillatuwe. Extraído de Dillehay, T. op. Cit. P. 227

fismo mapuche: La mujer Casada y el Ketru Netaive. p. 306. En: *Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile*, pp. 303-316. Santiago.

121 Personaje ritual –usualmente desempeñado por el *lonko*– que sirve de intermediario entre el/la *machi* (que se encuentra en trace) y el *lof*, haciendo de intérprete y asistente en tanto se realiza la ceremonia.

122 Dillehay, T. op. Cit. P. 228.

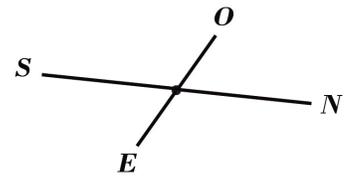
Por otro lado la/el machi toca el *kultrun*, el cual también posee un diseño geométrico simbólico (explicado en el capítulo anterior). Estos iconos simbólicos asociados al/la *machi* y al *nguillatufe* son espacios físicos condensados, representaciones sintéticas que expresan y soportan –en la ceremonia– los conocimientos rituales ancestrales y nociones geométricas sagradas.



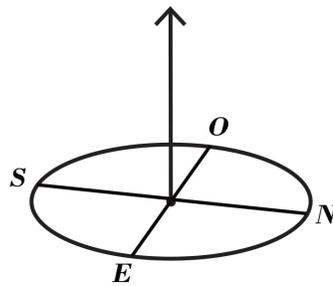
Organización espacial del nguillatufe en coherencia con el orden cósmico Mapuche. Elaboración propia.



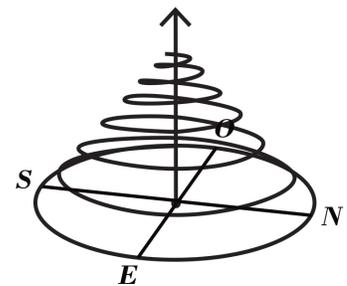
Reñi o Centro del nguillatufe



Cuatro direcciones que ordenan el Nag Mapu
(espacio consagrado que representa el Meli Witxan Mapu)



Erguimiento del Rewe, proyección del Eje Vertical o Axis mundi
(que conecta con el Wenu Mapu y el Minche Mapu)



Giro Espiral en torno al Rewe
(camino que realiza la Machi para moverse hacia los planos superiores o inferiores)

Síntesis geométrica de las relaciones espaciales desplegadas en la fundación y consagración del espacio del nguillatufe. Elaboración propia.

iii. **Los Kuel: Espacios que articulan el paisaje y la geografía sagrada**

Si bien actualmente solo hay algunos trabajos que han abordado la presencia de los *kuel* o *kwel* en el territorio ancestral Mapuche, su existencia es un hecho, y resultan particularmente interesantes pues consisten en verdaderos cerros mortuorios, montículos o pirámides de tierra –creados y construidos por la mano humana– ubicados en puntos determinados cercanos y vinculados con los *nguillatuwe*.



Vista aérea del actualmente usado montículo Reweñichikuel, junto a una plaza ceremonial o campo de nguillatún (nguillatuwe), sobre una loma de grandes proporciones. Este complejo se encuentra en Butarincón, en las cercanías a la isla de Katrileo, en la confluencia de los ríos Purén y Lumaco, hecho que le suma significado al lugar. Fotografía tomada el año 2002, extraída de: Dillehay, T. (2011). Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros. Portada.

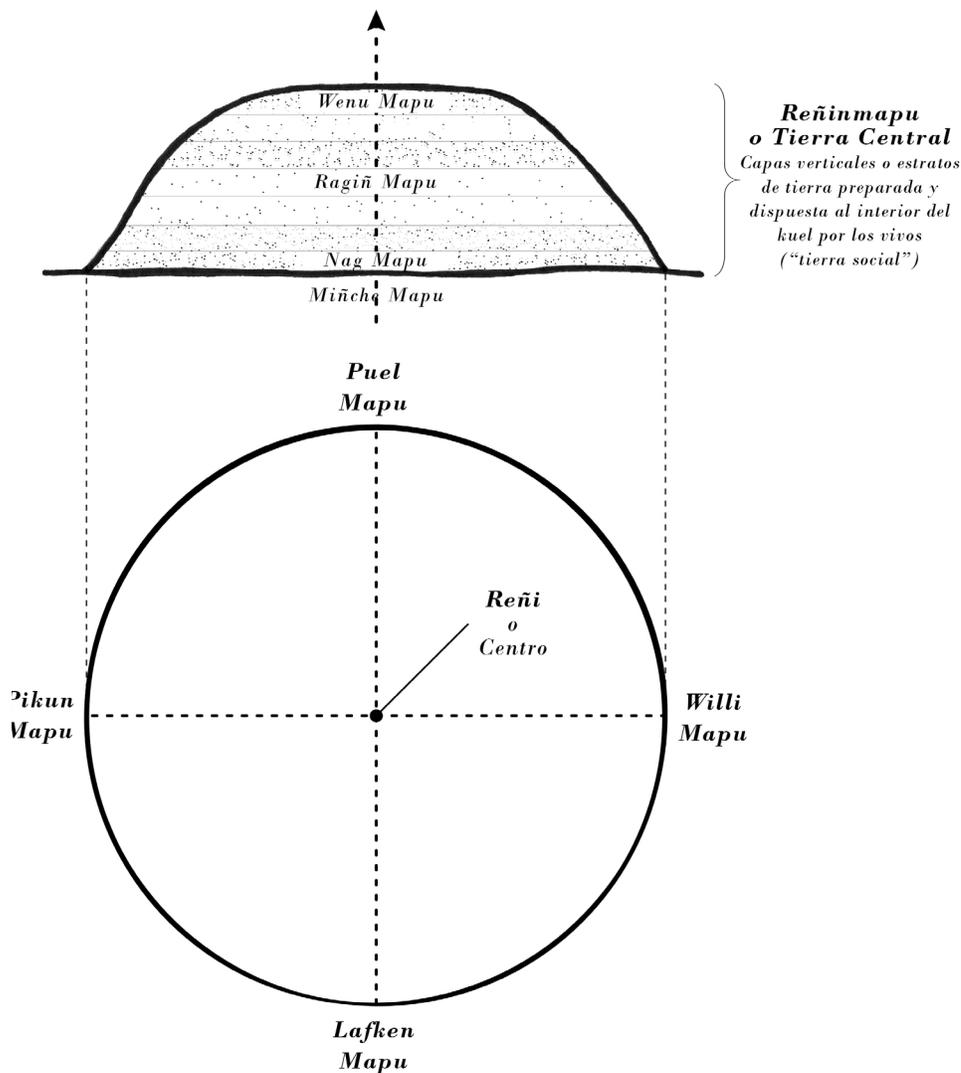
Un *kuel* corresponde a un montículo de tierra, casi siempre cónico (aunque también los hay elípticos o redondos), que puede variar entre los 4 y los 40 m. de diámetro, y entre 1 y 18 m. de altura¹²³, en el cual residen espíritus ancestrales o en casos de machis (*filew püllu* o *machi püllu*), donde ocasionalmente son enterrados personajes importantes, y donde se realizan ceremonias públicas. Cada uno está conformado por *reñinmapu*, es decir capas de tierra (de *reñin* como “centro” o “interior” del montículo) artificialmente preparadas, las cuales representan ofrendas rituales de la comunidad para los ancestros y deidades.

El nombre de la “tierra social” o capas que comprenden los montículos artificialmente construidos durante las ceremonias son denominadas *reñinmapu*, *melimapu*, *kelamapu* y *miñchemapu*, y hacen referencia, respectivamente, a la tierra del centro, a los niveles superiores, a los intermedios y a los niveles más bajos de un montículo. [...] uno de los propósitos de la construcción y el culto a los montículos es transformar a un líder fallecido de ancestro auténtico a mítico, elevando física y metafísicamente su espíritu

123 Según Dillehay, T. (2011). Op. Cit. P. 132.

hacia los niveles más altos y poderosos del *wenumapu*, donde posteriormente podrá asistir de mejor manera a los vivos. [...] Estas capas son usadas por el espíritu de los fallecidos enterrados para ascender a través de diferentes planos al mundo superior.¹²⁴

Según explica Dillehay¹²⁵, el acto de recubrir con capas de tierra la tumba, añadiendo volumen y altura al *kuel* es denominado *kueltun*; en él, cada capa puesta sobre el punto de entierro, además de elevar físicamente al espíritu ubicándolo más cerca del *Wenu Mapu*, también se correlaciona simbólicamente con el número de planos y subplanos verticales del mundo superior. “Los participantes del ritual bailan en la dirección contraria a las manijas del reloj, alrededor de la base del montículo, poniendo canastos llenos de tierra sobre el montículo en la misma dirección.”¹²⁶



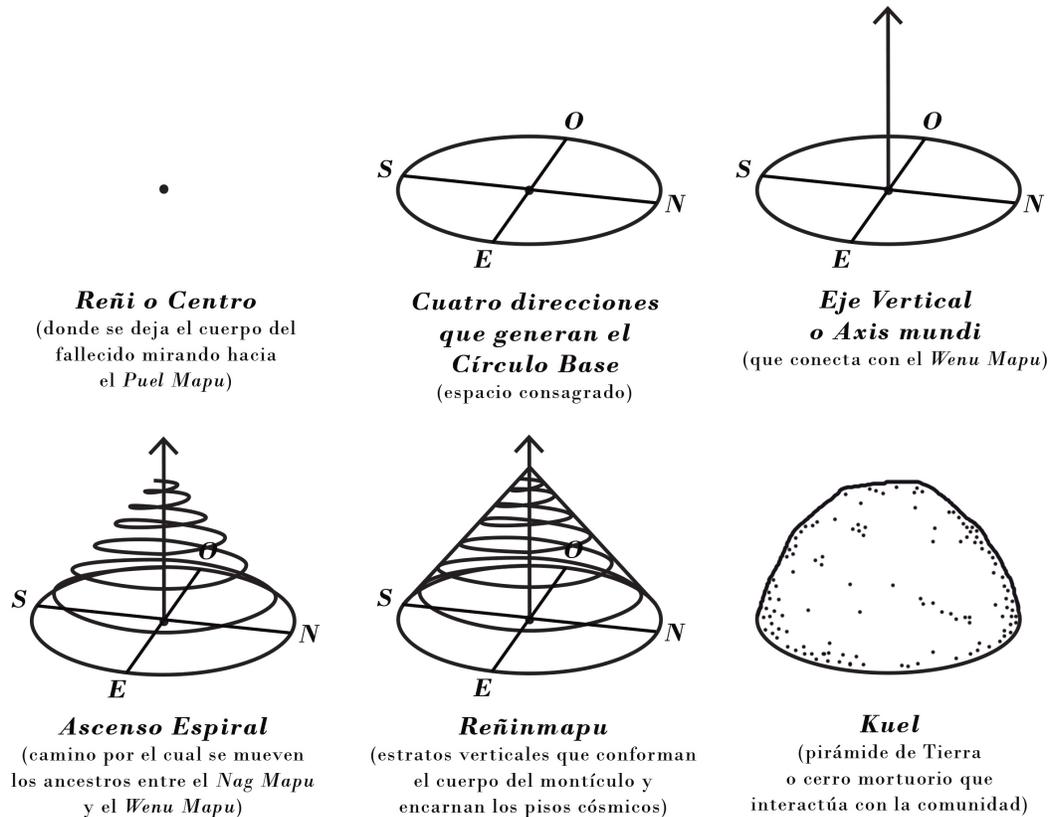
Disposición espacial de los estratos que constituyen un kuel, y su organización y disposición según órdenes cósmicos y orientaciones rituales. Ilustración propia.

124 Dillehay, T. (2011). Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros. pp. 199-200.

125 Ibid. p. 218.

126 Ibid. p. 224.

Complementando lo anterior, de acuerdo a las/los machi, los *kuel* se dividen en cuatro cuartos cardinales, semejante al orden dibujado en el *kultrun*, y en relación a esto “en los *kuel* de Lumaco hay una subida artificial para que la machi que entra por el norte, haga un círculo con vuelta al este y luego realice su ceremonia”¹²⁷, reproduciendo el giro sagrado que sigue la dirección del sol para consagrar y dar inicio al acto. Asimismo, dicho círculo en la base del *kuel* define el primer giro del sendero ascendente en espiral empleado por la machi para moverse desde la plaza central en el campo del nguillatún a la cima del montículo, (portal) donde los ancestros y deidades entran y salen durante la ceremonia¹²⁸.



Síntesis geométrica de las relaciones espaciales desplegadas en la consagración y construcción de un kuel.
Elaboración propia.

Los estratos internos (*reñinmapu*) o pisos sociales del *kuel* corresponden a diferentes episodios de contacto parental y ritual entre los espíritus ancestrales que lo habitan, y la comunidad que cuida y se relaciona con el montículo. Así, cada estrato que conforma al *kuel* es considerado como una “tierra social”, puesta por parientes consanguíneos de los difuntos enterrados en su interior, y todas en conjunto representan metafóricamente la continuidad de relaciones entre los vivos y los muertos en el tiempo y el espacio¹²⁹.

127 Dillehay, T. (2015). *Mapuches de Arauco revelan monumental piedra Llawinkura y pirámides de tierra*. Diario La Gran Época. Extraído de: <http://www.laгранepoca.com/archivo/35281-mapuches-arauco-revelan-monumental-piedra-llawinkura-piramides-tierra.html>

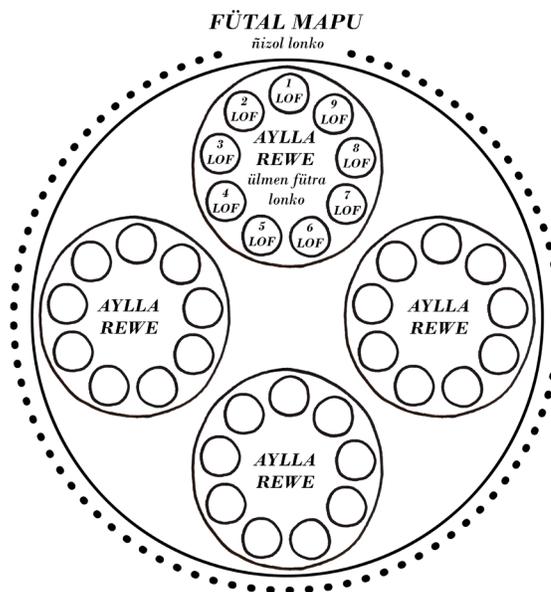
128 Dillehay, T. (2011). Op. Cit. pp. 176, 221.

129 Ibid. Pp. 200-201.

Por otro lado, los montículos con forma cónica (que mantiene la seguridad estructural), poseen una cúspide más pequeña que la base que cubre las tumbas de sus líderes fallecidos, pues estas últimas son cubiertas por un mayor número de asistentes, quedando con mayor cantidad de tierra sobre y alrededor de la tumba. Además existen montículos no funerarios de forma rectangular¹³⁰, que datan de tiempos históricos y que son más grandes que los montículos cónicos, los cuales se asocian a congregaciones de linajes múltiples al interior del valle, donde cada lado de la estructura representarían los linajes provenientes de las cuatro direcciones, demarcando arquitectónicamente los cuatro puntos cardinales de los aliados en las ceremonias públicas¹³¹.

Los *kuel* son nuestros espíritus familiares. Nos enseñan; aprendemos cómo vivir y cómo trabajar con ellos. Los *rewekuel* son lugares donde vive una familia de montículos y donde la gente aprende cómo vivir con ellos.¹³²

Tal como señala la *machi* Carmen Curin, los *kuel* pueden encontrarse “aislados” o por el contrario, en un conjunto de dos o más; sin embargo siempre están relacionados espacialmente a algún *nguillatuwe* u otro sitio doméstico cercano. Cuando se ubican dos o más *kuel* relacionados se conforma un complejo denominado *rewekuel*, el cual se sitúa sobre lomas y colinas niveladas artificialmente, constituyendo una especie de plataforma que sirve de base llamada *ñichi* (mismo nombre con el cual se designa en *mapudungun* a la montaña o plataforma de un volcán), superficie sobre la cual se erige la “familia de montículos”. De manera paralela, múltiples linajes o familias se asocian y relacionan en un *rewekuel*, asociándose a un *ayllarewe* (nueve *rewe* o linajes) y al área geográfica que lo define¹³³; allí se realizan en conjunto grandes *nguillatun* y otras ceremonias en las cuales la comunidad interactúa ritualmente con los montículos.



Organización y estructura socio-territorial de Lof, Ayllarewe y Fütal Mapu. Elaboración propia.

130 Actualmente el único espacio sagrado de forma rectangular son los campos de *nguillatun* en algunas áreas.

131 Ibid. P. 201.

132 Fallecida *machi* Carmen Curin, 1994, Huilincó, Chile. En: Dillehay. T. (2011). Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros. P. 37.

133 Como vimos anteriormente, un *rewe* hace referencia a un lugar sagrado, y éste a su vez se encuentra asociado a un linaje, por ello el *rewekuel* es el lugar sagrado de los *kuel* asociados a un linaje.

De acuerdo a esto, Tom Dillehay señala que “*un rewekuel y sus sitios asociados representan colectivamente un gran sitio complejo, espacialmente planeado y socialmente integrado*”¹³⁴, además de llegar a alcanzar un tamaño que varían entre una y diez hectáreas.

La mayoría de los montículos se encuentra junto a riachuelos de segundo orden donde dos o más ríos de primer orden confluyen para formar una cuenca en la base de una línea de bajas colinas. [Allí] son construidos sobre lomas, crestas o promontorios, usualmente en su punto más alto o en el único ángulo que los aparta y los contrasta con el horizonte desde múltiples direcciones, de la misma manera en que montañas y volcanes se enfrentan a este. Los montículos son también limpiados de vegetación para que puedan ser vistos desde distintos ángulos y distancias. Los promontorios [...] a menudo se ubican entre o cerca de pasos de montaña o grandes colinas sagradas aisladas.¹³⁵

En cuanto a esto, Dillehay señala que el contorno y la ubicación natural de ciertas topografías accidentadas en el valle atraen la construcción de montículos y el “culto a los lugares”, entregando escenarios históricamente significativos o especiales ubicados físicamente en puntos que puedan ser vistos y conectados visualmente desde otras locaciones, conformando una red en el paisaje que involucra la participación intercomunitaria en las ceremonias.

La mayoría de los complejos de montículos se ubican junto a cursos principales de agua, donde dos o más cursos más pequeños se unen para formar una cuenca de drenaje pantanosa en la base de un grupo de colinas¹³⁶, cualidad que resulta interesante desde un punto de vista simbólico, pues la confluencia o presencia de dos ríos es un elemento que se encuentra presente en una diversidad de sitios sagrados, asociado en el caso Mapuche al mítico cerro *Txren-txren* que es bordeado por las aguas, así como al cruce de los dos caminos o ejes que articulan geoméricamente el plano terrenal de la *Mapu*¹³⁷; así, por ejemplo, el complejo más grande y denso se ubica en Butarincón, en la confluencia de los ríos Purén y Lumaco (Fotografía N° X). Por otra parte, la mayoría de los montículos individuales suelen estar situados en ramales o promontorios bajos, usualmente en su punto más alto, denominado piso del valle. Dichos promontorios no están siempre bien definidos, pero a menudo se encuentran ubicados entre pasos de montaña o grandes colinas aisladas. Otros grupos de montículos son definidos por diversos rasgos como arroyos, cuevas y otros.

Dichos sitios presentan rasgos físicos tales como crestas, pendientes escalonadas, muros rocosos, entre otros, que constituyen una diferencia en el espacio, marcando límites territoriales. En otras palabras, detectan una estructura natural mediante la observación, pues el espacio/paisaje/territorio comunica y revela, y tomando sus cualidades y demarcaciones preexistentes, propias de las formas y contornos de la tierra y sus lógicas geográficas, las exaltan mediante la intención y acción arquitectónica, produciendo pequeñas áreas delimitadas relacionadas a los linajes, sitios sagrados destinados a las ceremonias y alianzas políticas.

134 Dillehay, T. (2011). p. 39.

135 Ibid. p. 374.

136 Según Ibid. p. 131.

137 Tema tratado anteriormente por la autora Herrera, I. (2015). Op. Cit.

Asimismo, algunos montículos presentan alineamientos axiales, lo que según machis locales, obedece a líneas de visión astronómicas, líneas parentales (entre los *kuel*) y líneas rituales¹³⁸, lo cual refuerza su carácter de “mapas” o “nodos” utilizados para orientar a los caminantes a través del territorio, y para demarcar “líneas” geográficas entre familias locales, situándose en ubicaciones topográficas específicas, con tamaños relativamente estandarizados y conformando siempre complejos arquitectónicos ceremoniales en el paisaje.

Por otro lado, la organización del espacio se concibe segmental y concéntricamente como una red, con segmentos compactados y duplicados que se extienden y crecen en apariencia desde la comunidad, y de la misma forma, los *kuel* ubicados en la *mapu* también están vertical y concéntricamente segmentados como una red en el espacio del *rewekuel*. Asimismo, “*El espacio de los vivos en el nagmapu es estructurado verticalmente desde el sitio doméstico, en el nivel más bajo del costado de la colina, al cementerio local en un nivel intermedio, hasta el rewekuel en el nivel más alto o cima de la colina.*”¹³⁹, lo que verticalmente representa la ascensión desde el nivel que habita el mapuche hacia el mundo de arriba.

Según los estudios que realizó el arqueólogo estadounidense, más de trescientos *kuel* han sido registrados en el valle de Purén y Lumaco, ubicado en las faldas orientales de la cordillera de *Nawelbuta*, donde se situó el tenaz centro de resistencia política contra los españoles durante los siglos XVI y XVII¹⁴⁰. Éstos han sido datados entre el 1200 y el 1900 d.C, encontrando entre ellos los más grandes y antiguos *kuel* y *rewekuel*, y al menos nueve complejos *rewekuel* que son contemporáneos y datan aproximadamente de entre el 1500 y el 1700 d. C., mientras que los *kuel* encontrados en otros valles datan de fechas posteriores¹⁴¹. A partir de ello, Dillehay plantea que no es hasta la llegada hispana, en la década de 1550, cuando los mapuche se ven empujados a la sobrevivencia, identificando la inminente necesidad de construir un nuevo paisaje asociado a un orden político-religioso, un gobierno y un compatriotismo que les permitiera y facilitara la resistencia, lo cual quedó grabado materialmente en el paisaje con la forma de los *kuel* y *rewekuel*.

Aunque habían construido montículos de tierra antes de la llegada de los españoles, construyeron algunos más grandes y estructuralmente más complejos en el periodo de contacto con aquellos, que glorificaban la ideología de sus principios cosmológicos ancestrales, victoria y resistencia, y adoración de deidades de las que los patrilinajes derivaban la mayor parte de su autoridad y orientación.¹⁴²

De esta manera, los *rewekuel* constituirían una manera de hacer propio el paisaje, plasmando espacialmente una estructura social, religiosa y política que cohesionó a la comunidad en post de un movimiento anticolonial ampliamente extendido, y con ello no solo pudieron derrotar a los españoles, sino que también mantenerlos fuera de su territorio.

No obstante, la construcción de los *kuel* y *rewekuel*, o la “arquitectura monticular”, posee un significado y un sentido más profundo y remoto que este evento histórico, pues guarda relación con la presencia y memoria de los ancestros en el espacio geográfico, es decir con el paisaje

138 Ibid. p. 376.

139 Ibid. p. 224.

140 Ibid. p. 41.

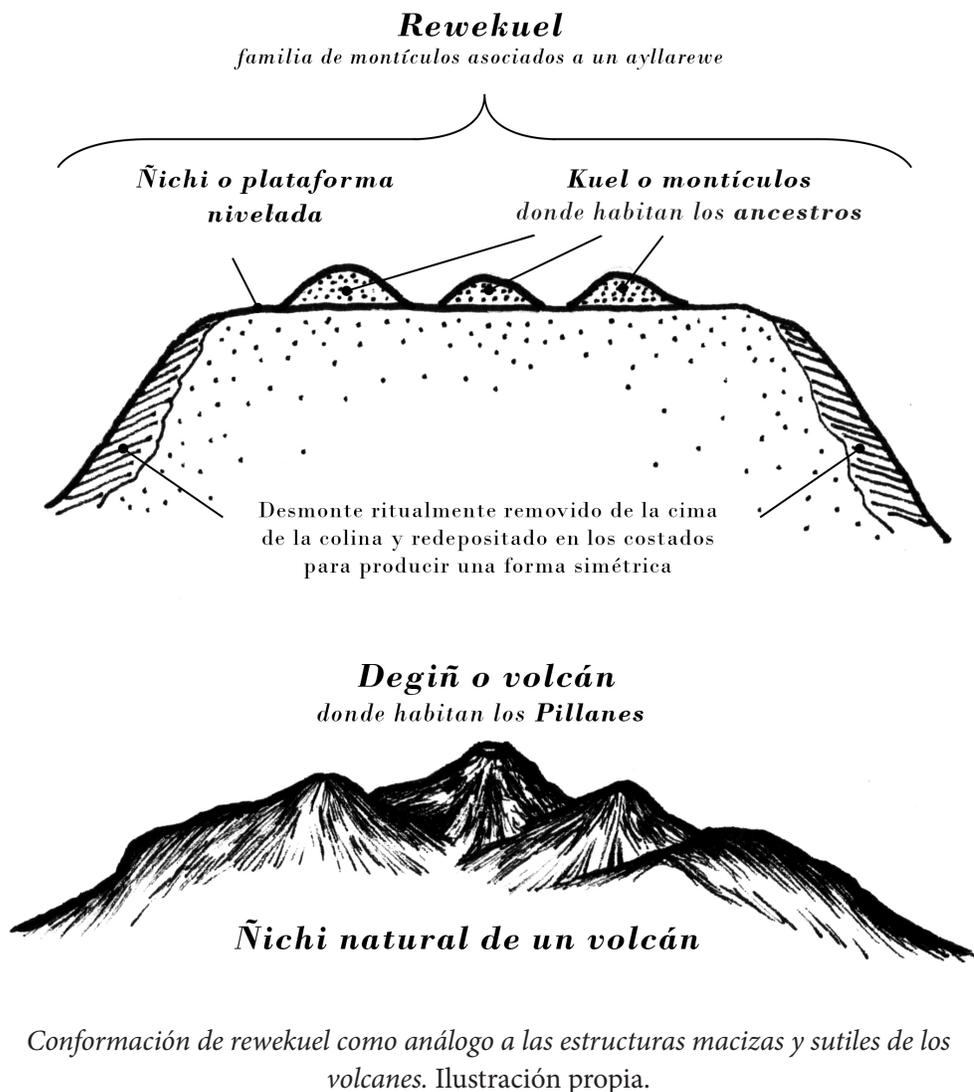
141 Ibid. p. 40.

142 Ibid.

ancestral Mapuche.

[...] los ancestros aún tienen una fuerte presencia, siendo sus rastros históricos incorporados a lugares sagrados como los *kuel* y los volcanes. Los *kuel* y las plataformas ñichi sobre las que están contruidos, se dice que toman su forma de los volcanes de la cadena montañosa andina, que son visibles hacia el este del valle, donde reside *Pillan*, gran deidad espiritual ancestral.¹⁴³

De acuerdo a algunos informantes, el *Pillan* vive en una *millanruka*, o casa de oro, en los volcanes andinos y, en su forma micro-cósmica –los *kuel*–, en el espacio del *nagmapu*.¹⁴⁴



En relación a esto, y como ya hemos visto, las cimas de las montañas y otros lugares altos son considerados como sitios sagrados desde tiempos ancestrales no solo para la cultura Mapuche, y de acuerdo a ello los *kuel* son concebidos como una representación equivalente a las montañas y volcanes donde residen los espíritus de los pillanes –que pueden ser vistos en la cordillera

143 Según *ibid.* p. 41.

144 *Ibid.* p. 192.

desde los montículos más grandes– pero construidos a la escala de la comunidad y los ancestros de sus linajes. Asimismo, algunas cimas de montañas en los valles del territorio Mapuche fueron convertidas en santuarios terrestres donde habitan importantes deidades, y donde algunos chamanes (machis) de alto estatus aún realizan rituales anuales dedicados a importantes ancestros. Este es el caso de *Wenucolla* (la ‘escalera al cielo’ o ‘al mundo superior’), un antiguo volcán situado en el valle de Purén y Lumaco, en el cual se han encontrado más de cuatrocientas terrazas y pequeñas estructuras rectangulares de piedra denominadas *usnan* en *mapudungun* (que significa dividir u otorgar primacía a algo), las cuales poseen una plataforma plana elevada que mira hacia el este, y que según se dice, se relacionan con el mundo inferior o *Minche Mapu*¹⁴⁵. Asimismo “*Algunas machis locales reportan que la cima sagrada de Wenucolla y sus estructuras aterrazadas están conectadas a los rayos del sol, a las estrellas y la luna*”¹⁴⁶, mientras que afirman que las estructuras son *dewmerüpi*, que significa un gran lugar construido, con caminos o líneas que irradian en todas las direcciones, y ubicados en éstas líneas se encuentran los *kuel*, *rewekuel* y otros lugares sagrados del valle¹⁴⁷. A fin de reforzar en el paisaje esta idea, en el pasado fueron talados senderos y secciones de bosque para conectar visualmente los santuarios de las cimas de las montañas y los montículos de los *rewekuel*¹⁴⁸.

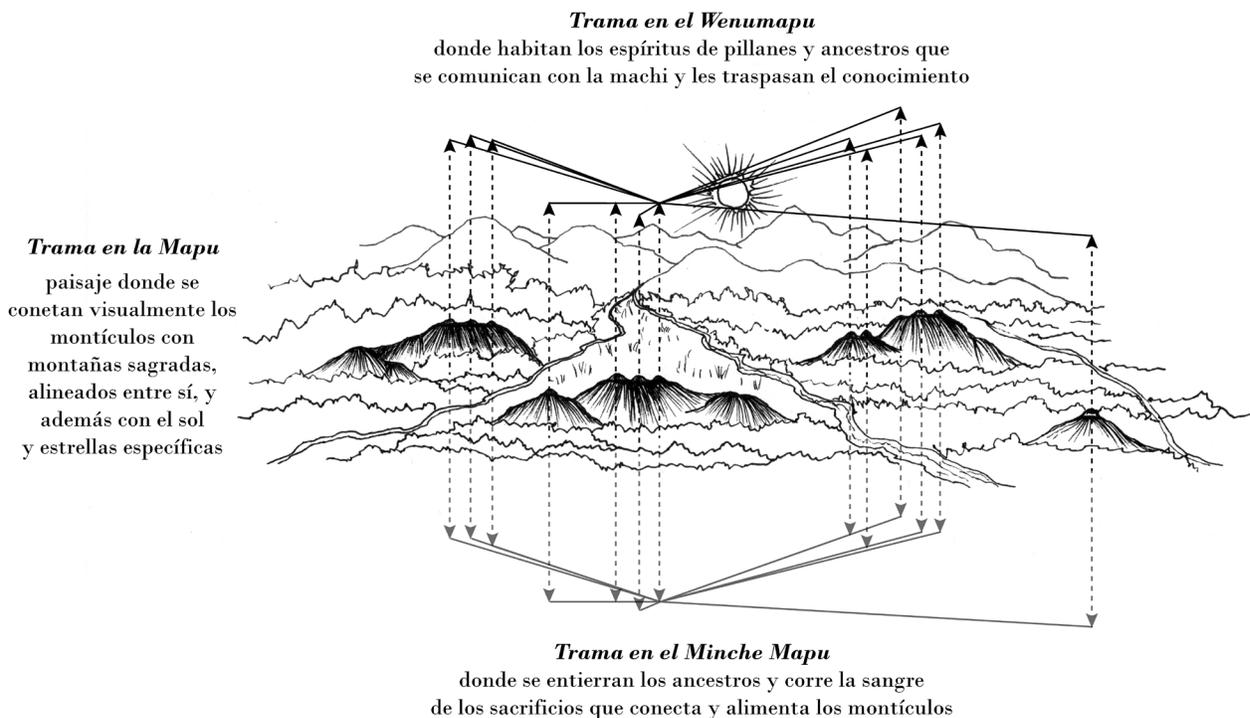


Ilustración que grafica como sería este orden de las estructuras asociadas a los montículos en los tres niveles genéricos del cosmos mapuche.
Elaboración propia.

145 Ibid. p. 142.

146 Ibid. p. 376.

147 Ibid. p. 142.

148 Ibid.

A partir de esto, resulta casi imposible no relacionar dicha estructura con el sistema de *ceques* y *huacas* desarrollado por los incas, a lo cual se suma el uso de piedra en la construcción de las plataformas (algo no común en las construcciones Mapuche) y el nombre que se les da a estas, el cual es similar a la palabra quechua *ushnu*, que designa un tipo semejante de plataformas ceremoniales situadas en las plazas centrales o *canchas* incas, la cual se constituía como *axis mundi* que conectaba las tres regiones cósmicas: *Uku Pacha* (mundo de abajo o de los muertos) representado por la serpiente, *Kay Pacha* (mundo del presente y de aquí) representado por el puma, y *Hanan Pacha* (mundo de arriba, celestial o supraterráneo) donde estaban sus divinidades, representado por el cóndor; además desde ahí la autoridad Inca se conectaba con Inti, el sol. Dichas plataformas poseían un pozo al centro cubierto por piedras de canto rodado, donde se vertía la chicha y otros líquidos como ofrenda a los antepasados, los que corrían por su interior hacia la tierra, conectando con el mundo de abajo. Además, la partícula *colla* (de *Wenucolla*) también se encuentra en el quechua, y significa ‘el punto cardinal del sur’, encontrándose presente en la expresión *Qullasuyu*, el mayor y más austral de los suyos del Imperio incaico o Tahuantinsuyo.

[...] siempre se ha pensado que el mapuche era un cazador recolector, pero cuando se encuentran estas estructuras grandes y complejas, esto quiere decir que manejaban bastante labor movilizadora para construir en estos lugares sagrados, para reunirse en estos, y para mantenerlos. Esto indica que es una sociedad económicamente bien desarrollada mucho más allá de un cazador recolector.¹⁴⁹

En consonancia con ello, en el año 2010 es publicado un estudio en la Revista Cielo donde se destacan las formas de organización social y política, y los modos de asentamiento de las poblaciones mapuche de los siglos XVI y principios del siglo XVII, quienes “tenderían a aproximarse a modelos complejos característicos del mundo andino”¹⁵⁰.

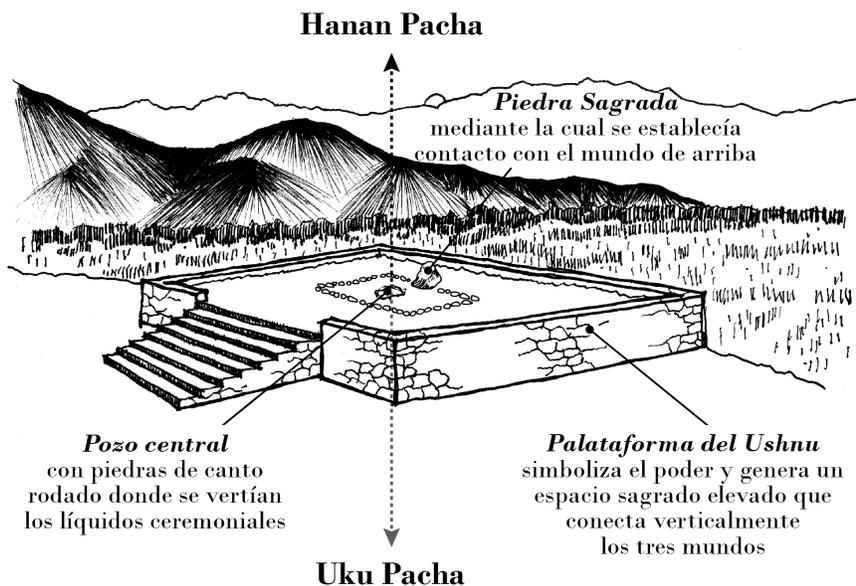


Ilustración del *ushnu* que habría estado situado sobre el cerro Chena, en la región Metropolitana, perteneciendo al suyo Inca más austral. Elaboración propia en desarrollo del Seminario “Lógicas de ordenamiento territorial y espacial de los estratos culturales Mapuche e Inca, en la cuenca de Santiago Prehispánico”. (2015).

149 Dillehay, T. (2015). *Mapuches de Arauco revelan monumental piedra Llawinkura y pirámides de tierra*. Diario La Gran Época. Extraído de: <http://www.lagranepoca.com/archivo/35281-mapuches-arauco-revelan-monumental-piedra-llawinkura-piramides-tierra.html>

150 Gubin, A. (2015). *Mapuches de Arauco revelan monumental piedra Llawinkura y pirámides de tierra*. Diario La Gran Época. Extraído de: <http://www.lagranepoca.com/archivo/35281-mapuches-arauco-revelan-monumental-piedra-llawinkura-piramides-tierra.html>

Por otra parte, en las ceremonias realizadas en *Wenucolla* y en otros *rewekuel*, se efectúa el sacrificio de una oveja negra (lo femenino y la luna) y una blanca (lo masculino y el sol), que en un pasado correspondían a *cheuques* o llamas, y su sangre es mezclada con *muday* (chicha de maíz) y otros ingredientes conformando el *melquen*; luego la machi trepa el *rewe* ubicado en el centro o *reñi* del *kuel*, el cual está envuelto en ramas de *foye*, y lo vierte sobre ellas y el poste, a fin de comunicarse con los ancestros y deidades, y a su vez alimentar al montículo. Informantes de Lumaco señalan que pequeños túneles pasan a través y bajo los *kuel*, para llevar el agua y la sangre de los animales sacrificados, nutriendo el espíritu de los ancestros fallecidos enterrados en ellos, atravesando el *Minche Mapu* en su recorrido hacia el *Wenu Mapu*¹⁵¹.

En relación a lo anterior, Aukanaw¹⁵² describe la existencia de una especie de tablado ritual o banco escalonado, el cual posee un número variable de gradas, correspondiente a los niveles cósmicos Mapuche, y sobre cuyo centro se eleva amarrado un *foye* (canelo), el árbol cósmico Mapuche, siendo utilizado en la ceremonia sagrada del *Nguillatún*. Este tablado es mencionado por Francisco Nuñez Pineda y Bascuñán en “Cautiverio Feliz”, quien señala que la ceremonia Mapuche de referencia se efectuaba en un tablado o “andamio”, donde los líderes bailaban y bebían en sus distintos niveles.

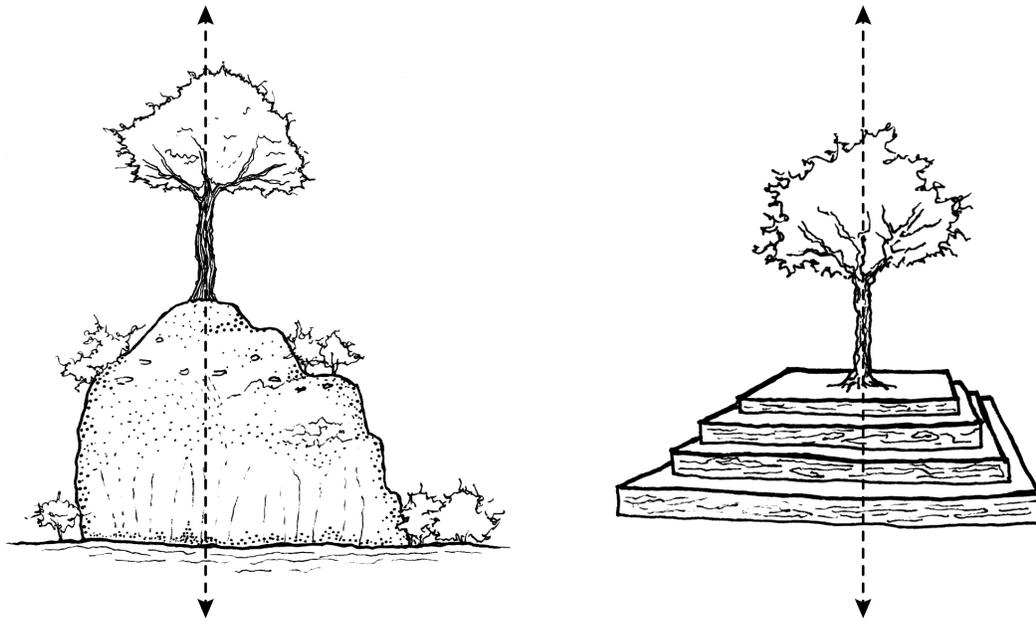
Asentaronse todos a la vista de los que estaban cantando y bailando en las gradas y escaleras del andamio. Tenían por delante sus seis tinajones referidos; y levantose el cacique con un criado, y fue los repartiendo a los recién venidos [...] El cacique Huirumanque, advertido de otros que le asistían, dijo a Mailicán, que me rogase, que subiese arriba a la grada más alta del andamio [...] llegó el cacique y otros cuatro de ellos a donde yo estaba con mis compañeros y el viejo Llancareu, repartiendo la chicha que nos habían traído, y con amorosas razones y corteses súplicas me pidió que le hiciese el favor de subir a la última grada del andamio [...] En este me puso el cacique en la primera grada, que estaría del suelo a una vara, y había sobre ella otras cinco gradas, a distancia de tres cuartas poco más o menos las unas de las otras.¹⁵³

Según Dillehay, si cada una de las gradas tenía aproximadamente una “vara” de alto, lo que sería poco menos de un metro, la estructura habría tenido alrededor de seis metros de alto, y podría haber correspondido fácilmente a un *kuel*. Dicha estructura de plataformas artificial, según la interpretación de Latcham, correspondería a una especie de pirámide escalonada de madera, a la que Bascuñán denomina *meliu*, o Casamiquela designa “*meliwe*”. Según dichas descripciones, podría guardar relación con el *usnan* y el *ushnu* Inca, siendo los tres una especie de plataforma con gradas a modo de pirámide, ya sea en madera o piedra, utilizados como *axis mundi* que conecta con otras regiones cósmicas en las ceremonias sagradas.

151 Según Ibid. p. 145-146.

152 Aukanaw. Op. Cit. p. 13.

153 Núñez de Pineda, F. [1673]. (2003). El Cautiverio Feliz. pp. 524-525. En: Dillehay, T. (2011). Op. Cit. P. 176.



A la izquierda ilustración propia de *Chao Retrikura*, ubicada en las cercanías de Lonquimay, Chile. Ilustración propia según fotografía actual y antigua ilustración de Guevara extraída de Aukanaw, op. Cit. P. 16.
A la derecha ilustración propia de cómo sería el *Meliu*.

El *omphalós* (= ombligo, en griego) como centro cósmico, tiene un valor análogo al *meliu*, ambos tienen un orificio (virtual o real, ciego o longitudinal), por donde pasa el eje cósmico. Este eje está representado en el *meliu* por el árbol cósmico (*axis mundi*), el *Foye*. El citado orificio es ni más ni menos la entrada al mundo inferior, en este caso, al superior en otros. Esta es la entrada al sendero, a las “tripas”, y existe tanto en el plano físico como en el espiritual, por allí entrará el *Machi* para iniciar su viaje.¹⁵⁴

[...] los mapuche tenemos a los omfalós pétreos llamados vulgarmente piedras horadadas (*katankura*, *katanlil*); en territorio Pewenche tenemos al *Chao Retrikura* (lit.= Padre Piedra Parada), que confirma el valor intercambiable del omfalós por la pirámide truncada manteniéndose constante el árbol cósmico por eje.¹⁵⁵

Por otro lado también encontramos el reciente hallazgo realizado por T. Dillehay y José Saavedra, de una piedra sagrada llamada *Llawinkura*, ubicada en la comunidad de *Chilkoko*, en la región de Arauco. Ésta, además de su gran tamaño y elaborado trabajo, posee un hueco grande y rectangular en su centro, y otro más pequeño, en el cual hay un orificio. Sobre éste, el arqueólogo chileno José Saavedra señaló que es “donde seguramente el líquido ceremonial corre”, ya que se trataría de un sitio religioso de relevancia para la comunidad usado probablemente por las *machis* mapuche¹⁵⁶. Sumado a esto, Dillehay señaló que aunque la piedra es probablemente de arenisca calcárea y blanda, el tamaño de los hoyos es importante, y además generalmente estas “tacitas” donde se han procesado restos de papas, maíz y otros componentes poseen una

154 Ibid. p. 23.

155 Ibid. p.15.

156 Saavedra, J. (2015). *Mapuches de Arauco revelan monumental piedra Llawinkura y pirámides de tierra*. Diario La Gran Época. Extraído en octubre de 2016 de: <http://www.lagranepoca.com/archivo/35281-mapuches-arauco-revelan-monumental-piedra-llawinkura-piramides-tierra.html>

forma redondeada, y en cambio este singular caso es rectangular. Según relata, dicha forma podría estar asociada a los cuatro puntos cardinales, pues la parte larga se encuentra orientada de norte a sur.



Piedra *Llawinkura*. Fuente: chilcocoarauco.blogspot.com (izquierda) y www.lanalhuenoticias.cl (derecha).

Además explicó que según la pátina de la parte tallada, calcula preliminarmente que la estructura tendría al menos dos a tres siglos de antigüedad, y agrega que en relación a otras piedras similares de Sudamérica, en estos recipientes normalmente se drenaba la chicha o agua hacia afuera de la roca, poniendo en movimiento el líquido, lo que en la cultura mapuche además permitiría a la *machi* ponerse en contacto con los muertos¹⁵⁷. Finalmente Saavedra explica que:

En la zona de la cordillera de *Nahuelbuta* hay piedras grandes y trabajadas que aún no hemos publicado. Es un problema pues muchas de estas están en territorios forestales privados. Recuerdo 35 años atrás cuando comenzamos a trabajar la zona de Purén y Lumaco, todo el territorio era de bosque nativo, muy hermoso, tenemos diapositivas de esa época. Ahora tenemos casi el 100 por ciento de la cordillera de *Nahuelbuta* con pinos por lo que es muy difícil acceder a los sitios que nosotros veíamos, pero todavía están ahí. El Consejo de Monumentos seguramente va a tener que estudiar esto que es monumental.¹⁵⁸

Ahora bien, volviendo a los montículos, Dillehay señala que la manera de llamarlos nos habla de las comunidades y sus nociones sobre el entorno, pues cada uno es nombrado y en dicho nombre se inscriben sus características físicas y sociales, representando una suerte de genealogía geográficamente reconstituida. Además es posible distinguir una agrupación dual de *kuel* en determinados casos, a modo de oposición complementaria, como se evidencia en varios grupos de montículos aparejados ubicados en *Walonkokuel* y *Lolonkokuel*, *Reweñichikuel* y *Witranlewekuel*, *Ñachekuel* y *Weikokuel*, y *Maykoyakuel* y *Witranlebukuel*¹⁵⁹, al igual que como se observa en la disposición espacial del *nguillatun* y el *nguillatuwe* (en forma de U abierta hacia el este), lo que evidencia que en el paisaje se va plasmando –al igual que en toda *poiesis*– la fundamental noción que remite constantemente al equilibrio o balance complementario entre las fuerzas opuestas que se hallan en la naturaleza.

157 Ibid.

158 Ibid.

159 Dillehay, T. Op. cit. p. 377.

[las] relaciones espaciales y simbólicas son importantes para entender el flujo de relaciones similares entre sitios de *rewekuel*, donde ceremonias pasadas eran programadas en un patrón de zigzag recíproco, de atrás para adelante en el valle, de un *rewekuel* a otro, para unir a la gran población en épocas de conflicto y tensión.¹⁶⁰

A partir de un detallado registro y análisis de los diálogos rituales entre machis y montículos vivientes en ceremonias públicas realizadas en las últimas décadas, Dillehay pudo notar que los *kuel* son lugares donde por medio de las/los machis se accede y a la vez se enseña el conocimiento y los principios cosmológicos que guían la acción y el *rakiduam*, participando dinámicamente en la construcción y narración de la historia local, por lo tanto se relacionan con el orden del conocimiento, permitiendo su traspaso, administración y utilización en el mundo de los vivos a través de la congregación ritual, constituyendo un espacio fundamental para la comunidad. Esto es posible debido a que “[...] *sus ancestros representan toda la historia de su cultura y, por tanto, son las fuentes de conocimiento para el pensamiento y la acción humana*”¹⁶¹, por tanto los montículos son la expresión material de espíritus ancestrales vinculados –de familiares, de líderes y chamanes fallecidos– que interactúan con las (los) *machi* en las ceremonias rituales comunicando con los espíritus celestes, al mismo tiempo que hacen de portales para que los antepasados puedan moverse desde el mundo medio de los vivos al mundo superior de las deidades durante el desarrollo de éstas, lo que finalmente permite la conformación de una red de parentesco de montículos que se involucran activamente en la administración de las comunidades de la región territorial, y a la vez permiten la relación de los vivos con los ancestros y fuerzas superiores¹⁶².

El conocimiento y la experiencia ancestral son traídos a las experiencias vividas de la sociedad en general a través de mitos, relatos, simbolismos y ceremonias públicas. El conocimiento es continuamente almacenado, identificado y materializado en la forma de *kuel*, *rewekuel* y otros paisajes sagrados, y en estatuas de madera y otros artefactos.¹⁶³

[...] los *kuel* están vivos, son familiares, etéreos y discursivos como el espíritu humano, son antropomórficos y requieren atención como los humanos. De ahí, los *kuel* no solo representan sitios arqueológicos para el estudio de lugares locales de significación histórica e identidad política, sino entidades antropomórficas que transmiten permanencia y expresan sentimientos y necesidades humanas.¹⁶⁴

Se puede advertir que los *kuel* y *rewekuel* son elementos simbólicos que efectúan un empoderamiento colectivo en el territorio, entregando sentido, referencia y orden a la vida en los valles, permitiendo una interacción y entramado de las capas horizontales y verticales propias del paisaje físico (vivos), histórico (antepasados) y etéreo o sutil (espíritus celestes o deidades), operando como entidades vivas y verdaderos miembros de la comunidad Mapuche.

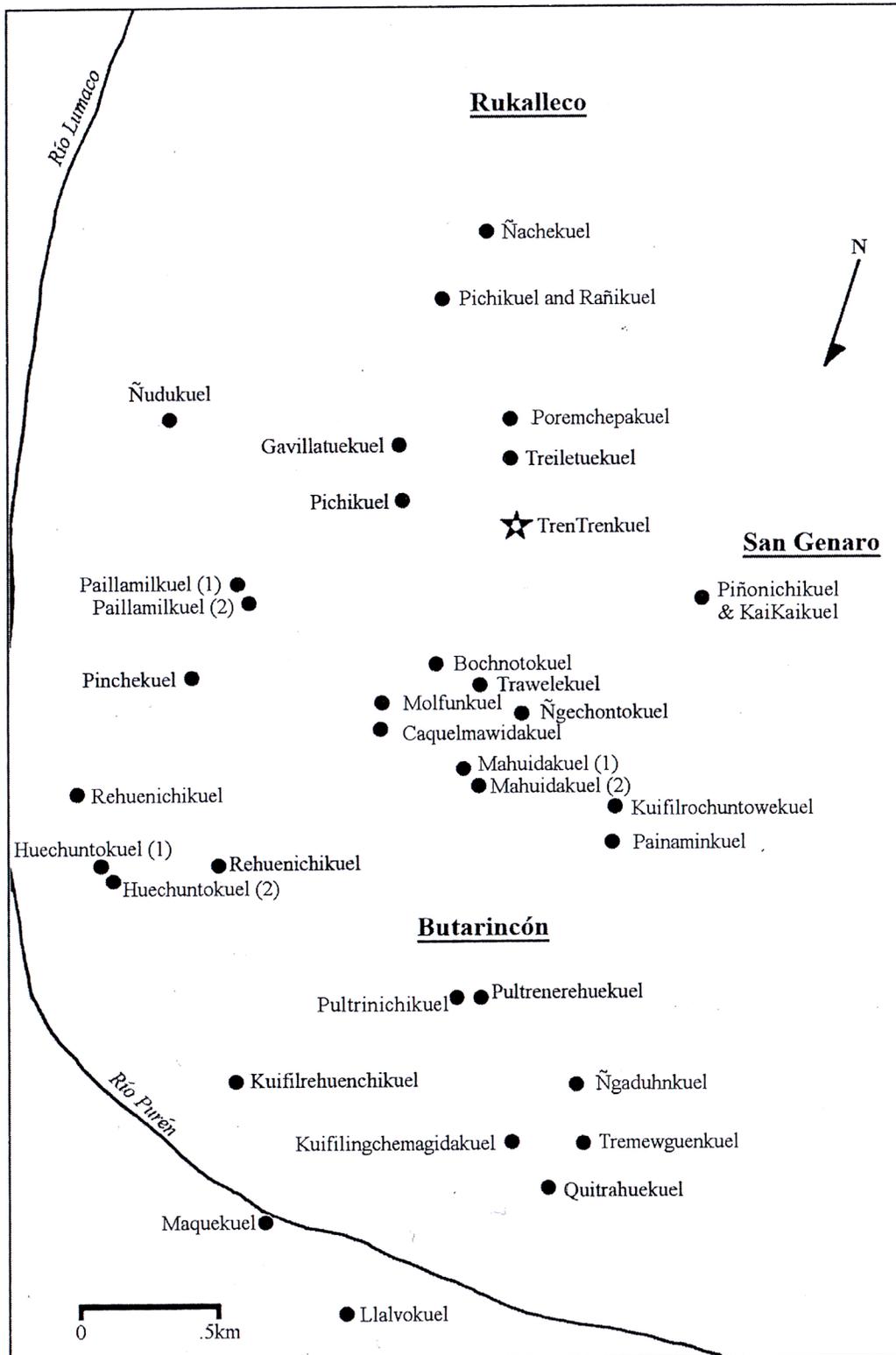
160 Ibid. P. 227-228.

161 Faron, L. (1964). Hawks of the sun. En Dillehay, T. (2011). op. cit. p. 189.

162 Según *ibid.* pp. 41-42.

163 Ibid. P. 189

164 Ibid. p. 42.



Mapeo de los kuel presentes en las cercanías del cruce del río Purén y Lumaco, en los lof Butarincón, Isla Katrileo, San Genaro y Rukayeco. El Treng Trengkuel se sitúa centralmente, mientras que todos los demás kuel que lo circundan son los montículos hijos/as mencionados por la machi Huircaleo. Extraído de Dillehay, T. op. Cit . p. 255.

Considerando lo anterior, los *kuel* se conciben como lugares vivos, creados para articular –a modo de nodos referenciales– la geografía sagrada en relación a la historia y organización espacial de los linajes que se vinculan a ellos en el territorio. No obstante, Dillehay señala que los Mapuche entienden los *kuel* y *rewekuel* como miembros de una red no solo horizontal, sino también vertical, de relaciones sociales entre vivos y antepasados, lo que sería una representación microcósmica de la estructuración vertical y horizontal del mundo etéreo de los ancestros y deidades¹⁶⁵. Dicha red estaría definida metafóricamente sobre una trama de parentesco en la que se van sumando nuevos montículos hijos (as) y hermanos (as) a través de los cuales se hace, registra y perpetúa la historia en el valle, y es a través de la incorporación en esta red participativa que los *kuel* y *rewekuel* se vuelven memoriales estéticos y lugares históricos diseñados para comunicar significado duradero y afectar al orden político¹⁶⁶.

De esta manera podemos comprender que toda la sabiduría y pensamiento Mapuche se refleja como orden en dos mundos espaciales culturalmente definidos: en la imago mundi o imagen del mundo ancestral ideológicamente construida, la cual constituye una especie de abstracción que sitúa las bases geométricas y relacionales sobre las regiones del cosmos y origen del ser (representada en el *kultrun*, en los mitos y en prácticamente toda la *poiesis* Mapuche), y en la topografía y el ecosistema natural en que se desarrolla la acción social de los vivos, es decir el entorno que recibe y permite la existencia humana: la Ñuke Mapu.

De esta forma, los espacios monticulados constituyen la materialización simbólica del lugar donde cohabita el mundo de los vivos con el de los ancestros, conformando una comunidad cosmológica y política localizada, o *cosmunidad*¹⁶⁷.

El espacio (en cualquier forma que pueda tener) es una unión fundamental entre su versión codificada de lo visible, el mundo viviente sobre la superficie de la tierra (*mapu* o *nagmapu*) y el mundo ideológicamente construido de lo invisible y etéreo, relativo a diferentes planos “cosmológicos” [...] donde residen diferentes espíritus ancestrales, deidades y figuras menores, benévolas y malignas.¹⁶⁸

Por otro lado, a partir de relatos recopilados de machis y otros informantes, además de basarse en el registro etnohistórico y en la variación de contenido arqueológico y estructura de los montículos, Dillehay realizó una clasificación analítica de ellos –considerándolos parte de un “monumentalismo araucano”– y definió tres tipos de *kuel*, según su función singular primaria, siendo ninguno de estos excluyente¹⁶⁹. De esta manera, encontraríamos los ***Kuifikuel*** o **montículos ancestrales**, a los que designa como **montículos generacionales** pues en ellos la relación entre espacio y linajes locales está orientada exclusivamente hacia el pasado, hacia su historia. Estos montículos contienen los restos de importantes líderes, y luego de su construcción y utilización, son abandonados, configurándose entonces como memoriales dispersos en el paisaje, sitios arqueológicos e históricos que inmortalizan las experiencias pasadas suspendidos en la memoria de los habitantes. Por otro lado, existen los **montículos enfocados al “ser” de las**

165 Ibid. p. 185-186.

166 Ibid. p. 186.

167 Ibid. p. 186.

168 Ibid. P. 188.

169 Según Ibid. P. 380-381.

experiencias presentes, los cuales se sostienen gracias a su mantención física y la realización de rituales periódicos en ellos –como el *kueltun*¹⁷⁰ y *laymatun*– por machis cuyos espíritus residen en ellos. Finalmente, hay **montículos que sostienen una referencia futura**, pues en ellos las ceremonias realizadas siempre buscan buen tiempo, cosechas exitosas, victoria en la guerra, acuerdos políticos en la actualidad y/o alianzas matrimoniales gratificantes. Entre ellos, Dillehay señala al Ñachekuel y al *Pichikuel*, ambos recientemente construidos. Éstos se asocian usualmente con campos *nguillatuwe* en la actualidad.

Complementando la clasificación anterior, existen aquellos que poseen un marcado **carácter orientativo** debido a su clara delimitación, lo que propicia su rol de referencia espacial, útil para la agilización en la búsqueda de montañas o puntos de reunión donde confluyan fuentes de agua dentro del territorio, y para organizar senderos o redes ceremoniales a escala del valle. Asimismo, hay ciertos montículos –a los cuales Dillehay llama ontológicos o relacionales– que registran hitos, actos o ideas fundamentales para los chamanes y gobernantes del pasado, por lo tanto poseen una estrecha relación con montañas sagradas, importantes ancestros y eventos históricos, así como también hay los que se vinculan más específicamente con los mitos de origen Mapuche, incorporando los rasgos principales sobre el acto de creación, como es el caso de *Treng-trengkuel* y *Kay-kaykuel* ubicados en Butarincón, zona de Purén y Lumaco en la Araucanía, aunque según señala Dillehay, todos los *lof* y comunidades poseen sus colinas *Treng-treng* y *Kay-kay*, los cuales se identifican con las fuerzas de la lucha primordial¹⁷¹.

Podemos ver que cada montículo posee una vida propia y a la vez común al resto de los kuel dentro del paisaje, encarnando una poiesis, una construcción cultural con un inminente sentido arquitectónico y paisajístico que una vez más conecta el mundo de lo invisible con lo visible y tangible de la Mapu, al igual que la palabra y el arte sagrado.

De este modo, aunque existan montículos “abandonados” o empleados constantemente, viejos o recientes, todos constituyen parte de un camino culturalmente codificado de relaciones sociales, eventos históricos / míticos y lugares geográficos sagrados del valle. “*Senderos ancestrales que conectan las diferentes tierras de linaje en el valle pasan por, o cerca de casi todos los montículos, lo que asegura que todos estos, viejos o nuevos, sean vistos y recordados por todos los miembros vivos de la comunidad.*”¹⁷²

CONCLUSIONES PARCIALES

El habitar Mapuche, en tanto relación propia entre el *che* como sujeto cultural y la *mapu* como matriz natural, se desenvuelve en el marco de que cada existencia es una parte del universo, conformando en conjunto e interdependencia dicho todo. De este modo, tanto la aparición del mundo como la transformación de éste vienen a constituir un acto co-creativo; la matriz natural que acoge la existencia del Mapuche viene a ser co-creada en tanto observada y significada, entendiendo que se paisajiza y territorializa en tanto se nombra lo circundante, y así mismo la *poiesis*, y más específicamente las intervenciones arquitectónicas transforman y modifican dicho medio natural, co-creándolo materialmente.

170 Recubrimiento de montículos.

171 Ibid. P. 213.

172 Ibid. p. 381.

De este modo, encontramos que el mundo Mapuche se constituye en base a la confluencia o cruce de dos dimensiones. Por una parte un plano horizontal concreto, o más bien visible a nuestros ojos, denominado *Mapu* o *Nag Mapu*, en donde opera el orden representado en el *kultrun*, vinculado esencialmente al curso de los astros, *Antü*, *Küyen*, y la cruz del sur o *Choike*, los cuales pertenecen a la esfera del *Wenu Mapu*, y en conjunto determinan una serie de condiciones y polaridades espacio-temporales en el *Wall Mapu*, definiendo la connotación de las cuatro identidades locales principales que conforman el pueblo Mapuche. Y por otro lado, la existencia de planos alternos que se superponen en sentido vertical, ya sea hacia arriba o hacia abajo, y que constituyen otras “realidades” invisibles, asociadas al *Minche Mapu* o al *Wenu Mapu*.

Si bien la *newen*, fuerza o energía, subyace en la existencia de todas las cosas, tanto en lo visible como en lo invisible, los *ngen* son propios de este plano “terrestre” en el que se mueve el Mapuche, correspondiendo a espíritus tutelares que habitan los diferentes elementos, seres y lugares de la *Mapu*, como piedras, árboles, ríos, bosques, montañas, etc. Éstos aparecen en aquellos puntos o “centros energéticos” en donde al menos dos de los cuatro elementos vitales (*ko* o agua, *mapu* o tierra, *kützal* o fuego, y *kürruf* o aire) confluyen, siendo precisamente éstos los que mantienen el equilibrio del ecosistema. Dicha particularidad genera algo que los hace especiales: establecen una especie de portal o puente de conexión entre el plano horizontal o *Nag Mapu* con los planos que se hallan en el sentido vertical, especialmente con el *Wenu Mapu*, lo cual les permite acceder a esto y ponerse en comunicación con las divinidades.

Así, los lugares sagrados –tanto naturales como contruidos– van articulando el espacio/paisaje/territorio en tanto lo que marcan, significan y por sobre todo, lo que relacionan en la trama o el sistema simbólico que concreta los significados existenciales inherentes al orden cósmico Mapuche.

Sobre la matriz natural se van encontrando una serie de lugares que simbólicamente integran un rol ecológico, espiritual, empírico y material; entre ellos los hay asociados al *ko*, principio creativo paterno, fecundador, donde encontramos el *menoko* o el *trayenko*, pero también vinculados a la *mapu*, principio receptivo materno, de donde surge y crece la vida, como el *mawiza* o el *Txren-txren*. No obstante, esta “clasificación” solo constituye una herramienta de comprensión, pues originalmente ambos principios funcionan y operan como opuestos complementarios en la naturaleza.

Por otra parte, dicha matriz natural es transformada y/o reforzada materialmente mediante intenciones arquitectónico-constructivas, las cuales definen una serie de formas que remiten al orden cósmico Mapuche. Así encontramos un acotado número de intervenciones concretas, pero éstas poseen y reproducen una y otra vez una estructura espacial fundamental, la cual pone de manifiesto abstracta y geoméricamente la organización inherente a los dos planos que confluyen en la conformación del mundo mencionados anteriormente: estos son los cuatro tirantes que sostienen el plano horizontal, es decir el *Nag Mapu*, y el arriba y el abajo, es decir los dos sentidos extremos del eje vertical que conecta con las regiones invisibles. De este modo, si lo observamos como un todo, encontramos un centro desde donde se extienden o hacia donde confluyen 6 direcciones: norte, sur, este, oeste, arriba y abajo, conformando algo similar a los ejes cartesianos que representan las tres dimensiones; el centro el donde surge la vida, es el origen del cosmos, o en palabras de Elicura Chihuailaf, el todo sin fragmentación, las seis direcciones son el movimiento expansivo desde el centro, el cual finalmente termina generando una especie de esfera envolvente, que circunda el centro, la cual consecuentemente quedará definida por una polaridad, arriba la carga positiva asociada al *Wenu Mapu*, y abajo la Negativa, asociada al *Minche Mapu*, similar a lo que observamos en un átomo.

Así vemos la repetición de este orden a diferentes escalas, ya sea en la *ruka* como construcción más íntima y fundamental –pues constituye la casa que refugia, el segundo cuerpo- erigida a imagen del volcán o *degiñ*, como un espacio hermético que conserva en su interior el fuego vital, en el *nguillatuwe* como espacio de la comunidad, del encuentro y la acción colectiva, ordenado en torno al *rewe* o poste cósmico que conecta con lo superior, y en los *kuel* o montículos mortuorios, como verdaderos “monumentos” que van entramando en el espacio/paisaje/territorio los lugares sagrados, conectando mediante la observación a múltiples comunidades a la redonda, levantando cada uno como un cuerpo, extensión de la tierra, que será habitado por el espíritu de la machi después de morir, constituyéndose como una verdadera “antena” en donde es posible comunicarse con las regiones superiores.

Como vemos, si bien todas sus construcciones son relativamente “efímeras”, pues se utiliza tierra, madera y fibras vegetales básicamente, los cuales son elementos vulnerables a los agentes corrosivos y a la degeneración temporal, encausan una misma idea existencial profunda plasmada en una estructura espacial que se reitera, la cual sí que debe permanecer en el tiempo por medio de la tradición oral, las costumbres y ceremonias, pues es precisamente esta la que sostiene el contacto y el sentido de pertenencia del *che* con la *mapu*, siendo esencial, más allá de las representaciones, la sabiduría Mapuche.

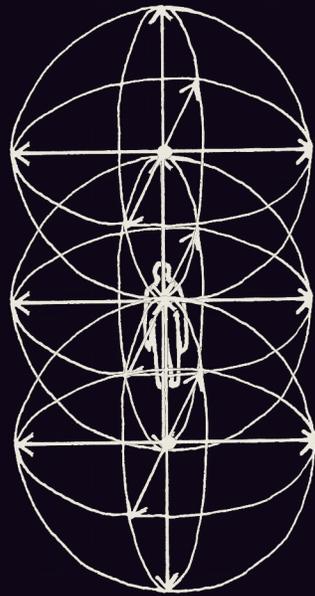
*Estoy suspendido en el aire
como el canto de los pájaros
como el olor de las flores
que llena los espacios.
Voy como agua
por este río de vida
hacia el gran mar de lo que
no tiene nombre.*

*Yo soy la visión
de los antiguos espíritus
que durmieron en estas pampas.
Soy el sueño de mi abuelo
que se durmió pensando
que algún día regresaría
a esta tierra amada.*

*Él se fue de viaje
más allá
del horizonte de los sueños.*

Leonel Lienlaf

CONCLUSIONES FINALES



CONCLUSIONES FINALES

EN TORNO A LO INVESTIGADO

A partir de la investigación realizada, he podido llegar a comprender que cuando se habla de habitar en el contexto Mapuche, es ineludible hacer referencia al principio de lo que significa habitar, el cual tiene que ver con la formación de una “consciencia espacial”, o en otras palabras, la manifestación “espacial” de una consciencia que la trasciende, y que podríamos decir, se origina en un plano sutil o etéreo. Esta “consciencia espacial” está definida por un orden circundante que surge a partir de un centro; en el umbral perceptivo que comunica este ser interior y su medio exterior, es donde aparece la aprehensión del mundo en tanto “consciencia espacial”, experiencia primaria a partir de la cual se comprende el entorno, aquello que llaman *Mapu*, y que nosotros intentamos comprender mediante nociones como la de espacio, paisaje y territorio, las cuales vienen a aportar desde diversos puntos de vista en la descripción explicativa del mundo que nos rodea. En cuanto a esto último, resulta interesante mencionar que precisamente el hecho de que existan tres, si no más, conceptos para poder referirnos –como sociedad contemporánea occidentalizada– a ese medio circundante, deja en evidencia aquella división, fragmentación, o especialización moderna del conocimiento y del lenguaje que nos distancia respecto a la visión Mapuche: ellos ven un todo indivisible, nosotros vemos las partes –cada vez más diferenciadas– de ese todo.

En primera instancia, el habitar Mapuche aparece cuando el espíritu encarna, allí se encuentra el primer acto de habitar: la *Füta Newen* –la gran fuerza o energía que otorga unidad al mundo– viene a ocupar un cuerpo, o *kalil*, pasando del “ser absoluto”, ese espíritu que está presente en todo lo existente, a devenir en el “ser relativo”, constituido por el cuerpo material en la *Mapu*. A partir de este origen, ese primer acto de habitar tiene también como expresión un primer acto proyectivo, creativo y constructivo, el cual está asociado al lenguaje, a la propia acción comunicativa, o lo que Elicura Chihuailaf señala como la palabra, el *zugun*, que no otra cosa que el sonido que emerge y resuena en todas las cosas. Este lenguaje, palabra o acción comunicativa, es lo que comienza a dar forma al mundo, enlazando aquellas ideas de los planos estéreos, superiores e invisibles, con lo concreto, inferior y visible, verbalizando al mismo tiempo la experiencia del ser incorporado en relación a su matriz, es decir a la *Mapu*, y proyectándola hacia el exterior en tanto la convivencia y conversación con el otro, es decir en el encuentro, lo cual tiene un efecto transformador y por ende co-creador sobre aquel entorno que ha acogido la manifestación de su existencia.

Paralelamente, podemos comprender que el *che* habita en tanto se mueve entre el *Nag Mapu*, es decir la superficie terrestre con todas sus formas, texturas, topografías, cerros, lagos, canales, promontorios, valles y accidentes varios, y las regiones superiores e inferiores, en donde encontramos el *Wenu Mapu* en tanto firmamento que simbólicamente ha sido concebido como la “tierra de arriba” donde todo es mejor (de ahí el nombre), espacio/paisaje/territorio celeste asociado a lo superior, al origen; y el *Minche Mapu*, la “tierra de abajo” o mundo inferior asociado a las entrañas mismas de la *mapu*, habitada por entidades negativas, las cuales también inciden en la tierra. Así el *che* se desplaza nuevamente en un umbral entre estas dos “tierras”, en donde lo observado va siendo nombrado y significado en correspondencia con las regiones invisibles.

Dicho mundo de arriba viene a constituir una especie de utopía, un “no-lugar” ideal, imaginario, que hace avanzar y buscar un curso evolutivo en el desarrollo. Sin embargo, este ideal en la cultura Mapuche no resulta un inalcanzable, sino más bien constituye otro plano de realidad, siendo precisamente desde allí donde proviene el ser humano, en donde confluyen los pensamientos y sueños, el *rakiduum* y el *pewma*, y al que acceden las/los *machis* mediante las ceremonias realizadas en los lugares sagrados tanto naturales como contruidos e intencionados arquitectónicamente, los cuales poseen determinadas características espaciales que los transforman en portales hacia las regiones superiores e inferiores. Aunque ésta “dimensión” no sea directamente material ante sus ojos, existe en correspondencia con el plano en que se mueven y con los inferiores; y por lo tanto corresponden a mundos análogos en donde todos habitan, en un plano imaginario, razón por la cual estos poseen un valor y un poder inmenso, constituyendo la potencialidad de ser nombrados, y en consecuencia no se debe subestimar o pasar inadvertida su presencia y su fuerza, pues aquello que se nombra se plasma en el mundo de lo concreto. Cada acción en cualquiera de estos planos tiene su consecuencia en los otros, pues son interdependientes.

Ahora bien, retomando lo anterior, el primer gesto de habitar el cuerpo se traduce en el primer acto proyectivo, que es generar y/o crear con la palabra: el mundo entra por los ojos y sentidos y sale por la boca, y se expresa, pasando de lo etéreo –por medio de la experiencia corpórea vertical– a co-crear el medio material, efectuándose una retroalimentación sucesiva entre el *che* y la *mapu*, lo cual conlleva una constante relación de ir y venir: Las cosas vienen al cuerpo sintiente y van como palabras al medio, y viceversa. Así se va dando la relación constante entre organismo y medio en un vínculo que es inseparable, mediante las palabras y la comunicación.

Luego, como una forma de expresión que nuevamente va desde el interior hacia el exterior, ese primer acto proyectivo que surge de habitar el cuerpo, pasa a ser un segundo acto proyectivo que surge de habitar la *Mapu* mediante el cuerpo. Entonces se da paso a un lenguaje concreto; se construye no solo mediante la palabra, sino que también materialmente, transformando el mundo que acoge el devenir del *che*. En este contexto se van significando los lugares o espacios sagrados naturales e intencionando los contruidos, los que en conjunto van articulando el espacio/paisaje/territorio en tanto lo que marcan, significan y por sobre todo, lo que relacionan en la trama o el sistema simbólico total, concretando los significados existenciales inherentes al orden cósmico Mapuche y sus regiones invisibles.

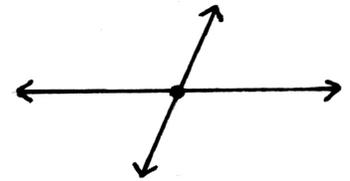
Esa “consciencia espacial” que los define como seres encorporados, tiene que ver con una verticalidad que une lo invisible con lo visible, el eje que conecta el arriba y el abajo, pero también con una horizontalidad que le da sentido al mundo en el que se mueven, el *Nag Mapu*, el suelo que pisan sostenido por los cuatro tirantes del cosmos, o las cuatro direcciones/orientaciones (dos ejes cruzados). Esos dos planos que confluyen en el centro que son, constituyen un sistema simbólico que es inherente a todo, como si fuese la manifestación abstracta de una estructura espacial que es implícita al cosmos y a cada parte de ese cosmos; es una organización fractal, y entonces también se ve representada en lo que crean, porque “*fuimos creados a imagen y semejanza, y asimismo, creamos a imagen y semejanza*”.

Deteniéndonos aquí, podemos ver la reminiscencia constante de la relación entre el observador y lo observado, lo cual se puede traducir como el organismo y el medio, el espíritu y el útero universal, la luz y la oscuridad, lo masculino y lo femenino, la vida y la muerte, el *che* y la *mapu*: pares que aluden a la dualidad o dialéctica de complementos. En tanto exista un ser, deberá existir ineludiblemente un medio que acoja a ese ser, a esa consciencia, siendo por lo tanto una cualidad implícita a la propia existencia. Esto nos permite entender que cuando el *Mapuche* se llama o nombra a sí mismo, asume su ineludible origen y conformación: él es tierra, es inherente a la *mapu*, dejando explícito en su lenguaje que la dualidad *che/mapu* es complementaria y correspondiente, conformando un todo, una unidad indivisible, idea que viene a corroborar la hipótesis guía planteada en un comienzo, y deja en evidencia la principal diferencia respecto a la visión contemporánea occidentalizada, en donde el hombre se concibe a sí mismo como algo separado –o cada vez más aislado– de su entorno, como si fuese una singularidad (inteligente) en un mundo (idiota, inerte).

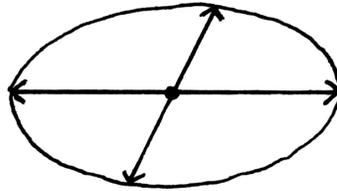
Es eso lo que se manifiesta geométricamente, una y otra vez, en sus construcciones, en esa especie de cosmograma que constituye la “planta” y el “corte” de éstas (presente más explícitamente en el *kultrun*): la naturaleza viene a ser aquella parte indómita y desconocida, aquello que está desde antes, lo circundante, el círculo o la esfera que los contiene, ya sea en la superficie terrestre o contemplando además el cielo y el interior de la tierra correspondientemente; por otro lado, la consciencia que se enciende y comienza a generar un discurso explicativo en torno a la naturaleza, para develarla y conocerla, es la cultura, que emerge como líneas rectas o direcciones, desde aquel centro ordenador, tranquilo y estable, que es “*el todo sin fragmentación*”, el cual reside en el *piwke* o corazón, órgano que “*reúne lo disperso y ordena el caos del alma*”, codificando la emoción o el sentir que luego se transforma en palabras. En dicha lógica, el ser nombra en su intento por conocer, poner en orden, y termina co-creando inevitablemente lo circundante: la consciencia co-crea sus circunstancias, acto explícitamente declarado en el *nguillatún*, en donde se establece comunicación con lo invisible, a fin de restablecer el orden y el equilibrio natural.



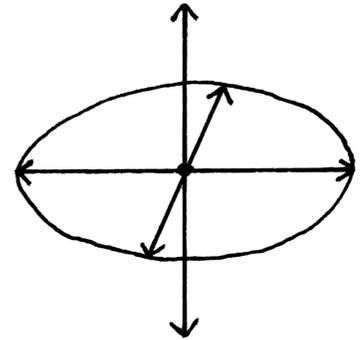
Centro Estable



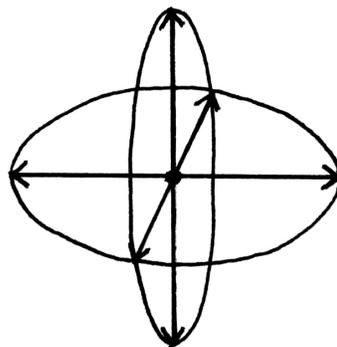
**Cruce de dos Ejes
4 direcciones horizontales**



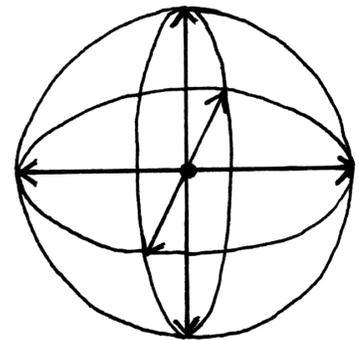
**Plano Horizontal
Circular**



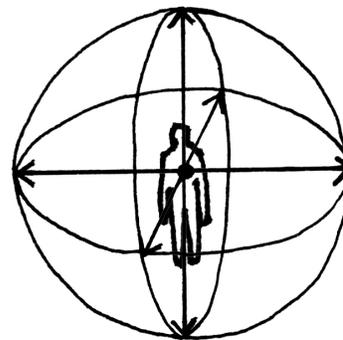
**Cruce del tercer Eje
2 direcciones verticales**



**Plano Vertical
Circular**



**Esfera
Circundante**

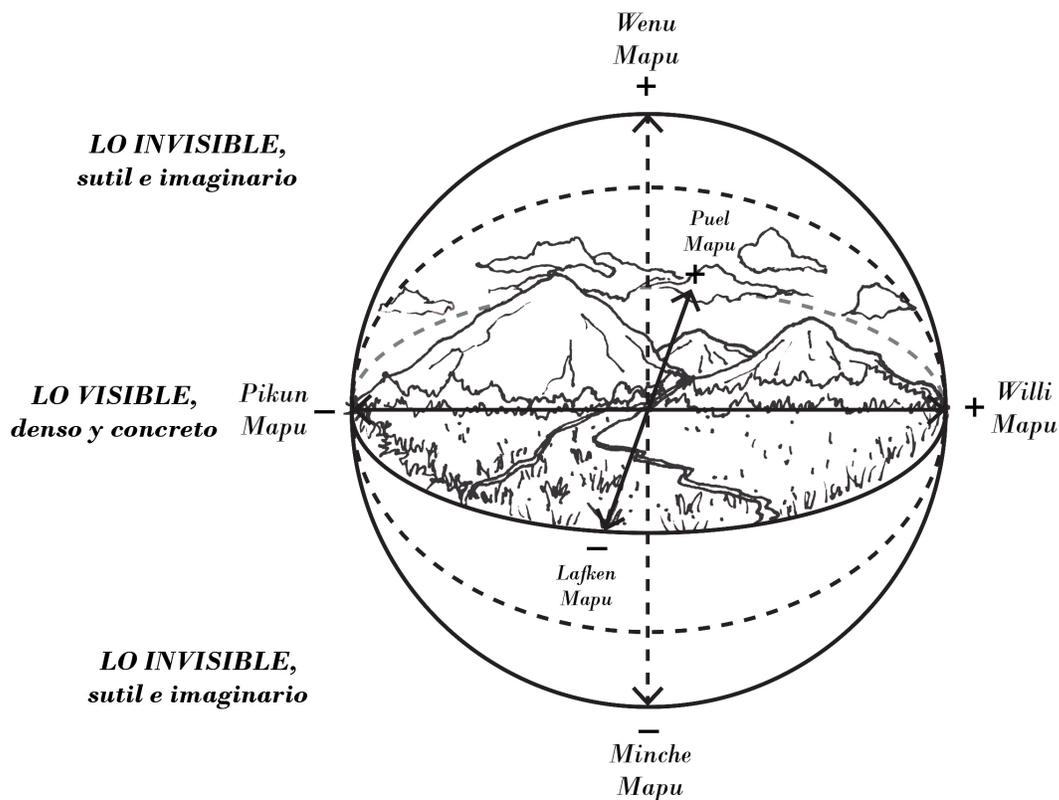


“Consciencia Espacial”

Conceptualización geométrica de la formación de la “consciencia espacial” Mapuche. Elaboración propia.

Comprendiendo los principios fundamentales inherentes al habitar Mapuche presentes en su hacer –o lo que he llamado *poiesis*– mediante la geometría sagrada y su consecuente lectura simbólica, lo circular representa el carácter cíclico de la naturaleza, asociado a los periodos macrocósmicos y microcósmicos, dados fundamentalmente por el curso de las aguas, las cuales describen un viaje de eterno retorno, así como el movimiento que dibujan los astros en el cielo, los cuales aparecen cada día por la cordillera y se esconden en el mar. En este contexto, *Antü* y *Küyen* (el sol y la luna) tienen un rol principal, pues realizan una danza coordinada, en una proporción de uno a trece, que determina la condición espacio-temporal cíclica de la naturaleza, como lo es el día (positivo, luminoso y superior en el plano vertical) y la noche (negativo, oscuro e inferior en el plano vertical) y las cuatro estaciones del año, las cuales definen a su vez las fases agrícolas. Dicha regularidad se ve reforzada además por la definida geografía, lo cual facilita las referencias, permitiendo con relativa facilidad el desarrollo de la astronomía de horizonte por ejemplo, así como las asociaciones simbólico-espaciales.

Así vemos que la circularidad y la linealidad son reflejadas en la organización territorial llamada *Wall Mapu* o tierra circundante: un círculo que contiene dos ejes cruzados, o cuatro direcciones horizontales rectas que –desde el centro propio de la “consciencia espacial” del pueblo *Mapuche*– indican las cuatro orientaciones o tirantes del mundo terrestre: el *Puel Mapu*, el *Pikun Mapu*, el *Lafken Mapu* y el *Willi Mapu*, cada una con su connotación (ya sea positiva o negativa).



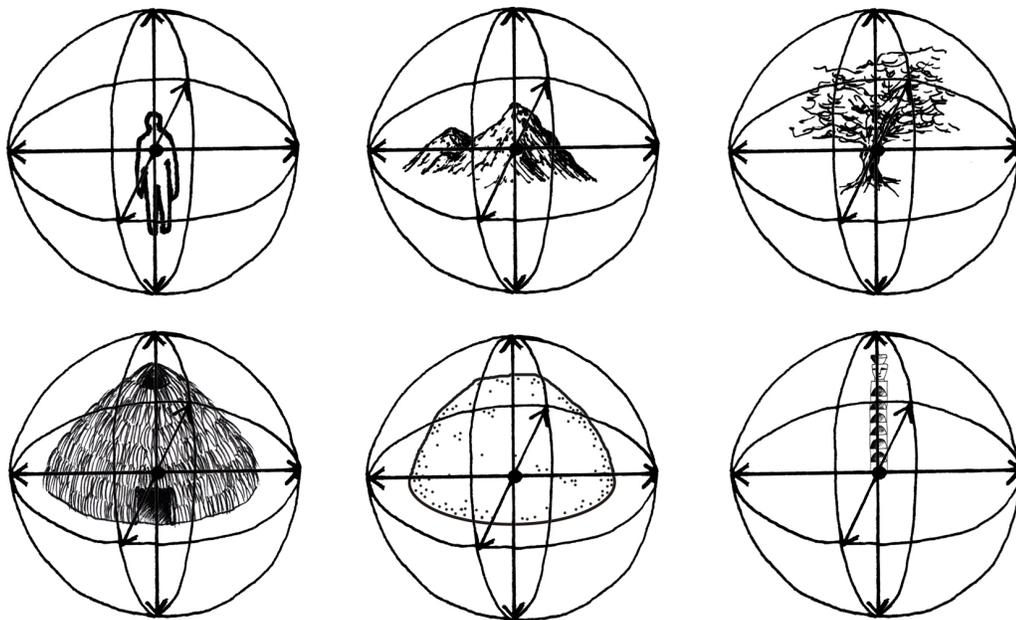
Ordenamiento espacial inherente a la Mapu.
Elaboración propia.

En síntesis, encontramos reiteradamente la presencia de tres ejes, como los ejes del plano cartesiano, en el cosmos Mapuche, los cuales fueron reiterados en cada una de sus construcciones fundamentales: la *ruka*, el *kuel* y el *nguillatuwe*. En cada una de ellas la intencionalidad arquitectónico-espacial evidencia la misma estructura fundamental, dejando en evidencia los sentidos o direcciones de la “consciencia espacial” y cómo estos operan según las leyes de lo circundante, es decir las leyes de la naturaleza o la *Mapu*.

La *ruka* se construye a imagen y semejanza del cuerpo, espacio circundante de lo interior que da cobijo al *che*, el cual es casi completamente hermético, presentando ancestralmente una apertura orientada exclusivamente hacia el *Puel Mapu*, es decir “*mira hacia el oriente*”, por donde aparece *Antü*, dejando entrar la luz con los primeros rayos del sol al amanecer. En este contexto posee una clara organización direccionada tanto en el plano horizontal como en el vertical por los ejes anteriormente mencionados, en cuya punto central se encuentra el fuego sagrado, el *piwke* o corazón de la morada, centro vital que enciende la llama de la existencia y resguarda del caos, y en torno al cual se produce la conversación, el encuentro familiar y la transmisión oral del conocimiento y la sabiduría Mapuche, el *niütram*.

Por otro lado, el *nguillatuwe* y el *kuel* constituyen espacios de lo exterior, cercanos a lo que podría ser la plaza y la iglesia correspondientemente; lugares sagrados que son definidos e intencionados arquitectónicamente para permitir la comunicación entre el *Nag Mapu* y la regiones verticales, principalmente el *Wenu Mapu*, constituyéndose una vez más como un punto de confluencia entre la horizontalidad y la verticalidad, o lo que geométricamente hemos entendido como “consciencia espacial”. Ambos están orientados al uso público o mejor dicho colectivo, comunitario, y en ciertos casos conforman un mismo complejo. El *nguillatuwe* corresponde a una explanada en donde la comunidad hace sus rogativas a *Ngenechen*, por medio de la comunicación ritual que permite la acción de la/el *machi*, las cualidades del lugar (sagrado) y la consecuente manera de habitarlo. Allí, mediante la palabra, se declara implícitamente la voluntad de co-crear el entorno.

El *kuel*, por su parte, se constituye como un montículo artificial, a lo cual Dillehay llama arquitectura monticular, precedente de lo que conocemos como pirámides, el cual es creado colectivamente mediante la superposición de estratos de tierra a modo de representación de los niveles cósmicos, direccionado por los tres ejes propios de la “consciencia espacial”, conformando en casos una especie de “tumba” en su base, la que alberga el cuerpo de un(a) *machi* principalmente, aunque también pueden ser personajes históricos o míticos, cuyo espíritu pasará a habitar este nuevo cuerpo, dando vida al montículo y estableciendo relaciones de parentesco con los nuevos *kueles* construidos a sus alrededores; dicho espíritu tomará el rol de comunicador con las divinidades en las ceremonias realizadas en el *kuel*. De esta manera es posible entenderlo como un portal o una “antena” desde donde la comunidad puede establecer comunicación y recibir conocimientos con y desde los planos superiores.



Consciencia espacial presente en elementos naturales y construidos e intencionados arquitectónicamente.
Elaboración propia.

Los elementos arquitectónicos reiterados en cada una de estas construcciones, ya sean ejes y orientaciones que siguen el camino de los ciclos y formas naturales ya dadas, volúmenes y masas que conectan con las regiones verticales superiores e inferiores, formas y materialidades que se supeditan a las transformaciones del entorno, etc., vienen a significar las nociones fundamentales del cosmos Mapuche, en donde la configuración de los espacios, sus direcciones y la manera de habitarlos representan el curso de la vida como un eterno retorno a los orígenes. Todas ellas se presentan simbólicamente en el imaginario de su espacio/paisaje/territorio para concretar sus experiencias existenciales primordiales, y reunidas constituyen una ilustración del cosmos Mapuche.

En síntesis, se comprende que lo circundante viene a ser aquel útero femenino que alberga el origen del espíritu, principio creativo masculino asociada a las líneas rectas que emergen desde el centro; en otras palabras el espacio/medio que nos rodea y sostiene como seres humanos. Dicho medio define las leyes en base a las cuales se organiza la materia, y más específicamente, el *che* se ordena y relaciona culturalmente en términos de espacio, paisaje y territorio, mediante lo que ellos denominan *Az Mapu*. A partir de ese diálogo el *che* co-crea, subordinándose a las lógicas cíclicas de la *Mapu* que permitió su existencia y incorporación, escuchándola y cuidándola.

Además, el entorno que rodeaba al Mapuche –y que aún persiste aunque transformado– correspondía a una tierra de excedentes, de abundantes aguas y vegetación, tal como relatan los primeros cronistas cuando mencionan la “selva virgen”, de grandes cordilleras, tupidos bosques y un vasto océano, de una variedad de animales, moluscos y peces; era una tierra rica, y a pesar de la hostilidad de los fríos y la humedad, no suponía la necesidad de un “despotismo”, dominio o control severo del entorno para poder vivir y habitar, solo en casos particulares en los cuales recurrían a las ceremonias, para contactar con los antepasados y divinidades, lo cual caracterizó también su estructura social y su manera de ocupar y asentarse en el territorio.

De este modo, incursionaron en una arquitectura y un construir de carácter sobre todo inmaterial, desde el interior, donde no necesitaban construir espacios pues su habitar yacía allá afuera, y el cobijo era realmente el interior del cuerpo, esa era la casa, la cueva humana que fue representada en la *ruka*. En este contexto, la limitada cantidad de manifestaciones “arquitectónicas” demuestra que su verdadera intención no contemplaba la construcción de grandes ciudades ni edificaciones, obedeciendo a un desarrollo exterior, sino más bien se centró en el monumento vivo que es la palabra, el *mapuzungún*, en donde quedó cristalizado su entendimiento del mundo y cómo funciona éste, plasmando su genuino sentir, vinculado a las emociones, impronta que se reconoce como “pensamiento mágico”, y que durante largos años ha sido minorizado, inadvertido y/o reprimido.

Este es uno de los grandes mensajes que nos entregan, a partir del cual es posible entender por qué no pusieron el énfasis en las cosas, sino en el ser: el ser es el origen, desde donde vienen y hacia donde van, la materia es un lugar de paso a donde calló por algún motivo la consciencia celeste, pero su origen es divino, y despertar ante dicha procedencia resulta imprescindible. Es este el principio fundamental que define la entera organización del cosmos Mapuche, determinando su modo de habitar la *Mapu*.

Finalmente, todo lo anterior da cuenta de nuevas relaciones que nos permiten comprender más profundamente las nociones fundamentales inherentes al habitar Mapuche y su co-creación de la *Mapu*, o el espacio/paisaje/territorio, contestando las preguntas planteadas en un comienzo, y generando una nueva aproximación, vinculada a los principios que sustentan el quehacer arquitectónico, respecto a la ancestral forma en que el Mapuche se posiciona en el mundo.

EN TORNO LA DISCIPLINA

El modo de habitar Mapuche devela una serie de principios relacionados íntimamente con la arquitectura. En primera instancia, es posible reconocer que la relación entre el *che* y la *mapu*, es decir entre el ser humano y la tierra, o lo que entendemos mediante la dualidad espacial fundamental de lo interior y lo exterior, constituye un vínculo inseparable, el cual más allá de ser una dialéctica de opuestos, constituye una dialéctica de complementos que van cambiando juntos como una unidad, en donde nada está completo de manera aislada, sino por el contrario, en tanto la relación y correspondencia que genera con su complemento. Así, bajo la óptica Mapuche, en términos espacio-temporales siempre se reconoce la complementariedad entre el arriba y el abajo, lo invisible y lo visible, el día y la noche, lo bueno y lo malo, lo femenino y lo masculino, etc., los cuales se van relacionando conforme a la unidad ecológica que son; ésta es representada por un tercer, o quizás primer punto: el centro estable, el neutro, el equilibrio, el “*todo sin fragmentación*” del cual nos habla Elicura Chihuailaf, el sitio de confluencia y divergencia, el origen.

Este orden cósmico inherente al todo interconectado, se refleja fractalmente –como principio espacial fundamental– en las partes que conforman el todo, dando cuenta de lo que anteriormente hemos llamado “consciencia espacial”, la cual viene a constituir una especie de estructura geométrica sintética que vincula siempre un centro con lo circundante, el *che* con la *mapu*, el ser con respecto al mundo que habita. Dicha estructura es la conceptualización del origen de la creación, la cual es aplicada en la fundación del espacio/paisaje/territorio Mapuche, reconociéndose en los lugares naturales considerados sagrados, habitados por los *ngen*, o en los espacios construidos e intencionados arquitectónicamente. Este orden nos habla de los orígenes de la arquitectura en cuanto a proceso creativo, intención dadora de sentido y de forma, generadora de mundos y realidades, cuya operación siempre consiste en materializar ideas que habitan en lo inmaterial, en lo imaginario y onírico.

Dicha concepción nos habla de una capacidad sensible del ser incorporado “primitivo” que, en vista de nuestro estado actual, deducimos se ha ido deteriorando, perdiendo, o al menos transformando. En este sentido, en un contexto de crisis ecológica donde el vínculo que sostiene el ser humano con su entorno es cada vez más distante, por no decir, en ciertos casos, inexistente, estas concepciones vienen a recordarnos¹ otro tipo de relación con la tierra que habitamos, la cual en vez de sustentarse en la idea de separación contraria, en donde la producción cultural se desarrolla como algo casi completamente ajeno al medio, sostiene la idea de que el *che* es parte de una unidad ecológica, y no puede prescindir de ella, por lo tanto todo su *quehacer se* encuentra supeditado a las lógicas de la tierra, pero intencionándose desde el interior, lo cual finalmente genera un equilibrio entre ambas partes. Dicha noción fundamental consecuentemente se ve reflejada en la forma en que nos posicionamos en el mundo, y a partir de la cual creamos, o mejor dicho, co-creamos lo que nos rodea.

La cosmovisión Mapuche nos enseña que la consciencia interior es la que va dando forma y orden a nuestra realidad material exterior; sin embargo, también nos muestra que se deben considerar siempre las lógicas que mantienen el funcionamiento y equilibrio de la *mapu*, es decir la matriz, pues en dichas condiciones este mundo permite nuestra existencia, evidenciándose una relación de co-creación recíproca. Así, comprender que habitamos en tanto somos un cuerpo que se mueve y evoluciona con su medio implica tomar consciencia de que ineludiblemente lo transformamos desde nuestro cuerpo a través de los pensamientos, palabras, acciones y quehaceres, produciéndose en cada una de ellas el acto arquitectónico más puro y fundamental. Para habitar/construir/arquitecturizar el mundo que “queremos”, hay que partir por hacernos conscientes de nuestra sensibilidad incorporada, y cómo dicho sentir interior se proyecta constantemente en lo que nos rodea, sin olvidar que es la naturaleza el sustento de nuestra existencia, y que las transformaciones que efectuamos tienen siempre una reacción sobre su funcionamiento, alterando el ecosistema que permite que vivamos.

1 Téngase en cuenta el significado etimológico de la palabra *Recordar*, la cual viene del latín y quiere decir “volver a pasar por el corazón”.

Resulta fundamental comprender lo anterior como una perspectiva que abre nuevos puntos de vista sobre los fundamentos de nuestro quehacer como arquitectos o urbanistas, reforzando a su vez la comprensión del legado cultural que nos han dejado los pueblos originarios, y más específicamente el Mapuche; ésta viene a aportar en el entendimiento de lo que significa y conlleva habitar, aproximándonos a los principios primigenios que definieron en un comienzo el quehacer arquitectónico, y que en definitiva constituyen el fondo del proceso creativo involucrado en nuestra disciplina. Estudiar y comprender desde la arquitectura la concepción Mapuche que está detrás de su forma de ser y situarse en el mundo, aporta no solo en el desarrollo de habitantes conscientes de su entorno, abriendo una nueva perspectiva respecto a “nuestro lugar en el cosmos”, sino también en reflexiones que pongan en valor la propia sensibilidad, pues ésta es la base desde la cual experimentamos, interpretamos, y posteriormente transformamos lo que nos rodea, siendo ahí desde donde se establece el sentido de la *poiesis* en nuestra disciplina, en sintonía o no con el medio circundante.

De este modo, esta indagación ayuda a contestar preguntas y generar reflexiones respecto a la manera en que estamos proyectando arquitectura y ciudad actualmente, al mismo tiempo evidencia la gran diferencia que existe respecto a la manera de concebir el mundo y a nosotros mismos en él de nuestra sociedad occidentalizada, lo cual aporta en materia de entendimiento para abrir un espacio de consenso en torno al conflicto Chileno – Mapuche.

Hoy, una gran parte de las teorías y conocimientos desarrollados desde diversas disciplinas en el ámbito de la ecología, vienen a constituir una perspectiva “racional” que como si se tratase de un relato análogo, nos entrega nociones al menos complementarias con lo que nos enseñan los Mapuche. De esta manera hace sentido cuando se habla de los espíritus o *ngen* que habitan los diferentes espacios de la naturaleza, ya sean bosques, ríos, montañas, etc., pues ellos encarnan o personifican en la narrativa Mapuche aquello que en un lenguaje occidental constituye la energía que habita los lugares fundamentales para el desarrollo y mantención del equilibrio y la biodiversidad, lo que en definitiva refuerza el valor de comprender su cultura y cosmovisión en tanto conocimientos válidos que aportan en el desarrollo de una perspectiva más integral y en el proceso evolutivo de la sociedad.

Por otro lado, si bien el desarrollo de la arquitectura ha presentado enormes avances en cuanto al *cómo se hace*, es decir la manera de materializar lo proyectado, abriéndose un sinfín de nuevas posibilidades para edificar y construir, vemos por otro lado que las ideas que dan soporte a los mundos creados han ido quedando relegadas a saberes puramente utilitarios, económicos y tecnológicos. En cuanto a esto, el *desde dónde* resulta fundamental para desarrollar un arte, y una arquitectura, que esté provista de significado, y no caiga en el “arte por el arte”, pues así se va perdiendo el sentido del cual nos hablan las sabidurías tradicionales en su memoria y oralidad, el cual va más allá de la apariencia, contemplando hacia dónde va el mundo y nosotros en él.

Finalmente, volviendo una vez más sobre la dialéctica de complementos, es precisamente en el espacio común donde confluyen las proyecciones interiores individuales de todos quienes habitamos la tierra, siendo en la conversación y el encuentro familiar y colectivo, en donde vamos armando nuestros discursos y constructos sobre la realidad, plasmando y co-creando el mundo que nos rodea. Esto guarda vital importancia si lo relacionamos con los pocos espacios que construyeron y/o intencionaron arquitectónicamente los Mapuche –además de aquellos que reconocieron y significaron el paisaje natural– los cuales precisamente estuvieron orientados a generar lugares para el encuentro ya fuese familiar (*ruka*) o colectivo (*nguillatuwe* y *kuel*, así como también el *paliwe* y el *eltun* aportando en el intercambio de experiencias, en el desarrollo del sentido de comunidad, y además en la comunicación tanto en el plano terrenal, como con los planos etéreos, lugares de la memoria, de los antepasados y la divinidad.

En relación a lo anterior, la tarea o el rol del arquitecto y su conocimiento, consiste precisamente en conducir a una acción colectiva (construcción), pero más profundamente mediar entre las personas e interpretar el “sentido común” en relación al habitar, el cual está dado por la comunicación y el convivir con los demás, siendo en

el espacio donde nos expresamos y explicamos con los otros, generando el orden y el mundo común. Por ello es necesario reconocer que lo que hagamos dependerá exclusivamente de lo que queramos conservar, pues nuestras nociones no tienen un significado trascendente a nosotros, el mundo ha existido desde hace mucho antes, y seguirá existiendo aun cuando ya no estemos, pero “nuestro mundo” es transformado y co-creado activamente en el presente mediante nuestras acciones, y más específicamente nuestro *quehacer* disciplinar.

EN TORNO AL PROCESO

La presente tesis resultó ser una exploración que abrió perspectivas en ámbitos fundamentales, logrando responder a sus objetivos, tanto generales como específicos, y contestando a los propósitos fundamentales y a la problemática de estudio, lo cual ha sido revisado detalladamente en las conclusiones anteriores.

Por otro lado, la investigación se desarrolló abriendo los márgenes de la arquitectura hacia otras disciplinas como lo son las Ciencias Humanas –entre ellas la antropología, la historia, la filosofía, la geografía, etc. – pero además permeabilizando con artes tan fundamentales como lo es la propia poesía, y en este caso la poesía Mapuche, aristas que en conjunto enriquecieron y expandieron la exploración realizada, detonando reflexiones que le conciernen tanto al arquitecto como a profesionales de otras áreas, trascendiendo incluso al común de las personas. Apoyarse en diversos espacios del conocimiento, pero a la vez de la creación, aportaron en lo que constituye uno de los valores principales de la Arquitectura: la capacidad de integrar la objetividad y la subjetividad en una obra, conciliando lo racional y lo irracional, el sentir interno y las condiciones externas, generando un estudio transversal que incluye perspectivas especializadas en el desarrollo de una mirada integral.

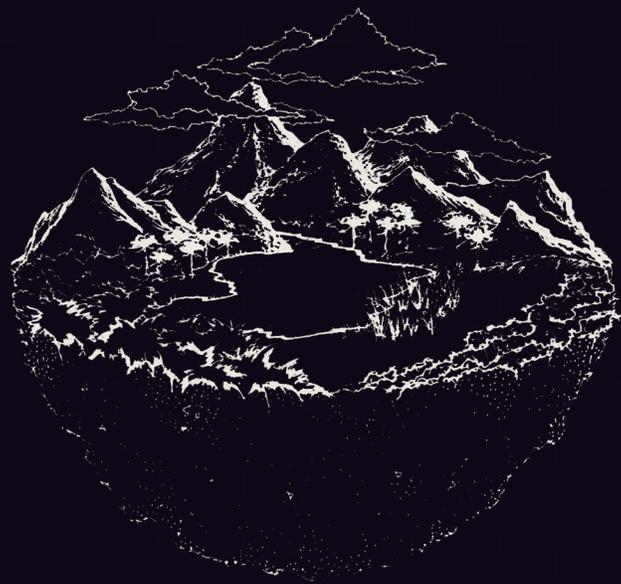
Asimismo, haber tenido la oportunidad que convivir con una familia Mapuche, constituyó una experiencia muy valiosa pues abrió la posibilidad de compartir personalmente su cotidianidad, sus actividades y costumbres, y poder conversar directamente con ellos, lo cual me ayudó a comprender su manera de ser, ver y relacionarse con su entorno, permitiéndome consecuentemente complementar y consolidar aquellas ideas fundamentales desarrolladas en la investigación. Además me permitió hacer un nexo o relación entre los principios estudiados y el modo de vida actual, distinguiendo aquello que se ha conservado, perdido o sincretizado con otros rasgos culturales occidentales, reforzando reflexiones en base a lo observando.

Finalmente, comprender que las cosas no son independientes de nosotros como observadores, me dio cierta libertad para poder investigar la cultura Mapuche a partir de la propia interpretación y análisis, lo cual hizo del resultado algo nuevo en el ámbito de las investigaciones ya desarrolladas en Arquitectura respecto a esta temática. Realizar una tesis también constituye un proceso creativo, en el cual uno va escogiendo los fundamentos de la teoría generada, en base a los cuales se va construyendo el relato, y en este caso, dicha disposición aportó en generar una exploración personal que, además de permitirme ahondar en temáticas de mi interés, abrió nuevas perspectivas reflexivas en torno a la arquitectura. Esto resulta fundamental pues, entendiendo que lo observado siempre va a depender del punto de vista del observador, está vinculado con el quehacer del arquitecto, en donde se realiza una constante interpretación sobre el habitante, llámese usuario o cliente hoy en día.

*"Es otra tu palabra"
me habló el copihue,
me habló la tierra.
Casi lloré.
"Tus lágrimas debes
dársela a las flores"
me habló el pájato chucao.*

Leonel Lienlaf

GLOSARIO



GLOSARIO

Allkütun: Saber escuchar
Alwe: Alma primera, alma animal
Am: Alma
Ampin: Medicinar, “mandar a decir al alma”
Antü: Sol
Az o Ad Mapu: Correcto orden de la tierra, costumbres jurídicas del pueblo mapuche, “el arte de la armonización de las formalidades y costumbres de la tierra”
Aliwen: Árbol
Che: Persona, ser humano, gente
Chachay: Abuelo
Choike: Ñandú
Degi o dewiñ: Volcán, cordillera
Efku: Ruego
Eltun: Cementerio
Eluwün: Funeral
Epew: Cuento, mito
Epu: Dos
Feicay: Gracias
Filu o vilu: Serpiente
Foye: Canelo
Fücha o Füta: Anciano, grande, mucho, viejo
Füta Chao o Fütachaw: Gran Padre o Cua-ternario Divino
Füta Newen: Gran fuerza
Gülam o ngülam: Consejos
Güllmen: Personaje noble mapuche
Gül Poñü o Gaw Poñü: Papas reunidas o amontonadas
Guxam: Relatos
Inarumen: Aprendizaje mediante la observación permanente de la naturaleza
Inche: Yo
Itrofil Mongen: La totalidad sin exclusión, “la integridad sin fragmentación de todo lo viviente”, concepto similar al de biodiversidad
Kalfü: Azul
Kalil o kalül: Cuerpo, “la otra roca”
Kimche: Anciano sabio, que posee kimün
Kimün: Sabiduría, saber
Kiñe: Uno
Ko: Agua
Koná: Guerrero
Kuel o kwel: Montículo

Kueltun: Ceremonia colectiva para construir un kuel
Külko: Artesanía
Kultrun: Instrumento mapuche que consiste en una especie de tambor semiesférico de madera con una superficie de cuero.
Küme Felen: Bienestar
Küme Newen: Energía positiva
Küpal: Familia, descendencia
Küshe: Anciana
Kura: Piedra
Kürruf: Viento
Kütxal: Fuego
Küyen: Luna
Lafken Mapu: Tierra del mar
Lamgen: Hermana
Lawen: Medicina
Leufu o lewfu: Río
Lil o lilh: Quebrada, risco, barranco
Lof o lov: Unidad básica de organización social mapuche, consistente en un clan familiar o linaje
Lonko: Cabeza
Machi: Principal entidad médica, religiosa, consejera y protectora del pueblo mapuche
Mallin: Vega o pajonal
Mamül: Madera, tronco de árbol
Manke: Cóndor
Mapu: Tierra, lugar, país
Mapuche: Ser de la tierra
Mapuzugun, mapuzungun o mapudungun: Decir o lengua de la tierra
Mawiza o mawida: Montaña-bosque
Mawün: Lluvia
Menoko: Pantano, humedal
Minche Mapu: Tierra de abajo
Mongen: Vida
Muday: Bebida tradicional Mapuche preparada en base a trigo fermentado
Nag Mapu: Tierra que pisamos, superficie terrestre
Nahuel o nawel: Jaguar
Ngen: Dueño, conocer lo que se tiene
Ngenpin: Dueño del decir
Nguenchen: Dios creador
Nguillatún: Rogativa
Nguillatuwe: Lugar sagrado donde se realiza el nguillatún
Nütram: Conversación
Ñecüf: Silencio
Ñuke Mapu: Madre tierra
Om Fücha-küshe: Espíritu de la fecundidad universal
Palin: Juego tradicional Mapuche, chueca
Paliwe: Lugar sagrado donde se juega palin
Pangi: Puma
Papay: Abuela
Peñi: Hermano

Perrimontun: Visión, aparición
 Pewma o Peuma: Sueño, “la visión del sueño”
 Pewü: Primavera, “tiempo del verdor y de los brotes”
 Pikun Mapu: Tierra del norte
 Pillán: Espíritu de grandes personajes míticos e históricos
 Piwke: Corazón, “centro de la consciencia que ordena el caos del alma y manda reunir lo disperso”
 Poñü: Papa
 Puel Mapu: Tierra del este
 Pükem: Invierno, “tiempo de lluvias”
 Püllü o pellü: Espíritu
 Pürrun: Bailes ceremoniales
 Rakiduam: Pensamiento
 Relmü: Arcoiris
 Renü: Cueva
 Reñi: Centro
 Rimü: Otoño, “tiempo del descanso de la tierra”
 Ruka: Casa
 Rukaton: Ceremonia colectiva para construir una casa
 Rewe o rehue: Espacio sagrado, poste o árbol sagrado, conjunto de lof
 Rewekuel: Conjunto de kuelees o montículos
 Trayenko o Xayenko: Salto o caída de agua, vertiente o fuente
 Treile: Ave llamada también Queltehue
 Trufken: Ceniza
 Txren-txren, treng-treng o xen xen: Cerro o montaña sagrada
 Ül o ülkantun: Canto, poesía
 Ülkantufe: Cantores
 Üñümche: Hombre pájaro
 Waj Mapu: Cosmos, Universo
 Wall Mapu: Tierra circundante
 Walüng: Verano, “tiempo de cosecha y abundancia”
 Wanglen: Estrella
 Warria: Ciudad
 Wekufe: Fuerzas del mal
 Wentru, huentru o wentrun: Hombre o varón, lo masculino, viril
 Wenu Mapu: Tierra de arriba
 Werkén: Mensajero
 Weza o Weda Newen: Energía negativa
 Willi Mapu: Tierra del sur
 Wingkul: Cerro o loma
 Wiñol Txipan Antü: “El regreso del sol”
 Yamüwün: Noción de respeto para con todo lo existente
 Zugun, zungun o dungun: Habla, palabra, lengua
 Zomo o Domo: Mujer, lo femenino, “medio por el cual se accede a más”

*Los árboles anoche amáronse indios: mañío e ulmo,
pellín
e hualle, tineo e lingue nudo a nudo amáronse
amantísimos, peumos
bronceáronse cortezas, coigües mucho
besáronse raíces e barbas e renuevos, hasta el amor
despertar
de las aves ya arrulladas
por las plumas de sus propios
mesmos amores trinantes.*

*Mesmamente los mugrones huincas
entierráronse amantes, e las aguas
cholas abrieron sus vertientes alumbrando, a sorbos
nombrándose, a solas e diciéndose: aguas buenas, aguas
lindas, ay pero violadas somos aguas Rahue,
plorosas Pilmaiquén, floridas e parteras e aún felices
las arroyos que atraviesan como liebres
los montes e los cerros.*

*E torcazos el mismo amor pronto ayuntáronse
los Inallao manantiales
verdes, las Huaiquipán bravías
mieles, los Llanquilef veloces
ojos, las Relequeo pechos
zorzales, las Huilitraro quillay
pelos tordos, los Paillamanque
raulíes nuevos.*

*Huilliche amor, anoche amaron más
a plena chola arboladura, a granado
cielo indio perpetuo
amáronse, amontañados
como aguas potras e como anchimallén encendidos, al
alba
aloroso amáronse,
endulzándose el germen lo mismo
que vasijas repletas de muday.*

Jaime Huenún

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFÍA

1. Aldunate del S., C. (1985). *Mapuche!*. Museo Chileno de Arte Precolombino. Santiago, Chile.
2. Aukanaw. (2013). *La ciencia secreta de los Mapuche*. Editorial AukaMapu.
3. Bachelard, G. (1993). *La poética del espacio*. México, D.F: Fondo de Cultura Económica.
4. Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche: (siglos XIX y XX)*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
5. Bengoa, J. (2013). *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín : siglos XVI y XVII*. Santiago, Chile: Editorial Catalonia.
6. Berg Costa, L. & Cherubini, G.P. (2008). *Ocupación, arquitectura y paisaje Región de Los Lagos*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
7. Billhaut, A. & Macedo, S. (edit.). (2012). *Tradición, escritura y patrimonialización*. Quito, Ecuador: Editorial Abya-Yala.
8. Botero, F. & Endara, L. (comp.). (2000). *Mito, Rito, Símbolo*. Lecturas antropológicas. Quito, Ecuador: Instituto de antropología aplicada.
9. Bustamante Veloso, A. (1993). *Espacio y tiempo míticos Mapuche*. Villarrica, Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile. Sede Regional de Villarrica.
10. Cáceres, O. (2007). *La arquitectura de Chile independiente*. Concepción, Chile: Ediciones Universidad Bío Bío.
11. Cariqueo, F. & Galarce, F. (2014). *Cosmópolis del Mapocho: La identidad pre-hispánica del Santiago actual*. Seminario de Arquitectura, Facultad de Arquitectura y urbanismo de la Universidad de Chile.
12. Chanfón, C. (1988). *Fundamentos Teóricos de la Restauración*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
13. Colafranceschi, D. (comp.). (2007). *Landscape + 100 palabras para habitarlo*. Barcelona, España: Editorial Gustavo Gili.
14. Consejo de Monumentos Nacionales. (2010). *Identificación de Complejos Religiosos y Ceremoniales Mapuche, Región del Bío-Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos*.
15. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. (2012). *Conociendo la cultura Mapuche*. Santiago, Chile: CNCA Editores.

16. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. (2011). *Diagnóstico de desarrollo cultural del pueblo mapuche*. Sitio web: www.cultura.gob.cl/estudios/observatorio-cultural. Sección Observatorio Cultural.
17. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI. (2009). *Enciclopedia de las Artes de los Pueblos Indígenas de Chile*. Santiago, Chile: Fondo de Cultura y Educación. Amawta Consultores.
18. Deleuze, G., & Guattari, F. (1988). *Mil Mesetas, Capitalismo y Esquizofrenia*. Valencia, España: Edición PRE-TEXTOS.
19. Dillehay, T. (1990). *Araucanía; presente y pasado*. Andrés Bello.
20. Dillehay, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales*. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros.
21. Dussailant, J. (2006). *Consejos al investigador. Guía práctica para hacer una tesis*. Santiago de Chile: RIL Editores, Universidad Finis Terrae.
22. Eliade, M. (1957). *Lo Sagrado y lo Profano*. Barcelona: GUADARRAMA/Punto Omega.
23. Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: EDICIONES CRISTIANIDAD.
24. Eliade, M. (1991). *La estructura de los mitos*. En *Mito y Realidad*. Barcelona, España: Editorial Labor.
25. Eliade, M. (2000). *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición*. Madrid: Alianza; Buenos Aires: Emecé.
26. Espina, A. (2004). *Familia, educación y diversidad cultural. Antropología en Castilla y León e Iberoamérica, VI*. España: Ediciones Universidad de Salamanca.
27. Foerster, R & Gundermann, H. (1996). *Religiosidad Mapuche contemporánea: Elementos Introductorios*. En *Etnografías: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Volumen 2 de Culturas de Chile. (169-188). Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
28. García, M. (2008). *El "pewma" en la poesía mapuche*. Temuco, Chile: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural, Universidad de La Frontera. Versión online.
29. Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
30. Gilmet, H. (2011). *Siete ensayos sobre paisaje*. Montevideo, Uruguay: Universidad de la República.
31. Grebe, M., Pacheco, S. & S. Segura. (1972). *Cosmovisión mapuche*. Cuadernos de la realidad nacional n° 14, octubre de 1972. Pontificia Universidad Católica de Chile. Centro de Estudios de la Realidad Nacional.
32. Guallart, V. & Müller, W. (comp.). (2001). *Diccionario metápolis de arquitectura avanzada*. Barcelona, España: Actar.

33. Guaycochea, B., Juárez, A. & Luengo, D. (2014). *La condición de la mujer en el espacio artístico de un lenguaje ancestral*. Argentina, Buenos Aires: Universidad Nacional de San Luis.
34. Halpert, M. (2012). *Habitar el paisaje*. Santiago, Chile: Universidad Central. Facultad de arquitectura, urbanismo y paisaje.
35. Hegel, F. (1971). *The phenomenology of mind*. Londres: George Allen & Unwin.
36. Heidegger, M. (1951). *Construir, habitar, pensar*. Consultado en Noviembre de 2015, de PUCV Sitio web: http://wiki.ead.pucv.cl/images/7/70/Construir_habitar_pensar_heidegger.pdf
37. Herrera, I. (2015). *Lógicas de ordenamiento territorial y espacial de los estratos culturales Mapuche e Inca, en la cuenca de Santiago Prehispánico*. Seminario de Arquitectura, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile.
38. Joseph, H.C. (1931). *La vivienda araucana*. Santiago, Chile: Establecimientos Gráficos Balcells. Anales de la Universidad de Chile.
39. Laborde, M. 2011. *La Selva Fría y Sagrada*, p. 46. Santiago: Ediciones Catalonia.
40. Larraín, J. (1996). *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
41. Lecaros, G. (2013). *Comunidades Mapuche en conflicto con SN Power. Antecedentes de las comunidades del Valle de Liquiñe, comuna de Panguipulli, frente a una nueva amenaza de hidroeléctricas en territorio mapuche*. Tesis Universidad Austral de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Escuela de Antropología. Chile: Valdivia.
42. Maderuelo, J. (2008). *Paisaje y territorio*. Madrid, España: Editorial Abada.
43. Ministerio de Obras Públicas. (2003). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas.
44. Montecino, S. (1995). *Sol viejo, Sol vieja. Lo femenino en las representaciones Mapuche*. Santiago, Chile: Servicio Nacional de la Mujer.
45. Mora Penroz, Z. (1995). *La antigua visión indígena de la naturaleza como energía inspiradora en la fundación de una ética del ambiente: soluciones arcaicas del neogentrópico ecosistema mapuche en el centro de las propuestas científicas del futuro*. Temuco, Chile: Editorial Kushe.
46. Mora Penroz, Z. (2003). *Filosofía Mapuche: Palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago, Chile: Ediciones Cerro Manquehue.
47. Morales, José R.; prólogo de Goycoolea Prado, R. (1999). *Arquitectónica : sobre la idea y el sentido de la arquitectura*. Madrid : Biblioteca Nueva
48. Navarro, G. (2003). *Una aproximación al paisaje como patrimonio cultural, identidad y constructo mental de una sociedad*. Santiago, Chile: Universidad Central de Chile. Centro de estudios arquitectónicos, urbanísticos y del paisaje.
49. Norberg Schulz, C. (1975). *Existencia, espacio y arquitectura*. Barcelona: Editorial Blume.

50. Norberg Schulz, C. (1999). *Arquitectura occidental. La arquitectura como historia de formas significativas*. Barcelona, España: Gustavo Gili.
51. Paladini, O. (2013). Filosofía Mapuche - Yamuwün. mayo 24, 2016. Sitio web: <http://omar-pal.blogspot.cl/2013/07/filosofia-mapuche-el-yamuwun.html>
52. Peliowski, A. & Valdés, C. (edit.). (2015). *Una geografía imaginada. Diez ensayos sobre arte y naturaleza*. Santiago, Chile: Coedición Metales Pesados / Universidad Alberto Hurtado.
53. Pozo Menares, G. (2015). *We nu ma pu: astronomía y cosmología Mapuche*. Santiago, Chile: Ocho Libros Editores.
54. Rebolledo, J. (2007). *Sitios de Significación para las Comunidades Mapuches*. Publicado en Revista Lignum. Disponible en <http://In.fica.cl>
55. Reinhard, J. (2012). *Las montañas sagradas y las culturas preincaicas de los Andes*. (pp. 51-71). En *América: Tierra de montañas y volcanes. Huellas de la arqueología*. Sitio web: www.academia.edu
56. Ríos, C. (2006). *Yoga del Mar – Volver al océano*. España, Madrid: Gaia ediciones. Sitio web: <http://navegaymedita.com/web/el-mar>
57. Rojas, M. (1991). *Cartas de Don Pedro de Valdivia que tratan del descubrimiento y conquista de la Nueva Extremadura*. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
58. Rosales S. J., Diego de. 1987. (1877). *Historia general del reino de Chile*. Flandes Indiano. Segunda edición revisada por Mario Góngora. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
59. Santos, M. (2000). *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo, razón y emoción*. Barcelona, España: Editorial Ariel.
60. Seguel, A. (2015). *De la fundación de la ciudad de Temuco y la masacre estatal chilena*. Chile: Centro de Documentación Mapuche.
61. Sepúlveda, O. (2013). *Cultura y hábitat residencial: el caso mapuche en Chile*. Madrid: UPM.
62. Sierra, M. (1992). *Mapuche, gente de la Tierra*. Santiago, Chile: Editorial Persona.
63. Stehberg, R. & Sotomayor, G. (2012). *Mapocho Incaico*. Boletín del Museo Histórico Nacional.
64. UNESCO World Heritage Centre. (2016). Monte Verde Archaeological Site. abril 10, 2016, de UNESCO Sitio web: <http://whc.unesco.org/en/tentativelists/1873/>
65. van Kessel, J. (1996). *La cosmovisión Aymara*. En *Etnografías: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Volumen 2 de Culturas de Chile. (169-188). Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.
66. van Kessel, J. (2003). *Tecnología Aymara: un enfoque cultural*. Iquique, Chile: IECTA.
67. Watts, A. (1994). *Salir de la trampa*. Barcelona, España: Editorial Kairós.
68. Wilcock, J. (2006). *Guía de Arquitectura de Chiloé: archipiélago de Chiloé*. Andalucía: Consejería de Obras Públicas y Transporte.

69. Zavala, José M.. (2008). *Los Mapuches del Siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana.
70. Zúñiga, F. (2006). *Mapudungun. El habla Mapuche*. Santiago, Chile: Centro de Estudios Públicos.
71. Wilhelm de Moesbach, E.; prólogo, revisión y notas de Lenz, R. (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago, Chile: Universitaria.

BIBLIOGRAFÍA MAPUCHE

1. Ancalaf Tragolaf, C. (2006). *Manual de cultural y lengua Mapuche*. Chile: OTEC Peuma Ñi Mapu.
2. Caniguán, J., Mora Currilao, M. & Moraga García, F. (comp.). (2010). *Kümedungun / Kümewirin: Antología poética de mujeres Mapuche*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
3. Chihuailaf, E. (1991). *El invierno, su imagen, y otros poemas azules*. Chile: Ediciones Literatura Alternativa.
4. Chihuailaf, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM Ediciones.
5. Chihuailaf, E. (2000). *De sueños azules y contrasueños*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
6. Chihuailaf, E. (2003). *Temuko, Capital de la región Mapuche: una ciudad azul*. En *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago, Chile: Ministerio de Obras Públicas.
7. Huenún, J. (1999). *Ceremonias*. Colección Humanidades. Santiago, Chile: Editorial Universidad de Santiago.
8. Lienlaf, L.; prólogo de Zurita, R. (1989). *Se ha despertado el ave de mi corazón*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
9. Loncón, R. (2002). *Rupape Maw. Que pase la lluvia*. Serie relatos - Testimonio 1. Chile: Ñuke Mapuförlaget.
10. Loncón, E. (2011). *Adaptación de la historia oral sobre Küpüka, la encarnación femenina del dueño de la montaña*. Extraído del sitio web: <https://uchaxik.wordpress.com/2011/01/22/kupuka/>
11. Rumián Lemuy, P. (2012). *Desde la cosmovisión mapuche: El agua de la Mapu está en grave peligro*. Comunidad Williche Kimentuain. Sitio Web: <http://www.elciudadano.cl/2012/03/23/50088/desde-la-cosmovision-mapuche-el-agua-del-mapu-esta-en-grave-peligro/>
12. Caniguan, N. & Villarroel, F. (2011). *MUÑKUPE ÚLKA NTUN. Que el canto llegue a todas partes*. Santiago, Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
13. Huirimilla, J. P. (2004). *El sentido de la muerte según relatos Mapuche*. En sitio Web: www.lettras.s5.com

14. Loncón, E. (2011). *Programa de estudio Primer año básico: Lengua Mapuzugun*. Santiago, Chile: Programa de Educación Intercultural Bilingüe, Ministerio de Educación.
15. Ñanculef, J. (2001). *We txipantu - We Txipan Antü - Wiñol Txipantu. El regreso del sol, el solsticio de invierno. El año nuevo de los pueblos indígenas en el cono sur de América, el encuentro con la naturaleza*. En sitio web: <http://ww2.educarchile.cl/UserFiles/P0001/File/EL%20WE%20TXIPANTU%20Y%20LA%20CIENCIA%20MAPUCHE%202008.pdf>
16. Purrales Huilitraro, J. (2016). *Complejos religiosos y ceremoniales: rescate y proyecciones de cultura, poder y autonomía mapuche huilliche*. En sitio web: <http://www.futawillimapu.org>

ARTÍCULOS EN REVISTAS

Alarcón, A., Conejeros, A., Jelves, I., Neira, Z., Ovalle, P. & Verdugo, V. (2012). *Espacios Escológico-Culturales en un Territorio Mapuche de la Región de la Araucanía en Chile*. Chile: Chungara, Revista de Antropología Chilena, Volumen 44, N°2.

Aldunate del S., C. (1996). *Mapuche: Gente de la Tierra*. En *Etnografías: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Volumen 2 de Culturas de Chile. pp. 111-134. Santiago, Chile: Editorial Andrés Bello.

Anschuetz, K. (2001). *An Archaeology of Landscapes: Perspectives and Directions*. *Journal of Archaeological Research*, vol. 9, n°2.

Campos, E., King, R., González, L. & Mardones, M. (2011). *Variaciones glaciales durante el Holoceno en Patagonia Central, Aisén, Chile: evidencias geomorfológicas*. Santiago de Chile: *AndGeo* vol.38 no.2. Recuperado del sitio web: http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-71062011000200007&script=sci_arttext

Dillehay, T. & Gordon, A. (1977). *El simbolismo en el ornitomorfismo mapuche: La mujer Casada y el Ketru Netaive*. Santiago. pp. 303-316. Chile: Actas del VII Congreso de Arqueología de Chile.

Espinoza, P. & Moulian, R. (2014). *Pneumatología, paisaje y culto: Patrones Andinos en los procesos de ancestralización de la cultura Mapuche Williche emplazados en la naturaleza*. pp. 637-650. Chile: Chungara, Revista de Antropología Chilena. Vol. 46. N° 4.

Grebe, M. (1994). *El sistema de los ngen en la religiosidad Mapuche*. *Revista Chilena de Antropología* N° 12. pp. 45-64. Santiago, Chile: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

Lares, I. (2013). *La creación como catarsis en Abigael Bohórquez*. Noviembre 2015, de Círculo de poesía, Revista electrónica de Literatura, extraído del sitio web: <http://circulodepoesia.com/2013/05/la-creacion-como-catarsis-en-abigael-bohorquez/>

Mora, Z. (8 de mayo, 2016). Nuevo Libro | Diccionario etnográfico: *Ziley Mora: “La lengua mapuche registra el ecosistema invisible de la naturaleza”*. *El Mercurio*, Artes y Letras, E 7.

Pfenniger, F. (2006). *La mirada Selknam y Mapuche: La estructura ancestral*. En: *Revista CA Ciudad Arquitectura*, N°126, 2006. pp. 34-35.

Sepúlveda, O. & Vela, F. (mayo 2015). Cultura y Hábitat residencial: El caso Mapuche. INVI, N°83, 149-180.

Soublette, G. (2008). *Manifiesto V. El habla de la Tierra*. mayo 28, 2016, de Revista Dedal de Oro, N°43. Recuperado del sitio web: <http://www.dedaldeoro.cl/ed43-18-19-manifiesto.htm>

ENTREVISTAS

Audiovisuales

Aillapán, L. [*Una belleza nueva*]. (2006). *Entrevista a Lorenzo Aillapán y Ricardo Rozzi, Hombre Pájaro y Ecólogo respectivamente, Chilenos*. Recuperado en agosto de 2016, del sitio web: <http://www.otrocanal.cl/video/l-aillapn-y-r-rozzi-el-lenguaje-de-los-pjaros>

Aillapán, L. [*Capsula 1: Recapitulando el conocimiento*]. (2007). La naturaleza habla. *El barómetro del territorio Lafkenche. Entrevistado: Lorenzo Aillapán Cayuleo* Recuperado en junio de 2016, del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=0TWi9yIWun0>

Aillapán, L. [*Proyecto FQRSC*]. (enero 11, 2014). *Conversación con Lorenzo Aillapán ¿Qué es la poesía?*. Recuperado en agosto de 2016, del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=Ki20Bs0g3bc>

Chihuailaf, E. [*Periódico La Pulenta*]. (noviembre 25, 2014). Elicura Chihuailaf “Los Mapuches queremos el desarrollo con la naturaleza no contra la naturaleza”. Recuperado en junio de 2016, del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=sLjF3Scze3o>

Chihuailaf, E. [*Una belleza nueva*]. (abril 29, 2003). *Entrevista a Elicura Chihuailaf*. Recuperado en junio de 2016, del sitio web: <http://www.unabellezanueva.org/wp-content/uploads/documentos/entrevista-elicura-chihuailaf.pdf>

Chihuailaf, E. [*Cramos Comunicación Audiovisual*]. (junio 24, 2014). “DESDE LA RAÍZ”: ELICURA CHIHUAILAF. Recuperado en agosto de 2016, del sitio web: https://www.youtube.com/watch?v=99p3_v_91O8

LLamin, S. [*Organización Pewvuley ñ rakizuam*]. (abril 9, 2015). ¿Qué es Nüttram? *Por don Segundo Llamin*. Video que pertenece a la obra “Segundo Llamin ñi kuyfike nüttram. Las antiguas conversaciones de Segundo Llamin”. Recuperado en agosto de 2016, del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=U8wRAoTezeo>

Machi de la zona de Lumako. [*ADKIMVN Cine y Comunicación Mapuche*]. (2003). *ME-NOKO ÑI MONGEN - Serie Documental MAPUCHE KIMVN*. Recuperado en septiembre de 2016, del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=NPuKv7ORw2Q>

Soublette, G. [*Universitas Nueva Civilización*]. (octubre 3, 2015). *Entrevista a Gastón Soublette - Parte III: La Cultura Mapuche*. Recuperado del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=N27LAd906yM>

Escritas

Aillapán, L. (2016). *Lorenzo Aillapán: “El pueblo mapuche debe tener su propio banco y su universidad”*. mayo 17, 2016, de Perrera Arte. Recuperado en agosto de 2016, del sitio web: <http://www.perrerarte.cl/lorenzo-aillapan-el-pueblo-mapuche-debe-tener-su-propio-banco-y-su-universidad-2/>

Chihuailaf, E. (2013). “*Nütram*” en *Paillaco enseñará sobre la cultura mapuche a través del arte de la conversación*, de Consejo nacional de la Cultura y las Artes Recuperado en mayo de 2016, del sitio web: <http://www.cultura.gob.cl/redcultura/nutram-en-paillaco-ensenara-sobre-la-cultura-mapuche-a-traves-del-arte-de-la-conversacion/>

Huenuán, J. (mayo de 2016). Transcripción presencial de entrevista realizada por la poeta y profesora Maribel Mora Curriao, en curso “Memoria y Escritura: Acercamientos a la Oralidad y la Literatura Mapuche”, al cual asistí el primer semestre del 2016.

Lienlaf, L. (1990). Entrevista realizada en la Universidad Católica de Villarrica. En: Bustamante, A. (1993). *Espacio y tiempo míticos Mapuche*. Villarrica, Chile: Pontificia Univ. Católica de Chile: ICI.

Machi Carmen Curín, 1994, Huilincó, Chile. En: Dillehay, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: el sistema de gobierno mapuche y sus narrativas rituales*. Santiago, Chile: Editorial Ocho Libros.

CONFERENCIAS Y/O EXPOSICIONES

Alcamán Painén, S. (1986). *Cosmovisión Mapuche*. Conferencia ante el Congreso del Instituto Indigenista efectuado en Colombia.

Bustamante, P. & Moyano R. (2013). Charla *El Cuzco del Mapocho*.

Hernández A., Quidel, J., Durán T., Navarro X., & M. Alvarado. (2009). *Catálogo exposición Mapuche: Pueblo y Cultura Viva*. Museo de Arte y Cultura. Impresión: TC Impresores Ltda. Bogotá, Colombia.

Maturana, H. [*Universitas Nueva Civilización*]. (diciembre 27, 2013). *Conferencia de Humberto Maturana - Premio Nueva Civilización*. Recuperado en junio de 2016, del sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=yKey4F3jbmK>

Mora, Z. [*Ciclo pensamiento propio*]. (marzo 4, 2015). *Ziley Mora, el poder de la palabra como sanación*. Recuperado en julio de 2016, en sitio web: <https://www.youtube.com/watch?v=tIqxU3uXDTQ&spfreload=5>

Ñanculef, J. (2005). *Tayin Mapuche Kimün*. Exposición en Conferencia en la ENHA, Escuela Nacional de Historia y Antropología, Tlapan, Ciudad de México, México.

PRENSA

Dillehay, T. (10 de febrero, 2015). *Mapuches de Arauco revelan monumental piedra Llawinkura y pirámides de tierra*. Diario La Gran Época. Recuperado en octubre de 2016, del sitio web: <http://www.lagranepoca.com/archivo/35281-mapuches-arauco-revelan-monumental-piedra-llawinkura-piramides-tierra.html>

Lemunao, N. (2015). *Los Mapuche y los Volcanes: La interpretación acerca de las erupciones y otras expresiones de La Madre Tierra*. Recuperado en agosto de 2016, en sitio web: <http://www.radiodelmar.cl/2015/04/los-mapuche-y-los-volcanes-la-interpretacion-acerca-de-las-erupciones-y-otras-expresiones-de-la-madre-tierra/#>

Mora, Z. (marzo, 2015). *Ziley Mora: Investigador de la religión, lenguaje y tradición indígena*. Explora CONICYT. Recuperado en julio de 2016, del sitio web: <http://www.explora.cl/364-entrevistas/entrevistas-historia/4749-investigador-de-la-religion-lenguaje-y-tradicion-indigena>

Ñanculef, J. (2009). *We Txipantü: como lo explica la ciencia mapuche*. Santiago, Chile: Diario La Nación. Recuperado del sitio web: <http://www.lanacion.cl/noticias/vida-y-estilo/we-txipantu-como-lo-explica-la-ciencia-mapuche/2009-06-23/204706.html>

SITIOS WEB

<http://mapucheuniversidad.cl/nuestro-ser-cultura-mapuche/>

<http://www.precolombino.cl/coleccion/recipiente-antropomorfo-masculino/>

<http://rinconpipa.foroactivo.com/t10883-pipa-mapuche-kitxa-quitra>

http://www.andesone.com/es/home_titular/gestionan-documental-de-national-geographic-en-monte-verde/

<http://www.letrasyalgomas.com/t4355-mitologia-leyendas-de-mi-sur-chileno>

<http://www.educarchile.cl/ech/pro/app/detalle?ID=134173>

<http://www.foroliterario.org/2011/es/invit/3/elikura-chihuailaf-p.html>

<http://www.lavozdearauco.cl/resguardan-sitios-de-valor-cultural-para-comunidades-mapuche/>

REGISTROS AUDIOVISUALES

Üxüf xipay. *El despojo*. (2004). [Documental, DVD]. Chile: Ceibo Producciones. Retamal, I. (Productor) & Tótoro, D. (Director).

El botón de Nácar. (2015). [Película documental, DVD]. Chile, España, Francia: Patricio Guzmán.

*Bajó como pétalos de flores
gota a gota
y cayó sobre mi cabeza
luego se escurrió
cerca de mi corazón
refrescando mis venas sedientas.*

Leonel Lienlaf

ANEXO



MI EXPERIENCIA VIVIENDO CON UNA FAMILIA MAPUCHE CODIHUE, TEMUKO

En abril del 2016 surge la oportunidad de viajar a la región de la Araucanía a quedarme con una familia Mapuche perteneciente a la comunidad de *Codihue*, en *Metrenko*, localidad situada a aproximadamente 15 km al sur de *Temuko* o Temuco. Un amigo que los conoció en el desarrollo de su proyecto de título en dicha localidad me hizo el nexo, y entonces me contacté vía telefónica con Sara Neculman (32), la dueña de casa, quien con muy buena disposición me invitó a su hogar. Posteriormente hablé con los demás integrantes de la familia, Alejandro Palma (33), el padre de familia, y sus tres hijos: Jeremías (15), Estefanía(8) y Génesis (4) , quienes estaban ansiosos y contentos por mi visita. Ellos constituían una familia Mapuche relativamente joven y no del todo “tradicional”, sino más bien sincretizados, es decir, llevando un modo de vida que mezclaba costumbres tradicionales y prácticas *winkas*: eran evangélicos, asistían a una Iglesia cercana, vivían en una casa común (no *ruka*), el padre de familia trabajaba en un supermercado, y una serie de cosas que denotaban influencias externas; sin embargo, en su cotidianidad llevaban una vida tranquila y “exterior”, más cercana a la de un “mapuche rural”, a lo que se suma su participación en ceremonias Mapuche como por ejemplo un *Eluwün* (funeral) y el *Nguillatún*, y otro tipo de encuentros y actividades vinculadas a tradiciones ancestrales mapuche.

A partir de lo anterior, como se explicó en la metodología, es que el valor de esta experiencia etnográfica reside precisamente en tener la posibilidad de vivir y conocer de cerca lo que va quedando de la cultura Mapuche, y aunque no constituyan una familia completamente apegada a las tradiciones y/o costumbres y modos de vivir ancestrales, es posible que presenten rasgos que me permitan comprender de mejor manera el tema estudiado, ayudándome a entender desde el conocimiento vivencial su forma de habitar.

La madrugada del martes 19 de abril llegué al terminal de buses Rodoviario de Temuco, en donde me estaba esperando Alejandro y su hija Estefanía; nos saludamos y cargamos mis cosas en el furgón para irnos a la casa. En el camino nos fuimos conversando, y les conté más en profundidad que estudiaba arquitectura, y que quería conocerlos porque estaba haciendo un trabajo de investigación en torno a la cultura Mapuche, por lo que me ayudaría convivir con ellos para experimentar y comprender de cerca su modo de vivir, de habitar y construir, aprendiendo con ellos mismos sus costumbres y conocimientos, frente a lo cual Alejandro se mostró muy entusiasmado; él me contó que le gustaba recibir *winkas* en su casa, pues así él enseñaba lo que sabía al mismo tiempo que aprendía de ellos, así que me ayudaría a aprender palabras en *mapudungun* para que las anotara en mi “librito”, como él lo llamaba. Nos fuimos por la carretera y luego nos desviamos por un camino de tierra interior, el cual conectaba por entremedio de los cerros, bosques y viviendas, con la comunidad de Codihue. En un punto del recorrido, Alejandro me señaló un pequeño cerro al costado oriente del camino, el cual me dijo que se llamaba Chomío, pero que era más conocido como el cerro de la vertiente debido a que entre las rocas de la cima brotaba agua, lo cual provocaba que estando sobre él se sintiera una vibración, “*como si el cerro respirara*”, razón por la cual no todos se atrevían a subirlo.

Para mis adentros pensé que dicho cerro era posiblemente un lugar sagrado, pues además de la vibración que provocaba el agua que salía desde sus rocas, era precisamente un winkul, razón por la cual integraba en sí dos elementos fundamentales para la cosmovisión Mapuche. El ko y la situación de verticalidad que aproximaba dicha agua a los niveles más cercanos del Wenu Mapu, lo cual la hacía altamente pura.



*Locación de la comunidad de Codihue y el lugar específico que visité respecto a Temuco.
Elaboración propia en base a imágenes extraídas de Google Earth.*

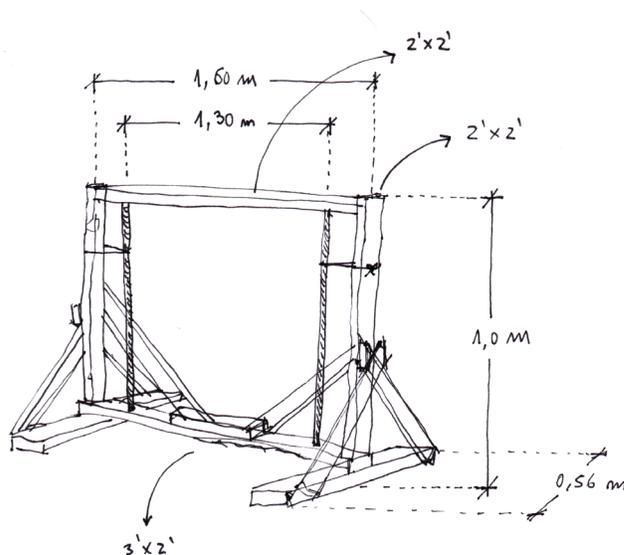
Cuando llegamos a la casa conocí a Sara y a Génesis; Jeremías estudiaba en un internado en Padre Las Casas, motivo por el cual pude quedarme varios días y alojarme en su habitación, conociéndolo solo el último día de mi estadía (el fin de semana). A causa de esto mismo pasé más tiempo con Sara y la niñas, debido a que además Alejandro trabajaba en un supermercado en Padre las Casas, y volvía en la tarde; todos los días, de lunes a sábado, Alejandro se levantaba a las 6 de la mañana, se bañaba con agua fría (pues no tenían agua caliente) y se iba a trabajar. Para ello se iba en un pequeño furgón que tenía, y lo dejaba estacionado en el predio de un conocido que vivía justo al costado de la carretera, en donde podía tomar un bus que lo dejaba en Padre Las Casas.

En este sentido, me llamó la atención que se conocían entre todos, siendo además algunos de los vecinos parientes o gente cercana, lo cual reforzaba el sentido de comunidad, y por lo mismo facilitaba las relaciones y vida en el campo: cualquier cosa que faltase, o necesitaran, acudían entre ellos, con voluntad de ayudarse los unos a los otros.

Un par de horas más tarde se levantaba Sara para arreglar y desayunar con las niñas, a quienes las pasaban a buscar en furgón entre las 8 y las 9 de la mañana, para ir al jardín y a la escuela. Jeremías por su parte debía irse caminando cada lunes temprano hasta el paradero por donde pasaba el bus que iba hacia Padre las Casas, haciendo los viernes el recorrido de vuelta, lo cual involucraba un gran esfuerzo debido a que se debía levantar al menos dos horas antes para poder llegar a tiempo, recorriendo un largo camino que a veces debía realizar con lluvia torrencial.

Esto me hizo pensar sobre aquella relación más cercana entre el habitante y el medio, pues Jeremías a pesar de ser un niño, recorría grandes distancias cada día, independiente de las variaciones del tiempo, motivo por el cual se encontraba mucho más asimilado al clima y a su entorno, para él era algo común que había aprendido desde pequeño.

Sara por su parte era dueña de casa, y además tejía con el telar mapuche o *witral*, elaborando *txralilonko* (especie de cinta de lana que utilizan amarrada a la cabeza) y *txariüwe* (faja que va atada a la cintura), los cuales vendía para que fuesen comercializados en el Mercado de Temuco. Asimismo también participaba de un grupo de tejedoras, avaladas y coordinadas por una mujer extranjera –de origen estadounidense– que vivía en la comunidad, quien había reunido a un grupo de tejedoras del sector, consiguiendo y facilitándoles máquinas y lana para que elaboraran mantas y otros productos que luego exportaba.



Dibujo a mano alzada de las medidas y detalles del telar que tenía Sara.
Elaboración propia.



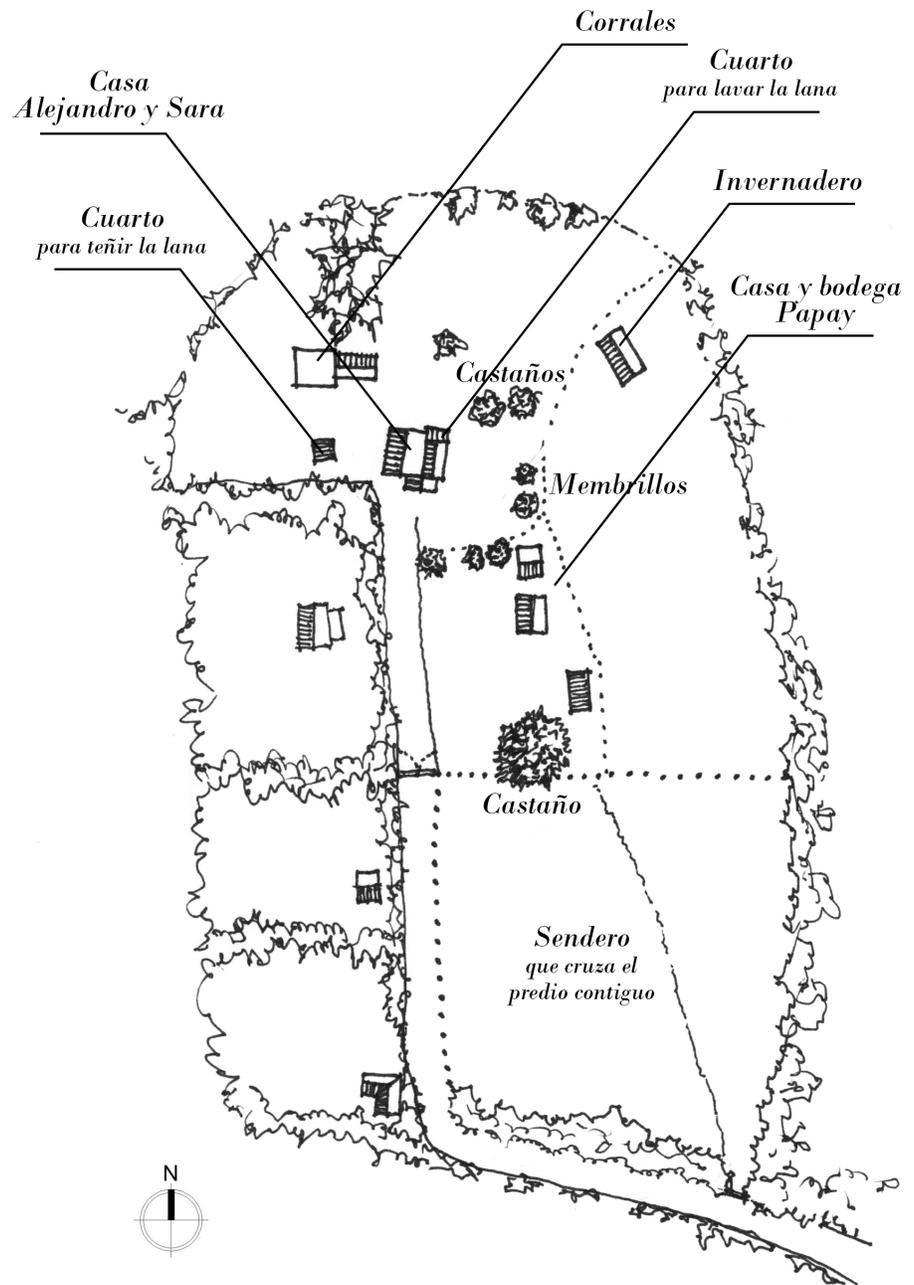
A la izquierda el telar con el que Sara me enseñó a tejer. A la derecha yo en el proceso.

Cada mañana alimentaban a las gallinas y gallos con maíz, y los llamaban con un particular sonido, *tic-tic-tic-tic* rápidamente, el cual las atraía de manera instantánea. Ellas los proveían de huevos, así como las ovejas de lana (cuando les crecía buena), y como los árboles de castañas, membrillos y otros frutos. Alejandro me decía que a veces les llevaban a vecinos bolsas de éstos, y ellos a su vez les convidaban de lo que tuvieran, y así se abastecían de diversos productos mediante el trueque o en *mapudungun trafkintu* (intercambio de semillas y productos).

Ellos aun conservaban aquella noción de la naturaleza en donde tanto animales como plantas tenían su rol y sentido, pues les permitían vivir, les otorgaban lo que necesitaban para el autoconsumo y la subsistencia, ya fuese alimentación, abrigo o refugio, y por ello los conocían y cuidaban, tenían una relación cercana con ellos, sin caer en el dominio o explotación, sino más bien en una especie de cuidado, casi como un deber para con la naturaleza.



En el predio en donde vivían, el cual tenía aproximadamente una hectárea de extensión y estaba situado en un terreno relativamente plano que en su parte norponiente caía con una leve pendiente hasta una zona más baja y húmeda, se hallaban dos viviendas, las que se encontraban en la parte más alta, en el sector central del terreno. Una más pequeña de madera marrón oscuro y techo de zinc, ubicada al costado este del camino (norte-sur) que entraba hacia el terreno, la cual se encontraba asociada a una bodega larga de aproximadamente unos 8 x 3 metros de superficie, en donde guardaban alimentos, lanas, etc. era la casa donde vivía la mamá de Alejandro, a quien llamaban *Papay* (Abuela); ella también se dedicaba a tejer hermosas mantas de grandes dimensiones, las cuales se las encargaban desde Estados Unidos.



*Distribución espacial del predio.
Elaboración propia.*



Vista desde el sur hacia el norte, donde se ve el enorme castaño junto la bodega y casa de Papay.

Y la otra vivienda más grande, ubicada al final del camino (el cual entraba unos 50 metros aproximadamente), de madera rojiza y techo de zinc, erigida sobre pequeños pilotes elevados 50 cm. aproximadamente, y con la puerta central mirando hacia el sur (por donde llegaba el camino), constituía el hogar de la familia de Alejandro y Sara.



Vista desde el sur al norte, donde se ve a Génesis en el columpio, y al fondo la casa de Alejandro y Sara.

Colindando con el predio había otros terrenos vecinos con tamaños y formas irregulares, pero ocupados de manera similar; dichos predios se separaban la mayor parte del tiempo por hileras de árboles o arbustos, y otras veces por cercas. Sin embargo, el tema de los límites no era una preocupación de primer orden, pues incluso habían pequeños caminos interiores que iban conectando por entremedio y adentro las parcelaciones, generando una serie de senderos alternativos –a modo de pasadizos que acortaban distancia–, cruzando pequeños “portoncitos” que accedían a otros predios o salían a caminos principales.

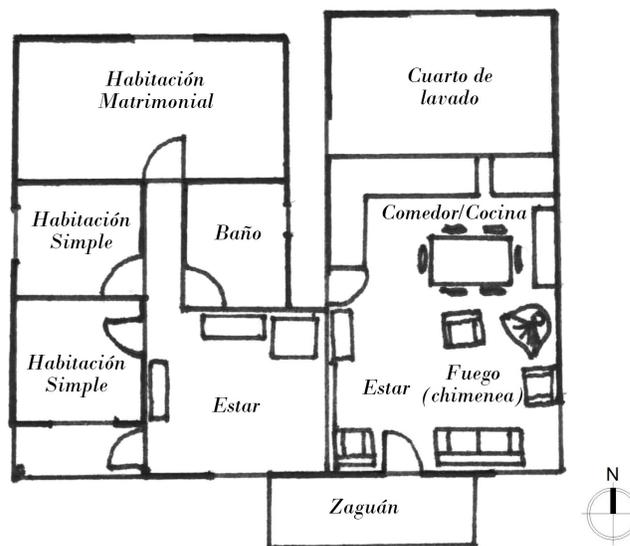
Esto me llamó particularmente la atención pues de manera muy respetuosa se generaba una red de caminos que poseían un carácter “público” o de uso colectivo, en tanto cualquier poblador de la comunidad podía atravesarlos cuidadosamente, aboliendo implícitamente los límites que caracterizan la “propiedad privada”, lo cual como sabemos es un sistema de administración y gestión de la tierra sustentado en ideas completamente ajenas a las nociones Mapuche, en donde la Mapu no pertenece a nadie, siendo más bien el che una parte de ella. Si bien existe un fuerte arraigo con la tierra, lo cual se ve reflejado en la existencia de la identidad Mapuche como algo completamente ligado al territorio del Wall Mapu, dicho territorio no constituye una propiedad, sino más bien el lugar que histórica y míticamente es señalado como la cuna de sus ancestros, donde surgen y/o aparecen como entidad, siendo precisamente esto lo que les otorga sentido de pertenencia. Por otro lado, los senderos nos señalan una manera alternativa de habitar y desplazarse en territorio, obedeciendo más bien a las lógicas geográficas naturales que a lógicas culturales externas, ocupando y moviéndose por el espacio según sus conocimientos y necesidades, sobre todo si recorren largas distancias a pie.

Hacia la zona norte y este, se distinguían algunos cerros más cercanos; uno de ellos, me contaban, había perdido una gran parte debido a que durante un tiempo grandes camiones estuvieron extrayendo piedras de ahí. El resto de los horizontes eran difusas líneas dibujadas por los árboles o pequeñas zonas de bosque cercanas.



Vista nororiente del terreno, al costado derecho se divisa el invernadero y al fondo los cerros.

Una vez adentro de la casa en donde vivían Alejandro, se encontraba una gran habitación rectangular en donde primero había una sala de estar, con una chimenea que operaba como el fogón central en torno al cual estaban dispuestos los sillones, y luego hacia el fondo se hallaba una mesa de comedor junto a la cocina, allí tenían un lavaplatos, un horno a gas, y también un horno eléctrico, el cual Sara lo utilizaba para hacer pan todos los días. Esta habitación constituía el espacio de la primera vivienda que tuvieron, la cual posteriormente, gracias a un subsidio, pudieron ampliar hacia el lado norponiente, en donde reubicaron el baño y construyeron las habitaciones de los niños y la matrimonial, en la cual tenían también la cuna de la más pequeña. Atrás de la cocina, hacia el norte, en una habitación separada, tenían un cuarto de lavado, en donde además de lavar las ropas Sara realizaba el proceso de limpieza de las lanas crudas que compraba o le regalaban, con las que luego tejía.



Planta esquemática de la distribución interior de la vivienda de Alejandro y Sara. Elaboración propia.

Si bien la organización espacial de esta casa presentaba características que no eran particularmente Mapuche, sobreviviendo más que nada el fuego como un elemento importante y definitorio en la disposición de los muebles en el espacio principal, lo que más cobraba sentido respecto a la tradición era la manera en que utilizaban el espacio.

*Si bien cada uno de los integrantes tenía su habitación personal, ellos pasaban la mayor parte del tiempo juntos en el estar de la vivienda. Ya fuese para tomar desayuno, comer, o tomar once, la mayoría de la veces nos sentábamos alrededor del fuego (tanto en la casa de Alejandro y Sara como en la de Papay, quien también tenía un fogón tipo chimenea al centro de su estar), y ahí podíamos estar largas horas conversando, tomando mate y comiendo castañas o piñones. Era precisamente esto lo que me hablaba de una tradición inmaterial que persistía, la cual tenía que ver con la manera de habitar y de relacionarse familiarmente, unidos, donde lo principal era la conversación o *nütram*, el escuchar y dialogar.*

En la zona posterior a la casa, distanciada unos 15 metros al norte, habían construido corrales para las gallinas y gallos (aunque la mayor parte del tiempo andaban libres por el lugar), y también para las ovejas –las cuales compraban y/o vendían dependiendo de las necesidades–. También tenían cuatro perros y un gato pequeño. Por último, al costado noreste de la casa había un enorme castaño y un membrillo, y más atrás un invernadero donde habían plantado recientemente algunas plantas, como ajíes, cilantro, papas, etc.



Vista Norponiente del terreno, a la izquierda los corrales, a la derecha se divisa el invernadero, y al fondo el cerro que le faltaba una parte.

Durante mi estadía Sara me enseñó a tejer en telar un *txralilonko*, proceso que requería de gran concentración y agilidad con las manos para poder realizar coordinadamente una serie de movimientos rápidos que iban permitiendo el entrelazamiento de las lanas que producían el entramado de dibujos y diseños simbólicos tradicionales Mapuche, así como también de palabras. Asimismo, la ayudé a hacer el proceso completo que le realizaba a las lanas utilizadas para tejer: primero dejamos remojando las lanas crudas en agua caliente, lo cual era imprescindible pues permitía que se le soltaran los restos de suciedad, y sobre todo el cebo de la lana; luego las enjuagábamos bien hasta que aclararan y las vertíamos sobre grandes tambores con agua fría, allí las enjuagamos hasta que estuvieran limpias y las estrujamos, para luego ir acomodándolas, lote tras lote, en el marco de la ventana que daba hacia el norte, en donde el sol las secaba rápidamente. Una vez había estilado gran parte del agua, las recogimos y las llevamos a una bodega que se encontraba aislada y separada de las viviendas, situada hacia el sur poniente del predio; ésta tenía 2 por 2 metros cuadrados de superficie aproximadamente, y correspondía a una estructura simple de madera cubierta exteriormente por latones de zinc. Al interior de ésta habían una serie de alimentos colgados en las paredes (mazorcas de maíz, ajíes, etc.) y al centro había un fogón, en donde había dispuesta una gran olla. Allí fuimos tiñendo uno por uno cada lote de lana con diferentes pigmentos (colores), y una vez hervida el agua (en cada proceso) retirábamos la lana y la íbamos colgando en un cordel amarrado a dos árboles, para que estilaran

y secan. Al día siguiente, cuando la lana ya había secado, fuimos pasando cada lote por una máquina que la iba cardando, dejándola lista para la fase final de hilado.



Proceso de lavado en agua caliente



Enjuague para posterior lavado en agua fría



Secado al sol



Teñido y resultado final



Secado de las lanas previamente teñidas



Máquina de cardado

Esta etapa aprendí a realizarla con *Papay* en su casa. Ella misma había fabricado algunas de sus herramientas que utilizaba, las cuales dejaban a la vista un cuidadoso y fino trabajo a mano. Con ella compartí dos noches, en las cuales le ayude a hacer las madejas de lana e hilar; en eso me iba contando sus experiencias, como por ejemplo que cuando era pequeña podían pasar días comiendo solamente sopa de yuyo –una planta con flores amarillas que crece natural y extendidamente en nuestro territorio– pues era lo que único que había; asimismo en otras temporadas comían solo castañas o piñones, o lo que tuvieran a la mano. Ella quedó esperando a Alejandro, su único hijo, cuando era muy joven, y tuvo que criarlo sola, por lo cual su vida fue de gran esfuerzo, “una madre hace todo por sus hijos”, me decía, cuando me contó que debió trabajar duro desde aquella edad para conseguir alimento y poder salir adelante.



Especie de recipiente que había hecho Papay a mano.

Con el tiempo llegó a vivir a la comunidad una pareja de extranjeros, más específicamente estadounidenses, quienes la ayudaron mucho. Ellos tenían una buena situación económica, y habían decidido venirse a vivir a la Araucanía, en donde además habían adoptado a dos niños mapuche, pues no podían tener hijos. Ellos habían aprendido perfectamente el *mapudungun*, y apoyaron a varias familias de la comunidad, incluida *Papay*, a quien le habían construido la casa en la cual ella vive actualmente. Fueron ellos mismos quienes también la ayudaron a sacar adelante y potenciar sus enormes capacidades como tejedora, lo cual luego la llevó a viajar a encuentros de tejedoras en zonas cercanas y terminar exportando sus creaciones textiles.

Un día visitamos el sector de Millali, hacia el sur de Metrenko. Allí vivían dos abuelitos Mapuche, el tío Juanito y su madre, en una casa de madera ubicada en el sector alto del terreno, el cual tenía aproximadamente una hectárea de extensión. Allí tenían un perro, gallos, gallinas, y vacas. El tío Juanito se dedicaba a cortar leños de madera de las cercanías, los cuales luego vendía en el pueblo cercano. En la zona baja del predio tenían una gran bodega en donde guardaba la carreta que utilizaba para transportar la madera, y diversas herramientas; luego más hacia el fondo, por el lado sur, tenían plantados diversos árboles frutales, y se observaban los lotes de maderos dispuesto al costado del camino.



Con las hijas de Alejandro, Estefanía y Génesis, en la carreta del tío Juanito.



Sector sur del predio donde vivía el tío Juanito y su madre.

Ambos abuelitos nos recibieron amablemente, tenían preparada una cazuela de gallina, la cual habían matado ellos mismos, y ensalada de tomate. Luego de almorzar, salimos a dar una vuelta por el terreno, y bajo unos pinos ubicados en el sector más alto del terreno, el cual tenía orientación hacia el norte, nos sentamos a descansar. Allí el tío Juanito me contó diversas historias sobre animales o apariciones míticas que él conocía, e incluso algunas que había experimentado él mismo.



Conversando con el tío Juanito.

Una de ellas trataba sobre el “culebrón”, una serpiente de grandes proporciones que salía desde adentro de la tierra o por los árboles, la cual tenía una clara connotación negativa. Dicho culebrón ofrecía riquezas a cambio del alma de la persona, la cual pasado un tiempo, a veces largos años, caía en enfermedad hasta morir, entonces el culebrón había cobrado su parte del trato. Según el tío Juanito, un hombre de una familia que vivía en las cercanías había revelado haber hecho un pacto con el culebrón, y había muerto luego de haber hecho grandes riquezas.

Otra de las historias mencionaba la existencia de una especie de cuero de vaca que tenía vida, llamado “cuero vivo”, el cual emergía desde las profundidades de arroyos o ríos, y una vez que alguien o algo se acercara lo suficiente, lo envolvía y lo sumergía al agua, llevándose lo al fondo marino.

Estas dos historias guardan relación con la noción de que todos los elementos y lugares naturales del mundo mapuche son habitados por energías, relacionándose más específicamente con aquellas zonas bajas que también tienen un rol importante en lo que constituye el sentido de verticalidad, estando asociadas al espacio infraterreno, o en otras palabras al Minche Mapu. Ambas criaturas, el “culebrón” y el “cuero vivo”, emergían desde las profundidades acuáticas y terrenas, o incluso desde adentro de un árbol, el cual encarna materialmente la verticalidad que cruza el suelo hacia el interior de la tierra. Dicha “tierra de abajo” corresponde precisamente al mundo opuesto al Wenu Mapu, entrañas telúricas donde habitan las entidades negativas, lo que desde el espacio/paisaje/territorio constituye el polo bajo de la geografía cósmica, en el plano de lo invisible.

También me contó sobre unas bolas de fuego, llamadas *Anchimayén*, que se divisaban a veces de noche sobrevolando cerros o lomas, las cuales comúnmente eran señal de malos augurios, como muerte, enfermedad u otros males, por lo que tenían una connotación negativa y representaban un motivo para que se evadieran aquellos lugares donde hubiesen sido vistos.

Por último, uno de los relatos que me sorprendió más particularmente fue el que él mismo había experimentado: una vez, luego de haber estado días enfermo del estómago, visitó a un machi, quien le preparó una medicina con hierbas que le hizo beber completamente. Luego de un rato

comenzó a sentir náuseas, y vomitó, expulsando con ello una pequeña lagartija. Una vez que la eliminó, comenzó a sentirse mejor y sanó completamente.

Luego de haber conversado un rato, nos dirigimos con los demás hacia la zona sur del terreno, a una especie de bosque en pendiente (hacia arriba) que colindaba con el predio, en donde había diversos árboles, como arrayanes, laureles y copihue. Allí nos sacamos algunas fotos y justo cuando nos despedíamos me regaló unas semillas que tenía guardadas para que yo las sembrase.



Con Estefanía y Génesis en el bosque donde habían copihues

De vuelta, llegando a Codihue, pasamos a visitar a otra familia que vivía junto a una enorme cantera en la misma comunidad. Primero subimos por un camino que llegaba hasta la boca de la cantera; por supuesto el gran cerro rocoso mostraba evidencia de la extracción humana, ahora enormemente erosionada producto de la dinamita que utilizaban para explotar la roca, pero que en tiempos pasados, seguramente habría sido de menor tamaño y apertura, reflejando el persistente trabajo de la mano humana.



Boca de la cantera desde donde extraían la piedra para la elaboración de morteros, Codihue.

Allí adentro, bajando unos 5 metros aproximadamente, un grupo de hombres Mapuche extraía piedras a punta de pala y chuzo, las cuales luego acarreaban a mano una por una, subiéndolas hasta el borde exterior de la boca; éstas eran llevadas a la orilla del camino, donde habían

armadas una serie de pequeñas tiendas individuales, de estructura liviana de tablas y cubierta de plástico o zinc; allí, cada uno de los hombres se situaba sentado en un pequeño cojín, trabajando entre ambas piernas los trozos de roca con fierros de autos que ellos mismos moldeaban, pues su dureza los convertía en el material idóneo para realizar esta labor sin que se doblasen o rompiesen.

Mientras estaba abajo, y veía cómo acarreaban una por una esas pesadas rocas hacia el borde superior de la boca, pensé por qué no construían una especie de polea o algún mecanismo que fuese más rápido y que les alivianara el esfuerzo físico; sin embargo, luego me di cuenta que era precisamente dicha energía humana invertida una parte importante de la obra. La roca elegida y transportada con las propias manos implicaba una fuerza de trabajo que se transfería al objeto creado, asimismo cada golpe que daban iba dando forma y dotando del propio espíritu al mortero.



A la izquierda una de las tiendas donde realizaban los morteros, a la derecha una piedra en proceso de esculpido.

Luego bajamos para dirigirnos hacia la entrada del predio en donde vivía la familia de Don Ernesto Yanquin y la señora Orfelina Guenupan, quienes estaban muy contentos por nuestra visita y nos invitaron a pasar enseguida. Ellos vivían en las cercanías de la cantera, en su predio había dos casas, pues también vivían allí hijos y nietos; además tenían una *ruka* que estaba desocupada, y una ramada más grande que si la habitaban, en donde había un fogón central. La *ruka* la ocupaban solo para algunas ocasiones, según contaba Don Ernesto; ésta estaba orientada con la puerta hacia el Este, y tenía una pequeña ventana al lado.

Tal como se conoce, la puerta de la ruka obedecía a la orientación ancestral Mapuche, abierta hacia el Puel Mapu (tierra del este), la cual a su costado tenía una ventana, lo cual en cierto sentido reforzaba esta dirección pero además permitía la luz directa desde el oriente por la mañana, acto fundamental que enciende y da energía al interior de la vivienda.





*Vista Norte (página anterior)
y Vista Este de la ruka.*

Después nos dirigimos hacia la ramada, ubicada hacia el sur, entramos y nos sentamos todos alrededor del fuego central; mientras conversábamos la señora Orfelina nos ofreció tortilla de rescoldo y mate. Don Ernesto me contó que cada madrugada de año nuevo, o *We Xipantü*, iba a un estero cercano, y se sumergía entero sin ropa, repitiendo aquella antigua tradición que le habían enseñado sus padres, mediante la cual se limpiaba el cuerpo para recibir al nuevo sol. A pesar de ello, no dejaba de sentirse acongojado porque ya nadie lo acompañaba, ninguno de sus hijos o nietos quería seguir la tradición. Me dijo que *Chao Ngenechen* daba todo, que antes ellos vivían en una tierra de abundancia, nada les faltaba, pues *Chao Ngenechen* siempre escuchaba a sus hijos, siempre respondía sus rogativas, solo bastaba con pedirlo de corazón, con el *piwke*, porque cuando se pedía con sentimiento y fe desde el corazón, *chachay* escuchaba y respondía. Entonces entendí muchas cosas, Don Ernesto sabía muy bien de lo que hablaba, lo decían sus ojos, la expresión de felicidad, gratitud y trabajo en los surcos de su rostro.

Sus palabras me hicieron mucho sentido cuando pensé en aquel énfasis de desarrollo y proyección ancestral Mapuche del cual hablaba Gastón Soubllette, puesto en el ser más que en las cosas, o lo que es en “el interior” más que en “el exterior”. Las palabras de Don Ernesto evocaban simbólicamente aquel centro interior sintiente desde donde surge la consciencia espacial. Es precisamente desde el piwke, el corazón, desde donde se proyecta hacia afuera, por medio de la rogativa, de “la palabra”, o el primer acto proyectivo a partir del cual luego las cosas se materializan y aparecen en este mundo que llamamos “realidad”. En otras palabras me hablaba de aquel origen que subyace en nuestro interior, plano invisible que representa el impulso primero que luego da forma y se plasma en el mundo exterior.



Con Estefanía junto al fogón.

Si bien cuando hablaban entre ellos lo hacían en *mapudungun*, Alejandro me iba explicando lo que decían, y con lo que yo había aprendido antes en un curso que realizaban estudiantes mapuche en la universidad de Chile, logré entender al menos muy básicamente el hilo de la conversación; además, de vez en cuando, ellos me iban enseñando palabras en *mapudungun* y yo repetía lo que me decían, lo cual les causaba mucha gracia, ocurriendo más de alguna anécdota cuando uno me pedía decirle a otro palabras que yo no sabía qué significaban. Don Ernesto y Doña Orfelina me miraban sonrientes, me decían que hablaba muy bien el *mapudungun*, y que además tenía cara de mapuche. En un momento Alejandro le pidió a Don Ernesto que nos cantase en *mapudungun*, y él comenzó a entonar un ül o canto, el cual relataba el viaje de un hombre en su caballo (según lo que me explicó Alejandro en ese momento); tal era el ritmo, la entonación, la melodía, que no pude evitar la emoción, una mezcla entre alegría y tristeza que dejó un nudo en mi garganta. Algo en su expresión, en su sensibilidad, en los sonidos que salían de su boca y sus ojos, me traía la nostalgia de un pasado que no recordaba visualmente, pero que parecía estar dormido en mi corazón. Cuando terminó, todos emocionados le agradecemos tal momento.

Ya oscureciendo, comenzamos a despedirnos; en eso Don Ernesto me preguntó si alguna vez había asistido a un nguillatún, a lo que respondí que no, entonces me contó que el bailaba cuando asistía a ellos, y me enseñó cómo lo hacía. *Para bailar en un nguillatún es importante estar bien planta'o' en el suelo*, decía, y no puede reírse, tiene que hacerlo con respeto. La rogativa debe realizarse con seriedad, a consciencia. Asimismo, era fundamental participar con el corazón abierto, lo cual significaba entregarse a lo que se está haciendo: la fé, creer, confiar, crear, recibir y entregar. Participar activamente en aquel mundo del cual formaban parte. Al finalizar su demostración, nos dimos un abrazo apretado, y me dejó invitada para que volviera cuando quisiera.

La noche anterior a mi partida nos quedamos todos conversando hasta tarde en la sala de estar, alrededor del fogón. Allí practiqué mi *mapudungun*, pero también mis habilidades para el dibujo. Ellos estaban asombrados con mis ilustraciones improvisadas, y me pidieron si podía hacerles un dibujo a ellos para tener de recuerdo. Alejandro me pidió una gallina, Estefanía un caballo y Jeremías un Auto. A cada uno les hice su dibujo, y Estefanía me regaló dos: uno era Pie Grande, lo cual me recordó sorpresivamente mi infancia, y el otro un enorme corazón sonriente. A la mañana siguiente tomamos desayuno todos juntos, me regalaron piñones, castañas y harina tostada para que le trajera a mi familia. Antes de subirnos al furgón les pedí sacarles una foto a todos juntos para tenerla de recuerdo, luego me fueron a dejar a Temuco y nos despedimos.



*La familia de Alejandro y Sara,
Codihue, abril de 2016.*



Dibujos que me regaló Estefanía

