

ESTUDIOS

[EL RÍO DE LAS LÁGRIMAS]

Sonia Montecino

Programa Interdisciplinario de Estudios de Género
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Chile

RESUMEN

Procuramos en este artículo poner en relación algunos relatos míticos y oníricos sobre la muerte, ritos funerarios y enterratorios con las categorías de lo femenino y de lo masculino en el universo mapuche(1). Para ello nos valdremos de datos bibliográficos del pasado y del presente, de observaciones directas y de entrevistas a mapuches rurales y urbanos(2). No es, ni pretende ser, un ensayo exhaustivo ni una reflexión acabada sobre el tema que nos ocupa, sino sólo el intento de tramar un tejido con conocimientos dispersos y sensibles que, desde la vida, pretende acercarse a esa experiencia común -tal vez la más común, y no por ello menos dura, de las humanas- que constituye el dejar de existir.

El soplo de Dios: el püllü que habita el cuerpo

"En el momento en que hablaba con este ser, que era el N'ontufe, su alma se separó del cuerpo y logra ver al otro lado del río a sus hermanos que le hacen señas entre los árboles" (Elicura Chihuailaf "El río de las lágrimas y su balsa" (Estamos oyendo nosotros y Berta Koessler Ilg este sueño azul).

Para comprender cómo los mapuche tematizan la muerte es preciso conocer su concepción respecto a la conformación del ser humano. Así, las personas están dotadas de un püllü o am, términos que designan el "alma" o el "espíritu" de una persona. De acuerdo a Schindler, más acertado que hablar de alma sería definir al püllü como "...´carácter´, ´personalidad´, ´capacidades´o ´don´. Havestadt (1777/II:752) lo califica como ´mente inmortal´. Es evidente que la palabra misma no se conoce en todas partes de la Araucanía con ese significado"(3).

La machi Carmela Romero de Huichahue nos aclara que el püllü, el que traduce como espíritu, es anterior incluso al nacimiento "...cuando la gente se forma, cuando la engendran los papás ese espíritu ya está ahí". En relación al püllü de machi, éste dice "...lo anda trayendo como encarnado, pegado con uno". Además, nos señala que todas las personas tienen su propio espíritu que las caracteriza con el "conocimiento" que portan desde que son "producidos" o procreados. Carmela metaforizará al püllü como un enamorado: "...ese espíritu persigue, busca, sufre buscando. Igual viene haciendo como enamorado, hasta

que nace esa niña o niño lo persigue y al final le da su conocimiento: de repente le dan ganas de hacer igual como ha hecho su tatarabuelo, y eso no se saca de la mente, es del espíritu, ese es un destino que viene con el papá o la mamá"

Foerster, por su lado, nos informa(4) que habrían tres "conceptos" presentes en la imaginería mapuche que animarían la vida. El Neyen o Newen, Püllü y Am. El primero sería el "...alimento que da vida al hombre, a los antepasados y a la naturaleza; proviene de Chao Ngenechén, de allí que sea soplo, alimento espiritual"; luego el Püllü, que sería otro espíritu de Ngenechén, que "...habita en la tierra para acompañar al hombre y protegerlo del mal", y por último el Am que "...es también un espíritu, pero particular a cada hombre, es el yo invisible o no corporal. Su existencia está concebida desde lo alto ´por el Kume Neyen y protegida por el Kume Püllü'"(5) El am, por su parte, de acuerdo a Ñanculef sería "...una especie de aire suspendido, una especie de nebulosa que se disipa y se transforma. Es como si tuviera dos tiempos; una posición de ser y otra de no ser...El Am es como la naturaleza particular de ser de cada individuo..."(6)

Ahora bien ¿qué ocurre cuando el cuerpo habitado por el Püllü o Am fallece? La misma Carmela Romero nos explica: "Es Ngenechén el que nos da el espíritu, es como un soplo de Dios, cuando uno muere no tiene más espíritu porque salió". Marileo también sostiene que cuando una persona deja de existir "...su AM se desprende del cuerpo y también del KÜME PÜLLÜ. En la otra dimensión este AM podría continuar su existencia a través del KÜME NEYEN como espíritu de los antepasados"(7) Por su lado, Berta Koessler nos señala: "Mi informante Uenchu Küdel decía: ´Cada indio verdadero tiene dos am; un am que muere con él y otro que lo acompaña siempre, esté vivo o muerto, sea gente o esté cambiando en animal, por brujería´".(8)

Como se puede apreciar el estado de muerte para los mapuche supone más bien el fin del cuerpo físico en esta tierra, pero no la desaparición de ese "soplo", del am, del espíritu que sigue animado y que continúa su deambular, incluso que "busca" - de acuerdo a la concepción de Carmela Romero- nuevos cuerpos en los cuales "encarnarse". Así ella nos explica que "...usted no sabe qué familia tenía antes, muy antiguo, los bice abuelos, los antepasados, podría haber alguno que le gustaba cantar, su Püllü buscará, buscará sufriendo, dicen que sufren mucho antes de encontrar, persiguen hasta que al final dan su conocimiento. Así la persona también cantará, pero no lo ha sacado del mental sino del espíritu". Según esta machi, cuando se termina una familia ahí recién el Püllü desaparece y Ngenechén lo recibe.

Marileo por su parte nos dice que "El am es el otro yo del hombre, es el cuerpo invisible. Aquel que cuando la persona muere, se levanta y sale caminando, es transparente, camina, rompe, traspasa cualquier muro"(9). Este autor distinguirá así el am -que define como "imagen-retrato"- el püllü- que sería fuerza-newen-espíritu- y alwe que representaría al cuerpo inerte. De este modo para Marileo, cuando las personas fallecen, su imagen (am) queda en el recuerdo de los

demás, viviendo por un tiempo como "el otro yo" del difunto y luego desaparece. El alwe es la carne, lo que se transforma en tierra.[\(10\)](#) En cambio, el püllü se va de manera invisible "...sigue viviendo en la eternidad, representando a la persona en toda su magnitud".[\(11\)](#)

De esta manera podemos apreciar que la idea de muerte como cesación de la vida - e incluso como separación del cuerpo y del alma- adquiere un carácter complejo dentro de la cosmovisión mapuche. Es importante señalar también que hasta hace unas décadas se pensaba - y muchos aún siguen haciéndolo - que ninguna enfermedad y muerte era natural, sino que provocada por brujería, por la acción de los kalku (brujos) quienes a través de rituales y de ciertas prácticas malignas pueden "robar" el püllü de las personas y enfermarlas hasta hacerlas morir.

Hacia el río de las lágrimas

Al parecer son variados, tanto para los mapuche actuales como antiguos, los "destinos" o moradas del Püllü una vez que ha dejado el cuerpo humano. Así, para el caso argentino Berta Koessler consigna un lugar "...al otro lado del río de las lágrimas donde los antepasados esperan..."[\(12\)](#), así un río separaría la tierra de los vivos del mundo de los muertos. Es notable cómo el relato de Carmela Romero se acerca a esas imágenes: "...el püllü tiene que pasar mucho sufrimiento, caminar años de años, en todas partes tiene que sufrir, tiene que pasar por mar. Hace poco me soñé yo con la Challo -mi cuñada fallecida hace tiempo-, todavía no llega a la parte que tiene que ir, iba caminando. Tuve pena en mi sueño, había mucha lluvia y había un río, pero ¡ qué lindo río!, las piedrecitas las tiene de luz, la arena también. Entonces, la finadita iba orillando el río, agachadita...."

Sabemos también que se pensaba que los espíritus se reunían en la Isla Mocha "...en el lugar llamado Külcheñmaiwe" y al parecer más antiguamente en los volcanes. En muchos casos se habla de que el Püllü debía ser trasladado de un mundo a otro o ayudado a cruzar el río de lágrimas. Allí, "Mujeres viejas, transformadas en ballenas llevaban las almas de los muertos hasta la orilla del 'mundo de abajo' en dirección al poniente...Otra vieja cobraba los 'pasajes' en llankas)las que se depositaban en la sepultura junto al muerto). Además había para el traslado de las almas un balsero que exigía más pago y estaba siempre de mal humor".[\(13\)](#)

Un relato nos explica el origen de estas mujeres que trasladan los espíritus o Tempulkalwe:

"Cuentan que hace muchos siglos cerca de aquí (Tirúa) naufragó un barco en una noche de tempestad salvándose sólo un marinero que a nado pudo llegar a la isla (Mocha). Fue despertado por varios mocetones vestidos de blanco, quienes lo invitaron al centro de la isla, donde había una gran fiesta. Aquí comió

carne de cordero y bebió muday. Fue atendido como un rey por hermosas mujeres.

Al amanecer se quedó nuevamente dormido. Cuando despertó...no había nadie, sólo tizones, carbones y huellas de pies humanos en el césped. Luego, exploró el terreno y no encontró a ser viviente alguno...Llegó la noche y otra vez se quedó dormido. Se despertó con un canto...vio que la misma gente lo vino a buscar y empezó de nuevo la celebración de fiestas por su llegada. El marinero conversó con una viejita que había conocido en un pueblo cuando niño, a la cual le pidió ayuda para salir de la isla. La anciana, después de escuchar las súplicas, accedió y en un descuido de las alves huyó con él hacia la playa y cuando estaban cerca de ésta vieron dos jinetes cabalgando blancos córceles que venían para llevárselos.

Antes que les dieran alcance llegaron hasta el mar. La anciana se transformó en ballena, subió al marino sobre su lomo y nadó con él hasta el litoral de Arauco. Los dioses ante la acción de la anciana la castigaron convirtiéndola en ballena para siempre, y desde esa noche, hasta hoy sigue transportando a las almas de los mapuches muertos desde un barranco que existe en Tirúa y la desembocadura del río Imperial hasta la Isla Mocha.

A esta anciana se la conoce con el nombre de Tempulkalwe. El alma es trasladada siempre que pague su pasaje cuyo pago efectúa mediante "llancas", piedrecitas cobrizas de color verdeazulejo, muy estimadas para adornos entre los araucanos, las cuales son depositadas junto al cádaver. Los espíritus llegan a la orilla del barranco en grupos dirigidos por un jefe y desde aquí llaman a la Temulpkalwe, especie de lancharo que las viene a buscar" [\(14\)](#)

En este relato podemos apreciar que la "inversión" del viaje hacia el mundo de los Püllü gestará la existencia de seres mediadores entre la tierra y el mar, entre "vivos" y "muertos". El marinero, que escapa del universo donde moran los espíritus gracias a una anciana mujer, parece querer decirnos que hubo una transgresión del tránsito acostumbrado y por ende la necesidad de poner resguardo sobre el mismo y prevenir el deseo de "desandararlo". Así el "castigo" de la transgresión es dejar para siempre a las ancianas convertidas en ballenas balseras trasladando infinitamente los espíritus a la isla.

Es interesante notar que en esta narración cobra una especial importancia la alegoría femenina.[\(15\)](#) El espíritu, el püllü de una mujer es transformado en un elemento fundamental para que el alma de los difuntos llegue a su destino final. Podríamos leer en el "castigo" de los dioses, nada más que el deseo de hacer imperecedera la acción que la anciana ha tomado por su propia iniciativa: mutarse en ballena para ayudar en el viaje que conecta la vida con la muerte, la tierra con el agua. De esta manera, lo femenino aparece como una suerte de bisagra, de puente. Pero también como elemento de "salvación", en el sentido de resguardar que los püllü lleguen a su destino y no sean arrebatadas por los

espíritus malos. Nos parece que las Tempulkalwe bien podrían ser la metáfora de lo femenino que posibilita la vida en el nacimiento de la persona y quien permite su "re-nacimiento" en la otra tierra, la de las almas, tierra en la que como se puede ver se vive deleitosamente.

Algunos de los símbolos que aparecen en el relato de las Tempulkalwe están también presentes entre los mapuches del lado argentino, así en una canción de adiós que un cacique le canta a su caballo podemos escuchar: "Con tu hermosa estampa y sin haberte quebrado ninguna de tus ligeras patas, irás por el último camino. Me llevarás así sobre tu lomo y aunque no puedas, como está señalado, conducir mi cuerpo inerte hasta el eltún -sepulcro-, me llevarás igualmente en el último viaje. Relinchando de contento, nadarás al lado de la barca que va a balsear, y en la orilla del otro mundo te dejarás montar. Ufanos apareceremos delante de los muertos para iniciar nuestra segunda vida, la eterna"[\(16\)](#)

Así no aparece extraña la imagen de los dos jinetes en caballos blancos que galopan en la Isla Mocha. De acuerdo a algunos datos generalmente a los caciques se los enterraba junto a su caballo, también - de acuerdo a la información de Koessler Ilg en algunas partes al caballo sacrificado se le quebraba una pata para "...obligarlo a arrastrarse detrás de su dueño en el viaje al otro mundo".[\(17\)](#)

Pero, también existen otros "espacios" fuera de la Isla Mocha. Así por ejemplo, Mayo Calvo aporta un relato proveniente de Lican Ray en donde los espíritus de los finados moran en un volcán:

"Aquí se dice que al Pillán ningún ser viviente va, pero las almas de los finados van todas. Aquí hay un viejito que se llama Fermín. Estuvo muerto dos días, y dicen que entró al volcán y regresó; contaba que estaban todos sus muertos, sus propios viejos, sus hijos, su señora y otros niños que no conocía. Había también un caballero alemán que leía y escribía en unos grandes libros. Al verlo, el alemán le preguntó que deseaba.

- Vengo siguiendo a mi hijo- le contestó el viejito.

-¿Cómo se llama? -preguntó el caballero alemán

- Francisco Leufuhue

Llamó al guardia y le ordenó que avisará a Francisco....

El viejo Fermín se acercó a su hijo y lo saludó diciéndole:

- Me vas a recibir porque no quiero vivir más allá donde vivo....

- No, papá - le dice su hijo Francisco - No es tiempo de que llegues aquí y de propia voluntad. Cuando sea el tiempo yo mismo voy al lado de la casa a buscarte. Entonces vendrás, ahora váigase.

En ese trance don Fermín despertó y abrió los ojos. Encontró a su mujer llorando y le preguntó el motivo.

- Porque tú habías muerto - le contestó - Hace dos días que estabas muerto.

- Estoy vivo - le respondió Fermín - y fui al volcán. Vi a todos los finados que se

guardan allí dentro. Estuve con mi hijo, con mis abuelos. Están todos juntos y son muy felices. Allá me esperan, pero todavía no es tiempo".(18)

Podemos observar que ya sea en la Isla Mocha o al interior de los volcanes la "vida" de los espíritus es placentera y feliz. Es sugerente el hecho que en la última narración un hombre alemán ilustrado (lee y escribe) representa la autoridad que franquea el acceso al mundo donde residen los püllü. Elementos sincréticos semejantes nos ha contado Carmela Romero en una "visita" onírica de su espíritu al wenumapu -la tierra del cielo- donde ha encontrado un colegio lleno de niños y a Dios representado en un anciano profesor de cabellos rubios. (19)

Como se aprecia, es posible para alguien que aún no ha muerto conocer el mundo donde habitan los Püllü. Este conocimiento se logra a través de peumas (sueños) y también de perimontún (visiones), todos ellos estados en donde el "espíritu" sale del cuerpo. Un relato extraordinario al respecto lo constituye "El río de las lágrimas y su balsa":

Un anciano contó que estaba siendo objeto de brujería por parte de una huinka rubia, hasta tal extremo que perdía casi por completo su cabello "...dada la vergüenza sufrida y mi impotente ira, me sentí más enfermo aún. En cierta ocasión, durante un día de sol, me pareció que mis dos hermanos, que se habían ido al mundo de los muertos, me llamaban insistentemente a gritos pidiendo que me marchara con ellos..." El anciano quiso entonces quitarse la vida y se dirigió a la cordillera, pero no encontró una rama fuerte para colgarse, después vio una cueva y entró: "...avancé por unas galerías llenas de brillo y resplandor aunque no había sol, me encontré de pronto y sin haber visto a nadie frente a una escalera que llevaba abajo..." Descendió durante horas hacia las profundidades cuando "...por fin sentí el duro suelo bajo mis pies y vi claramente que estaba a orillas de un río. Allí me cerró el paso un guardián y me preguntó:

-¿Qué buscas aquí? ¿Eres un vivo o ya estás muerto? ¿A qué clase de gente perteneces? ¿Por qué no llevas contigo un perro negro? ¡Habla!
Era el n'ontufe, el balsero, quien hablaba conmigo.

Le respondí y luego le pedí que me balseara, a lo cual me contestó:

-No, porque si te llevo al otro lado del río, jamás podrás volver a la superficie de la tierra. Porque este río se llama "Killei-hue", arroyo de las lágrimas y nadie lo atraviesa dos veces. ¿Tienes algún mensaje para los ya idos?
Mientras yo hablaba con aquel espíritu, mi alma, separada del cuerpo, veía surgir entre los árboles en flor a mis dos hermanos, que del otro lado del río me hacían señas.

Imité sus señas; y al notar esto, el n'ontufe me dijo:

-¿Quieres que acabe ya tu vida o tienes aún obligaciones en el mundo?

A lo cual le contesté:

- Como mis dos hermanos tenían más edad que yo, quisiera vivir aún tanto como ellos vivieron: pero quiero hacerles preguntas primero y pedirles consejos.

Mientras tanto yo miraba el valle de los ya idos, infinitamente grande y espacioso. Allí, todo era verdor, todo estaba esmaltado de flores; los árboles se hallaban grávidos de frutas y flores y en el hermoso jardín se recreaban mansos animales"

El anciano le pidió al "hombre-espíritu" hablar con sus hermanos, pero éste le advirtió que no lo hiciera, pues ya no podría volver a subir a la tierra: "Ellos te dirán que la vida aquí es tan hermosa que el cuerpo sólo es un peso que se deshace y te quedarás gustosamente". Luego le transmitió los consejos que sus hermanos le daban para resolver el "mal" que le estaban haciendo "...para que vuelvas a tener salud y todo lo que te han quitado; y también la alegría de vivir sin temer a la muerte. Fue ese miedo el que te impidió hallar en el bosque la rama alta y fuerte.

Cuando volví a mi casa y tomé posesión de mi cuerpo nuevamente, sabiendo que mi familia me creía ya sin vida les referí todo y les dije que abajo la vida era mucho más bella que sobre la tierra: que existían prados sin nieve, colinas suaves con arboledas, plantas con frutos maduros y al propio tiempo en flor; ríos y arroyuelos por doquier, con toda clase de peces; animales salvajes para cazar y también leones y avestruces. Les hablé del Mapu, la tierra hermosa, donde nunca falta de comer ni de beber y donde todos los días son de fiesta y descanso".

El anciano siguió los consejos de sus hermanos del mundo de abajo y a través de una machi pudo recobrar la salud.[\(20\)](#)

A través de esta narración podemos apreciar una suerte de síntesis de algunos de los datos que hemos expuesto. En primer lugar, el narrador es un hombre que está sufriendo una enfermedad por la acción de la brujería debido a lo cual está cerca de la muerte e incluso deprimido y busca suicidarse.[\(21\)](#) Las prácticas de brujería son realizadas por una mujer huinca, tomando así relevancia lo femenino como agente que causa el padecimiento y la muerte; pero, un agente que podríamos decir representa una doble alteridad: ser mujer y ser huinca. Luego, se producirá el "tránsito" hacia la morada de los Püllü a través de una escalera. Es preciso señalar que este símbolo de la escalera es común en los desplazamientos por sueños hacía el wenumapu (tierra del cielo donde residen las divinidades) y también nos evoca el rewe de la machi como escalera de ascensión en la "toma de su espíritu" en la ceremonia del machitún.[\(22\)](#) Luego se produce el contacto con el "balsero", el "mediador" y a la vez guardián que en este caso es un espíritu masculino y la separación del alma del cuerpo. Por último, se reitera la imagen de un mundo feraz y placentero, una especie de

edén, de paraíso que acoge a los püllü una vez que han atravesado el río de las lágrimas.[\(23\)](#)

Por último, es necesario constatar que Schindler sostiene que en la actualidad, en localidades cordilleranas cercanas a Temuco, el sitio o morada final de las almas no es "al otro lado del agua", ni al interior de los volcanes como en el pasado sino en el **rangin wenu** que él traduce como "...cénit, es decir el lugar de procedencia...en el cenit reside wenu rey fuchá y wenu rey kuse con su familia. Además se sabe y se menciona en las oraciones, que wenu rey mandó cada persona a nuestra tierra y determina la suerte de cada uno"[\(24\)](#)

De este modo podríamos decir que la "muerte" para los mapuches sería un estado donde el espíritu que ha estado "encarnado" - en palabras de la machi Carmela Romero- en el cuerpo de las personas, ya separado de éste recorre un periplo hasta llegar a una "tierra" o morada definitiva - en la Isla Mocha, en los volcanes, bajo la tierra o en el cenit -. Antes de acceder a esa morada encontrará mediadores entre los mundos - guardianes, Tempulkalwe, N'ontufe, extranjeros ilustrados - y en algunos casos un río de lágrimas o con "piedras de luz" que debe atravesar o "balsear" ayudado por los espíritus mediadores. Queda claro que cada püllü conserva su característica de género, masculino o femenino, toda vez que la "vida" en su nueva tierra se desarrolla de manera similar a la que tuvo antes, con la salvedad de que ésta es completamente placentera y colmada de bienes. Vale decir, el espíritu de hombres y mujeres transita de igual forma hacia la tierra de los püllü. Notamos sí que los mediadores, los balseros, los guardianes, tienen un sesgo de género - casi todos son masculinos -, a excepción de las Tempulkalwe donde se privilegia a lo femenino como puente y posibilidad de acceso al Külcheñmaiwe.

Rituales de adiós y ajuares para la otra tierra

Los ritos funerarios mapuche tienen, por cierto, un correlato con el imaginario sobre la muerte que ya hemos descrito. Conozcamos algunos de ellos. Guevara nos informa que en el pasado había dos ritos, el primero en el hogar de la persona: "Tan pronto como fallece algún individuo, rodean el cadáver los deudos i prorrumpen en llanto i lamentaciones. Enseguida lo visten con su mejor ropa y vuelven a dejarlo sobre su cama. En algunos lugares bañaban el cuerpo, derramándole cántaros de agua antes de vestirlos". Luego, lo colocaban encima de una zaranda de coligüe, envuelto en pieles y "...se rodea de provisiones como carne, harina, manzanas i **mudai**(licor); se le echa encima sus piezas de vestir". El difunto podía permanecer dentro o fuera de la **ruka** y era objeto de una ceremonia continua en la cual, cada cierto tiempo, varios jinetes cabalgaban a su alrededor con el fin de espantar a los malos espíritus. Más o menos a los tres días se practicaba una especie de "autopsia": "Habían individuos diestros en abrir el abdomen a cuchillo para estraer la vejija de la hiel, calcinar algunos residuos en un plato de greda i determinar la clase de veneno que había causado la muerte".

De acuerdo a este autor los mapuche creían que "...el alma queda inmediata al cadáver desde la muerte hasta la ceremonia final. Sólo después de las segundas exequias podía penetrar al país de los muertos. Por lo tanto, se considera al difunto como si aún estuviese vivo y se le rodea de las atenciones posibles: se le renueva la comida y se le habla...El período de espera que media entre el primer entierro i la ceremonia final, tiene una duración variable, que fluctúa entre uno i tres meses". El día anterior al entierro los parientes realizan una ceremonia colectiva cerca del lugar de la sepultura: "Hombres i mujeres de la familia trasladan todas las viandas. Las últimas encienden fogatas i dan principio a la confección de comidas de diversas clases i principalmente de carne asada...Las mujeres se sientan cerca del pillay formando círculo. Más allá con un claro de doce metros, se sitúan los hombres..."El traslado del difunto a su lugar de entierro se hace al caer la tarde y "Las mujeres de la familia lloran desde ese momento hasta que el cadáver desciende la fosa".(25) Dentro y fuera de la urna - o wampu- se colocan comestibles, cántaros con licor y útiles para el largo viaje que el alma debe emprender hasta llegar a la Isla Mocha, a los volcanes o bajo la tierra.

Actualmente, Schindler menciona la existencia del rito denominado amulpüllün ("obligar a salir al espíritu"). Para la realización de esta ceremonia se eligen cuatro hombres y cuatro mujeres entre los participantes en el velorio. El amulpüllün consiste en que primero, los hombres reciben "...una botella llena de vino y se colocan al lado de la urna; dos de ellos frente a frente en la cabecera y los otros dos a los pies de la urna. Los otros participantes del velorio forman un círculo compacto alrededor". Los oradores beben y hacen sus invocaciones al mismo tiempo en una suerte de competencia impresionando a los demás con sus conocimientos rituales y su capacidad verbal. Luego, intercambian botellas encima del atáud, ofrecen una libación al difunto y beben. Cuatro veces se repiten las invocaciones mediadas por las libaciones. Después, es el turno de las mujeres las cuales actúan exactamente como lo hicieron los hombres.

Un ejemplo de estas invocaciones es citado por Schindler:

"Hacia el cenit te irás
ya has sido llamado de regreso
que te vayas muy bien
que no vuelvas con tu personalidad(26)
No hagas jamás nada adverso a tu familia
que te vayas muy bien
Ya te has vuelto otra persona
ya te volviste un extranjero
ya no volverás jamás a nuestra casa
Vete ya al cenit, pues ya
no regreses jamás y bajo ninguna circunstancia a tu familia
Ayuda a tu familia.

Como se puede apreciar este rito tiene como sentido básico el exhortar al Püllü para que inicie su viaje y no regrese. Es interesante observar que hay una equiparidad de género en tanto son hombres y mujeres por igual quienes realizan la ceremonia y suponemos, porque el autor no entrega datos al respecto, que el ritual mismo no es privativo sólo al püllü de los hombres.

Por otro lado, Mayo Calvo nos cuenta que el velorio de un anciano cacique en Challupén se efectuó en la escuela del lugar, la cual había ayudado a construir; el ataúd se encontraba en medio de la sala en una tarima y rodeado de velas encendidas y que "...el silencio sobrecogedor que reinaba en la sala fue de improviso interrumpido por un llanto como gemido lastimero, con altos y bajos de voz, que entonaban las mujeres de edad. Al inquirir el significado de este cántico, me respondieron que dentro de sus ritos mortuorios debía entonarse el "romance del llanto" siempre a cargo de las mujeres más antiguas". En las salas adyacentes varias mujeres preparaban comida para atender al centenar de personas que asistían al velorio. El cacique llevó para la otra vida el mismo traje con que había muerto, una manta de cama, una camisa y un par de calconzillos recién comprados y fue amortajado con una tela negra.

El entierro se hizo del siguiente modo: cuatro hombres llevaron el ataúd sobre un anda, adelante portaban una cruz de madera, la comitiva atrás formada con mucho orden por mujeres, hombres y niños con flores, y por último 25 hombres a caballo con sus aperos de plata. Cerca de la escuela se hizo el primer "descanso" "Allí se reúnen todos los asistentes alrededor del finado, y los jinetes rodean al grupo dándole cuatro vueltas; tocan una corneta unos, y otros hacen sonar sus pifilcas. En ese momento empiezan los oradores". A diferencia del amulpüllün descrito por Schindler, los discursos son sólo de hombres y su función es relatar la vida del finado, su linaje y sus aportes a la comunidad. Se enclava una cruz en el lugar y se continúa hacia el cementerio. Se hacen dos nuevos descansos, pero sin discursos, sólo con el toque de las cornetas y pifilcas. En el cementerio, antes del entierro, se realizaron nuevos y largo discursos con alabanzas al cacique fallecido, primero habló el lonko - jefe- de la comunidad lo que "En ciertos momentos parecía una oración por la unción y tonalidad de voz que empleaba", después vinieron los discursos de los familiares. Por último varios ayudaron a bajar el ataúd a la fosa y "...uno a uno se acercaron a echarle cuatro puñados de tierra, mientras el cacique seguía sus invocaciones y rociaba con muday los pies del difunto"

Poseemos algunos datos que nos indican que la costumbre de poner un ajuar funerario dentro del ataúd aún continúa vigente. Conocemos el caso de una mujer migrante en Santiago cuya hijita de meses falleció en la capital, la madre colocó ropa, juguetes y una botellita de agua dentro del pequeño cajón de madera pintado de blanco. En una comunidad cercana a Padre las Casas, Elizabeth Millavil nos cuenta: "A mi abuelito lo enterraron con todas sus pertenencias: le compraron una frazada de pueblo; le pusieron su hichona, harta

yerba, azúcar, su jarrito, carne, agua, una botellita con muday". Al interrogar por el motivo de esta costumbre ella respondió: "El camino para llegar al cielo es muy largo y tienen que llevar alimento y cosas de beber para la sed".

El registro arqueológico nos muestra la larga duración de esta práctica, y por lo tanto de las creencias y símbolos asociados a ella-, así por ejemplo las excavaciones hechas en el Cementerio de Gorbea por Gordon, Madrid y Monleón dan cuenta de la importante función que cumplió la alfarería en los ritos de pasaje a la muerte. La mayoría de los objetos asociados a las sepulturas corresponde a piezas de cerámica: cántaros y jarros, ollas ennegrecidas por el humo del fogón y grandes tinajas para almacenar líquidos.

Para las mujeres el ajuar funerario comprendió, además, los atuendos, alhajas y útiles relacionados con sus oficios, como la textilería. Así "...los aros de metal y las coronas circulares de cobre se hallan adosados al cráneo o cerca del mismo. Los 'tupus' o alfileres al lado derecho del tórax...El hilo de los collares no resistió la erosión y las 'chaquiras', cuentas de vidrio de diferentes colores, se desparramaron alrededor del cuello. Los anillos de las manos y las torteras estaban a la altura de la mano"[\(27\)](#)

Pero, lo dominante en estos arreglos será la colocación de objetos de greda dentro y fuera de la canoa que cobija al fallecido. En el interior es posible detectar ceramios dispuestos a ambos lados y detrás de la cabeza, y a veces cántaros sobre el pecho o al lado izquierdo del cuerpo. Junto a estas ofrendas de greda, en muchas tumbas se encontraron fragmentos de piezas quebrados intencionalmente -la denominada "cerámica matada": "Ollas y cántaros fragmentados se hallan junto a jarros enteros y nos ha sido posible reconstruirlos casi completamente. Un jarrito pequeño se encontró depositado sobre el cuello de un jarro, fracturado intencionalmente en el sitio para que pudiese descansar sobre él, imitando la forma de los jarros dobles"[\(28\)](#). Resulta interesante destacar que esta "cerámica matada" aparece colocada ritualmente en hileras a lo largo del cuerpo, circundándolo o bien formando una superficie rectangular en la tumba de las mujeres.

Así, en el pasado, como dijimos, la cerámica -hecha por mujeres- tuvo un sitio relevante en las prácticas funerarias, ya sea como "cerámica matada" o como piezas que contendrán los alimentos y el líquido necesario para el tránsito hacia la otra vida. La presencia de los fragmentos intencionalmente quebrados nos sugieren algunas ideas[\(29\)](#) como por ejemplo que el ritual de ruptura pudo haberse asociado al ruido de los truenos, y éste a su vez estar relacionado con la creencia que "...los guerreros (muertos) que subían a las nubes se transformaban en truenos y relámpagos"[\(30\)](#). También, el ruido podría ser la expresión de la disyunción que provoca la muerte. Pero, también puede conectarse con una suerte de "purificación de los cántaros" que así no contendrían alimentos o líquidos para el largo viaje: esas vasijas en tanto superficies huecas, podían ser llenadas de "venenos" (por efecto de los kalku) que afectarían al difunto en su

camino.

Por último, se puede pensar que esa "cerámica matada" constituyó una especie de ofrenda, de productos "sacrificados", cuya ruptura podría ser una manera de restituir a la naturaleza su capacidad de simbolizar (toda vez que el trabajo le resta significación) al retornar al estado discontinuo, informe (natural) de la arcilla.

Diálogos en sueño con los espíritus

Una vez que se ha realizado el entierro los peumas (sueños) serán momentos privilegiados para comunicarse con el püllü de una persona que ha fallecido. Como sabemos, en el sueño el espíritu sale del cuerpo, viaja, conoce otras tierras, habla. Así, es muy común escuchar que después de la sepultación o incluso años más tarde, los parientes o amigos sueñen con sus familiares. Así Hemerita Milla de Kauñikú nos dice: "Yo era chica cuando mi papá se murió. Está enterrao pa'l bajo. De primera me soñé con él, después no. De primera llegó, hacía como tres días que estaba sepultado. ¡Yo lo echaba tanto de menos! Cuando se murió, todos los días me acordaba. En el peuma mi papá venía. Habían unos membrillos en su puebla ¡Bonitaza puebla que tiene! Ahí venía con la manta ploma que le pusieron, grande. Allí viene mi papito -dijo yo en sueños-. Lo iba a encontrar; pero él se pone a transpirar, venía hartito ligero. Me saludó y dijo: "Estoy bien hija, usted cuídese", Y siguió ligerito, que no lo ví más. Después le puse velitas. No me soñe más: 'ta bien, dije to, está bien mi papito allá'"(31)

De acuerdo a algunos entrevistados soñar con los difuntos puede tener varios significados, pero siempre supone un "mensaje" que los püllü desean entregar a los vivos. Uno puede ser que lo están "llamando" o que pronto se encontrarán con ellos en la "otra tierra"; también puede tratarse de que los espíritus no se encuentran bien, estén sufriendo o todavía no hayan llegado a su última residencia, por ello el prenderle velas o llevarle flores al cementerio ayuda a mitigar ese tránsito doloroso. También en el peuma se "informa" que ya el alma llegó a su sitio y se encuentra bien, como en el caso que ya hemos citado. María Raguileo de las cercanías de Cunco nos contó: "Yo me estoy soñando hace tiempo con una estrella, que entra por la ventana y sé que es el finado de mi marido que me está diciendo que lo vaya a encontrar".

Por su lado, Rosa Cabrera migrante en Santiago nos señala que cada vez que tiene problemas sueña con su fallecido padre el que la protege y le da consejos: "Siempre que tengo un apuro es que me tengo que soñar con él y él me va diciendo: 'Hija, hágalo así, hágalo asá', por eso no dejo ni un sólo año de ir el Primero de Noviembre a dejarle flores". Nos llama la atención, que de los testimonios que conocemos, es siempre el padre quien cumple esta función protectora, de espíritu tutelar.

Por último, Carmela Romero nos dirá que "Si usted se sueña con su abuelita o

abuelito eso significa que es el alma que quiere verla, quiere florcitas, quiere que le vayan a ver igual como uno visita a su familia; también cuando ese espíritu está mal - ahí uno sueña varias veces seguidas - la seña es que quiere flor o velas, y hay que dejárselas para que lo deje a uno tranquilo, no lo cargue y ahí hay que hablar con él para que no moleste más"

También existe la creencia de que el püllü puede aparecer en la forma de un moscardón azul. Koessler-Ilg nos dice que su nombre era püllomen: "Mosca azul de la cordillera que...servía de morada al alma de los muertos que deseaban volver al mundo de los vivos. Por esa razón el mapuche nunca mata a la püllomen; muchos la veneran, se descubren cuando pasa, etc."(32). Una canción que consigna la misma autora nos dice: " ´Muere´ dicen, y que debo morir, dicen. Querida Hermana: muerto no quedaré por mucho tiempo. A sorprenderlos vendré de repente. No se descuiden con la püllomen, haré el püllomeñun. Así es que vendré".(33)

Podemos apreciar entonces que el espíritu puede comunicarse de diversas formas con los vivos, ya sea como estrella, en la imagen de la persona o como mosca azul abriéndose así una brecha entre vivos y muertos, en un fluir de diálogos y símbolos que estrechan el camino de esta tierra con el "otro mundo".

Naturaleza y cultura: presencias de lo femenino y masculino en los ritos y mitos sobre la muerte

El recorrido que hemos hecho nos ha mostrado el complejo entramado de signos que los mapuche han elaborado para "hablar" de la muerte. Mitos y ritos se aunan para dar cuerpo a un imaginario donde el "alma" se separa del cuerpo para enfrentar un viaje que lo conduce a atravesar a veces un río, bajar hacia las profundidades de la tierra, penetrar en los volcanes, alcanzar la Isla Mocha; viaje que debe realizarse aперado de alimentos y líquido, así como de un ajuar que represente lo que la persona fue e hizo en esta tierra. La separación del püllü del cuerpo y su alejamiento de esta tierra en algunos casos es objeto de un rito y siempre es algo que rodea de preocupación a los parientes.

Este hablar, este lenguaje que la cultura mapuche usa para nombrar la experiencia de dejar de existir adquiere también un correlato de género. En el ámbito de la residencia final de los püllü, acceden tanto hombres y mujeres por igual toda vez que esa morada es una suerte de "réplica" paradisíaca de la tierra. Es en el plano de los rituales donde sin duda se encuentran diferencias. Por un lado, se aprecia una participación distinta en las ceremonias funerarias: en el pasado las mujeres aparecían con una función culinaria y con la tarea de llorar o de hacer el "romance del llanto"; asimismo cumplieron un papel preponderante a través de las ofrendas de cerámica. En la actualidad en algunos casos participan de modo igualitario haciendo el amulpüllün, o quedan simplemente encargadas del banquete fúnebre, el cual tiene una enorme relevancia, pero queda muchas veces invisible ante los ritos oratorios o ecuestres. En el plano de las

representaciones, las mujeres adquieren un fuerte predominio en tanto "tempulkalwe" o balseras, pero son dominantes - al parecer - las figuras masculinas guardianas o mediadoras entre los dos mundos.

Si nos detenemos a analizar en primer lugar los ritos funerarios que hemos descrito, podemos decir que su gramática coloca a lo femenino conformado por la ambigüedad de ser naturaleza y cultura: el llanto y la cocina. En el primer caso se trata de una "producción natural" del cuerpo y que hace protagonista a lo femenino en el ámbito del sentimiento y del afecto. Las lágrimas de las mujeres emergen de su cuerpo para expresar el dolor comunitario y familiar, quizás también como espejo en el que se evoca el agua, el río de lágrimas que media entre la vida y la muerte. En el segundo caso, lo femenino aparece como protagonista de la cultura, a través de su capacidad de transformar, por medio del fuego, los productos de la naturaleza en alimentos. Así, en lo femenino residiría el poder alquímico de cambiar el estado de las cosas, de mutarlas en favor de la reproducción - doméstica y corporal- de su grupo. Así, el llanto y la cocina como ámbitos femeninos en los ritos mortuorios podrían estar señalándonos que en este lado de la "vida" de los püllü, la cultura y la naturaleza, alegorizadas en las mujeres, constituyen una presencia que actualiza lo corporal, lo reproductivo y por tanto la vigencia de los humanos en esta tierra.

Por el contrario, lo masculino en el ceremonial funerario aparece como pura cultura. Asociado a los discursos, a la memoria del linaje, a los ritos ecuestres (que bien podrían simbolizar el dominio de la naturaleza), a la factura de las urnas o wampo. Los hombres no lloran, no expresan con su cuerpo ninguna emoción. Los hombres hablan y con ello dejan de manifiesto su acción de ordenar el mundo, de simbolizarlo, de manipularlo a través de oraciones y entonces, podríamos hipotetizar, de tomar una "buena distancia" con la naturaleza haciendo explícita su ubicación en el lado de lo productivo.

De esa manera, el lenguaje de género que atisbamos en el ritual fúnebre mapuche representa a lo femenino portando (reproduciendo) una doble característica: ser naturaleza y cultura, y a lo masculino como poseedor (productor) únicamente de cultura. Ambos se pondrán en escena en el importante ritual de despedida del espíritu de las personas que abandona el cuerpo para trasladarse a otra "tierra".

Por último, en el plano social, en estos ritos parece quedar claro que son los espíritus de los hombres, y sobre todo de los caciques, lonkos y ancianos, los que son objeto de ceremoniales más fastuosos y elaborados. Ello nos mostraría que a ese nivel operarían las jerarquías de género dejando a las mujeres en una posición de desigualdad.[\(34\)](#)

Si pensamos ahora en el plano de los mitos y de los relatos oníricos podríamos decir, por un lado, que hay un enorme peso de las figuras masculinas ligadas a los epeus (cuentos) perimontunes y peumas que reconstruyen el mundo de los

püllü. Lo femenino sólo adquiere relevancia cuando se trata de causar la muerte - las brujas que manipulan al wecufe para "enfermar" y matar - y en la mediación entre ésta y la vida. En el primer caso es evidente que en las mujeres reside el poder de manipular lo natural y lo sobrenatural - quizás por esa misma condición ambigua entre naturaleza y cultura - y por ende de dominar la vida y la muerte. En el segundo caso, lo femenino surge como un importante mediador entre esta "tierra" y la otra, balseando almas para cruzar el río de las lágrimas. Pero se trata de un femenino transmutado en ballena, en animal y por tanto lejos de la cultura; entonces, un femenino ligado a la reproducción. Contrasta esta imagen con los otros mediadores como el N'ontufe el balseero representado por la figura de un hombre, y el guardián rubio e ilustrado, que claramente se sitúan del lado de lo productivo, de lo cultural.

Por otro lado, si observamos los relatos oníricos, parientes fallecidos hombres y mujeres pueblan los peumas, sin embargo notamos que claramente los "püllü" masculinos y casi siempre los de los padres son quienes adquieren un fuerte protagonismo como "espíritus tutelares" en lo que podríamos llamar una suerte de "culto a los antepasados". Los padres fallecidos se transforman en una especie de protectores a los cuales se les ofrenda flores y velas. No conocemos datos sobre madres que ocupen esta posición, lo cual nos lleva a pensar que este plano también estaría hablando de una desigualdad entre masculino y femenino.

De esta manera los ritos y los mitos mapuche sobre la muerte describen y posicionan las categorías de lo femenino y de lo masculino. Quizás por tratarse de una experiencia límite que interroga a la existencia humana es que este lenguaje del género cobre una especial vigencia. Por un lado nos evidencia la doble asociación de lo femenino a la naturaleza y a la cultura, y la relación entre lo masculino y la cultura. Por otro lado, asigna desiguales posiciones a lo femenino en el universo ritual mostrando que el prestigio y el poder de los hombres - en tanto sujetos que descienden de un linaje - se verifica en sus funerales. También podemos apreciar que los püllü masculinos adquieren características de espíritus protectores y que son importantes figuras en el acceso a la "otra tierra". Por último, lo femenino aparece anclado a un espacio ambivalente en donde puede ser la causa de la muerte y la oficiadora de la vida. Entre el llanto y la cocina, el espíritu de las mujeres transita múltiples y peligrosos avatares y tal vez por ello haga compleja su representación mítica y ritual en su obligatorio desplazamiento a la morada final de las almas.

Esperamos contar en el futuro con más antecedentes e investigaciones sobre el tema que someramente hemos abordado, y que dada su complejidad requiere de reflexiones más profundas que las que aquí hemos esbozado; reflexiones que nos ayuden a comprender esa "otra existencia" del espíritu y ese cruce de las aguas en donde "En el balseo me ayudarán, son cuatro las **trempulkaue**. Pondrán un puente y me será fácil pasar, con el perro negro, por el camino que siguieron mis abuelos".[\(35\)](#)

Bibliografía

Biedermann, Hans **Diccionario de Símbolos**, Paidós, México, 1993.

Calvo, Mayo **Secretos y tradiciones mapuches**, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1980.

Cárdenas, Antonio **Leyendas Mapuches**, Editorial Brecha, Rancagua, 1975.

Chihuailaf, Elicura **El invierno Su imagen Y otros poemas azules**, ediciones Literatura Alternativa, Temuco, 1990.

Gordon, A., Madrid, J.y Monleón, J.

"Excavación del cementerio indígena de Gorbea (Sitio GO-3), Provincia de Cautín, Chile" en **Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena**, Octubre de 1971, Boletín de Prehistoria, Santiago, Número Especial, 1972-1973,

Foerster, Rolf **Introducción a la Religiosidad Mapuche**, Editorial Universitaria, Santiago, Primera Edición, 1993

Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa, Ediciones Rehue, Santiago de Chile, 1985.

Guevara, Tomás **Psicología del Pueblo Araucano**, Imprenta Cervantes, Santiago, 1908.

Koessler, Ilg, Berta **Tradiciones Araucanas**, Tomo I, Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, Argentina, 1962

Cuentan los Araucanos. Ediciones Mundo, Santiago y Editorial Nuevo Extremo, Buenos Aires, 1996.

Marileo, Armando "Mundo Mapuche" en **Medicinas y Culturas en la Araucanía**, Luca Citarella, Compilador, Editorial Sudamericana, Santiago, 1995.

Melis, Antonio "Las muertes de José María Arguedas" en **Al final del camino**, L. Millones y M. Lemlij, Editores, Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos, Fondo Editorial SIDEA, Perú, 1996.

Montecino, Sonia **Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche**, Ediciones Sernam, Colección Mujeres en la Cultura Chilena, Santiago, 1995a.

Voces de la tierra, modelando el barro. Mitos sueños y celos de la alfarería. Ediciones Sernam, Colección Mujeres en la Cultura Chilena, Santiago, 1995b.

Mujeres de la tierra, Ediciones CEM-PEMCI, Santiago, 1985

Schindler, Helmut "Tati Amulpüllün", Ponencia en Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche, 1996 (MS).