



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Licenciatura en Historia

Seminario de grado:
La construcción del cristianismo andino, siglos XVI-XVIII

Continuidades, adaptaciones e irrupciones en la práctica mortuoria de la cultura mapuche entre los siglos XVI y XVIII

Informe para optar al Grado de Licenciatura en Historia presentado por:

Bastían Gabriel Toro Gutiérrez

Profesores guía: Francis Goicovich Videla y Jorge Alfredo Hidalgo
Lehuedé

Santiago de Chile
2023

Índice

1. Introducción	4
1.1 <i>Objetivos e hipótesis</i>	5
1.2 <i>Marco teórico y metodológico</i>	7
1.3 <i>Discusión bibliográfica</i>	11
2. Capítulo 1: Caracterización de la cultura material e inmaterial de los rituales funerarios mapuches	17
2.1 <i>El problema de definición</i>	17
2.2 <i>Antecedentes prehispánicos de los rituales funerarios</i>	19
2.2.1 <i>Periodo alfarero temprano hasta alfarero tardío en Chile central</i>	19
2.2.2 <i>Periodo alfarero temprano hasta alfarero tardío en Chile centro-sur</i>	21
2.3 <i>La época de contacto y el devenir durante la Colonia (siglos XVI, XVII y XVIII)</i>	23
2.3.1 <i>Los primeros rituales descritos en crónicas</i>	23
2.3.2 <i>Monumentos fúnebres</i>	24
2.3.3 <i>La reducción cristiana</i>	25
2.3.4 <i>Continuidades coloniales sobre los estilos funerarios prehispánicos</i>	26
2.3.5 <i>La incorporación del caballo europeo</i>	28
3. Capítulo 2: Influencia de la funebria mapuche en la construcción de discursos del hombre blanco	29
3.1 <i>Una mirada a través de las palabras del otro</i>	30
3.2 <i>El discurso en los albores de la Conquista (siglo XVI)</i>	30
3.3 <i>Las diferencias discursivas durante la Colonia (siglos XVII y XVIII)</i>	33
4. Conclusiones	36
5. Bibliografía	39
6. Anexos	45

1. Introducción

La presente investigación se propone estudiar los rituales mortuorios de la sociedad y cultura mapuche, centrandó el análisis en el periodo que abarca los siglos XVI a XVIII. Tan extensa periodificación significa a la vez un desafío y una oportunidad. Lo primero reside en el manejo de una extensa bibliografía que ha tratado la temática a partir de perspectivas diversas, desde textos meramente descriptivos a otros interpretativos, bajo el prisma de marcos teóricos variados que han ido surgiendo a lo largo de tiempo al compás del avance de las ciencias histórica, antropológica y arqueológica. Lo segundo implica la posibilidad de vislumbrar eventuales procesos de cambio y adaptación cultural en el marco del contacto interétnico con los representantes del mundo hispano. Esto último cobra sentido dentro de una perspectiva de larga duración que se explica por la condición fronteriza que detentó el espacio mapuche del sur de Chile, dinámica que fue consecuencia de la dilatada resistencia presentada por dicha sociedad indígena a las tentativas de control espacial y humano desplegadas por el hombre blanco.

En términos académicos al examinar por ejemplo la región andina, si bien investigadores como el profesor Jorge Hidalgo han demostrado la existencia de una resistencia cultural y política, esta se encuentra enmarcada en un régimen de dominación. Posiblemente esta sea la causa de la especial importancia —en términos de volumen bibliográfico— acerca del sincretismo religioso en la región mencionada. Por el contrario, en el área cultural mapuche como detallan los diversos cronistas desde Jerónimo de Vivar¹ hasta José Antonio Pérez García², se produjo una dinámica fronteriza a consecuencia de la resistencia y adaptabilidad de las sociedades indígenas. Por supuesto, en ningún caso debe entenderse esta frontera como una barrera que condicionó una región inmaculada al sur del Bio-bio; es más acertado observarla semejante a una membrana semipermeable que permitió el intercambio cultural, la modificación de sus costumbres y una colaboración no exenta de las propias vicisitudes del componente bélico en este intercambio recíproco.

Bajo estos parámetros el ingeniero civil Ricardo Latcham, quien en la práctica ofició como etnohistoriador y arqueólogo, señalaba ya a inicios del siglo XX la fortuna de poder estudiar a los “araucanos”, quienes aún mantenían ya sea de forma imperecedera o levemente modificada varias de sus costumbres, así como la facilidad de poder conocer su idioma y, en consecuencia, de establecer una comunicación fluida con los herederos de una historia, cultura y lengua vivas³. En sus tareas como ingeniero, arqueólogo y antropólogo se internó en tierras mapuches llegando a conocer sus estilos de vida y

¹ Maestro de campo general que escribió *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile* (1966 [1558]), texto fundamental en el conocimiento sobre los mapuches del siglo XVI.

² Autor de *Historia natural, militar, civil y sagrada del reino de Chile* (1900 [1810]), crónica culminada a puertas de la revolución de independencia. Una vez finalizada no pudo ser publicada debido a la coyuntura política.

³ En “Costumbres mortuorias de los indios de Chile y de otras partes de América” (1915), “Costumbres mortuorias de los indios de Chile y de otras partes de América (continuación)” (1916) y “Costumbres mortuorias de los indios de Chile y de otras partes de América (conclusión)” (1916) el antropólogo describe varios de sus acercamientos y comunicaciones con comunidades mapuches.

costumbres, elaborando una teoría sobre el origen de estos, propuesta que polemiza con el planteamiento de una supuesta unidad racial de los pueblos originarios de Chile, establecida por el entonces afamado historiador Diego Barros Arana. Entre los detractores de la teoría de Latcham se encuentra el profesor Tomás Guevara, quien al igual que el antropólogo anglo-chileno realizó estudios de primera mano con la sociedad mapuche. Ambos constituidos como autoridades en la materia, observaron, registraron y contrastaron diversas prácticas y costumbres en el contexto de sus experiencias etnográficas con el testimonio dejado por cronistas y viajeros de las centurias precedentes.

Dichos trabajos, aunque fundamentales para la etnohistoriografía, son prisioneros de su tiempo. El progreso de las humanidades y las ciencias sociales hace patente la obligación de visitar con los ojos del presente diversas temáticas. Entre ellas me gustaría comentar que la lectura de etnografías e investigaciones arqueológicas arrojan una abundante descripción de rituales fúnebres, fenómeno no exclusivo de las observaciones sobre la sociedad mapuche, por el contrario, es constante en la disciplina antropológica global. En congruencia, se han desarrollado diversas teorías que buscan abstraer los principios detrás de la práctica funeraria, donde destacan los trabajos de Mircea Eliade, Arnold van Gennep y Robert Hertz, entre otros. Los mencionados desarrollos teóricos aplicados al conocimiento recopilado sobre la funebria mapuche permiten al historiador no limitarse a lo puramente descriptivo, sino buscar explicaciones que fundamenten las distintas actividades realizadas por las sociedades indígenas. También, el desarrollo arqueológico contemporáneo ha permitido dar cuenta de la actividad de los pueblos precolombinos a partir de su materialidad, con una precisión tal que nos permite observar el pasado más allá del relato propiamente humano.

Estos avances resultan en una invitación para contribuir a la producción académica sobre la temática comentada. Sin embargo, no está de más mencionar los obstáculos que han de ser superados. Como señalan Vargas, Morillas y Mariño⁴, los estudios sobre la muerte han tendido a observarse como ejemplificación para las propias construcciones teóricas de los autores que las abordan, sin dar relevancia a las características inherentes de la práctica mortuoria como tal. Otro obstáculo es la mirada colonialista con la que se ha observado el fenómeno, realizando los estudios indisolublemente a través de un prisma hispánico. Ahora bien, como se narrará en posteriores párrafos, esta dificultad también puede ser abordada como una oportunidad de investigación.

1.1 *Objetivos e hipótesis*

La presente investigación busca analizar el proceso de cambio en la práctica fúnebre mapuche entre el contacto con los conquistadores españoles en el siglo XVI hasta el siglo XVIII, utilizando para ello diversas fuentes documentales y bibliográficas, donde destacan las crónicas e investigaciones arqueológicas realizadas en el periodo propuesto. Con esto pretendemos realizar una comprensión crítica respecto a la relación entre funebria mapuche y su propia cultura, esclareciendo cómo la intervención hispana provocó alteraciones tanto en la materialidad del rito como en aspectos trascendentales e

⁴ Román *et al* (1991) p. 59.

ideológicos. El desarrollo de este escrito, al fundamentarse en crónicas, obligadamente presentará un esquema de argumentación inductivo, al cual le será aplicado un análisis cualitativo justificado en la necesidad de dar explicaciones a interpretaciones simbólicas y discursivas incrustadas en dinámicas sociales muy heterogéneas, por lo que se requiere una metodología que entregue suficiente amplitud en la forma de observar a los sujetos estudiados.

Para alcanzar esta meta el análisis se dividirá en dos objetivos específicos. El primero se centrará en construir, a partir de las fuentes documentales, una detallada exposición de los elementos materiales, sociales y espirituales que conformaron el ritual mortuorio mapuche en el periodo estudiado. Luego, se realizará un análisis comparativo de su sistema sociotécnico⁵ y de la autoconcepción respecto al rito, con el fin de conocer la evolución histórica de este. La resolución de este primer objetivo además resultará en confirmar o refutar una primera hipótesis, en la cual anticipamos un significativo proceso de contraapropiación⁶ a través del cual la sociedad mapuche resignificó elementos materiales hispánicos como el caballo o la cruz cristiana, modificando su ritual, sin alterar significativamente la concepción ideológica y trascendental que representa.

La segunda sección se enfocará en estudiar, a través de los discursos expuestos tanto por cronistas y exploradores españoles como posteriormente por los académicos chilenos, la imagen creada de la sociedad mapuche a partir de sus rituales fúnebres. Por medio del análisis de discurso se logrará obtener como resultado los elementos más significativos en las narraciones escritas por los antes mencionados, así como entender los propósitos implícitos de estas prosas académicas con relación al sistema sociopolítico. Una vez más, el cumplimiento de este segundo objetivo permitirá esclarecer una hipótesis desarrollada, en la cual creemos posible que el discurso creado por el hombre blanco sobre el indígena ha tomado elementos observados a partir de su funebria para degradar su posición social, teniendo la pretensión de justificar moral y legalmente toda actividad interventora.

El cumplimiento de los objetivos expuestos brindará la base analítica que permita comprender la cultura profunda detrás del rito funerario mapuche, así como también su modificación a través del tiempo, proceso en el que incorporaron elementos introducidos a partir del contacto con los conquistadores españoles, los cuales relacionaremos con los cambios en su ritual. Además, desde otra perspectiva, buscaremos la comprensión de los discursos contruidos por las comunidades ajenas a la indígena, develando el influjo del ritual mortuorio en la calificación moral y política respecto a esta sociedad no dominada

⁵ Bryan Pfaffenberger en su texto "Social anthropology of technology" (1992) utiliza el término *sociotechnical system*, que proviene del autor Thomas Hughes, para describir como la incorporación de nueva tecnología supera las técnicas y artefactos, involucrando la integración de los distintos elementos sociales para que la innovación sea efectiva. Creemos pertinente su utilización pues la práctica ritual reúne las cualidades del trabajo social en que se enmarca el escrito del antropólogo tecnológico. En este trabajo se ha hispanizado el concepto para facilitar la lectura.

⁶ En "Technological dramas" (1992) Pfaffenberger desarrolla el concepto *counterappropriation*, el cual describe la estrategia de adquisición y operación de artefactos provenientes de otra cultura, los cuales para ser usados legítimamente atraviesan un proceso de resignificación. En este trabajo se ha hispanizado el concepto para facilitar su lectura.

y el propósito que conlleva. En su conjunto, la investigación buscará una acabada comprensión multidimensional de la práctica funeraria del mundo mapuche.

1.2 Marco teórico y metodológico

Los estudios relacionados con la muerte y la práctica funeraria han sido abordados por distintas ciencias sociales como la antropología y la sociología, en general circunscribiendo la materia mortuoria a un más extenso estudio sobre las religiones. Debido a esto, no existe una teoría concreta que se dedique a explicar exclusivamente los ritos fúnebres, por lo cual los investigadores y académicos han tenido que construir orientaciones teóricas⁷ que guíen sus trabajos.

Piedra fundamental para la elaboración de estas fue el trabajo de Emile Durkheim *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), ya que el pionero sociólogo buscó responder el por qué las representaciones colectivas son compartidas por individuos con distintas identidades. Dicha investigación cuestiona la corriente evolucionista de atribuir como causa del rito funerario la creencia sobre las ánimas —razonamiento presente por ejemplo en toda la obra de Latcham—, para Durkheim la práctica religiosa en general debe ser explicada a través de las fuerzas sociales y no en base a temores⁸.

Adscribiendo los postulados antes mencionados, su discípulo Robert Hertz escribe *Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte* (1990 [1907]), trabajo en el que ya se observan orientaciones teóricas dedicadas a la práctica fúnebre. El sociólogo neerlandés identifica a través de etnografías la influencia de la muerte de un individuo en el conjunto de la sociedad, generando un esquema donde detalla dos fases en el rito funerario, en una primera instancia se produce un luto que margina a los supervivientes del difunto, para en una segunda fase reincorporarlo en calidad de ancestro, proceso que el autor llama de exclusión y de integración⁹.

Coincide con esta noción Arnold Van Gennep, etnógrafo francés mundialmente conocido por su obra *Los ritos de paso* (2008 [1909]), en la cual el autor señala que los integrantes de una sociedad deben atravesar durante su vida distintos momentos de crisis, los cuales derivan en cambios de estatus o de estado frente a la consciencia social. Dichos momentos son consagrados a través de rituales que difieren en su ejecución conforme las propias sociedades son diversas unas de otras. Sin embargo, pese a los diferentes significados e interpretaciones de cada práctica, logra establecer una clasificación en la cual divide las ceremonias basadas en su función, instituyendo la nomenclatura de rituales preliminares (separación), liminares (margen) y posliminares (agregación)¹⁰, planteamiento que coincide al menos en el componente de margen y de agregación con lo señalado por Hertz. Ahora bien, Van Gennep profundiza aún más sobre el ritual funerario, pues aparte de dotarle propiedades de los tres tipos de ritos presentes en su clasificación, atribuye una

⁷ En Román *et al* (1991) utilizan este concepto para designar “la forma de acercarse a la realidad” superando una metodología formal, sin lograr la complejidad de una teoría. p. 59.

⁸ Román *et al* (1991) p. 61.

⁹ Hertz (1990) p. 91.

¹⁰ Van Gennep (2008) p. 25.

función de regulación social en la cual el rito mortuario buscará estabilizar la perturbación ocasionada por la muerte del individuo en cuestión¹¹.

Los mencionados autores sientan a comienzos del siglo XX las orientaciones teóricas fundamentales para los estudios sobre la muerte y el rito fúnebre. A partir de sus bases, otros académicos han desarrollado planteamientos que serán útiles para el desarrollo de esta investigación. Destacamos a Edward Evans-Pritchard quien aporta la relevancia de la diferenciación social que se manifiesta a través de las representaciones simbólicas presentes en el rito funerario, en el cual el consciente colectivo asigna roles específicos como quienes se encuentran en luto, los asistentes al funeral y quien debe enterrar al difunto. En dicha diferenciación el antropólogo coincide con Alfred Radcliffe-Brown, ya que ambos concuerdan en que la posición social del individuo se confirma al momento de su ceremonia fúnebre, de forma que existe también el establecimiento de una relación del muerto con los vivos, donde el primero fiscaliza el orden social¹².

Por otro lado, Radcliffe Brown, entendiendo la importancia del ritual mortuario para la regulación social a través de la transmisión de sentimientos que generen cohesión, señala la relevancia del estudio de los objetos que cobran valor a través del ritual y de las representaciones simbólicas de estos —lo que llama totemismo—¹³. Tomando en cuenta este aporte, podemos vincular lo planteado por el antropólogo Bryan Pfaffenberger en relación con su concepto de sistema sociotécnico, ya que la comprensión de los distintos artefactos utilizados en un ritual mortuario, sobre todo lo que estos representan en la consciencia social, evidenciará rasgos de ordenamiento en la comunidad estudiada. En congruencia, la observación de los cambios materiales dentro del mundo mapuche —los cuales fueron impulsados en gran medida por la estrategia de contraapropiación de elementos hispánicos—¹⁴, en especial los inscritos dentro del ritual fúnebre, se corresponderían con modificaciones en la estructura y orden social indígena. Sin embargo, la magnitud de este giro debe ser revelado por medio del estudio.

Con esta aproximación a los intelectuales que han abordado la temática, podemos definir el ritual mortuario como una serie de prácticas y ceremonias, en el cual se reúnen distintos integrantes de una comunidad asociados a un reciente fallecido a través del parentesco, amistad o relaciones político-sociales, con el objetivo de cambiar el estatus del difunto frente a la conciencia colectiva. Durante este proceso se manifiestan los diversos aspectos culturales de la sociedad por medio de la materialidad, los símbolos y los significados, evidenciando las concepciones trascendentales y de ordenamiento. Destaca para los historiadores, antropólogos y arqueólogos que en muchas culturas los rituales funerarios también incluyen la disposición del cuerpo, ya sea temporal o definitiva, siendo una huella característica para la investigación social y humanista.

¹¹ Gayol y Kessler (1991) p.55.

¹² Román *et al* (1991) p. 63.

¹³ Radcliffe-Brown (1986) p. 142.

¹⁴ Goicovich (Inédito [en prensa]).

Por otro lado, acorde a los objetivos de este trabajo, procuramos evaluar dos hipótesis con metodologías distintas. La resolución de nuestra segunda hipótesis requiere aplicar análisis de discurso, por lo cual haremos explícitos los márgenes teóricos y metodológicos sobre las cuales fundamentamos la aplicación del enfoque mencionado. En primer lugar, según fue tratado con anterioridad —y congruente con Durkheim—, creemos que en el ámbito ritual las explicaciones deben estar ligadas a fuerzas sociales y no a planteamientos particulares no generalizables. Siguiendo lo postulado por Jürgen Habermas, el cual menciona que “el lenguaje es también un medio de dominación y una fuerza social” que sirve para legitimar las relaciones del poder organizado¹⁵, entendemos que los discursos pueden ser tratados como objetos de estudio en sí mismos, por lo tanto, a través de ellos podemos estudiar las dinámicas sociales y de poder. En segundo lugar, la naturaleza de los documentos utilizados en esta investigación —crónicas e investigaciones arqueológicas—, al ser elaboraciones realizadas por individuos alternos a la sociedad mapuche, nos demanda consultarlas con especial crítica, pues como hemos anticipado, estas pueden contener intenciones implícitas dadas por su contexto político y social. Debido a ello se ha optado por suscribir al enfoque denominado análisis crítico del discurso —abreviado ACD—, ya que este tiene por virtud estudiar “el lenguaje como práctica social”¹⁶ e interesarse por el contexto en que fue producido el discurso, que como señala Ruth Wodak, “es un objeto históricamente producido e interpretado, esto es, que se halla situado en el tiempo y espacio”¹⁷.

Debemos detenernos un momento para comentar las características del ACD. Aunque distintos investigadores y autores inscriben sus trabajos dentro de él, este no es homogéneo, pues en palabras de Michael Meyer “no debe entenderse como un método único, sino más bien como un enfoque, es decir, como algo que adquiere consistencia en varios planos, y que, en cada uno de sus planos, exige realizar un cierto número de secciones”¹⁸. Ahora bien, la falta de un procedimiento unificado no le resta rigor científico, pues de todas formas se debe escoger uno o más métodos fiables que permitan realizar las operaciones básicas del análisis de discurso —de extracción o de evaluación—, sin embargo, la validez estará dada por un reiterado contraste entre la teoría —o regla general— producida por el análisis y la observación pragmática del fenómeno a través de distintos prismas, que en este caso pueden ser sociológicos, antropológicos, arqueológicos y filológicos, entre otros. Por lo tanto, podemos hablar de un enfoque profundamente ecléctico. Ahora bien, dentro de esta amplitud metodológica que permite el ACD, debemos respetar como límite el considerar los discursos siempre como productos históricos y “por consiguiente [que] solo pueden entenderse en referencia a su contexto”¹⁹. En ese sentido Meyer es muy claro al señalar que a diferencia de las ciencias naturales que entregan explicaciones causales, el ACD es inherentemente hermenéutico, destacando que los significados solo pueden entenderse observando el conjunto, lo que

¹⁵ Habermas citado en Wodak (2003) p. 19.

¹⁶ Fairclough y Wodak citados en Wodak (2003) p. 18.

¹⁷ Wodak (2003) p.20.

¹⁸ Meyer (2003) p. 35.

¹⁹ *Ibid.* p. 37.

“no resulta accesible sino a través de sus partes integrantes”²⁰. Esto plantea un desafío para quienes obramos como historiadores, ya que estudiamos en gran medida secciones de tiempo donde no tenemos acceso directo a los sujetos y objetos involucrados —como es el caso de esta investigación—, sin embargo, a través de las huellas y la inteligibilidad podemos y debemos reconstruir —en forma crítica— los sujetos históricos con tal de lograr una profunda comprensión de conjunto.

Ahora bien, el lugar común en donde se encuentra la teoría ritual señalada y el ACD es la construcción de identidad. Como hemos precisado en nuestra introducción, el estudio lo realizamos en el marco del contacto interétnico, esto significa que necesariamente existe un límite que permite diferenciar entre lo mapuche y lo alterno, para a partir de ahí explorar procesos de cambio. Como da cuenta Fredrik Barth en *Los grupos étnicos y sus fronteras* (1976), la antropología se ha encargado de estudiar las características que definen a un grupo étnico como tal, sin embargo, nosotros estamos interesados especialmente en cómo el mundo mapuche conservó sus rasgos identitarios durante las centurias estudiadas, superando procesos de transculturización como el mestizaje o la evangelización presentes en la dinámica fronteriza. En ese sentido, creemos que la práctica ritual mortuoria pudo ser una de las acciones que contribuyó a la cohesión y ordenamiento social, facilitando la perpetuidad de la identidad.

Por otro lado, el hombre blanco también generó un proceso de construcción identitaria del mapuche, el cual creemos se basó en la exclusión del indígena. A modo de ejemplo y como orientación para esta investigación, en un trabajo del profesor Francis Goicovich se entregan antecedentes de cómo a través de diferentes estrategias de legitimación la Corona española justificó el desalojo de Isla Mocha en 1684²¹. En dicha investigación se ilustran claramente los planteamientos de Teun Van Dijk respecto a cómo un grupo, por medio de la divulgación de estereotipos y prejuicios, ejerce control sobre un otro distinto²². Se hace necesario evidenciar que este proceso requiere la construcción de una identidad alterna, de forma que “las propiedades negativas que se atribuyen al grupo general se aplican a sus miembros” y “las características negativas que se atribuyen a un miembro en una situación determinada puedan extrapolarse a todo el grupo”²³. De este modo los discursos sirven para ejercer el poder en la medida que determinen la acción²⁴ y para ello deben estar dotados de un valor de verdad. En función de esta propiedad, los grupos que buscan el control recurren a estrategias discursivas que incrementen su validación. Como señala Karl Polanyi, “una historia puede parecer más efectiva o más creíble cuando se subrayan los aspectos más notorios, inesperados o interesantes”²⁵. Debido a esta estrategia, creemos plausible la utilización narrativa por parte del hombre blanco de los aspectos más llamativos de los rituales mapuches, entre los cuales podemos

²⁰ *Ibid.* p. 38.

²¹ Goicovich (2008).

²² Van Dijk (2003) pp.43-46.

²³ *Ibid.* p.44.

²⁴ Link citado en Jäger (2003) p. 63.

²⁵ Polanyi citado en Van Dijk (2003) p. 62.

mencionar la adivinación, antropofagia²⁶ y mutilación²⁷, entre otros, con el objetivo de estigmatizar y así justificar la actividad interventora.

En lo que concierne al desarrollo programático y metodológico de la investigación, podemos dividir acciones en las dos macrooperaciones que debe realizar un historiador descritas por Antoine Prost²⁸. En primer lugar, debemos establecer los hechos a través de la recopilación de fuentes primarias como crónicas, sumando investigaciones arqueológicas, de forma que podamos reconstruir los rituales fúnebres, observando su materialidad y los significados que los documentos nos proporcionen. Una vez caracterizados, procederemos a ubicarlos históricamente, esto es tanto en espacio como tiempo, operación que nos permitirá comparar las ceremonias, determinando diferencias de práctica, materialidad y transcendencia, todo esto en función de la geografía y temporalidad. La segunda macrooperación tiene por objetivo explicar los hechos, para lo cual debemos valernos por las elaboraciones teóricas previas a esta investigación, así como también por construcciones propias que permitan entender los fenómenos observados —tanto de continuidad como de cambio—. Como se mencionó, al aplicar esta ecléctica metodología, podemos utilizar diversas teorías y métodos que resulten útiles para comprender y explicar el objeto sometido a investigación²⁹, sin embargo, al ser un enfoque abductivo “es necesario realizar un constante movimiento de ida y vuelta entre la teoría y los datos empíricos”³⁰. Además, se estudiarán los discursos que acompañan las descripciones funerarias, lo cual debe ser realizado en forma crítica, esto es buscando los objetivos implícitos en ellos. Para lograr esta acción, debemos rigurosamente no perder de vista el contexto histórico en que se desarrolló la narración, así como también, realizar la extracción de múltiples espacios con el fin de establecer relaciones intertextuales e interdiscursivas. La correcta ejecución de este programa debería proporcionar en primera instancia un documento de síntesis que dé cuenta de los cambios sufridos en el ritual funerario mapuche entre el siglo XVI y XVIII, para luego revelar a través del ACD, la estrategia discursiva que el hombre blanco adoptó con el objetivo de legitimar y ejercer dominio sobre la sociedad indígena estudiada, confirmando o refutando si la práctica fúnebre tuvo una injerencia significativa en la construcción de estos discursos.

1.3 *Discusión bibliográfica*

Para el examen bibliográfico hemos decidido comenzar explorando los autores clásicos de los albores del Estado-nación chileno, ya que durante el siglo XIX estos elaboraron documentos que podemos clasificar como apropiadamente historiográficos, esto es, que efectúan tanto una labor de descripción como de análisis sobre los hechos históricos. Ahora bien, este enunciado debe ajustarse a las expectativas propias del contexto de producción, en otras palabras, no encontraremos grandes y elaboradas metodologías que

²⁶ Oña (1917 [1596]); González de Nájera (1889 [1614]); Rosales (1877 [1674]).

²⁷ Molina (1788 [1776]); Rosales (1877 [1674]).

²⁸ Prost (2016) pp.66-79.

²⁹ Wodak (2003b) p. 109.

³⁰ *Ibid.* p. 109.

se correspondan con aún más grandes planteamientos teóricos. Sin embargo, los autores examinados son reconocidos de gran valor, pues han realizado extensas recopilaciones documentales, las cuales han servido a numerosas investigaciones posteriores — incluyendo este trabajo—, además de buscar explicaciones iniciales a los fenómenos observados.

Probablemente uno de los primeros documentos elaborados con especial interés en la práctica ritual fúnebre mapuche es el apunte “Ceremonia del entierro del cacique Cathiji en la Araucanía” (1998) (anexo 1), redactado por el historiador francés Claudio Gay, inédito al momento de su elaboración y publicado póstumamente en 1998. El autor, quien realizó numerosos trabajos en diversas áreas de investigación —como fue tónica en los intelectuales de esta época— a petición del Estado chileno, asistió al funeral de un cacique Guanegüie afamado entre sus pares. Debido a la hospitalidad araucana, el investigador tuvo la oportunidad de ser partícipe directo, comunicarse a través de un traductor y registrar toda la ceremonia que según menciona duró 12 días³¹. Su experiencia da por resultado un trabajo etnográfico que no nos detendremos a examinar en detalle en esta sección, pero que nos da luces del conocimiento y aproximación que se tenían en la época sobre la funebria mapuche. Aunque el autor asocia con un estado menor de civilización una serie de costumbres indígenas, el tono del relato es general de respeto y comprensión, en contraste con otros escritores de su tiempo que no vacilan en efectuar un importante número de juicios de valor, elevados en cantidad y en intensidad.

Un paso obligado es examinar la obra del historiador Diego Barros Arana y el filósofo Francisco Bilbao, autoridades intelectuales durante la construcción de la República. Para el caso del primero fue gratificante encontrar en el tomo I de su gran obra *Historia general de Chile* (2000 [1884]) un capítulo dedicado a los “araucanos”³², donde en contra de la intuición de quien escribe, destina bastantes párrafos en analizar la funebria mapuche. Para el caso del segundo, aunque obra inédita hasta la publicación póstuma realizada por su hermano, se haya “Los araucanos” (1866), texto con escritura más poética y menos rigurosa que el historiador antes mencionado, el cual pretende dar a conocer las costumbres y entorno de lo que llama la nación de Arauco, abordando también —en menor medida— la muerte en esta sociedad. Al contrastar los textos mencionados podemos observar que para finales del siglo XIX ya existía una noción uniforme —verdadera o no— respecto a la cultura mapuche, incluyendo su práctica mortuoria. Hemos de entender que, ya sea por tradición oral, por comentarios de viajeros o por conocimiento de las crónicas de conquista, existió divulgación relativamente específica de las costumbres mapuches, al menos en el entorno más letrado de la naciente nación chilena.

Debemos reconocer que en lo que respecta a la producción bibliográfica de la temática estudiada, el broche de oro pertenece al abogado e historiador José Toribio Medina, quien gracias a sus viajes por Europa y América recopiló, tradujo y publicó una extensa colección de escritos inéditos para la época, que contemplan desde documentos oficiales

³¹ Gay (1998) pp.19-26.

³² Barros Arana (2000 [1884]) pp. 89-91.

a crónicas y diarios de viajeros. Gracias a ellos gestó *Los aborígenes de Chile* (1882), obra considerada el primer trabajo etnológico de calibre en el país, en que se da cuenta de las diversas características políticas, sociales y culturales de los pueblos prehispánicos, reservando la mayor parte del estudio a la cultura mapuche. Es muy interesante como el autor incorpora al análisis el mundo material, representado con ilustraciones de cráneos, flechas, petroglifos y diversos objetos de alfarería, distribuidos en 40 láminas. Otra característica para destacar es la mirada crítica con que se observaron las fuentes, por ejemplo, al inquirir en la temática de los sacrificios, el historiador señala:

“los minuciosos cronistas de la [C]olonia, sin exceptuar al mismo Rosales, guardan profundo silencio sobre el particular, lo que sin duda alguna no hubiese sucedido si en sus investigaciones hubiesen llegado siquiera a sospechar tan curiosos antecedente[s], porque, como todos sabemos, religiosos hasta el fanatismo, por la época, por su nacionalidad i en muchos por su profesión, no era posible que hubiesen olvidado consignar en sus escritos una práctica abominable que el cristianismo hubiese venido a desterrar de las bárbaras costumbres de los naturales”³³.

Demostrando la preocupación por validar la fiabilidad de la fuente basado en el contexto de producción, tomando en cuenta la ideología e intención del escritor, ejercicio profundamente crítico e imprescindible en la práctica historiográfica. En la revisión de estos distintos autores no se encontraron diferencias significativas. Una probable causa es la utilización de fuentes documentales similares, destacando una exhaustiva traducción y revisión de las crónicas tanto de la Conquista como de la Colonia. Por otro lado, contrario a lo señalado en el marco teórico de esta investigación, respecto a la inclusión de la práctica funeraria en un más profundo estudio sobre las religiones, estos escritores —probablemente al no estar familiarizados enteramente con la naciente sociología y antropología— realizan sus análisis sin enlazar necesariamente ambos aspectos. Por ejemplo, José Toribio Medina menciona en su obra que “llámese esta práctica sacrificio o nó, es evidente que no se revestia carácter alguno de homenaje a la divinidad, que es la base de todo sacrificio”³⁴, mientras que Diego Barros Arana dice por su parte que “los indios chilenos, como muchos otros indios americanos, y como algunos otros pueblos, no tenían la menor idea de una divinidad”³⁵. En su lugar, atribuyeron a las supersticiones la responsabilidad de dar lugar a los distintos elementos que conformarían la práctica ritual del funeral. En ese sentido, todos los autores dan especial interés en constatar la hechicería y el rol de la *machi* en la sociedad. En general se coincide en la existencia de una vida después de la muerte con características similares a la existencia anterior, en esta materia destaca la cita al arqueólogo John Lubbock presente en la obra de Medina: “los cuidados prestados a los funerales i la costumbre de colocar cerca del cadáver diversos objetos, prueban que los pueblos de la edad de piedra creían en la inmortalidad del alma, en una

³³ Medina (1882) p. 227.

³⁴ *Ibid.* (1882) p. 233.

³⁵ Barros Arana (2000) pp.88-89.

existencia material después de la muerte”³⁶. Demostrando que ya existía una atención a observar el mundo material para buscar explicaciones a distintos fenómenos.

Debido a que esta producción bibliográfica se realizó con el propósito de dar historicidad e identidad a la nueva nación chilena, se observa un tono de admiración respecto a la actitud bélica de los mapuches, posiblemente con el objetivo de consolidar una herencia guerrera hacia los chilenos. En contraposición, a través de los aspectos políticos, sociales y culturales se evidencia un sesgo, consignando como salvajes distintas de sus prácticas. En esa línea, Francisco Bilbao menciona que “en cuanto a las costumbres, los araucanos están en un estado intermediario entre la civilización y la barbarie”³⁷. Un juicio de esta naturaleza no debería extrañar, puesto que la mayoría de los intelectuales consultados habían sido instruidos en Europa y por lo tanto poseían una influencia ilustrada y colonialista, aunque dentro de dicho contexto existen excepciones, como la mirada crítica observada principalmente en Claudio Gay y José Toribio Medina. Por otro lado, la versión adversaria tiene por máximo exponente al político Benjamín Vicuña Mackenna, célebre por sus discursos pronunciados durante la llamada pacificación de la Araucanía, quien aclamaba:

“el indio (no el de Ercilla, sino el que ha venido a degollar a nuestros labradores del Malleco i a mutilar a nuestros nobles soldados) no es sino un bruto indomable, enemigo de la civilización porque solo adora todos los vicios en que viv[i]ó sumerjido, la ociosidad, la embriaguez, la mentira, la traición i todo ese conjunto de abominaciones que constituye la vida del salvaje”³⁸.

Pronunciamiento que como es de suponer, tiene por objetivo motivar la conquista del territorio mapuche al sur del Bio-bio, que hasta entonces no había sido sometido ni por el ibérico, ni por el chileno.

Después de superar la fase inicial, nos proponemos abordar un segundo período de producción bibliográfica, principalmente representado por los estudios de Ricardo Latcham y Tomás Guevara en el inicio del siglo XX. Estos académicos sentaron las bases de una escuela de estudios mapuches que integraba la sociología, antropología y arqueología, respaldándose además en la historiografía disponible. En su obra "Psicología del pueblo araucano" (1908), el profesor Guevara subraya: “este trabajo ha sido redactado con intención científica. No es, pues, labor de propaganda contra la raza indígena: sería eso pueril i sin ningún fin práctico”³⁹, evidenciando el conocimiento de un discurso difamatorio por parte de la élite intelectual que trabajó previamente la sociedad indígena. El trabajo de campo realizado por ambos investigadores permitió que en esta etapa investigativa se observa por primera vez la consideración del sincretismo religioso y la influencia de las sociedades no-mapuches sobre el ritual funerario, pues, se pudo

³⁶ Medina (1882) p. 240.

³⁷ Bilbao (1866) p. 319.

³⁸ Vicuña Mackenna (1868) p. 7.

³⁹ Guevara (1908) Advertencia.

comparar lo descrito en crónicas con lo observado de primera mano. De esta forma vemos que Guevara da cuenta en materia de segundas exequias que:

“la influencia de la civilización y las prohibiciones dictadas por razón de higiene por las autoridades en estos últimos años, han puesto atajo a esta práctica del ritual funerario indígena; pero no en las agrupaciones aisladas o distantes de centros poblados”⁴⁰.

Como se observa, también se toman en consideración las diferencias regionales propias de la diversidad —en este caso geográfica— de la sociedad estudiada. Además, se aprecia en sus investigaciones la incorporación de teorías universales desarrolladas a partir de la antropología y sociología. De esta forma la obra del ingeniero y antropólogo Latcham está profundamente influida por la corriente evolucionista, vinculando aspectos psicológicos, simbólicos y religiosos a la explicación de las distintas creencias indígenas, hipótesis que eran frecuentemente contrastadas con otras sociedades en un estado análogo de desarrollo. Esta fase investigativa refleja un cambio en el método de estudio, pasando de depender solo de fuentes externas a involucrarse directamente con las comunidades estudiadas, incluso aprendiendo sus lenguas.

El avance en las ciencias sociales fue clave en el cambio paradigmático mencionado. La observación de fenómenos, antes resuelta por la intuición y elocuencia del intelectual, ahora contaba con un respaldo teórico, lo que orientó las investigaciones hacia aspectos previamente ignorados. El volumen de escritos sobre funebria aumentó significativamente en comparación con el período anterior, permitiendo el estudio y la relación de tópicos como la religión, el totemismo, las relaciones parentales y el orden social. La teoría más representativa en este momento sostiene que la sociedad indígena cree en espíritus que influyen y animan no solo a humanos, sino también a animales, plantas y objetos. Esta perspectiva denominada animismo, era comúnmente aplicada a diversas sociedades no occidentalizadas, no siendo la cultura mapuche una excepción. El interés en los objetos funerarios, vinculados a espíritus que afectan la vida futura del difunto, así como su relación con la sociedad viva, impulsó la incorporación de técnicas arqueológicas para estudiar las huellas materiales, marcando un avance importante para la integración de la disciplina arqueológica en el país.

Para continuar con la revisión bibliográfica, como historiadores estamos invitados a visitar los llamados Estudios Fronterizos en Chile, que tiene por obra fundacional *Relaciones fronterizas en la Araucanía* (1982) escrita por Sergio Villalobos *et al.*, paradigma que buscó a través de una nueva lectura de las fuentes coloniales, reevaluar la relación fronteriza entre la sociedad mapuche y el mundo español y chileno. Aunque importante aporte para la historiografía, como señala el antropólogo norteamericano Louis C. Faron, este nuevo enfoque carece de análisis antropológico, dejando de lado aspectos “de la organización social como parentesco, arreglos matrimoniales y residenciales, que han cambiado a través de los siglos”⁴¹. En ese sentido, el historiador

⁴⁰ Guevara (2003) p. 20.

⁴¹ Faron citado en Parentini (1996) p. 79.

Luis Carlos Parentini evidencia que realizar una reconstrucción de la etnografía mapuche “a partir de un tratamiento histórico encuadrado en la denominada ‘frontera’” implicaría complejidades e incluso incoherencia⁴². El mismo Sergio Villalobos señala en “El avance de la historia fronteriza” (1997) que los fenómenos fronterizos estudiados ocurren “en la periferia de la historia mundial y que se presentan en la expansión de la cultura occidental como un hecho menor”, desestimando los aportes de la antropología por resultar demasiado particulares y tener sesgos político-intelectuales⁴³. Dicha disputa puede explicar la ausencia de un interés por la funebria mapuche en la producción historiográfica fronteriza.

Debido a ello, hemos tenido que orientar la exploración bibliográfica, fuera del espacio académico propiamente histórico. Observamos en la arqueología la mayor cantidad de aportes al estudio de la práctica funeraria mapuche a partir de mediados del siglo XX. Como señala el arqueólogo y antropólogo norteamericano Tom Dillehay, los primeros trabajos arqueológicos se enfocaron en realizar inventarios de sitios, como es el caso de Ricardo Latcham con su trabajo *La alfarería indígena chilena* (1928), Dyllman Bullock en “Urnas funerarias prehistóricas de la región de Angol” (1955), Berdichewski y Calvo en “Excavaciones en cementerios indígenas de la región de Calafquén” (1973) y Osvaldo Menghin en *Estudios de prehistoria araucana* (1962), este último siendo fundamental para establecer una cronología prehispánica. Muchas de estas investigaciones fueron realizadas en cementerios indígenas, sin embargo, en palabras de Dillehay, “un trabajo más sistemático sobre los cementerios comenzó a finales de la década de 1960 y principios de la de 1970, con las excavaciones de Gordon y otros”. De esta forma, se dejó ver a través de la cultura material, “diferencias sociales entre las poblaciones prehispánicas tardías y posthispánicas”⁴⁴.

A partir de estos hallazgos arqueológicos se comenzó a construir una bastante prolija caracterización del tiempo prehispánico, en particular del periodo llamado Alfarero Tardío. Las investigaciones respecto a esta temática se encuentran vigentes, arrojando nuevos resultados año a año, sofisticando la comprensión de aquella época que en algún momento fue oscura para los académicos. Existe acuerdo entre los investigadores de considerar la cultura mapuche como el devenir de la interacciones del complejo cultural El Vergel y Pitrén, teniendo además influencia de grupos de la zona central como Llolleo y Aconcagua. Es fundamental para la comprensión de estas comunidades llamadas “prehistóricas” el libro editado por Falabella *et al Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los Incas* (2017), documento recopilatorio de los más vigentes estudios —al momento de su publicación— referentes a la materia. El paradigma actual requiere del empleo de investigaciones multidisciplinarias, superando desarrollos teóricos enmarcados exclusivamente en la Historia, Antropología, Sociología o Arqueología. Por ello, la revisión bibliográfica condujo a investigadores con estudios en varias disciplinas. Entre ellos destacan, el profesor de Historia y doctor en Filosofía Jorge Hidalgo,

⁴² Parentini (1996) p. 79.

⁴³ Villalobos (1997) pp. 5-6.

⁴⁴ Dillehay (2020) p. 115.

reconocida autoridad de los estudios andinos; la arqueóloga Fernanda Falabella, quien ha investigado exhaustivamente la zona central del país; la arqueóloga y doctora en Historia Leonor Adán, experta en la región centro-sur, quien además realizó sus estudios doctorales sobre el sistema de asentamiento mapuche; entre otros académicos que han aportado a un cada vez más robusto *corpus* documental de estudios indígenas.

Respecto a los estudios funerarios propiamente, ha sido un gran aporte el extenso estudio sobre los túmulos funerarios efectuado por Tom Dillehay. En *Montículos “vivientes”, imperios y resistencia en los andes. Narrativas rituales del espacio y gobierno mapuche* (2020), el antropólogo desarrolla cómo la práctica funeraria mapuche constituiría un elemento de resistencia frente a la invasión española, alterando geográficamente el paisaje e influyendo en el ordenamiento social indígena. Siendo uno de los trabajos más dedicados y especializados en la temática. También la obra del antropólogo Rolf Foerster *Introducción a la religiosidad mapuche* (1995) ha sido primordial en la comprensión del mundo trascendental mapuche, entregando un estudio fundamentado teóricamente en la antropología, pero correctamente circunscrito en una perspectiva histórica. Estos planteamientos, sumados al gran volumen de fuentes históricas como son las crónicas y las cada vez más abundantes investigaciones arqueológicas, serán las bases bibliográficas de la investigación que nos convoca. Aunque buscamos encontrar resultados que satisfagan nuestros objetivos e hipótesis antes esbozados, no debemos dejar de apreciar y disfrutar el estudio con sencillez, por ello, compartimos lo planteado por el doctor en Antropología: a pesar de las transformaciones que ha sufrido el ritual fúnebre a través del tiempo, este mantiene una característica esencial, “hacer del muerto un verdadero muerto, un antepasado”⁴⁵.

2. Capítulo 1

Caracterización de la cultura material e inmaterial de los rituales funerarios mapuches

2.1 *El problema de definición*

En toda investigación, la delimitación clara de objetos y sujetos de estudio es crucial para la comprensión precisa de los resultados. En nuestro caso, el extenso periodo abordado y la dispersión espacial y cultural presentan desafíos significativos. La heterogeneidad evidenciada en diversos trabajos, principalmente etnohistoriográficos y arqueológicos, sobre los llamados mapuches, revela multiplicidad de diferencias regionales y temporales. Ante esta complejidad, es imperativo establecer límites definidos sobre quiénes son los mapuches que estudiamos. Un buen punto de partida es ubicarlos espacialmente tomando en consideración los desplazamientos sufridos en las centurias estudiadas. Entendemos por regla general que se le denomina mapuche a las comunidades de la región centro-sur del actual territorio chileno, que habitaban antes, durante y después de la conquista española en el siglo XVI, así como también a los herederos de su cultura, quienes persisten hasta el presente manteniendo continuidades de diferentes rasgos. Sin embargo,

⁴⁵ Foerster (1995) p. 89.

el término mapuche fue difundido y masivamente utilizado en décadas más bien tardías del siglo XX. En cambio, en las crónicas se utiliza en general el término “indio” o una denominación referente a sus diversas ubicaciones geográficas, por ejemplo: “los naturales de la provincia de Mapocho”. Destacan en frecuencia las referencias a “los araucanos”, entendidos por los colonos españoles como los habitantes del llamado Estado de Arauco, lo que sería una forma de entender bajo sus concepciones europeas al *ayllarewe* de Arauco. En los trabajos historiográficos escritos a partir del siglo XIX, se divulgó la utilización del término “araucanos” como genérico de las comunidades mapuches. Al parecer el origen de este se encontraría en el poema épico de Alonso de Ercilla *La Araucana* (1569)⁴⁶ y de acuerdo con Adalberto Salas:

“los españoles llamaron inicialmente Arauco a las tierras situadas al sur de la desembocadura del Bío-Bío, entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano, y araucanos a sus belicosos habitantes. Posteriormente, el nombre araucano se hizo extensivo a toda el área comprendida entre el Bío-Bío por el norte y el Toltén por el sur —el territorio no ocupado por el conquistador— y, en consecuencia, araucano pasó a ser el nombre genérico para todos los indígenas libres, no sometidos a la Corona española”⁴⁷.

Sin embargo, Parentini refuta la aseveración de que los españoles denominaran araucano a toda agrupación de indígenas libres al sur de Bío-bio por falta de pruebas sustanciales, en cambio plantea que el término fue utilizado “para referirse a una porción de indígenas con un territorio más o menos delimitado, con todas las salvedades del desconocimiento de límites, territorialidad y de las propias estructuras sociales nativas con las que el español se iba encontrando a medida que ampliaba la conquista del territorio”⁴⁸. Ricardo Latcham, en la mencionada propuesta respecto al origen de lo que llaman pueblo araucano, fija la frontera norte en el río Itata y señala al río Toltén como la frontera sur. Basándose en la arqueología del momento, sostiene que al sur de este río existen rasgos diferenciadores que permite separar dos regiones etnográficas distintas, a esta segunda ubicada más al sur la denominó huilliche⁴⁹; a partir de la misma investigación, el autor denomina a los habitantes al norte del río Itata como picunches, lo que constituiría una nomenclatura etnogeográfica que acabó siendo bastante difundida en el entorno académico⁵⁰. Parte importante de las diferencias identificadas para distinguir y establecer límites a estas comunidades fueron extraídas a partir de la lengua y la funebria, destacando los artefactos encontrados en sus sepulturas, así como el estilo de entierro⁵¹.

El avance etnohistoriográfico y arqueológico abrió la puerta para considerar la problemática del origen mapuche como un asunto prehistórico, entendiendo esto como “los procesos culturales por los que ha tenido que atravesar una cultura en momento

⁴⁶ Parentini (1996) p. 28.

⁴⁷ Adalberto Salas citado en Parentini (1996) p. 118.

⁴⁸ Parentini (1996) p. 118.

⁴⁹ *Ibid.* p. 27.

⁵⁰ *Ibid.* p. 39.

⁵¹ *Ibid.* p. 31.

inmediatamente anteriores al contacto con el mundo occidental”⁵², lo que en congruencia con los descubrimientos y caracterizaciones de los complejos culturales Llolleo, el Bato, Aconcagua, Pitrén, el Vergel y Valdivia, demostró un enorme dinamismo cultural, donde se producen innumerables adaptaciones, irrupciones, continuidades e interrupciones en el espacio estudiado, por lo tanto siendo pertinente en la investigación que nos convoca. Tomando en cuenta estos antecedentes, proponemos considerar como mapuches a los habitantes de Chile central al momento de la conquista española, así como a las comunidades ubicadas entre el río Itata y el río Toltén, que en tiempos coloniales conformaron la frontera sur del reino de Chile, que hoy conocemos por territorio mapuche histórico. Debido a ello, hemos optado por dedicar un apartado a revisar los patrones funerarios prehispánicos, para a través de ellos, observar dinámicas que aporten a la resolución de nuestra primera hipótesis. Para este caso en particular se deben extender las fronteras de la investigación tanto en tiempo como en espacio, con el objetivo de capturar el entorno cercano que influyó en la cultura mapuche.

2.2 Antecedentes prehispánicos de los rituales funerarios

Existe consenso en considerar el origen de la cultura mapuche en la interacción del complejo cultural Pitrén con El Vergel⁵³, tradiciones identificadas con el periodo Alfarero Temprano y Alfarero tardío respectivamente en la región centro-sur de Chile, comprendida entre el río Bio-bio y Reloncaví⁵⁴. Sin embargo, existen semejanzas cerámicas y funerarias que evidencian la influencia de grupos del norte como Llolleo en el estilo inicial de Pitrén⁵⁵, por lo que es adecuado comenzar la revisión —principalmente arqueológica— con los grupos Alfarero Tempranos y Alfarero Tardíos que habitaron Chile central.

2.2.1 Periodo Alfarero Temprano hasta Alfarero Tardío en Chile central

Se han identificado pocos entierros de las Comunidades Alfareras Iniciales, no obstante, a partir de la sepultura encontrada en el sitio Lenka Franulic (170 años a.C. a 130 años d.C.) y el entierro N°5 del sitio El Mercurio (120 ± 180 años d.C.) se evidencia la importancia simbólica de la alfarería y los cultígenos en el ritual fúnebre de estas comunidades⁵⁶. La alfarería continuaría siendo relevante en la práctica mortuoria de los grupos Llolleo del Periodo Alfarero Temprano, encontrándose en calidad de ofrendas o siendo usadas como urnas preferentemente para sepultar infantes, los adultos por su parte serían enterrados flectados directamente en la tierra⁵⁷. Se ha concluido que la diferencia en relación al tipo y cantidad de ofrendas no indica distinción jerárquica entre individuos, si no que se asociaría a las mujeres y niños con la producción de alimentos, ofrendando

⁵² *Ibid.* p. 39.

⁵³ Tilley (2019) p. 72.

⁵⁴ Falabella *et al* (2016) p. 406.

⁵⁵ Parentini (1996) p. 39.

⁵⁶ Falabella *et al* (2016) p. 368.

⁵⁷ *Ibid.* al (2016) p. 372.

elementos relativos a ello. Respecto a donde realizan sus sepulcros, los grupos Llolleo realizarían emplazamientos asociados a sus espacios de vivienda⁵⁸.

En el caso de El Bato, sus entierros también se realizan en espacios ligados a las viviendas⁵⁹, sin embargo, estos presentarían una mayor dispersión que las comunidades Llolleo, sepultando grupos familiares pequeños o individuos aislados⁶⁰. Los cuerpos son depositados directamente en la tierra donde han sido encontrados en diversas posiciones como flectada, hiperflectada, lateral y en posición ventral en menor medida, la cual indicaría que los individuos fueron amarrados o enfardados posterior a su muerte⁶¹. Una de las principales diferencias con Llolleo radica en la presencia de ofrenda cerámica, ya que los grupos El Bato carecerían de ella⁶², en su lugar se hallan moluscos, huesos de camélidos, pequeños fragmentos cerámicos y ocasionalmente pipas y artículos personales donde destacan los tembetás como rasgo distintivo de estas comunidades⁶³.

Aunque se encuentran bien caracterizados los dos complejos culturales antes mencionados, existen casos del Periodo Alfarero Temprano que son difíciles de rotular, este es el caso del sitio El Mercurio (ocupación inferior), RML 001, Chacayes y Chamico, entre otros. Por ejemplo, para el caso del sitio Chacayes se observan elementos asociables a comunidades El Bato, sin embargo, se hallan ofrendas de vasijas completas además de un brazalete y placa triangular elaborada en cobre nativo laminado⁶⁴. Se entiende que en este periodo existió una heterogeneidad cultural, que involucra la práctica ritual, por lo que observamos estilos diversos que no necesariamente corresponden a las prácticas que se han logrado establecer para grupos Llolleo y El Bato.

Las investigaciones han dado cuenta que próximo al año 1000 d.C. sale a la luz la presencia de un importante cambio cultural en Chile central que fue conceptualizado como el complejo cultural Aconcagua. Como señala Falabella *et al*: “estos grupos comparten muchas costumbres y modos de hacer, pero también manifiestan diferencias internas en las preferencias por determinados estilos alfareros, ciertos adornos y determinadas prácticas funerarias”⁶⁵, continuando con la heterogeneidad del periodo anterior. Estas comunidades son reconocidas por su característica práctica funeraria, siendo un relevante cambio respecto a sus antecesores el desplazamiento de sus entierros fuera del espacio habitacional, construyendo verdaderos cementerios que se encuentran centralizados en los valles del interior, en ellos se encontrarían individuos provenientes de diferentes unidades corresidenciales⁶⁶. Sin embargo, su principal distinción serían los entierros en túmulos, los que Tom Dillehay llamó *kuel*⁶⁷; estos se encuentran formados por acumulación de tierra y piedras, sus dimensiones no se pueden establecer con certeza

⁵⁸ *Ibid.* p. 372

⁵⁹ *Ibid.* p. 377.

⁶⁰ Benavente, Thomas y Sánchez (1994) p. 2.

⁶¹ Falabella *et al* (2016) p. 377.

⁶² Benavente, Thomas y Sánchez (1994) p. 2.

⁶³ Falabella *et al* (2016) p. 377.

⁶⁴ *Ibid.* p. 379.

⁶⁵ *Ibid.* p.384.

⁶⁶ *Ibid.* p.392.

⁶⁷ Dillehay (2020).

debido al desuso y alteraciones del terreno, cada tumba puede ser individual o colectiva. Aunque las ofrendas son escasas, se han podido establecer principios rectores que evidencian el ordenamiento social dentro de estas comunidades, se ha dado cuenta por ejemplo en el cementerio El Valle Chicauma de Lampa que las mujeres, niños y ancianos se encuentran en el sector poniente enterrados de cubito lateral, en este segmento los túmulos son más pequeños y se hallan en menor cantidad que respecto a su contraparte oriental, a su vez, tampoco cuentan con ofrendas cerámicas completas, sino solo fragmentos de ollas. Por otro lado, los individuos masculinos se encuentran en el sector oriente, donde los túmulos son más grandes y se hallan en mayor cantidad, los cuerpos se depositaron preferentemente de cúbito dorsal, entre el sector elevado y subterráneo del montículo existe una separación con distintos elementos que Sánchez interpreta como desechos cotidianos de viviendas⁶⁸, además en lo relativo a las ofrendas masculinas, estas pueden ser fragmentos cerámicos de distinto tipo o vasijas completas⁶⁹.

Por lo tanto, Chile central prehispánico se caracterizó por una heterogeneidad que se manifestó en su práctica fúnebre, a través de ella se pueden observar dinanismos culturales, como podremos apreciar en este trabajo, se difundirán elementos a otros horizontes con elementos que se pueden observar en los mapuches históricos.

2.2.2 Periodo alfarero temprano hasta alfarero tardío en Chile centro-sur

En la región centro-sur, el Periodo Alfarero Temprano es asociado principalmente al complejo cultural Pitrén. En lo relacionado a su funebria se logró establecer que los emplazamientos fúnebres se encontrarían separados de los habitacionales, sus dimensiones serían de diversos tamaños existiendo pequeños emplazamientos así como grandes complejos funerarios, estos últimos se han determinado como lugares de culto que congregarían a grandes comunidades que superan la unidad familiar como es el caso del sitio Villa JMC-1⁷⁰, en base a este sitio, Carlos Mera y Doina Murita sugieren incluso una disposición de la mirada de los individuos en sentido de hitos del paisaje como por ejemplo volcanes, la cordillera o la salida del sol, insinuación que se encuentra en el terreno de la hipótesis⁷¹. Ahora bien, Pitrén ha destacado por su aparente diferenciación social, evidenciada en la distinción de ofrendas depositadas en sus tumbas, donde sobresale el encontrar piezas de orfebrería —que no necesariamente son de producción local— y distintos tipos de elaborados trabajos cerámicos. Estos últimos han constituido un poderoso motor de investigación, a partir de ellos se ha logrado establecer relaciones entre Llolleo y Pitrén basados en las similitudes de jarros tanto simétricos como asimétricos, piezas asociadas justamente a contextos rituales debido a su uso como depósitos de bebidas⁷². También dichos jarros asimétricos fueron interpretados por Dillehay y Gordon como indicadores femeninos en sistemas patrilocales, así como la presencia de más de uno de ellos señalaría la posición de *machi*⁷³. Además, es innovadora

⁶⁸ *Ibid.* p.392-393

⁶⁹ *Ibid.* p.392

⁷⁰ Mera y Munita (2019) p. 96.

⁷¹ *Ibid.* p. 97.

⁷² Adán *et al* (2016) p. 422.

⁷³ Dillehay y Gordon (1977) pp. 308-309.

la presencia de motivos anfibiomorfos y en periodo más tardío la aparición de figuras antropomorfas generalmente femeninas, que sugieren la relación de estos patrones con la fertilidad⁷⁴.

El Periodo alfarero tardío a diferencia de su antecesor, presenta un nivel de diversidad cultural más alto, esto se explicaría debido a un incremento en la población regional datado cerca del año 1000 d.C., coincidente con los cambios en Chile central que dan pie a la aparición del complejo Aconcagua, lo cual propició un heterogéneo desarrollo⁷⁵. En consecuencia, la caracterización del complejo cultural El Vergel cuenta con cinco estilos funerarios distintos y bien documentados⁷⁶. En este caso, la identificación de las comunidades, al no contar con un característico patrón funerario, se basa en la presencia de un estilo cerámico bicroma rojo sobre negro bastante homogéneo⁷⁷, la consolidación de trabajos con metales y un incremento en la producción y manejo de recursos⁷⁸ con un patente carácter agrícola. A modo de resumen describiremos estos cinco estilos funerarios (anexo 2):

- a) Inhumaciones directas: los cuerpos son depositados sin ningún contenedor dentro de una fosa, donde también se colocan ofrendas cerámicas y textiles⁷⁹.
- b) Cistas: modo de entierro donde el cuerpo extendido es delimitado por trozos de piedra que forman un cajón rectangular⁸⁰.
- c) Urnas: el individuo se deposita en posición flectada o hiperflectada dentro de una vasija cerámica junto a ofrendas, para luego ser enterrados⁸¹. Se diferencia de Llolleo ya que es un patrón utilizado tanto para infantes como para adultos, aunque Campbell sugiere que el carácter secundario de estos últimos⁸².
- d) Canoas: corresponde a entierros tanto en fosa como en superficie, en donde el cuerpo es depositado al interior de dos canoas, una de las cuales se utiliza para cubrir la otra, también se encuentran ofrendas⁸³.
- e) Túmulos: continuidad respecto al estilo funerario característico de las comunidades Aconcagua, la diferenciación respecto a los grupos del norte se debe a la ubicación y el estilo cerámico encontrado. Su relevancia monumental y social ha sido extensamente estudiada por Tom Dillehay⁸⁴.

Como se puede apreciar los patrones fúnebres de las comunidades El Vergel presentan continuidades respecto a estilos funerarios de la zona central tanto Llolleo como Aconcagua, lo que evidencia la interacción y dinamismo en las culturas prehispánicas. Dando continuidad al planteamiento que vincula el origen mapuche a la interacción de

⁷⁴ Adán *et al* (2016) pp. 420-421.

⁷⁵ *Ibid.* p. 427.

⁷⁶ Campbell (2004) p. 37; Tilley (2019) p. 74; Andrade *et al* (2018) pp. 137-138.

⁷⁷ Adán *et al* (2016) p. 428; Campbell (2004) p. 37.

⁷⁸ Adán *et al* (2016) p. 427.

⁷⁹ Gordon (1975); Gordon, Madrid y Monleón (1972); Berdichewsky y Calvo (1972) pp.529-558.

⁸⁰ Sánchez, Inostroza y Mora (1985); Valdés, Sánchez e Inostroza (1985).

⁸¹ Bullock (1955); Navarro y Aldunate (2002) pp. 207-220.

⁸² Campbell (2004) p. 38.

⁸³ Gordon, Madrid y Monleón (1972); Gordon (1978); Valdés, Sánchez e Inostroza (1985).

⁸⁴ Dillehay (2020); Campbell y Pfeiffer (2017) pp. 495-514.

los complejos culturales Pitrén y El Vergel, observaremos a continuación como los cinco estilos descritos se encuentran presentes en época colonial. Esta revisión busca romper el quiebre cronológico que implica la llegada de los conquistadores españoles a mediados del siglo XVI, facilitando la observación de continuidades y interrupciones que se hayan generado a partir del choque de la potencia colonial con la población nativa.

2.3 *La época de contacto y el devenir durante la Colonia (siglos XVI, XVII y XVIII)*

La llegada de los conquistadores españoles desencadenó una serie de cambios en el ordenamiento social mapuche, el cual debió manifestarse obligadamente en los rituales fúnebres de acuerdo con el marco teórico antes expuesto. En este apartado se busca localizar a través de las crónicas y los estudios arqueológicos las mencionadas transformaciones evidenciadas a través del mundo material, así como también a nivel de trascendencia e ideología.

2.3.1 *Los primeros rituales descritos en crónicas*

La primera mención de los rituales mortuorios las entrega el cronista Jerónimo de Vivar cuando refiere a las costumbres de los habitantes de la provincia de Mapocho. El ritual comienza con un velorio en la casa del difunto, el cual puede durar de 3 o 4 días, en ellos se reúnen familiares y amigos quienes lloran y lamentan. Cumplido el periodo, el individuo es vestido con sus más nobles vestimentas, luego se le coloca maíz, frijoles y semillas en sus manos, para luego ser envuelto en una talega. El lugar de entierro es declarado en su propia tierra donde solía sembrar, espacio en el que se cava un hoyo y se le deposita junto una olla, escudilla y cántaro o vasija llena de vino. Una vez finalizado el entierro los amigos y familiares continúan con sus lamentos en el paradero del cuerpo por 3 o 4 días más, utilizando una característica pintura negra en el rostro⁸⁵. Un segundo tipo de entierro es descrito por Vivar y González de Nájera, según el autor de *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile* (1889 [1614]) este sería propio de los caciques. En lo procedimental, aunque tiene un ritual similar al anteriormente descrito, el cuerpo en vez de ser enterrado es puesto entre dos artesas que lo cubren, para luego ser elevado fuera de su casa sostenido entre dos horcones, los cuales también pueden ser árboles⁸⁶.

La justificación del acompañamiento del cuerpo con ropa, comida y bebida coincide en ambas crónicas con la creencia sobre la inmortalidad del alma, pues se establece que luego de muerto, el difunto abandonará el cuerpo y se trasladará a un lugar donde tendrá que trabajar, comer y beber de forma similar como lo hizo en vida. Respecto a si existe un lugar en específico donde se dirigirá el alma, el cronista Reginaldo Lizárraga menciona que los “muertos van allá de la otra parte del mar”⁸⁷. Destaca respecto a esta cualidad del alma, como sostiene González de Nájera, que los mapuches creían que no morirían si no es por la intervención de un tercero a través de “heridas o yerbas”, lo que al momento de una muerte significaba conmoción para los parientes y generaba disputas entre ellos⁸⁸.

⁸⁵ Vivar (1966 [1558]) p. 135; González de Nájera (1889 [1614]) p. 49.

⁸⁶ Vivar (1966 [1558]) p. 156; González de Nájera (1889 [1614]) p. 49.

⁸⁷ Lizárraga (1908 [1615]) p.199.

⁸⁸ González de Nájera (1889 [1614]) p. 49.

Esta afirmación puede ser corroborada por Ricardo Latcham, quien presencié —ya en el siglo XIX— el proceso a través del cual una *machi* indagaba al responsable tras la muerte del cacique Culapan⁸⁹, evidenciando la persistencia de esta creencia en la cultura mapuche.

Américo Gordon se basa en estas mismas fuentes para intuir que, en el segundo tipo de entierro descrito, las artesas mencionadas por los cronistas corresponderían a las canoas funerarias. Estas serían realizadas por “un tronco de árbol de roble o coigüe partido a lo largo y las dos partes vaciadas formaban el fondo y la tapa de la canoa”, diferenciando con la denominación *wampu* al objeto cuando su uso es navegar y *trolof* cuando su función es funeral. Este último término es reconocido hasta hoy como “ataúd mapuche”⁹⁰. Aunque el arqueólogo atribuye el dejar de ubicar las canoas sobre horcones y proceder a enterrarlas como una imitación de las costumbres cristianas, podemos constatar como veremos más adelante, que esta práctica funeraria se perpetuó. De acuerdo con Miguel Chapanoff “prácticamente la totalidad de los sitios con presencia de *trolof* han sido adscritos al periodo histórico poscontacto, hasta mediados del siglo XX”⁹¹, afirmación congruente con la dificultad en la conservación de los *trolof* bajo las condiciones climáticas en que se somete una sepultura en altura sostenida por horcones de madera. En consecuencia, proponemos que la invasión española obligó —debido al desplazamiento de las comunidades— a trasladar las canoas suspendidas a entierros bajo tierra, realizados en una segunda fase del ritual. La hipótesis propuesta explicaría el mayor grado de conservación de los *trolof* posterior a la Conquista, así como la presencia extendida hasta épocas tardías de este tipo de ritual.

2.3.2 Monumentos fúnebres

Jerónimo de Quiroga y Diego de Rosales sugieren en sus crónicas que a partir del año 1550 se produjo “el desarrollo de un sistema de gobierno con una estructura de liderazgo, un sistema religioso de semicentralizado a centralizado, y una economía agrícola controlada de un orden marcadamente diferente al de antes de 1550 d.C.”, lo que basado en la toponimia corresponde geográficamente con la evidencia arqueológica que plantea un aumento de túmulos funerarios entre 1500 y 1700 d.C. y una fuerte fragmentación y desplazamiento de población en el mismo periodo⁹².

Tom Dillehay postula que este incremento en la presencia y magnitud de túmulos se debe a la necesidad de institucionalizar el ordenamiento político y religioso, además de exacerbar los vínculos con los antepasados para fomentar la construcción de una identidad más fuerte que sea capaz de sobrevivir a la invasión del país ibérico. Aunque como el mismo autor señala —y la evidencia arqueológica confirma—, el túmulo no fue exclusivamente la forma de generar “compatriotismo grupal” y cohesión política y religiosa. Sin embargo, en los sectores donde existieron se transformaron en los entes

⁸⁹ Latcham (1916) p. 281.

⁹⁰ Gordon (1978) p. 63.

⁹¹ Chapanoff (2020) p. 9.

⁹² Dillehay (2020) p. 49.

ordenadores de la sociedad, ya que el denominado como “conocimiento monticular” o la forma de operar un montículo socialmente, permitía mantener el *statu quo* o propiciar el cambio en la conducción política por medio de la manipulación de los funerales de sus líderes en este espacio público. Los montículos eran venerados, recibían ofrendas rituales como comida y bebidas, similar a las descritas por los cronistas en los rituales fúnebres, en caso contrario podrían volverse contra ellos propiciando mal, lo cual evidencia su estado ontológico en calidad de ancestro⁹³.

El paisaje mapuche ha mostrado dos configuraciones respecto a los montículos: en la primera se observa un túmulo aislado o *kuel* —como señalamos con anterioridad—, que ha sido asociado a la sepultura de algún importante líder y es emplazado cercano a sitios domésticos; la segunda configuración es el *rehuekuel* (anexo 3) o conjunto de dos o más túmulos construidos sobre una plataforma denominada *ñichi*, también ubicado cercano a sitios domésticos, en ocasiones con rasgos agrícolas y con presencia de fortalezas⁹⁴. Estos últimos, más grandes y complejos se realizarían en forma más abundante a partir del contacto con los conquistadores, evidencia de la concentración de poder político en confederaciones asociadas al linaje, a diferencia de las pequeñas alianzas de pares imperantes antes del 1500d.C.⁹⁵.

Estos monumentos, que superan en valor y significación la denominación de patrón fúnebre, son una representación de la creatividad de las comunidades mapuches al momento de adaptarse a las crisis. Además, constituyeron un invaluable registro arqueológico que extrañamente no es documentado en crónicas de la época colonial. Para Dillehay es una evidencia de las carencias en ese tipo de documentos⁹⁶. Por otro lado, se puede especular su ausencia en la documentación española, debido al celo y cuidado con que sería resguardado este espacio sagrado, no permitiendo el acceso al invasor extranjero.

2.3.3 *La reducción cristiana*

Pese a demostrar esta increíble adaptabilidad y resistencia que le permitió a las comunidades mapuches persistir hasta nuestros días, existen sucesos donde la dominación española y su misión evangelizadora buscó borrar la práctica ritual ancestral. Este es el caso de la misión San José, destino de los habitantes de Isla Mocha trasladados forzosamente por el gobierno colonial⁹⁷. Los estudios arqueológicos dan cuenta de la ausencia de contenedores y ofrendas, los individuos son depositados únicamente al interior de mortajas⁹⁸ acorde a la ordenanza real que señalaba el carácter humilde que debía imperar en las ceremonias fúnebres⁹⁹. Si consideramos que en la Isla Mocha se hayan los estilos prehispánicos de sepultura, donde incluso recientemente fue encontrado

⁹³ *Ibid.* pp. 41-42.

⁹⁴ *Ibid.* p. 34.

⁹⁵ Adán *et al* (2016) pp. 434-435; Dillehay (2020) p. 57.

⁹⁶ Dillehay (2020) p. 49.

⁹⁷ Goicovich (2008).

⁹⁸ Andrade *et al* (2018) p. 139.

⁹⁹ *Ibid.* p. 140.

un *kuel*¹⁰⁰, podemos deducir que el quiebre con su costumbre fúnebre es posterior al traslado, posiblemente una imposición colonial extrapolable a otras misiones y reducciones.

Sin embargo, cuenta el padre Constancio que esta exigencia no es fácilmente aplicable, ya que para el funeral del cacique Paiñanco se debió llegar a un acuerdo que dio por resultado una misa funeraria católica acompañada de vueltas a caballo y gritos que realizaban los mapuches acordes a sus creencias, evidencia del sincretismo cultural y religioso¹⁰¹. Esta resistencia es apreciable durante toda la actividad misional liderada por los Jesuitas hasta 1767. Aunque esta orden religiosa en primera instancia buscó con premura el sustituir el ritual fúnebre indígena por uno cristiano, en esta materia su estrategia evangelizadora aflojó al pasar el tiempo, con el propósito de tratar de incorporar elementos del *corpus* cristiano poco a poco en los rituales nativos. De acuerdo con la etnohistoriadora Leonor Adán: “Los aspectos que aparecen en disputa y son especialmente reiterados [por parte de los indígenas] se refieren a la importancia de ser enterrados, haciendo la excepción de los guerreros, la mantención de los enterratorios comunitarios y en el territorio de sus parcialidades, en vez de aquellos junto a las capillas o iglesias cristianas, y el matalotaje o acompañamiento para el viaje en forma de ofrendas de comida y bebida”¹⁰². En tiempos posteriores, ya con la orden Franciscana a cargo de la labor misional, se constata a través de los testimonios de Miguel de Ascasubi como los modos de entierro bajo las costumbres indígenas ancestrales no han podido ser extirpados¹⁰³.

2.3.4 Continuidades coloniales sobre los estilos funerarios prehispánicos

La revisión de crónicas arroja resultados bastante homogéneos y poco reveladores respecto a la práctica fúnebre colonial, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán dedica tres capítulos de su afamado *Cautiverio Feliz* (1863 [1673]) a narrar la muerte y entierro del hijo del cacique Luancura¹⁰⁴, Juan Ignacio Molina describe de forma breve la práctica funeral mapuche en *Compendio de la Historia Civil* (1795 [1776])¹⁰⁵, al igual que Vicente Carvallo y Goyeneche en *Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile* (1876 [1796])¹⁰⁶, por su lado José Antonio Pérez García en *Historia natural, militar, civil y sagrada del reino de Chile* (1900 [1810]) se limita a mencionar la práctica de sepultar a los individuos sobre la superficie de la tierra¹⁰⁷. Dichas menciones aportan poca novedad respecto a la descripción esbozada por los primeros cronistas, reforzando la carencia de este tipo de documentos planteada por Dillehay, no obstante, el contraste entre fuentes históricas e investigaciones arqueológicas nos permitió observar las repercusiones de la

¹⁰⁰ Campbell y Pfeiffer (2017) pp. 495-514.

¹⁰¹ Rodríguez y Saavedra (2008) p. 8.

¹⁰² Adán (2014) p. 386.

¹⁰³ Ascasubi (1784) ff. 101-102; Ascasubi citado en Foerster (1995) p. 34.

¹⁰⁴ Núñez de Pineda (1863 [1673]) pp. 485-494.

¹⁰⁵ Molina (1795 [1776]) p. 90-91.

¹⁰⁶ Carvallo y Goyeneche (1876 [1796]) p. 137.

¹⁰⁷ Pérez García (1900 [1810]) p. 384.

conquista española en el ordenamiento social y espacial mapuche, cambios que se manifestaron materialmente en la práctica fúnebre.

Aunque ausente en las crónicas, sabemos que se practicó el entierro en urnas hasta al menos mediados del siglo XVI. La datación más tardía de urna funeraria se registra en el entorno de la ciudad de Cañete, fechada en 1540 +/- 40 d.C.¹⁰⁸, constituyéndose en el primer estilo funerario prehispánico en desaparecer. Las razones del abandono de esta costumbre presumiblemente están ligadas a la invasión del país ibérico, sin embargo, no existe información suficiente para desarrollar una teoría al respecto, sin duda es una temática para abordar en investigaciones futuras.

Por otro lado, en lo referente a las cistas, pequeñas estructuras líticas que forman una especie de cajón donde se deposita el cuerpo, las cuales mencionamos anteriormente como modalidad del complejo cultural El Vergel, encontramos su persistencia hasta al menos finales del siglo XVIII, como da cuenta el sitio El Membrillo. En este sitio se encuentra un ajuar con material cerámico y artefactos metálicos tanto de cobre como de hierro, evidenciando su fechación colonial¹⁰⁹. Al igual que en el sitio Padre de las Casas, donde se encuentra coexistencia de urnas con *trolof*¹¹⁰, en el sitio El Membrillo coexisten cistas y *trolof*. Sin documentación que describa precisamente el ritual fúnebre con este estilo mortuario, creemos que la coexistencia con los entierros en canoa y la similitud de las ofrendas con las descritas en ellos, podría ser evidencia de un procedimiento sin variables importantes. Sin embargo, no podemos determinar en forma concluyente cuál es el motivo para privilegiar un estilo por sobre otro.

Las inhumaciones directas son otra modalidad encontrada coexistiendo con canoas funerarias, este es el caso del sitio Gorbea-3¹¹¹. Sin embargo, es frecuentemente encontrado como el único estilo dentro del emplazamiento fúnebre, esta es la situación de los sitios Chiguayante, La Candelaria, Coronel y Mariquina, entre otros¹¹². Su extensión espacial y temporal se corresponde con la diversidad de las ofrendas encontradas, donde se hayan cerámicas monocromas rojas y negras, contenedor con decoración El Vergel rojo sobre blanco, collares, puntas de proyectil y diferentes elementos de uso doméstico. Una problemática para la arqueología ha sido determinar fechaciones fiables respecto a estos entierros, no obstante, se puede determinar su persistencia hacia el periodo colonial tardío, entre las últimas décadas del siglo XVIII y las primeras del XIX¹¹³.

Hemos abordado tangencialmente los entierros en canoas o *trolof*, sin embargo, estos presentan continuidades hasta fechaciones tan tardías que deben ser abordados con mayor precisión. Invaluables resultan para el estudio de este periodo las investigaciones etnográficas de Claudio Gay, Ricardo Latcham y Tomás Guevara. Gracias a este último

¹⁰⁸ Adán (2014) p. 348.

¹⁰⁹ *Ibid.* p. 357.

¹¹⁰ Gordon (1978).

¹¹¹ Gordon, Madrid y Monleón (1972).

¹¹² Adán (2014) p. 358.

¹¹³ *Ibid.* pp. 358-360.

conocemos la continuidad de la práctica mortuoria de depositar el cuerpo del individuo en canoas funerarias suspendidas por horcones¹¹⁴, aportando más detalles respecto al tratamiento que recibe el difunto. Según el profesor, el cuerpo es secado ubicándolo sobre la presencia de fogones que son utilizados para la preparación de alimentos, disposición que puede tener durante semanas o incluso meses. Miguel Chapanoff sugiere que el entierro en canoas o *trolof*—suspendidas o no— puede haber sido especialmente recurrente durante el siglo XIX¹¹⁵, ya que son observadas de primera mano como modalidad fúnebre por los notables académicos Ignacio Domeyko en *Araucanía y sus habitantes* (1846)¹¹⁶, Claudio Gay en “Ceremonia del entierro del cacique Cathiji en la Araucanía” (1998)¹¹⁷ y Francisco Subercaseaux en *Memorias de la campaña a Villa-Rica 1882-1883* (1888)¹¹⁸. Como se comentó con anterioridad, es recurrente encontrar la modalidad de canoa coexistiendo con otros estilos funerarios. Sin embargo, son numerosos los sitios que presentan esta modalidad como principal, en especial en épocas tardías, este es el caso de Pitracó, Fundo Las Delicias, Isla Huapi, Puile y Huitag, entre otros. En la mayoría de estos ejemplos, el emplazamiento fúnebre resulta amplio en extensión, también contando con la presencia de ofrendas cerámicas y pertenencias personales de los individuos. Las fechaciones son extensas, resultando las más tardías en el siglo XIX y comienzos del siglo XX¹¹⁹, por lo que este estilo de entierro se constituiría como el de mayor longevidad, resistiendo la conquista española.

Observamos que los cinco estilos o modalidades funerarias presentes en época prehispánica tuvieron persistencia durante la Colonia, siendo la urna funeraria la primera en aparentemente sucumbir a la invasión del país europeo. Sin duda es una importante evidencia de la resistencia mapuche a modificar sus costumbres, siendo el culto a los ancestros un factor relevante a la hora de formar cohesión para enfrentar al invasor. El desarrollo de los estudios arqueológicos y el hallazgo de nuevos sitios en el futuro permitirá continuar precisando la caracterización de las modalidades rituales, así como revelar el grado de importancia de estas en la resistencia mapuche.

2.3.5 *La incorporación del caballo europeo*

La presencia de ofrendas y artefactos evidencia el innegable intercambio cultural de la Frontera en tiempos coloniales. En distintos sitios se ha constatado la presencia de elementos de origen europeo como vasijas metálicas, crucifijos, monedas y medallas entre otros¹²⁰, elementos que pudieron ser depositados en calidad de objetos de valor personal, herramientas de trabajo —como en Pitracó-1— o incluso resignificaciones de elementos cristianos al ritual funerario.

¹¹⁴ Guevara (1906) p. 130.

¹¹⁵ Chapanoff (2020) p. 10.

¹¹⁶ Domeyko (1846) pp. 58-59.

¹¹⁷ Gay (1998) pp. 19-26.

¹¹⁸ Subercaseaux (1888) p. 98.

¹¹⁹ Adán (2014) pp. 354-356.

¹²⁰ Valdés, Sánchez e Inostroza (1985); Sánchez, Inostroza y Mora (1985); Sánchez (1985); Andrade *et al* (2018) p. 144.

Sin embargo, un elemento que nos genera particular interés es la apropiación del caballo europeo. El profesor Goicovich en su artículo “Apropiación de la tecnología ganadera española por el mundo mapuche de los siglos XVI y XVII, una clave del éxito indígena en la Guerra de Arauco” (Inédito [en prensa]) detalla la temprana incorporación y acelerada reproducción que tuvo el caballo en territorio mapuche, siendo fundamental en el sistema bélico y aportando socialmente al incremento de conectividad entre comunidades a razón del ágil desplazamiento. Este resultó incluso incorporado como un elemento de la dieta. Teniendo tantas cualidades, creemos que el caballo debe manifestarse de alguna forma en el ritual fúnebre.

En la crónica de Carvallo y Goyeneche se expone que el entierro de varones se realiza con sus armas y caballo para disponer de ellos en la otra vida¹²¹. Latcham presencia el entierro del cacique Culapán, en donde destaca que una vez el individuo es sepultado, su caballo favorito es sacrificado, su cuerpo es depositado encima de la tumba, ligeramente cubierto de tierra. Destaca el ingeniero que rara vez se deja carne de los animales muertos en los funerales, teniendo por excepción este caballo¹²². El profesor Guevara a su vez, menciona una “abandonada práctica” que involucra enterrar o colgar un caballo muerto, así como también solo su cabeza o piel en un palo horizontal sostenido en otros dos verticales¹²³. En el funeral del cacique Cathiji, Claudio Gay describe como los caballos eran un elemento de fiesta, donde numerosos jinetes realizaban proezas en honor al difunto, constituyéndose en uno de los principales atractivos de los asistentes¹²⁴. Domeyko también narra la costumbre de alejarse galopando del cadáver para luego regresar de la misma forma, cosa que sucedería día y noche junto a la correderas también descritas por Gay¹²⁵.

Dados estos antecedentes, creemos que el caballo fue un elemento funerario exclusivo de la población masculina e incluso intuimos que se restringe a individuos con un alto grado jerárquico como caciques y guerreros que se vinculan estos debido a su faceta bélica. Extraña la ausencia de restos equinos en los sitios arqueológicos coloniales, podemos especular que se debe a la disposición superficial de sus cuerpos de acuerdo con la descripción de Latcham y Guevara. Por otro lado, también puede explicarse por una incorporación tardía al ritual funerario, hipótesis que no se correspondería con la relevancia social que le atribuimos. De todas formas, los registros etnográficos han revelado la adopción y manifestación del caballo europeo en la práctica ritual mortuoria mapuche, resultando en un claro ejemplo de contraapropiación.

3. Capítulo 2

Influencia de la funebria mapuche en la construcción de discursos del hombre blanco

¹²¹Carvallo y Goyeneche (1876 [1796]) p. 137.

¹²² Latcham (1916) p. 287.

¹²³ Guevara (1929) p. 44.

¹²⁴ Gay (1998) pp. 19-26.

¹²⁵ Domeyko (1846) p. 59.

3.1 *Una mirada a través de las palabras del otro*

En este capítulo no buscamos reconstruir históricamente la funebria mapuche a través de las palabras del hombre blanco, somos conscientes que dicha labor es imposible si uno tiene una pretensión de objetividad, pues los discursos —en calidad de fuerzas sociales— obedecen a lógicas de poder que involucran propósitos explícitos e implícitos sometiendo cualquier interpretación de la realidad a su prisma. Incluso en el terreno epistémico, si consideramos que las fuentes documentales son exclusivamente de un solo actor, debemos tener en cuenta que cualquier observación de la cultura mapuche será interpretada o asociada con fenómenos que antes hubieran sido conocidos por los colonizadores; como señala Rolf Foerster, el español está “atrapado por imágenes preconcebidas”¹²⁶.

Debido a ello en el capítulo anterior realizamos la caracterización del ritual fúnebre contrastando las fuentes documentales antes mencionadas con los resultados que han arrojado estudios arqueológicos, ejercicio comparativo que permite disminuir el velo del tiempo gracias a la persistencia de la materialidad. Sin embargo, creemos que las fuentes que albergan discursos inscritos en sus páginas pueden ser valiosos elementos para observar otro fenómeno. Como se anticipó en los objetivos e hipótesis, los discursos reproducidos por el conquistador europeo y la sociedad colonial tuvieron entre sus objetivos degradar la posición del mapuche para justificar su actividad interventora¹²⁷. Nuestro interés particular se da por encontrar cómo los elementos de la práctica ritual fúnebre influyeron dentro de estos discursos.

3.2 *El discurso en los albores de la Conquista (siglo XVI)*

La construcción discursiva durante el siglo XVI gira en torno a la conquista como práctica colonizadora, entendiéndola como un gran despliegue político y militar que debía explorar, someter y organizar el territorio americano bajo las lógicas del Imperio español. Por ello, debemos tener en cuenta que las primeras crónicas son escritas por la vanguardia a cargo de la colonización: los soldados. Este fue el oficio practicado por Jerónimo de Vivar, Alonso de Ercilla, Alonso Góngora Marmolejo, Pedro Mariño de Lovera y Alonso González de Nájera, de quienes obtuvimos los primeros documentos históricos de la época. De acuerdo con lo planteado por el etnohistoriador Patricio Cisternas, las observaciones del español y en especial “su mirada al nativo”, están escritas con un estilo que es herencia de la cultura española medieval, el cual involucra una retórica donde abunda la metáfora y la comparación¹²⁸. Este discurso, aunque asume una dimensión descriptiva que tiene por objetivo dar cuenta al aparato burocrático español sobre los territorios americanos y los hechos sucedidos en ellos, no deja de tener otra dimensión épica, exacerbando las vivencias españolas como hazañas caballerescas, las cuales tienen entre sus principales motivos la lucha del cristianismo contra el demonio.

¹²⁶ Foerster (1995) p. 15.

¹²⁷ Véase Goicovich (2008).

¹²⁸ Cisternas (1997) p. 149.

Estos resabios medievales presentes en las crónicas de conquista también son observados por Foerster, quien señala que la intervención hispánica se justificaría debido a esta lucha con el demonio¹²⁹. Según el antropólogo, Pedro de Valdivia consideraría al diablo como “el verdadero amo de los mapuches” y por ello escribe a Carlos V:

“...parece nuestro Dios quererse servir de su perpetuación para que sea su culto divino en ella honrado y salga el diablo de donde ha sido venerado tanto tiempo”¹³⁰.

La revisión de crónicas confirma la divulgación de dicha concepción. Vivar menciona que los habitantes del valle de Mapocho “tienen con el demonio su pacto y éstos son señalados entre ellos y aun tenidos”¹³¹. González de Nájera cuenta por su parte que “tienen estos indios muy gran respeto y miedo al demonio, y algunos plática y familiaridad con él”¹³². Mariño de Lovera dice que en el levantamiento de Arauco de 1558 los líderes mapuches:

“entraron en acuerdo, usando primero de sus ceremonias y ritos que suelen ser comunes entre ellos; donde invocan el favor del demonio, y echan suertes sobre las elecciones y adivinanzas de los sucesos”¹³³.

La construcción de este imaginario viene legado desde Europa, en especial la persecución de la hechicería, la cual se perpetuó asociando prácticas locales con las imágenes ya conocidas por los españoles. Por ejemplo, el mismo Mariño de Lovera relaciona las adivinanzas realizadas por las *machis* con “las fiestas consuales hechas en honor a Conso dios de los consejos”¹³⁴ en Atenas. Dicha analogía nos da pistas de cómo el ritual fúnebre pudo aportar en la construcción y legitimación del mapuche como servidor del diablo.

Aunque abundan las variables regionales, los diferentes objetos materiales que caracterizan los distintos tipos de entierro antes descritos parecen ser significantes de un relativamente uniforme orden trascendental. Uno de estos elementos que fue interpretado como obra demoníaca, es la creencia en la necesidad de ofrendar bebida y semillas para que el difunto realice sus actividades en la otra vida; respecto a esto Foerster menciona que Vivar interpreta “la costumbre de enterrar al difunto con semillas, para que ‘coma y siembre allá donde fuere’ era causa de que ‘los tiene ciegos el demonio’”¹³⁵.

Un segundo elemento vinculado con la práctica demoníaca es la asociación de la *machi* con la brujería. La doctrina católica desde tiempos medievales tenía la creencia de que el brujo adquiriría sus cualidades sobrenaturales a partir de un vínculo con el diablo, siendo este el pecado más grave¹³⁶. La *machi*, como hemos narrado previamente, se encargaba

¹²⁹ Foerster (1995) p. 18.

¹³⁰ Pedro de Valdivia a Carlos V citado en Foerster (1995) p. 18.

¹³¹ Vivar (1966 [1558]) p. 134.

¹³² González de Nájera (1889 [1614]) p. 48.

¹³³ Mariño de Lovera (1865 [1598]) p. 449.

¹³⁴ *Ibid.* p. 449.

¹³⁵ Foerster (1995) p. 18.

¹³⁶ *Ibid.* p. 18.

de encontrar al causante de la muerte de los individuos, entendiendo que la muerte nunca es por causas naturales, sino, por la intervención de otro sujeto o espíritu maligno¹³⁷, con este propósito desplegaba un ritual a través del cual se logra comunicar con el plano ancestral para determinar al supuesto malhechor¹³⁸. La cualidad de la *machi* como vínculo también es comentada por Dillehay, ya que los *kuel* al ser monumentos animados, ancestros en sí mismos con la capacidad de influir en el devenir de la comunidad, debían ser escuchados y ofrendados, siendo la *machi* la intérprete y enlace de ellos con la sociedad. El *ibunche* es otra expresión funeraria distintiva que bajo los ojos hispánicos es abominable, un cuerpo conservado y apartado en la oscuridad de las cuevas, el cual otorga facultades adivinatorias a su poseedor, no solo representa para el español la obtención de cualidades a través del vínculo diabólico, sino que también constituye una práctica idolátrica, así lo expresa Arias de Saavedra en *Purén Indómito* (1862 [1627])¹³⁹.

La figura de la *machi*, poseedora de habilidades sobrenaturales desplegadas en distintas circunstancias del ritual fúnebre, fue asociada con otros perfiles previamente conocidos por realizar prácticas idolátricas y de hechicería. La semejanza con el oráculo denunciada por González de Nájera también es descrita por Pedro Oña en *Arauco Domado* (1917 [1596]):

“Más de los idolatras inciertos,
Procuran ya quedar certificados
De todo lo dispuesto por los hados,
A fuerza de mayores desconciertos;
Porque juntando mágicos expertos,
Por únicos entre ellos reputados (...)
Es vieja en estos indios costumbre
De consultar sus falsos agüeros”¹⁴⁰.

Sin embargo, debemos considerar otra dimensión más allá de la construcción discursiva heroica de la lucha del bien contra el mal, hablamos del rol social de la *machi*, el cual atenta contra los intereses colonizadores de los ibéricos. Los funerales al ser instancias organizadoras de la sociedad, donde se determinan por ejemplo la sucesión de los liderazgos, donde el *kuel* es la máxima expresión de la influencia perpetua de estas instancias, en donde la *machi* tiene una posición preponderante, no es de extrañar las numerosas menciones que tiene su consejo en las crónicas.

Creemos que declarar los roles de la *machi* como brujería, no sería solamente un esfuerzo evangelizador de extirpar la idolatría, sino también su identificación como uno de los entes clave en la cohesión y organización de las comunidades. Frente a un ordenamiento social poco centralizado, se hizo una labor imperante el descrédito de la naturaleza de sus cualidades para intentar imponer un modelo, que más allá de su misión trascendental

¹³⁷ Véase el Capítulo 1.

¹³⁸ En Latcham (1916) se encuentra una detallada descripción de este ritual.

¹³⁹ Saavedra (1862 [1627]) p. 699.

¹⁴⁰ Oña (1917 [1596]) p. 70.

fundamentada en la doctrina cristiana, tiene por objetivo el usufructuar del territorio económica y políticamente.

Un tercer elemento del ritual fúnebre que alimenta el discurso del mapuche como seguidor del diablo, son los sacrificios tanto animales como humanos. Francis Goicovich dedica su artículo “Un sistema de equivalencias: el ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (siglos xvi y xvii)” (2018) a describir la doble función de los sacrificios, en tanto permiten comunicar a la comunidad con sus ancestros, a la vez que reafirman simbólicamente las alianzas bélicas frente a la ausencia de un poder único y centralizado. Aunque la investigación del historiador examina principalmente los sacrificios en el contexto de las Juntas de Paz y de Guerra, donde se aprecian distinciones basadas en el propósito metafórico requerido para cada una de las instancias, también es señalado el “carácter sacro” de estas reuniones, las cuales comparten una solemne interpretación del ritual descrita por diversas fuentes documentales¹⁴¹.

Según fue expuesto en el capítulo anterior, los sacrificios también fueron un elemento del ritual fúnebre. Por ejemplo, Núñez de Pineda describe que previo a depositar el cuerpo de Ignacio —hijo del Cacique Luancura— se sacrificó una oveja en el lugar de su entierro¹⁴². Molina nos cuenta que en algunas ocasiones se sacrifica un caballo el cual es enterrado en la misma sepultura que el difunto¹⁴³. Carvallo Goyeneche también menciona el sacrificio de un caballo en la funeral de los varones¹⁴⁴. Aunque las crónicas no detallan el sacrificio fúnebre con la misma pulcritud que el sacrificio en otros contextos, es un hecho que este fue practicado en tiempos de la conquista hasta incluso finales del siglo XIX, como es descrito en el entierro del cacique Culapán¹⁴⁵.

Siguiendo lo planteado por Foerster, el sacrificio es una práctica sumamente infame para los cristianos, pues atenta contra “el valor infinito” del sacrificio realizado por Cristo. El antropólogo da cuenta del entendimiento teológico medieval en que se basa la conquista, en el cual se plantea la crucifixión del entendido hijo de Dios como el último sacrificio para que no existan más sacrificios. Bajo esa lógica cualquier nuevo sacrificio significaría crucificar nuevamente a Cristo, por lo que sería una práctica de los enemigos de Dios, quienes “desprecian el sacrificio infinito”. Esta concepción reclamaría la lucha sobre los “crucificadores”, para asegurar que “nunca más hubiera sacrificios”¹⁴⁶.

3.3 *Las diferencias discursivas durante la Colonia (siglos XVII y XVIII)*

A partir de la rebelión iniciada en Curalaba (1598), colapsó el modelo de frontera abierta que hasta entonces había sido aplicado para tratar de controlar espacialmente el territorio. El despoblamiento de las ciudades del sur causó la pérdida de una importante porción de fuerza de trabajo indígena, lo que significó para el español una crisis política que requería

¹⁴¹ Goicovich (2018) p. 436.

¹⁴² Núñez de Pineda (1863 [1673]) p. 493.

¹⁴³ Molina (1795 [1776]) p. 91.

¹⁴⁴ Carvallo y Goyeneche (1876 [1796]) p. 137.

¹⁴⁵ Latcham (1916) p. 287.

¹⁴⁶ Foerster (1995) pp. 18-19.

el desarrollo de nuevas estrategias político-sociales, incluyendo un replanteamiento ideológico de cómo abordar la evangelización.

La Compañía de Jesús, encabezada por el padre Luis de Valdivia, se constituyó como una voz que se contraponía al discurso de sometimiento a través de las armas emanado de los soldados. Aunque existen continuidades ideológicas como el razonamiento del influjo demoníaco en prácticas señaladas como hechicería, entre ellas la adivinación¹⁴⁷. Se propone un camino evangelizador basado en la comprensión de los símbolos para luego “evidenciar que el Dios cristiano y sus símbolos eran más poderosos que las divinidades o símbolos mapuches”¹⁴⁸. Este transformador giro en la forma de abordar la evangelización se constituyó en la política oficial con el establecimiento de la Guerra Defensiva en 1612. La actitud indigenista de los jesuitas posibilitó una comprensión más cercana a los ritos y costumbres mapuches. En palabras de Goicovich, para esta orden religiosa “el ‘conocimiento del otro’ era un requisito indispensable a la hora de introducir los significantes cristianos en el tejido sociopolítico y ritual de los indígenas”¹⁴⁹; en virtud de ello, los jesuitas aprendieron la lengua y permitieron mantener los ritos indígenas procurando “introducir los símbolos cristianos en el corpus ceremonial”¹⁵⁰.

La estrategia jesuita debió tener la capacidad de adaptarse a lo largo del tiempo para ser aplicada, lo que condujo a ciertas inconsistencias que se manifiestan a través de los ritos funerarios. Según la doctora en historia Leonor Adán, en una primera instancia el bautismo y el entierro en iglesias fueron las prioridades de los misioneros jesuitas¹⁵¹, sin embargo, la relevancia del culto a los ancestros en la ideología mapuche, especialmente su vínculo espacial con los lugares de entierro se transformó en un escollo para las pretensiones evangelizadoras. Frente a lo cual la Compañía encontró una oportunidad de introducir sus sacramentos. Una de las tácticas para forzar a los indios a realizar el bautismo fue la amenaza de arrojar sus cuerpos a los perros, con el propósito de no poder ser enterrados según sus costumbres, este es el caso del capturado cacique Huenchuala, como consigna Diego de Rosales:

“Yo estime en mucho mas, que acavando de hazer aquella carniceria tan cruel, me dexasen llevar a enterrar el cuerpo a la Iglesia assi por darla devida sepultura y honra a aquel cuerpo, cuya alma a lo que se deve creer; estava ya goçando de Dios: como por que el me lo pidio acavandole de bautizar quando ya le llevavan al sacrificio que se acordo de pedirme le enterrase su cuerpo: que quando estava mas pertinaz en no quererse baptiçar: lo que mas le movio ayudado de la divina gracia, fue decirle que si no lo hazia xptiano en muriendo echarian su cuerpo en un muladar para que los paxaros y los perros se lo comiesen; mas que si recevia nuestra santa fee yo le enterraria en la Iglesia. Y haceles tanta fuerza a estos yndios

¹⁴⁷ *Ibid.* pp. 22-23.

¹⁴⁸ *Ibid.* p. 24.

¹⁴⁹ Goicovich (2007) p. 320.

¹⁵⁰ *Ibid.* p. 319.

¹⁵¹ Adán (2014) p. 387.

esta promesa si se bautizan y que si no les hecharan a los perros, que lo que no pueden otras raçones divinas lo alcança aquesta humana”¹⁵².

La resistencia mapuche se manifiesta, por un lado, desenterrando los cuerpos de las iglesias para trasladarlos a sus espacios ceremoniales, como puede ser un cementerio o la casa del grupo familiar, el padre Luis de Valdivia inquiriere sobre esto en su confesionario: “¿Has desenterrado y hurtado de la Iglesia algún difunto para enterrarlo junto a tu casa como tus antepasados lo hacían?”¹⁵³. Por otro lado, se realizaba la ceremonia de acuerdo con sus costumbres sin informar a los misioneros del acontecimiento, de acuerdo con este testimonio presente en las *Cartas Anuas de la viceprovincia de Chile*:

“quando mueren entierran sus cuerpos en el campo poniendole sus vestidos, y camarico de comida y bebida al rito gentilico, qdo estan enfermos no nos llaman y si los buscamos se ocultan, no nos piden bautizaron sus hijos, finalmente en todo viven como los otros gentiles Aucaes”¹⁵⁴.

Frente a la entereza mapuche, los jesuitas se vieron forzados a aceptar los entierros en los lugares ceremoniales acorde a su práctica ancestral, teniendo la esperanza de que se les permitiese construir iglesias en sus campos¹⁵⁵ y poder influir en un cambio paulatino, así lo narra otro testimonio de las *Letras Anuas*:

“...confiando q con el tiempo se yria suavificando este repugnar y q enterrando algunos sus difuntos en la Iglesia servirian de exemplo a los demas para q dejen hacer sus gentiles ritos, y no ha salido vana nuestra esperança; porque ha sido de mucha consideracion el exemplo, que este punto la dado Catumalo enterrando dos hijos suyos al uso de xptiano”¹⁵⁶.

En general el discurso emanado por los jesuitas, aunque también señala al indígena como un bárbaro practicante de la brujería, cree que sus ritos y ceremonias dan a entender la capacidad de llegar a comprender la divinidad, por lo que una evangelización era posible. El pensamiento que expresa el padre Luis de Valdivia sostiene que la rebeldía frente a las costumbres españolas está originada en la “práctica injusta y contraria a la ley natural de los aborígenes” de prestar servicio personal, siendo este uno de los grandes obstáculos para la cristianización¹⁵⁷. Este discurso se vio enfrentado con las opiniones del mundo militar, quienes defenderían el sometimiento a través del “fuego y sangre” descrito en párrafos anteriores. Creemos críticamente, que el objetivo implícito de esta visión sería recuperar las prácticas señoriales que les permitían obtener rédito de los indígenas, como ejercían previo al alzamiento de 1598.

¹⁵² Rosales citado en Adán (2014) pp. 386-387.

¹⁵³ Luis de Valdivia citado en Foerster (1995) p. 24.

¹⁵⁴ Testimonio presente en las *Cartas Anuas de la viceprovincia de Chile* citado en Adán (2014) p. 387.

¹⁵⁵ Adán (2014) p. 387.

¹⁵⁶ Testimonio presente en las *Letras Anuas de la viceprovincia de Chile* citado en Adán (2014) p. 387.

¹⁵⁷ Goicovich (2007) p. 318.

Ahora bien, los belicosos no eran los únicos detractores de la noción jesuita. La orden religiosa Franciscana, sucesores de los jesuitas en la tarea de evangelizar tras su expulsión en 1767, sostenía que “no hay en la cultura del indígena que sirva como semillas del Verbo”¹⁵⁸. La crítica franciscana se sustenta en la ineficacia de los jesuitas para cambiar los ritos y costumbres “libertinas y amorales” de los nativos en favor del estilo de vida apropiado para la fe cristiana. Se considera que el foco puesto en el bautismo solo provocó la existencia de “bárbaros bautizados”, quienes según el franciscano Miguel Ascasubi “viven envueltos en las funestas tinieblas de la infidelidad”¹⁵⁹. En *Informe chronologico de las misiones del reyno de Chile* (1784) el mismo misionero comenta el estado de la misión de San José de la Mariquina:

“no se han podido desterrar del todo los machitunes, supersticiones, y demás desordenadas costumbres; pero a lo menos en las cercanías de la mission no se practican con aquella publicidad y desemboltura qe se veía en los primeros años (...). De los que en las parcialidades de Chonqui, Marilev, y Rucaraqui, donde el año de 79 entro la peste con mas fuerza, se computa que llegaron a setenta, y assi a estas como a los demás, qe han fallecido en todo el distrito (...) lo han enterrado en los eltunes o cementerios propios de cada parcialidad sin dar aviso a el misionero”¹⁶⁰.

En esta ocasión observamos cómo la resistencia indígena a modificar el ritual fúnebre fue un argumento utilizado por la orden Franciscana para desacreditar el discurso indigenista pronunciado por la Compañía de Jesús. El cambio en la autoridad misional significaría retomar la visión negativa sobre la religiosidad mapuche, imperando un modelo evangelizador que busca extirpar los ritos ancestrales para ser sustituidos por la doctrina católica.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos abordado los rituales mortuorios mapuches como un fenómeno amplio, el cual está inserto en un sistema religioso y social que sufrió profundas modificaciones en el contexto de un conflicto interétnico que comenzó con la llegada de los conquistadores españoles en las primeras décadas del siglo XVI y continuó siendo beligerante tras la conformación del Estado-nación chileno en el siglo XIX. La sociedad indígena es considerada una excepción dentro del universo amerindio, su efectiva resistencia frente a la colonización europea provocó que el entonces Reino de Chile fuera denominado el “Flandes Indiano”. El modelo señorial desplegado por los ibéricos en los inicios de su colonización fue súbitamente frenado por las acciones bélicas de los aguerridos nativos. A partir del alzamiento iniciado en 1598 donde fueron destruidas las ciudades ubicadas al sur del río Bio-bio, se instauró una frontera que separó geográficamente ambas civilizaciones teniendo por límite el río antes mencionado. Esta separación, aunque geográfica, permitió la colaboración e intercambio cultural, en los tres

¹⁵⁸ Foerster (1995) p. 34.

¹⁵⁹ Ascasubi citado en Foerster (1995) p. 34.

¹⁶⁰ Ascasubi (1784) fj. 101-102.

siglos donde persistió esta dinámica fronteriza, la sociedad mapuche experimento la adaptación y modificación de sus costumbres, lo que no fue ajeno a las prácticas funerarias que estudiamos.

Tomamos la decisión de trabajar una extensa periodificación que abarca desde el siglo XVI al XVIII. El propósito de esta elección fue observar panorámicamente y bajo el prisma de diversas disciplinas los procesos de cambio y adaptaciones sufridas en las ceremonias fúnebres, que, en el contexto del conflicto interétnico, tuvieron que experimentar heterogéneas estrategias adaptativas. El desarrollo de esta investigación demandó contrastar disímiles tipos de fuentes. En lo relativo a la disciplina histórica, fueron las crónicas el principal documento consultado, sin embargo, la identificación de prejuicios basados en el contexto de producción y naturaleza de estos textos nos obligó a evaluar críticamente los planteamientos, requiriendo el contraste con otro tipo de fuentes que proporcionen un mayor grado de fiabilidad en el establecimiento de los hechos históricos. Las investigaciones arqueológicas fueron el aliado que permitió superar la barrera del tiempo, por un lado, admitiendo observar características no documentados en las fuentes históricas —donde destacamos los estudios de las comunidades llamadas prehistóricas—, mientras por otro lado, facilitó el entendimiento del mundo material que en ocasiones no puede ser representado de forma efectiva a través de las letras. También se debió estudiar desarrollos teóricos sociológicos, antropológicos e históricos que permitieran dar explicaciones a los fenómenos observados, sin los avances de las ciencias sociales en general, el historiador no contaría con las herramientas para realizar el ejercicio crítico y fundamental de conectar los hechos establecidos con teorías generalizables que posibiliten el desarrollo y entendimiento humanista.

Nuestro primer objetivo consistió en caracterizar el ritual fúnebre material y trascendentalmente en distintas muestras de tiempo, con el propósito de observar las irrupciones, adaptaciones y continuidades sufridas. Las fuentes históricas relativas a las primeras décadas de contacto, aunque hacen alusiones a la práctica mortuoria, presentaban escuetas descripciones insuficientes para nuestros propósitos. Los antecedentes arqueológicos del periodo prehistórico resultaron en un buen punto de partida para conocer las influencias directas de la cultura mapuche. Siendo los cementerios y lugares dedicados al resguardo de los muertos, los principales semilleros de sitios arqueológicos de la etapa mencionada, logramos observar una enorme variabilidad en los patrones de entierro, característica que como concluyó nuestra investigación se mantuvo en la época colonial. Las inhumaciones directas, las cistas, las urnas, los túmulos y las canoas funerarias fueron sistemas de entierro que —aunque con adaptaciones— han sido identificados en las culturas prehistóricas y luego en la cultura mapuche, siendo éstas últimas las más frecuentes durante la Colonia. Por el contrario, la urna, basado en los registros arqueológicos, sería el primer sistema en caer en desuso.

La misión evangelizadora que acompañó a los conquistadores motivó a observar la religiosidad mapuche para poder sustituirla por la doctrina católica. Los misioneros, agentes encargados de la conversión al cristianismo en territorio indígena posterior al establecimiento de la frontera, nos permitieron conocer en más detalle los rasgos

trascendentales que fundamentan sus ceremonias. Destaca para los investigadores contemporáneos la Compañía de Jesús, pues durante su asignación como los encargados de la evangelización, plantearon una estrategia de conversión que contemplaba un conocimiento generalizado de la cultura y lengua mapuche, debemos a ellos gran parte de las fuentes documentales históricas.

Podemos dar cuenta que el funeral mapuche era una instancia colectiva, la cual congregaba a las dispersas parcialidades y tenía la capacidad de organizar y reordenar el *statu quo*. Se configura como un complejo acto donde se involucran diferentes especialistas de la sociedad como la *machi* y el cacique. Participa no solo el entorno familiar, sino que también la unidad vecinal. Durante el acontecimiento, si el difunto era un cacique o líder con alta posición social, se definía un sucesor que ocupara su lugar. El propósito ontológico de la ceremonia consistía en separar el alma del cuerpo, para luego reincorporar al individuo en calidad de ancestro. En torno a la concepción del alma, giran varias de las creencias y acciones del ritual. En primer lugar, el alma es eterna, luego de la muerte física el individuo realizará las mismas tareas que cumplía anteriormente, por lo que independiente del patrón de entierro es la norma encontrar un ajuar con semillas, comida y bebida, además de otros elementos que pudieran ser utilizados por el ahora ancestro en su nueva etapa. El ancestro continuaría influyendo en la sociedad por lo que se tomaban medidas para seguir satisfaciéndolo a lo largo del tiempo. En caso contrario podría tornarse en un espíritu maligno que causaría desgracias y penurias. Esta visión de la muerte y su influjo en el devenir de la sociedad es uno de los factores que influyó en la gran preocupación por el espacio funerario ceremonial. En congruencia, observamos a través de las fuentes la resistencia a modificar su práctica funeraria y cambiar los lugares de entierro —como pretendían los misioneros cristianos—. Creemos que estas cualidades tienen un doble significado, por un lado, fue un efectivo mecanismo aglutinador de la sociedad, que les facilitó organizarse para enfrentar al invasor europeo y promovió un “compatriotismo” en torno al culto de sus ancestros. Por otro lado, resulta en una evidencia de la exitosa resistencia a la colonización, pues siendo uno de los elementos representativamente más atacados por el hombre blanco, su perpetuación demuestra la firmeza del mapuche a cambiar su cultura. Sin embargo, la persistencia del ritual fúnebre no fue ajeno a la dinámica fronteriza. A través de la cultura material pudimos observar como elementos traídos por la sociedad europea fueron hallados en el contexto fúnebre. Los sitios arqueológicos como Pitracó 1 y Deuco 1 y 2 así lo demuestran con la presencia de diferentes artefactos. La incorporación del caballo es otro importante acontecimiento que tuvo su repercusión en las ceremonias fúnebres, siendo un sacrificio habitual en contextos de individuos varones. Las representaciones históricas del ritual y su semejanza con los significados que se le asignan a estos nuevos elementos nos permiten creer muy probable nuestra primera hipótesis, estableciendo que la incorporación de estos elementos extranjeros como significantes, no fue correspondida por los significados que detentaban para el español. Concluimos que estas incorporaciones fueron parte de un proceso de contraapropiación, donde les fueron asignados nuevos significados congruentes con la concepción cultural y religiosa ancestral, siendo esta otra de las estrategias adaptativas que le permitió al ritual mortuario perdurar en el tiempo.

Nuestro segundo objetivo fue determinar si algunos elementos del ritual fúnebre fueron utilizados por el hombre blanco para crear discursos que degradaran la posición de la sociedad mapuche y así justificar su intervención. Analizamos críticamente los discursos que circulaban en las fuentes documentales, identificando dos periodificaciones que nos sirvieron de referencia por tener características reveladoras de esta influencia. En primera instancia, durante el periodo de Conquista se observó un discurso esgrimido principalmente por los soldados, quienes eran los principales agentes del buró español y tenían el objetivo de hacerse con el control geográfico y político del territorio. A través de sus palabras se observa la influencia de la épica medieval y se representan a su mismos como caballeros que deben derrotar al mal personificado en el demonio. Frente a esta contraposición dual, los ritos y ceremonias mapuches fueron las principales asociaciones con el vínculo demoníaco al contener diversos elementos constituyentes de idolatría y hechicería bajo los ojos cristianos, por ejemplo, la adivinación, el ajuar y el sacrificio. Estas asociaciones fueron argumentación para posibilitar y justificar la esclavitud del indígena, elemento fundamental para el éxito del sistema señorial que buscaron imponer en las primeras décadas de conquista. La segunda periodificación analizada fue la denominada Colonia, en donde existió una tensión entre dos posturas que profesaban discursos contrapuestos en cuanto a la valoración de los nativos. La Compañía de Jesús, designada a cargo de la evangelización, mantuvo una postura de respeto frente a los derechos indígenas, aunque dentro de su estrategia que pretendía la conversión del nativo al cristianismo, permitió mantener sus rasgos culturales con la esperanza de introducir paulatinamente los sacramentos, siendo el entierro uno de los principales conflictos. Esta desobediencia mapuche fue uno de los argumentos que utilizaron los detractores de la visión jesuita para deslegitimar y declarar como fallida su labor evangelizadora. Observamos como la sociedad militar y otras órdenes religiosas como los franciscanos esperaban extirpar las costumbres indígenas para poder imponer la doctrina católica, sus símbolos y ordenamiento social, para lo cual el uso de las armas era legítimo.

El presente trabajo buscó abordar un rasgo cultural poco frecuentado por la historiografía como son las practicas mortuorias de la sociedad mapuche. Se aplicó un marco teórico bastante ecléctico con el objetivo de abarcar un extenso periodo de tiempo, que es congruente con la extensión de la condición fronteriza que detentó el espacio mapuche al sur de Chile. Creemos que a través de los ritos y ceremonias se evidencian características de la cultura profunda a las cuales no se puede tener acceso con facilidad. La funebria resulta en un particular espacio donde converge el mundo de los vivos y el de los muertos, el presente y el pasado, lo material y lo trascendental. A medida que se continúen revelando hallazgos a través de la arqueología y se desarrollen planteamientos teóricos que nos permitan a los historiadores dar explicaciones sobre los fenómenos humanos, el tema no se encontrará agotado. Esperamos haber aportado un grano de arena a las páginas que conforman la historiografía.

5. Bibliografía

5.1 Crónicas

Carvallo Goyeneche, Vicente. 1876 [1796]. *Descripción histórico-geográfica del Reino de Chile*. Segunda parte. Santiago de Chile: Imprenta de la Librería del Mercurio.

González de Nájera, Alonso. 1889 [1614]. *Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.

Lizárraga, Reginaldo. 1908 [1615]. *Descripción y población de las Indias*. Lima: Imprenta Americana.

Mariño de Lovera, Pedro. 1865 [1598]. *Crónica del Reino de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

Molina, Juan Ignacio. 1788 [1776]. *Compendio de la historia civil del reyno de Chile*. Madrid: La imprenta de Sancha.

Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco. 1863 [1673]. *Cautiverio feliz*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.

Olivares, Miguel. 1864 [1758]. *Historia militar, civil y sagrada de Chile*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.

Oña, Pedro. 1917 [1596]. *Arauco domado*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

Pérez García, José. 1900 [1810]. *Historia de Chile*. Tomo I. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.

Rosales, Diego. 1877 [1674]. *Historia general de el Reyno de Chile*. Tomo I. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.

Saavedra, Diego Arias [En esta edición figura por autor Fernando Álvarez de Toledo]. 1862 [1627]. *Purén Indómito*. Leipzig: A. Franck'sche Verlags Buchhandlung.

Vivar, Jerónimo. 1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. Santiago de Chile: Fondo José Toribio Medina.

5.2 Archivos manuscritos

Ascasubi, Miguel. 1784. «Informe chronologico de las misiones del reyno de Chile». En Archivo del Colegio de Propaganda Fide de Chillán, Asuntos Varios, vol. 5 (1782-1786): fj.82-114v.

5.3 Artículos en revistas, boletines y actas

Andrade, Pedro, Katherine Fonseca, Lía Leyton, Alexia López, Alexandra Pacheco, Joaquín Dalenz y Marlene Martínez. 2018. «Patrones funerarios e imposición colonial en el Biobío: el caso de la misión San José de la Mocha, Concepción (siglos XVII al XIX)». En *Atenea*, n.º 518: 133-149.

- Benavente, Antonia, Carlos Thomas y Rodrigo Sánchez. 1994. «Prácticas mortuorias durante el agroalfarero temprano. Una reflexión sobre su significado». En *Actas del 2º taller de arqueología de Chile Central*.
- Berdichewsky, Bernardo y Mayo Calvo. 1972. «Excavaciones en cementerios indígenas de la región de Calafquén». En *Actas del VI congreso de arqueología chilena. Boletín de prehistoria*, n.º Especial: 529-558.
- Bullock, Dillman. 1955. «Urnas funerarias prehistóricas en la región de Angol». En *Boletín del museo de historia natural*, Tomo XXVI, n.º 5: 73-157.
- Campbell, Roberto y Marco Pfeiffer. 2017. «Early public architecture in southern Chile: archaeological and pedological results from the Mocha Island mounds-and-platform complex». En *Latin American Antiquity*, vol. 28, n.º 4: 495-514.
- Chapanoff, Miguel. 2020. «Trolóf: itinerario de un objeto fúnebre desde un *eltún* mapuche hasta el museo. Reflexiones en torno a prácticas mortuorias tardías en la Araucanía». En *Bajo la Lupa*, Dirección de investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.
- Cisterna, Patricio. 1997. «La retórica hispana del espacio durante el siglo XVI y el problema del indio en la crónica de Vivar». En *Boletín de Historia y Geografía*, vol. 13: 115-151.
- Dillehay, Tom D. y Américo Gordon. 1977. «El simbolismo en el ornitofismo mapuche. La mujer casada y el *ketru metawe*». En *Actas del VII congreso de arqueología de Chile*, vol. 1: 303-316.
- Gayol, Sandra y Gabriel Kessler. 2011. «La muerte en las ciencias sociales: una aproximación». En *Persona y Sociedad*, vol. XXV, n.º 1: 51-74.
- Goicovich, Francis. 2007. «Entre la conquista y la consolidación fronteriza: dispositivos de poder hispánico en los bosques meridionales del Reino de Chile durante la etapa de Transición (1598-1683)». En *Historia*, vol. 2, n.º 40: 311-332.
- Goicovich, Francis. 2008. «Discurso, poder y legitimidad: los dispositivos del desarraigo (isla Mocha, 1684)». En *Revista Cuhso* vol. 15, n.º 2: 31-47.
- Goicovich, Francis. 2018. «Un sistema de equivalencias: el ritual del sacrificio en la cultura *reche-mapuche* de tiempos coloniales (siglos XVI y XVII)». En *Historia*, vol. 2, n.º 51: 423-454.
- Goicovich, Francis. Inédito [en prensa]. «Apropiación de la tecnología ganadera española por el mundo mapuche de los siglos XVI y XVII, una clave del éxito indígena en la Guerra de Arauco».

- Gordon, Américo, Jacqueline Madrid y Julia Monleón. 1972. «Excavación del cementerio indígena en Gorbea (sitio GO-3)». En *Actas del VI congreso de arqueología chilena. Boletín de prehistoria*, n.º Especial: 501-514.
- Gordon, Américo. 1975. «Excavación de una sepultura en Loncoche». En *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, n.º 34: 63-68.
- Gordon, Américo. 1978. «Urna y canoa funerarias. Una sepultura doble excavada en Padre las Casas, provincia de Cautín, IX Región, Chile». En *Revista Chile de Antropología*, n.º 1: 61-80.
- Inostroza, Jorge. 1985. «Pitraco 1: un cementerio tardío en la Araucanía». En *Boletín del Museo Regional de la Araucanía*, vol. 2: 63-78.
- Latcham, Ricardo E. 1916. «Costumbres Mortuorias de los indios de Chile y otras partes de America (conclusión)». *Anales de la Universidad de Chile*, n.º 74: 273-326.
- Mera, Rodrigo y Doina Munita. 2018. «Lo que el tiempo se llevó. Revisión de Gorbea-3, un antiguo *eltun* en la cuenca del río Donguil». En Colecciones digitales, Subdirección de investigación, Servicio Nacional de Patrimonio Cultural.
- Navarro, Ximena y Carlos Aldunate. 2002. «Un contexto funerario de la cultura El Vergel (La Araucanía - Chile)». En *Gaceta Arqueológica Andina*, n.º 26: 207-220.
- Pfaffenberger, Bryan. 1992. «Social anthropology of technology». En *Annual Review of Anthropology*, vol. 21: 491-516.
- Pfaffenberger, Bryan. 1992. «Technological dramas». En *Science, Technology, & Human Values*, vol. 17: 282-312.
- Rodríguez, Cristian y Andrea Saavedra. 2008. «Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. Un viaje entre lo etéreo y lo material». En *Revista Cultura y Religión*, vol. 2, n.º 3: 97-113.
- Román, Francisco, Antonio Olea, Juan Padín y Jordi Moreras. 1991. «El estudio de la muerte y de los ritos funerarios desde la antropología». En *Limes*, vol. 1: 58-67.
- Sánchez, Marco, Jorge Inostroza y Héctor Mora. 1985. «Investigaciones arqueológicas de los cementerios Deuco 1 y 2, Nueva Imperial, IX Región». En *Boletín del Museo Regional de la Araucanía*, vol. 2: 146-153.
- Sánchez, Marco. «Sepultura de un platero y piezas de platería del cementerio Pitraco I, comuna de Nueva Imperial, IX Región». En *Actas del IX Congreso de Arqueología Chilena*: 141-145.
- Tilley, Charles David. 2019. «El proceso formativo del sistema sociocultural mapuche». En *Trim*, n.º 16: 67-81.

Valdés, Consuelo, Marco Sánchez y Jorge Inostroza. 1985. «Excavaciones arqueológicas en el cementerio de citas y canoas Ralipitra I, comuna de Nueva Imperial, provincia de Cautín IX Región Chile». En *Actas del IX Congreso de Arqueología Chilena*: 436-444.

Van Dijk, Teun A. 1999. «El análisis crítico de discurso». En *Anthropos*, n.º 186: 23-36.

Villalobos, Sergio. 1997. «El avance de la Historia Fronteriza». En *Revista de Historia Indígena*, n.º 2: 5-20.

5.4 Tesis y memorias

Adán, Leonor. 2014. «Los *reche-mapuche* a través de su sistema de asentamientos (s. XV-XVII)». Tesis doctoral para optar al grado de Doctora en Historia. Universidad de Chile.

Campbell, Roberto. 2004. «El trabajo de metales en la Araucanía (siglos X-XVII d.C.)». Memoria para optar al título de Arqueólogo. Universidad de Chile.

5.5 Libros

Adán, Leonor, Rodrigo Mera, Ximena Navarro, Roberto Campbell, Daniel Quiroz y Marco Sánchez. 2016. «Historia prehispánica en la región Centro-Sur de Chile: Cazadores-recolectores orogénicos y comunidades alfareras (ca. 10.000 a.C. a 1550 d.C.)». En *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los incas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Barros Arana, Diego. 2000. *Historia general de Chile*. Tomo primero. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bilbao, Francisco. 1866. «Los araucanos». En *Obras completas de Francisco Bilbao*, 305-350. Buenos Aires: Imprenta de Buenos Aires.

Dillehay, Tom D. 2020. *Montículos “vivientes”, imperios y resistencia en los andes. Narrativas rituales del espacio y gobierno Mapuche*. Chile: Qillqa Ediciones.

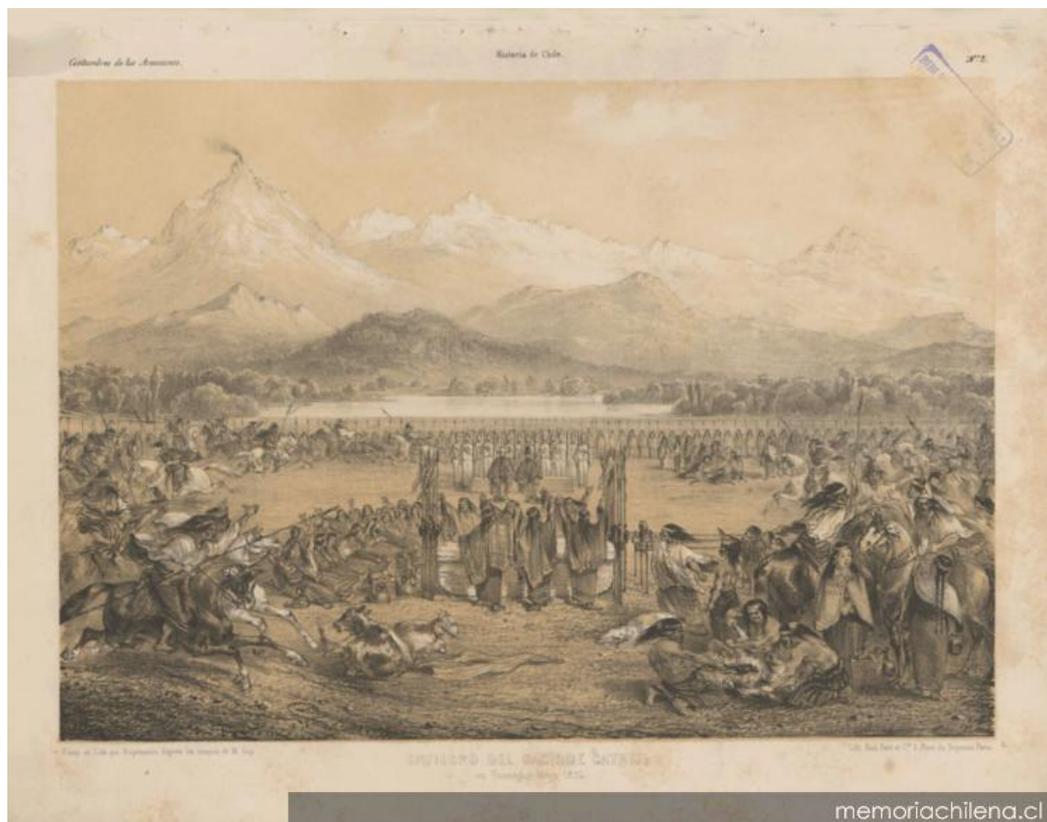
Domeyko, Ignacio. 1846. *Araucania i sus habitantes*. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.

Falabella, Fernanda, Daniel Pavlovic, María Teresa Planella y Lorena Sanhueza. 2016. «Diversidad y heterogeneidad cultural y social en Chile Central durante los periodos Alfarero Temprano e Intermedio Tardío (300 años a.C. a 1450 d.C.)». En *Prehistoria en Chile desde sus primeros habitantes hasta los incas*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

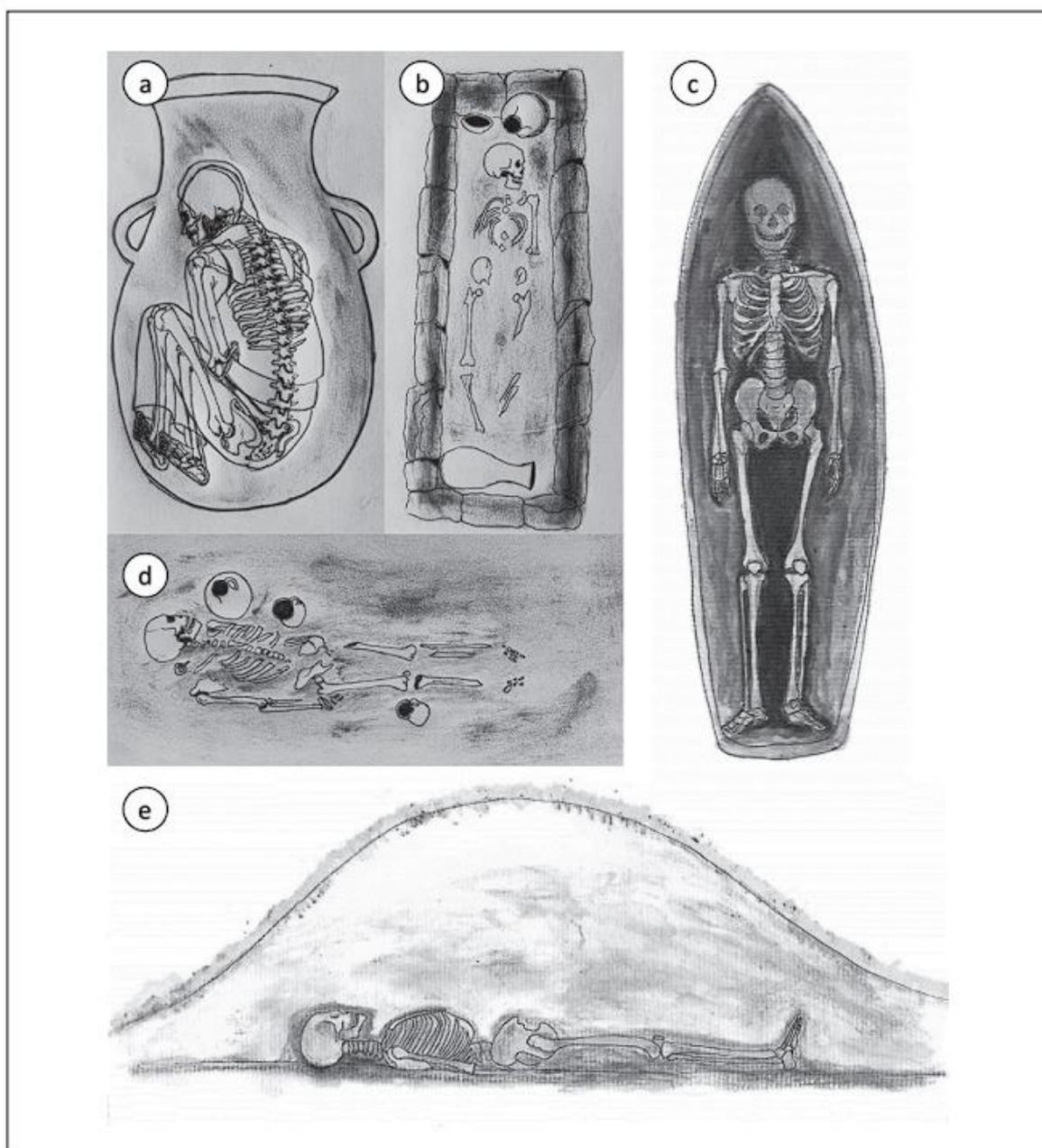
Foerster, Rolf. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- Gay, Claudio. 1998. «Ceremonia del entierro del cacique Cathiji en la Araucanía». En *Etnografía Mapuche del siglo XIX*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos.
- Guevara, Tomás. 1906. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Guevara, Tomás. 1929. *Historia de Chile. Chile prehispánico*. Tomo II. Santiago de Chile: Establecimientos Gráficos Balcells & CC.
- Guevara, Tomás. 2003. *El pueblo mapuche*. Editorial Andujar.
- Hertz, Robert. 1990. «Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte». En *La muerte y la mano derecha*, 13-102. Madrid: Alianza Editorial.
- Jäger, Siegfried. 2003. «Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos». En *Métodos de análisis crítico del discurso*, 61-100. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Medina, José Toribio. 1882. *Los aborígenes de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Gutenberg.
- Menghin, Osvaldo. 1962. *Estudio de prehistoria araucana*. Buenos Aires: Centro Argentino de Estudios Prehistóricos.
- Meyer, Michael. 2003. «Entre la teoría, el método y la política: la ubicación de los enfoques relacionados con el ACD». En *Métodos de análisis crítico del discurso*, 35-60. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Parentini, Luis Carlos. 1996. *Introducción a la etnohistoria mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Prost, Antoine. 2001. *Doce lecciones sobre la historia*. Madrid: Cátedra.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1986. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Editorial Planeta-De Angostini.
- Van Dijk, Teun A. 2003. *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Van Gennep, Arnold. 2008. *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza Editorial.
- Vicuña Mackenna, B. 1868. *La conquista de Arauco*. Discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en su sesión de 10 de agosto. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.
- Wodak, Ruth. 2003. «De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD), Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos». En *Métodos de análisis crítico del discurso*, 17-34. Barcelona: Editorial Gedisa.
- Wodak, Ruth. 2003b. «El enfoque histórico del discurso». En *Métodos de análisis crítico del discurso*, 101-142. Barcelona: Editorial Gedisa.

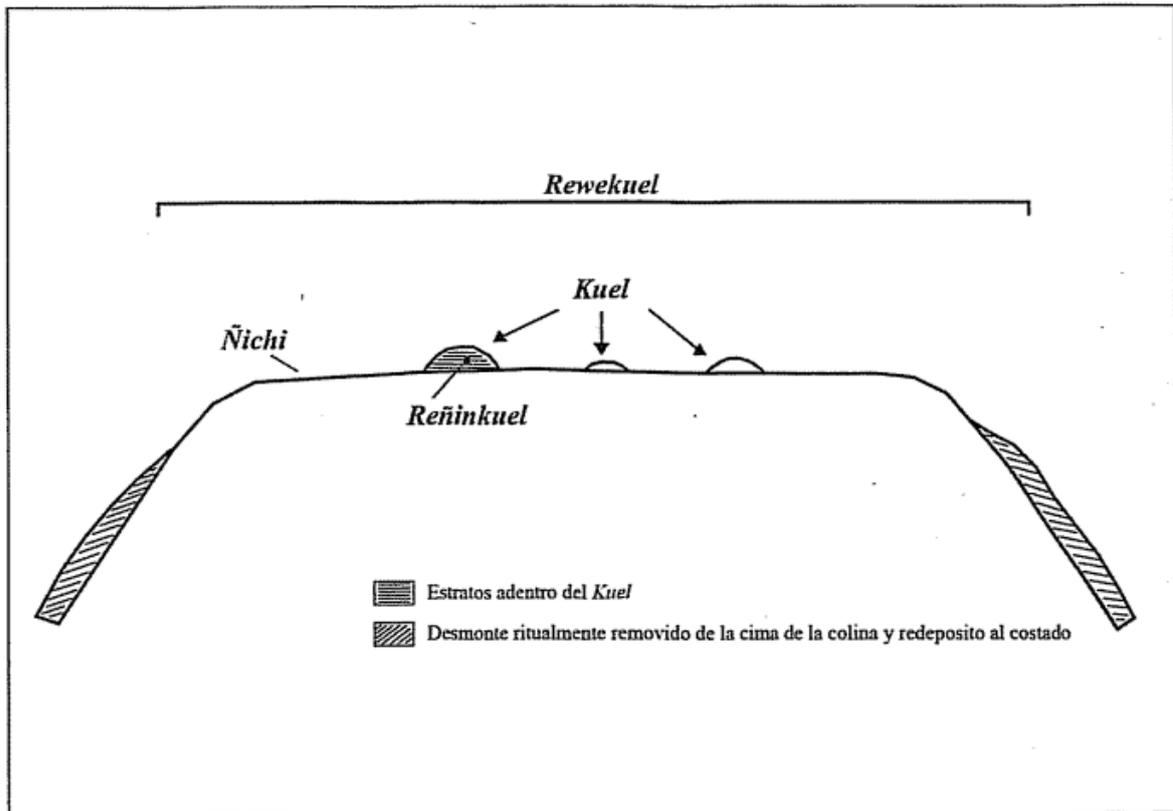
6. Anexos



Anexo 1. Ceremonia del cacique Cathiji en Guanegúe, mayo 1835. Ilustración extraída de <https://www.memoriachilena.cl/602/w3-article-98598.html> el 21 de noviembre de 2023.



Anexo 2. Estilos funerarios presentes en el complejo cultural El Vergel: a) urna; b) cista; c) canoa; d) inhumación directa; e) túmulo. Ilustración extraída de Andrade *et al* (2018) p. 138.



Anexo 3. Representación esquemática de los elementos que componen un complejo *Rehuekuel*. Ilustración extraída de Dillehay (2020) p. 36.