

Ailla & Rewe. **La mediación ritual de la sociedad mapuche williche***

Ailla & Rewe. Ritual mediation of the
mapuche williche society.

Rodrigo Moulian Tesmer**

Resumen

El concepto de *aillarewe* como instancia de organización social, traducido habitualmente como nueve *rewe*, lleva implícita la idea de una doble articulación ritual. La de los *rewe* o parcialidades que se estructuran en torno al espacio sagrado y la confederación de éstos en una unidad social y territorial ampliada, cuya configuración y extensión se expresa ritualmente en la congregación ceremonial. El desarrollo que muestran las agrupaciones williche al momento del contacto con los españoles, permite postular el carácter prehispánico de estas formaciones

* Artículo elaborado en el marco del proyecto Fondecyt 1050309, "Mediaciones rituales y cambio social en el *ngillatun* y el culto pentecostal".

** Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile. Campus Isla Teja S/N Valdivia, Chile. E-mail: moulian@hotmail.com

sociales. En el presente artículo nos valemos de antecedentes históricos, etnográficos y del análisis de los patrones ceremoniales para argumentar que más allá de los vínculos de linajes la sociedad mapuche, en general, y mapuche williche, en particular, se articulaba ritualmente. Dicho de otro modo, las rogativas ancestrales sirven como mediadoras socioestructurales, pues en torno a ellas se establece, renueva y define el límite de sus parcialidades y agrupaciones.

Palabras clave: williche, ritual, religiosidad, mediación, sociedad.

Abstract

The concept of *aillarewe* as social organizational instance, habitually translated as nine *rewe*, implies a double ritual articulation idea. First, the *rewe* or partialities structured around the sacred space; second, the confederation of this in a social and territorial extended unity, which existence is ritually expressed in a ceremonial congregation. The development that show this partialities at the moment of contact with Spaniards permits postulate the pre Hispanic character of this social formations. In the current article, we use historic and ethnographic data, and ritual pattern analysis to argue that, beyond lineage bond, the mapuche society, in general, and mapuche williche, in particular, is ritually articulated. In other words, ancestral prayers serve as socio structural mediations, because around them it's established, renewed and defined the limits of groups and partialities.

Key words: williche, ritual, religiously, mediation, society.

A través del examen de fuentes históricas, en este artículo nos aproximamos a las características de la estructura social mapuche williche¹, en el momento de la conquista, para destacar el lugar central que la ritualidad juega en ésta. Mostraremos que las rogativas son el espacio donde se establecen y redefinen los límites de las unidades sociales, de modo que la religiosidad es el medio de legitimación de la política. Este carácter articulante de las prácticas religiosas es lo que denominamos la mediación ritual de la sociedad mapuche williche, un rasgo que se proyecta simbólicamente en el tiempo, hasta nuestros días.

El primer reconocimiento de lo que hoy distinguimos como el territorio williche lo encabezan Juan Bautista Pastene y Jerónimo de Alderete en 1544, quienes llegan con las naves San Pedro y Santiaguillo hasta la desembocadura del río Ainilebo, según denominación de la parcialidad indígena que allí vivía. Los españoles bautizan este río como Valdivia, en honor al gobernador de Chile y capitán general de la conquista, Pedro de Valdivia. El escribano de la expedición, Juan Cárdenas, informa que en sus márgenes encuentran “un gran pueblo que se llama Ainil”. El cacique de esta área “y gran señor” se llamaba Leochengo y tenía “su casa y guaca, que es su adoratorio” en la isla Guiguacabin situada en la boca del río Collecú (1846: 46). Los españoles hacen toma de posesión de este territorio, cuya ocupación efectiva no se verificaría sino hasta siete años después. En la primavera de 1551, el capitán Pedro de

Valdivia, emprende la conquista de las tierras situadas al sur de la ciudad de Concepción. En la ribera meridional del río Toltén –que abre el territorio habitualmente reconocido como williche– los españoles encuentran un ambiente pródigo en recursos naturales y densamente poblado. El avance enfrenta algunos intentos frustrados de resistencia por parte de los naturales, que ofrecen batalla en los mismos márgenes del Toltén, en las proximidades del lago Villarrica y en Mariquina. Según el cronista Pedro Mariño de Lovera, la llegada a este último valle dio a los hispanos “gran contento” por su “fertilidad, población, y abundancia de aguas que por él corrían tan claras y dulces”. Se trataba de un paraje con “grande summa de pueblos y sementeras” y abundancia de “mantenimientos” (1865:131). De acuerdo al mismo testigo, hacia la costa se extendía “una comarca, mui fértil, llana, y desembarazada de montaña, y de mas de veinte mil moradores” de “mui buenas y lucidas casas y sementeras todas cerca de la marina y a la ribera de un hermoso río” (1865: 132).

En carta escrita desde la ciudad de Concepción el 25 de septiembre de 1551 y dirigida al emperador Carlos V, el propio Pedro Valdivia informa de sus preparativos para avanzar hasta el río que hoy lleva su nombre, con el propósito de fundar allí una nueva ciudad. Su misiva expresa el optimismo propio de los tempranos y momentáneos éxitos de su empresa, cuyos resultados magnifica para alcanzar el beneplácito de su rey. De la tierra que ha conquistado dice que es “toda un pueblo y una sementera y una mina de oro” y asegura que está más poblada que la Nueva España. Sostiene que ella “es próspera de ganado como lo del Perú, con una lana que arrastra por el suelo; abundosa de todos

¹ Para la escritura de los términos en mapudungun empleamos el alfabeto mapuche unificado, a excepción de los topónimos cuyo uso castellanizado se encuentra institucionalizado. No obstante, en las citas mantenemos la grafía usada originalmente por los autores, motivo por el que el lector encontrará diversas formas de escritura de las voces vernáculas.

los mantenimientos que siembran los indios para su sustentación, así como maíz, papas, quinoa, mare, ají y frisoles”. A los naturales los califica como gente “doméstica y amigable” y los caracteriza como “grandísimos labradores y tan grandes bebedores”. De sus habitaciones afirma las “tienen muy bien hechas, fuertes y con grandes tablazones, y de a dos, cuatro y ocho puertas; tiénenlas llenas de todo género de comida y lana; tienen muchas y muy polidas vasijas de barro y madera” (1960: 67).

El capitán de la conquista funda la ciudad que lleva su nombre el nueve de febrero de 1552 (Bibar 1966). Según la costumbre, el asentamiento se realiza en sitio habitado, circunstancia que informa de su viabilidad para la ocupación humana. Mariño de Lovera sostiene que a orillas del río Guadalafquén, los hispanos hallaron una loma “donde tenían sus viviendas los naturales en razonables casas”, adornada con “arboleda sembrada a mano” y cancha donde jugaban chueca (1865: 138). De acuerdo a este cronista, en la zona había “grandes llanadas, tan llenas de poblaciones cuanto abundantes de sementeras de maíz, frejoles, papas, quinoa y otros granos y legumbres” (1865: 136). Gerónimo de Bibar afirma que su gente era ‘dispuesta’ y ‘de buen parecer’:

cada uno anda vestido como le alcanza, y lo que visten es de lana de ovejas (...). Acostumbran a traer zarcillos de cobre y traen en cada oreja ocho y diez, porque no se les da nada por otro metal aunque lo tienen. Tienen muy buenas casas y en las puertas acostumbran a poner como en la provincia de Imperial, que son zorras y tigres, leones y gatos y perros y estos tienen en las puertas por grandeza (1966:161).

Por su parte, el ya referido Mariño de Lovera consigna que los indígenas criaban “carneros de la tierra” y extraían mariscos y pescados

en cantidad. Al decir del cronista: “Tenía su comarca al tiempo desta fundación más de quinientos mil indios en espacio de diez leguas, y estaba muy bastecido de maíz, legumbres y frutas de la tierra” (1865: 139). Las crónicas registran la existencia de poblaciones sedentarias con una economía mixta basada en la agricultura de tala y roce (quema y despeje del bosque), con desarrollo de la horticultura, combinada con el pastoreo de llamas, actividades de extracción pesquera, caza y recolección. Los datos arqueológicos muestran el dominio de técnicas de alfarería con una producción de piezas de formas diversas y estilizadas, denominada “cerámica Valdivia”. La etnografía y los patrones de subsistencia dan cuenta del desarrollo de importantes conocimientos medioambientales, el manejo de los ciclos naturales, la utilización de plantas medicinales y la posesión de una rica y compleja cosmovisión.

Las fuentes históricas coinciden en señalar la numerosa población que ocupaba el *Futawillimapu*. Según Mariño de Lovera, en el verano de 1552, Jerónimo de Alderete reconoce el valle de Lirquino, “tierra de fertilísima a maravilla, de todo lo que se pueda desear para el humano sustento; y así estaba muy poblada de indios, que tenían allí todo lo necesario para sus personas que eran en grande número” (1865: 140). Su expedición llega a la provincia de Rauco (Ranco) donde se encontraba la laguna de Arcalauquén “cuyas orillas estaban muy pobladas de naturales, y aun en medio de la laguna hai algunas islas donde ellos habitan hasta agora” (1865: 141). El mismo autor señala que en el distrito de la ciudad de Osorno, fundada en 1558 por García Hurtado de Mendoza en el lebo de Chauracaví, había 130 mil indios de visitación. Suárez de

Figuroa (1864), historiador de los hechos de este gobernador, hace subir a 150 mil los indios visitados sólo en esta región. Las mismas fuentes informan de la ocupación humana de los distintos pisos ecológicos, con estrategias adaptativas que conllevan significativas variantes socioculturales. Mientras en la costa las poblaciones *lafkenche* (gente de mar) muestran patrones de asentamiento estable, los *puelche* (gente del este) desarrollan una vida trashumante entre los valles cordilleranos de ambas vertientes de los Andes. Respecto a éstos dice Mariño de Lovera: “es jente mui apartada de la demás del reino y vive en unas cierras nevadas con gran pobreza sin traza de pueblos ni orden en su gobierno sino como cabras monteses, que donde les toma la noche allí se quedan” (1865: 343). Esta imagen se complementa con la caracterización que Bibar proporciona de los *puelche* meridionales:

Esta gente no siembra; susténtase de caza que hay en aquestos valles. Hay muchos guanacos y leones y tigres y zorros y venados pequeños y gatos monteses y aves de muchas maneras. De toda esta caza y montería se mantienen, que la matan con sus armas que son arco y flechas. Sus casas son cuatro palos y de estos pellejos son las coberturas de sus casas. No tienen asiento cierto, ni habitación, que unas veces se meten a un cabo y otros tiempos a otros. Sus vestidos son de pieles (...) (1966: 136-137).

De acuerdo a este autor se trataba de gente temida por “belicosa y guerreros y dada a ladrocinios”, la que “antes que viniesen los españoles, solían bajar ciento cincuenta de ellos y los robaban y se volvían a sus tierras libres” (1966: 137). El escenario muestra la existencia de presiones demográficas que impulsan a grupos humanos hacia zonas de difícil adaptación y la presencia de roces sociales entre diversas agrupaciones.

Aunque más conservadores que los cronistas, los estudios contemporáneos de geotnodemografía, igualmente plantean que el territorio *williche* se encontraba densamente poblado. Mellafe (1992) calcula que entre el Toltén y Chiloé había 250 mil almas. Téllez (2004) estima una población de 330 mil personas. Se trata de un espacio socialmente disperso. Los *williche*, al igual que el resto de los *mapuche*, presentaban un patrón de organización segmental, constituido sobre la base de linajes (*künga*) o grupos de parentesco que se vinculan para constituir unidades mayores, de conformación variable, denominadas por los españoles parcialidades y agrupaciones. Éstas se distribuyen el control sobre el territorio y, en ocasiones, disputan su influencia. La toponimia indígena registra algunas evidencias de estos principios de la organización social. Por ejemplo, el nombre del valle de Mariquina, registrado ya en la crónica de Mariño de Lovera (1865), deriva etimológicamente de las voces ‘*mari*’ y ‘*künga*’ que significa diez linajes, e indica la convivencia en él de distintos grupos de parentesco. La *künga* es el tronco familiar que describe la línea de ascendencia, vincula entre sí a las generaciones y a éstas con sus antepasados. Ella provee el *küpal*, uno de los principios de la identidad *mapuche*, que especifica la filiación ancestral. En tanto, como muestra Latcham (1924), las unidades sociales básicas son los grupos familiares localizados, que en el dialecto *williche* se denominan ‘*müchulla*’ o *mochuela* en la versión hispana. Éstos se componían de un número variable de hogares o *ruka*², que explotaban colectivamente los recursos de un área residencial. Sus unidades nucleares eran

² Latcham (1924) consigna el término *catán* (*katan*) como significante de las unidades residenciales, lo que ha tendido a ser reproducido por

familias polígamas extensas integradas por el marido, sus esposas, hijos e hijas solteros.

Sacralización del orden social

El principio de consanguinidad no resulta suficiente para resolver el problema del orden social en un territorio densamente poblado como el mapuche. Mostraremos que por sobre la regla del parentesco, la morfología social descansa en la articulación ritual. Así lo registran los términos que refieren a las unidades sociopolíticas. Mariño de Lovera informa que los naturales de la ciudad de Valdivia se encontraban “repartidos entre sí por cabies que quiere decir parcialidades, y cada cabí tenía cuatrocientos indios con su cacique” (1865: 140). De acuerdo al autor: “Estos cabies se dividían en otras compañías menores que ellos llaman *machullas*; las cuales son de pocos indios y cada uno tiene su superior, aunque sujeto al señor que es cabeza del cabí” (Íbid). Su información aparece ratificada en las declaraciones de Pedro Pérez Merino, testigo en el litigio entre Alonso Benítez y Baltasar León, quien consultado sobre el tema expone que “no ha visto ni entendido (...) ni ha hallado ni ha podido averiguar que ningún caví, por chico que sea, siendo caví, tenga sujeción a otro caví, sino es llamándose machuela, y de estas machuelas tiene cada caví cuatro o cinco; y esto lo sabe porque lo ha visto en esta tierra” (Cit. en Medina 1899: 410)³.

Según se desprende de estas fuentes, los ‘cabi’ o ‘cavi’ son unidades sociales suprafamiliares,

autores contemporáneos (Alcamán 1994; Bengoa 2004). Nosotros no encontramos en la documentación antecedentes que permitan ratificarlo.

³ Agradecemos a María Pía Poblete por facilitarnos el acceso a la información documental de la Colección de Documentos Inéditos de Medina.

que organizan a la población bajo un liderazgo político. El vocabulario del padre Valdivia (1887a) consigna el término bajo la forma ortográfica de ‘cahuin’, que define como “junta o regua, do auitan indios”. De acuerdo al mismo autor ‘cahuitu’ sería borrachera. Un sentido similar nos trae el diccionario de Febres (1975 [1774]) que registra la voz ‘cahuiñ’ como “borrachera, o junta para beber, y emborracharse”. Al respecto el autor especula: “quizá lo dicen así, porque en sus bebidas se suelen sentar en rueda, puesto en medio un canelo, y baylando alrededor de él”. La noción se ve aquí despojada de su carácter orgánico. En su lugar se levanta la imagen de una congregación celebrante. Esta idea se encuentra arraigada en el habla popular chilena, donde uno de los usos preferentes del término cahuín es para referir a las reuniones festivas. Esto, a nuestro entender, deja entrever el carácter ritual de las instancias constituyentes de las unidades sociales del pueblo mapuche williche.

Las fuentes históricas son divergentes en cuanto a la denominación y especificación del tamaño de las agrupaciones, pero consistentes al mostrar los mecanismos de articulación. Respecto a la organización de los naturales de la ciudad de Valdivia, Gerónimo de Bibar sostiene: “tienen un señor que es un lebo, siete u ocho cabis que son principales, y estos obedecen al señor principal” (1966: 160). Según informa el cronista, éstos se reúnen ciertas veces al año en un “sitio señalado” para tal efecto “que se llama regua, que es tanto como decir ‘parte donde se ayuntan’” (1966: 155). Su descripción es coincidente con la que proporciona respecto a los naturales de la provincia de Concepción:

Tienen esta orden entre ellos que cada lebo, que es una parcialidad, tiene un señor, y estos principales obedecen aquella cabeza. Tendrá un lebo de éstos MD y dos mil indios y otros más, y todos se ajuntan en ciertos tiempos del año en una parte señalada que tienen para tal efecto. Ajuntados allí, comen y beben y averiguan daños y hacen justicia al que la merece, y allí conciertan, ordenan y mandan, y esto es guardado. Esto es como cuando entran a cabildo (op.cit.: 155).

El testimonio judicial de Hernando de Alvarado, por un pleito en la ciudad de Valdivia, confirma el principio de agregación de unidades sociales:

hay lebos é reguas y en estos lebos y reguas incluyen alguna vez cinco, seis, siete cavies, y estos cavies tienen los nombre de cavies, é la regua de regua, y el lebo de lebo, é ques verdad que donde hay una manera de reconocimiento de más congregación, es en lebo o en la regua, e que en los demás cavies (Medina 1899: 413).

Los españoles aprovechan esta forma de organización como base para la distribución de encomiendas, que pone al servicio de los conquistadores la mano de obra indígena. Así lo expresa un documento del Cabildo de la ciudad de Valdivia: “los dichos repartimientos están distribuídos (...) por cavís é reguas, que cinco y seis y siete cavies hacen una regua”. Según el escrito, estos repartimientos “están de tiempo inmemorable hermandados y emparentados”, de modo que intentar dividirlos “sería causa de se tornar a rebelar” (Medina 1901: 255) e invitación a un alzamiento general.

Sin embargo, la distinción entre los términos cabí, lebo y regua no siempre es tan nítida. El padre Luis de Valdivia (1887a), por ejemplo, define al cahuín (cabi), lo mismo que al lebo, como una regua. La etnografía de

las prácticas religiosas mapuche muestra que esta última voz, empleada por los españoles como designación de las unidades políticas territoriales, constituye uno de los principales símbolos de lo sagrado, vigente en la cultura mapuche. El término *rewé* (regua en la versión de los cronistas) significa etimológicamente ‘lugar puro’. El etnónimo se emplea para designar al medio (instrumento, lugar) de comunicación entre los hombres, las deidades y espíritus ancestrales que habitan el *wenumapu* (la tierra de arriba). Más que a un tipo de objeto particular alude a una función. Se lo encuentra bajo la forma de *prapahue* (tronco con peldaños labrado a manera de escalera), adornado por diversas ramas, frente a la casa de los (o las) machi. Los chamanes lo usan como una vía de ascenso al *wenumapu*. Su propósito es entrar en contacto con los *püllu*, espíritus numinosos de sus antepasados, que toman posesión de su cuerpo, para actuar terapéuticamente sobre los enfermos.

En los *ngillatuwe* (espacio de rogativas) los *rewé* se constituyen a partir de la selección o combinación de distintas especies vegetales sacralizadas, que varían de acuerdo al lugar. En torno a ellas se desarrollan las principales acciones rituales del *ngillatun*, rogativa colectiva de los miembros de las unidades comunitarias o grupos corporados, a la vez que ceremonia de acción de gracias. Ésta se compone, fundamentalmente, de cuatro tipos de actos: oraciones dirigidas por *ngenpin* en representación del colectivo (*llëllipun*), el sacrificio y la presentación de ofrendas a modo de libaciones y sahumerios (*kamarikun*), el baile en torno al *rewé* de los miembros de la congregación (*purun*) y el intercambio y consumo de alimentos y bebidas (*misawun*). La referencia a estos patrones de comportamiento

en las descripciones de los cronistas y primeros historiadores permite postular la continuidad de este tipo ritual. Argumentaremos que en el horizonte protohistórico, el *ngillatun* constituye un mecanismo de articulación social, donde se definen y reestructuran los límites de las entidades etnoterritoriales y grupos corporados. Las rogativas son espacios de expresión de los principios que configuran a las unidades sociales, así como manifestación que permite fundar alianzas.

Los narradores hispanos repararon en la sociabilidad ritual mapuche, pero le atribuyeron a ésta un carácter puramente festivo. Bibar dice respecto a los pikunche del valle del Mapocho:

Sus placeres y regocijos es ajuntarse a beber, y tienen gran cantidad de vino ayuntado para aquella fiesta, y tañen un atambor con un palo y en la cabeza de él tienen un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan. Llévanlo tan a son que suben y caen con las voces a son del tambor. Para estas fiestas sacan las mejores y más lindas ropas y cosas parecidas entre ellos; embíjense los rostros cada uno la color que quiere; y le parece porque tienen muchos colores. Aquí se embriagan y no lo tienen por nada; antes lo tienen por grandeza (1966:134).

Mariño de Lovera cuenta de la existencia de ciertas alamedas “a la manera de fresnos o cipreses” plantadas a la orilla de pequeños ríos en la provincia de Cautín. Los naturales las llamaban “aliben” (*aliwen*) y los españoles “bebederos”: “por ser estos lugares tan deleitables concurren a ellos los indios con sus juntas cuando hai banquetes y borracheras de comunidad, y también a sus contratos a maneras de ferias; donde no solamente venden las haciendas pero también las mujeres” (1865: 124). Bibar desglosa las funciones sociales

que desempeñaban estas juntas, celebradas en la “regua”, por un período de hasta quince a veinte días, durante los que “beben y se embriagan”. Al respecto nos dice el cronista: “Este ayuntamiento es para averiguar pleitos y muertes, y allí se casan y beben largo. Es como cuando van a las cortes, porque van todos los grandes señores. Todo aquello que allí se acuerda y hace es guardado y tenido y no quebrantado” (1966:160).

A nuestro entender, no es casual que estas juntas se realizaran en torno al espacio sagrado (*rewe/regua*) y –como mostraremos– se encuentren acompañadas de prácticas religiosas, pues ello permite consagrar las relaciones, acciones y decisiones que allí se comprometen. Sus acuerdos tienen un sentido solemne. Se encuentra aquí una mediación ritual de la estructura social, pues los límites de las unidades se definen en el espacio ceremonial, al punto que las unidades sociales aparecen identificadas con el *rewe/regua*. No se trata de plantear con esto que las asambleas tengan un propósito exclusivamente místico o devocional, sino de mostrar que la religión reviste con su aura trascendente a la acción social, pues en la cultura mapuche ésta constituye el fundamento de la costumbre o ‘ad mapu’. Así nos muestra Bibar que estas congregaciones eran las instancias donde se resolvían conflictos internos: “Estando allí todos juntos estos principales, pide cada uno su justicia. Si es de muerte de hermano o primo o de otra manera, concíértalos; si es el delincuente hombre que tiene y puede, ha de dar cierta cantidad de ovejas que comen todos en aquella junta y otras tantas da a la parte contraria, que será hasta diez o doce ovejas” (1966: 160).

En el espacio ceremonial se conciertan alianzas militares, se deciden las empresas bélicas o las iniciativas de paz. Al respecto nos dice el cronista: “Si tienen guerra con otro señor todos estos cabis y señores son obligados a salir con sus armas y gente a favorecer a aquella parcialidad según y como allí se ordena. El que falta de salir tiene pena de muerte y perdida de toda su hacienda” (Íbid). Las juntas eran igualmente la oportunidad para el intercambio de mujeres que establecía vínculos familiares entre las diversas parcialidades. “Allí se casa de esta manera: El que tiene hijas para casar y hermanas, las lleva allí y al que le parece bien alguna, pídenla a su padre, y pídenle a ella cierta cantidad de ovejas, quince o veinte según tiene su posibilidad, y alguna ropa o da alguna chaquiras blancas que ellos tienen muy preciada” (Íbid). No obstante, el mismo cronista niega la existencia de un sistema religioso. Respecto a los habitantes de Concepción afirma: “Estos no adoran ninguna cosa ni tienen ídolos” (1966: 155). De los naturales de Valdivia dice: “No adoran al sol ni a la luna, ni tienen ídolos ni casa de adoración” (1966:160). Su ceguera frente a esta dimensión central de la cultura indígena es tributaria de la mirada etnocéntrica, que concibe al culto como algo que ocurre en los templos.

Arqueología de los símbolos

Los mapuche williche son depositarios de un rico y complejo orden religioso y cosmovisionario, que a nuestro entender constituye una de las variantes de los sistemas andinos (Moulian 2008, 2009). Éste sirve de sustento ideológico al mundo social, que se

ve mediado en su ritualidad. Aunque de un modo fragmentario y deformado por el filtro ideológico del catolicismo militante, las fuentes documentales dejan entrever este sistema de prácticas y representaciones que se prolongan hasta nuestros días, aunque transformado por los efectos del contacto. La investigación etnográfica revela la persistencia de éste a través de un corpus de representaciones colectivas y expresiones rituales cuyas variantes dan cuenta en mayor o menor grado de la metamorfosis social. La caracterización de la religiosidad ancestral aparece, entonces, como una tarea reconstructiva, que debe buscar la relación entre piezas de información de diverso orden. Si la historia nos provee de una imagen sesgada por los límites de la comprensión de los autores, la etnografía nos expone a la deriva, en ocasiones, evolutiva, en otras, mutante, de una especie en transformación.

Por su persistencia formal, el estudio de las prácticas rituales constituye, en esta perspectiva, una vía privilegiada para escudriñar la memoria, conectando el presente con el pasado. Sus patrones expresivos mantienen codificadas las claves de la cosmovisión ancestral a la que se puede acceder a través de la arqueología de los símbolos. Por ésta entendemos la búsqueda del sentido de las formas simbólicas prevalecientes, a través de la reconstrucción de sus contextos de codificación y uso, en un ejercicio que contrasta, el análisis textual, la prospección histórica y la retrospección de los datos etnográficos. La conjugación de estos recursos delinea inequívocamente, a nuestro entender, los rasgos de un sistema religioso politeísta (por la creencia en deidades múltiples y diversificadas), naturalista (por

su asociación a elementos cósmicos y medioambientales), animista (por el culto a los antepasados), y chamánico (por la presencia de especialistas que trabajan con los espíritus). Éste se encuentra asociado, además, a una cosmovisión dualista que concibe al universo como un espacio de confrontación de fuerzas positivas y negativas. Sus diversos componentes se encuentran hoy desigualmente vigentes en algunas zonas, parcialmente supervivientes en otras, o bien latentes en la memoria.

A los primeros cronistas les resultó inexpugnable la comprensión del universo simbólico que aquel encarnaba, al punto que dudaban de la existencia de algún culto, como lo hace Bibar en las citas precedentes o, a la inversa, lo distinguían atribuyéndole un carácter satánico. Así nos dice Mariño de Lovera, que los indios de Chile: “antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros; los cuales muchas veces daban respuestas de sus cabezas” (1865: 52). Hoy prevalece en el horizonte mapuche el culto a *Ngünechen*, como deidad superior y creadora del universo, con características homólogas a la concepción teológica cristiana. En las ceremonias williche, éste se designa simplemente ‘*Chaw Dios*’. Hay quienes han afirmado que los mapuche siempre han sido monoteístas, como postula Martín Alonqueo (1985), destacado intelectual nativo. En el extremo opuesto se sitúan las afirmaciones del historiador colonial Carvalho y Goyeneche, quien sostiene:

A ningún nùmen rinden adoración; ignoran el Supremo Ser, i aquellos vocablos: Butangen, Vilvembre, Vilpepilvo, Moligelu, Aunolu, gran ser, creador de todo, omnipotente, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones

inventadas por los misioneros para hacerles comprender los atributos divinos, i hacerles entrar por los principios de nuestra relijion (1876: 137).

Aunque sin pretender ir tan lejos, el trabajo de Bacigalupo (1988) avanza en similar dirección al constatar que la creencia en *Ngünechen* se encuentra consignada en las fuentes documentales sólo a partir del siglo XIX. Pensamos, como lo advirtiera Latcham (1924) y lo sostuviera esta autora, que su desarrollo es producto del influjo evangelizador. En las palabras de Faron: “la supremacía de *ngenechen*, en el sentido cristiano de la divinidad, es incompatible con gran parte de las creencias mapuche” (1997:50).

En contraste, en diversos sectores del territorio persiste un sistema de representaciones de lo divino más complejo y plural, que debemos considerar anterior en términos evolutivos. Éste tiene como principal componente una familia divina de cuatro integrantes jerarquizados de acuerdo a principios generacionales (padres/hijos) y de género (masculino/femenino). Sus denominaciones son *wenumapu fucha* (anciano del cielo), *wenumapu kushe* (anciana del cielo), *wenumapu weche* (joven del cielo) y *wenumapu ùllcha* (doncella del cielo). Ellos se asocian figurativamente a los principales cuerpos celestes de quienes, en ocasiones, toman su denominación: *chaw antü* (padre sol), *ñuke kuyen* (madre luna), *wünyelfe* (lucero del alba) y *puyen* (lucero del atardecer). No en vano el padre Valdivia incluyó en su ‘Doctrina christiana y cathecismo’ breve de indios la siguiente pregunta con su respectiva respuesta doctrinal: “¿Pues el sol, la luna, estrellas, lucero, rayo no son Dios? Nada de eso es Dios más son echuras de Dios, que hizo el cielo y la tierra, y todo lo que ay en ella para bien del hombre” (1887b [1606]: 11).

En la cultura mapuche estas representaciones de la divinidad son motivo de ritualización y sirven como símbolos sagrados. Sus imágenes se encuentran inscritas en los *kultrung* de las machi e impresas en las banderas que les sirven de emblemas étnicos o enseñanzas rituales. La pareja superior de divinidades astrales ordena el espacio y tiempo de las rogativas. Los *ngillatuwe* (lugar de ceremonias) se organizan en dirección al *puelmapu*, desde donde nace el sol, cuya llegada al amanecer es esperada con oraciones y sacrificios. El desplazamiento del baile ritual reproduce figurativamente el movimiento del astro en el curso horario, que en el hemisferio sur describe un hemiciclo que se inicia en el naciente situado al este, moviéndose en dirección al norte para girar, luego, al suroeste. El período de luna llena marca la oportunidad de las rogativas y se asocia a algunos rituales chamánicos. En tanto, las prácticas mortuorias señalan, igualmente, la existencia de un antiguo culto solar. Las tumbas en los cementerios también se orientan hacia el este y los cuerpos se depositan metafóricamente en canoas para poder seguir a través del curso de los ríos el camino que traza el sol hacia el *lafkenmapu*, el mar, que es una estación en el viaje hacia el *wenumapu*.

En sus ‘Sermones en la lengua de Chile’ el padre Luis de Valdivia expresa nítidamente su preocupación teológica por este aspecto de la cosmovisión mapuche. En esta serie de textos concebidos para la evangelización de las almas insiste en que es uno solo el creador de todas las cosas de la naturaleza. “No ay mnchos dioses ni muqhos señores, vn solo Dios ay” (1887c: 32), proclama. “El Sol no es Dios, sino hechura suya” (1887c: 48) “El sol no tiene vida, pues lo que no tiene

vida, como puede tener hijo, y lo que viue en si, como puede dar vida a otros. Tu lo que no tienes no lo das a otro, pues como el sol q no viue, ni tiene vida, puede dar vida a los hombres enteramente” (1887c: 72), rezan sus sermones.

Armando Marileo (1995), *ngenpin* e investigador de la cultura mapuche, ha planteado que la familia divina, a la que referimos, es la expresión de diversas facetas de un espíritu universal superior que sirve de principio de integración y totalización, al que se reconoce como *Ngünechen*. Esta lectura, que concilia las ideas de unidad y multiplicidad no parece consistente con la tendencia a la simbolización múltiple de lo sagrado ni suficiente para absorber los diversos componentes del panteón mapuche. Los resultados de una serie de investigaciones etnográficas (Faron 1997; Grebe, Pacheco y Segura 1972; Gundermann 1981; Dillehay 1990) muestran la existencia de deidades múltiples y diversificadas. Faron las clasifica según su jerarquía en ‘mayores’, ‘menores’ e ‘inferiores’ y ‘étnicas’, ‘regionales’ o ‘de linaje’, según la extensión del culto. Se trata de un punto ratificado por Dillehay, quien señala que junto a las formas religiosas panmapuche, existe una importante variación regional y local. Entre las figuras sujetas a culto se encuentran ancestros míticos o generalizados y antepasados reales del linaje. Como explica Faron: “en el concepto de deidades múltiples puede verse una progresión de hombre a deidad, expresada, por un lado como orden jerárquico de dioses mayores, menores o de menor importancia, y por otro el saber que todo mapuche puede llegar con el tiempo a ser Halcón del Sol” (1997: 52). El *wenumapu* o tierra del cielo presenta una estructura estratificada que acoge a varios

tipos de entidades numinosas, desde las deidades a los espíritus ancestrales, con las que los mapuche mantienen vínculos rituales.

“Solo invocan al Pillan, y ni saben, si es el demonio, ni quien es: Más como se les aparece a los Hechizeros, y les habla, les da a entender, que es alguno de sus parientes, o Caciques difuntos y como tal le hablan, sin hacerle adoración”, afirma el Padre Diego de Rosales (1989: 155), reputado como uno de los mayores conocedores de los indígenas durante el siglo XVII. El mismo agrega: “quando invocan al Pillan, ni llaman a Dios ni al diablo: sino a sus caciques difuntos” (Íbid). En la documentación de los siglos XVII y XVIII, a esta figura se identifica como la principal invocación o culto indígena. El abate Molina (2000) advierte la derivación del término ‘*Pillan*’ de la voz ‘*püllu*’ que significa ‘espíritu’. Latcham (1924), en tanto, destaca el equívoco de tomar a éste por una divinidad y plantea que se trata de una expresión derivada del culto a los ancestros. De acuerdo a este autor, la expresión proviene de una combinación de las palabras ‘*püllu*’, que es el espíritu desprendido del cuerpo que ya se ha alejado de la tierra y ‘*am*’, que es el espíritu aún activo que permanece en ésta. Se trata, por lo tanto, de una voz vinculada al culto a los antepasados, que en la religiosidad mapuche tiene un papel central.

En la cosmovisión mapuche, el alma de los muertos se desplaza después de la vida terrena al *wenumapu*, la tierra del cielo, desde donde pueden mantener una relación activa con sus descendientes y sirven de intercesores ante los dioses. Los *püllu* se comunican con los vivos a través de los sueños y tienen la capacidad de volver a la tierra para velar por los suyos. A

ellos se les atribuye un carácter benéfico, que debe ser propiciado a través de las debidas atenciones rituales. En caso de la transgresión de los códigos morales o el abandono de las prácticas propiciatorias, los ancestros míticos pueden atraer castigos y los espíritus de los antepasados reales caer bajo la influencia de los *kalku* (brujos) y actuar contra sus parientes, trayendo desgracias o enfermedades. De allí la necesidad de mantener y cuidar el culto a los espíritus ancestrales, a través de un rango de prácticas religiosas desde las oraciones y ofrendas personales a las grandes ceremonias colectivas (Faron 1997). Las congregaciones realizan sus rogativas invocando a sus antepasados, lo que supone traer a la memoria la historia de los linajes dominantes. Se expresa aquí una de las funciones sociales de la religión, como es la de legitimación de los principios que ordenan la estructura social, pues el vínculo que mantienen los miembros de las congregaciones con los ancestros venerados, es el mismo que liga a los miembros de las unidades sociales con los *longko*. El culto a los espíritus supone una reafirmación del orden político.

Continuidad de los patrones rituales y estructurales

De los patrones rituales vigentes en la cultura mapuche williche, el más importante en términos sociales es el *ngillatun*, en el que se invoca colectivamente a espíritus y deidades. Éste se presenta bajo la denominación de *kamarrikun* en el área de Lanco y Panguipulli, y de *lepün* en Lago Ranco y Río Bueno, pero ambos son variantes de este género ritual (Moulian 2007). Se trata de un ritual comunitario de carácter sacrificial que es a la

vez rogativa y culto de acción de gracias. El término *ngillan*, que significa tanto pedir como pagar y comprar, expresa este doble carácter. Este ritual se realiza hasta el presente de un modo periódico, en intervalos temporales que varían de una comunidad a otra, para pedir por los intereses compartidos, pero también de un modo extraordinario para hacer frente a las catástrofes o ante las situaciones sociales que requieren de especial propiciación o son motivo de gratitud. Estos mismos usos sociales se encuentran descritos por los cronistas para las prácticas que ellos califican como “borracheras”. Mariño de Lovera las sitúa en el marco de los preparativos bélicos: “juantándose ellos dos días ántes a fiestas de embriaguez, y bailes según sus ritos en un cerro mui escabroso para sustentar en él guerra contra los nuestros” (1865: 350).

El mismo autor señala que el “banquete y embriaguez” era costumbre “en prevención de las batallas” (op.cit.: 216). En otro pasaje califica a estos comportamientos como “sus ceremonias y ritos” y añade que en ellos “invocan el favor del demonio y echan suertes sobre las elecciones y adivinanza de los sucesos” (op.cit.: 149). Igual denominación reciben en la documentación las conductas desplegadas ante situaciones totalmente distintas. Así informa Pedro Feyjó que tras el terremoto y maremoto de 1575, los indígenas de Valdivia andaban ocupados en “ciertas borracheras” (Cit. en Medina 1957). Por su parte, Rosales reitera lo expuesto por Bibar. Según el padre, “las borracheras y fiestas principales” se realizan “en los regues, que son lugares donde se juntan a tratar las cosas de importancia, que son como los lugares del cabildo”. En las proximidades de estos sitios acostumbraban a enterrar a sus caciques e

indios principales, de modo que “la parentela va, antes de beber, a derramar en su sepultura cada uno un jarro de chicha, brindándole para que beba y se halle en la fiesta” (1989: 156-157).

La identidad de filiación de las prácticas rituales se hace evidente en la continuidad de sus patrones expresivos. Los componentes básicos de *ngillatun* se encuentran registrados en ceremonias que describen los cronistas. La congregación ritual, la ostentación de los roles de autoridad, el simbolismo vegetal, la realización de invocaciones y sacrificios, el desarrollo de bailes colectivos, la comensalidad y similares usos sociales del ceremonial muestran la afinidad textual entre unas y otras. Rosales, por ejemplo, pone en evidencia la relación entre el *rewe* y los cargos de mando. De acuerdo a este testigo, el jefe de los tiempos de paz se denominaba ‘*gen voyue*’ o ‘señor del canelo’ por ser una rama de este árbol su insignia. A éste le correspondía “juntar a los caciques para las cosas tocantes a ella, y así quando se a de tratar entre ellos de hazer pazes o de cosas tocantes a la república, como de unas fiestas de una borrachera, de un casamiento, o cosas semejantes, o de la composición de algun pleito” (1989: 137). El vocabulario en lengua indígena del padre Valdivia (1887a) también recoge esta voz, *gen boye*, usada para designar “el Caziq mas principal señor de la canela, q no ay mas de vno e cada Llaúcahuin q ponga arbol entero en sus borracheras”. Esta especie vegetal aparece como un eje en torno al que se desarrollan las acciones performativas:

ponen un arbol en medio del cerco, y de el pendientes quatro maromas adornadas con lana de diferentes colores: de que estan assidos, para baylar todos los parientes de el que haze la fiesta,

que como es el señor de la tierra; haze reseña de toda la gente noble que ay en ella. Y la reseña es que solo ellos bailen, assidos a la sogá de la mano: sin que toque a ella otra persona que no sea de la nobleza. Y sobre el árbol, que siempre es el canelo, para todas las fiestas se pone el hijo del cacique o Toqui general, que hace la fiesta desnudo de medio cuerpo arriba; y muy adornado de llancas, y piedras, el qual cuenta toda la gente noble y les hace un grande razonamiento desde lo alto. Refiriendo las personas principales, que han muerto de su linage en aquellos años pasados, y dando parabien a los presentes de que esten vivos para ornamento de su patria y estirpe (Rosales 1989: 141-142).

Esta rama de canelo la tenían los señores en su 'regue', agrega el propio Rosales (1989: 143) y en torno a ésta se mataban ovejas en las ceremonias de paz. El procedimiento descrito es similar al que todavía se emplea en algunas rogativas williche. Le "sacan el corazón vivo y palpitando, con su sangre untan las ojas de canelo", dice el cronista. El órgano pasa de mano en mano, para simbolizar la unidad de los participantes. Este procedimiento se repite en las juntas para convocar a la guerra, en los preliminares de las batallas o en la celebración de las victorias, casos en los que la víctima es preferentemente un prisionero. Rosales califica a las ceremonias donde se mataban a los cautivos de 'notables' y señala que ellas se efectuaban en "la plaza de armas, que es el *Lepun*, lugar dedicado a estos actos públicos" (op.cit.: 126). Se trata del mismo nombre que hasta hoy reciben las rogativas o *ngillatun* williche en las comunas de Lago Ranco y Río Bueno. Los actos sacrificiales que en unas y otras se realizan ponen en evidencia un interés mediador, y el sentido de apelación a un ámbito trascendente con el que la muerte de las víctimas conecta. A través de este sacrificio se consagran las acciones sociales y quienes participan establecen un vínculo especial, que

en la cultura mapuche se denomina *koncho* y supone relaciones de lealtad y reciprocidad. En los *lepün* de las comunidades de Huapi y Rupumeica, hasta el día de hoy es posible ver a los miembros de las congregaciones rituales bailando con el corazón de los animales sacrificados y realizando oraciones con ellos en sus manos.

En la zona etnográfica que referimos, los *ngillatun* son hoy el principal mecanismo de expresión de la identidad cultural. En muchas comunidades constituyen el último marcador étnico, a través del que los participantes reivindican su origen mapuche, subsistente a la disolución de los vínculos orgánicos de las agrupaciones. No obstante, en el pasado ancestral eran mediadores de la estructura social. Así Febres define la voz 'rehue' como "una parcialidad de las nueve que hacen una reducción, que llaman *ayllarehue*" (1975: 621). Este término se encuentra registrado en la documentación desde finales del siglo XVI (Olaverría 1852 [1594]). No obstante, pensamos como Boccara (1998) y Goicovich (2004) que el origen de estas formaciones sociales es prehispánico. Algunos topónimos mapuche registrados por las fuentes históricas tempranas así lo sugieren. Ya mencionamos el caso del valle de Mariquina cuyo nombre deriva del etnónimo *marikünga*, que significa diez linajes. Éste designaría al conjunto de las parcialidades asociadas en ese espacio. Otro tanto ocurre con *Puraila*, correspondiente al distrito del Lago Llanquihue, registrado por Mariño de Lovera (1865), y cuya etimología la escudriña Rosales: "Llamase Pura-aylla por ocho parcialidades, que estaban pobladas a la ribera, la dición Pura en lenguaje destos indios quiere dezir ocho, y Aylla con la palabra Regue: significa parcialidad, y por abrebriar le

quitan la última dicción, y la llaman Pura-aylla, tomando el nombre de los ocho pueblos, o parcialidades, que la habitaban” (1989: 235).

Revisando la documentación histórica, Latchman (1924) ha identificado a quince *aillarewe* entre el Toltén y Río Bueno y otros ocho en la zona comprendida entre Río Bueno y Reloncaví, existentes en el siglo XVI. El nombre de éstos coincide con los topónimos asignados a áreas espaciales, donde conviven diversas parcialidades. El número de agrupaciones que las conforman raramente coincide con las nueve. Como apunta Goicovich, éstas unidades pueden conformarse de cuatro *rewe* (*melirewe*), cinco (*quechurewe*), siete (*reglerewe*) y hasta dieciséis o más. De allí que sea interesante tener en cuenta la analogía formal y conceptual del término mapuche *aylla* y el quechua *ayllu* que expresa la idea de comunidad. El funcionamiento de la institución se adecúa más a esta última noción, que implica un vínculo asociativo, que a la primera que define a una simple expresión numérica.

Esta simbiosis lingüística no resulta inverosímil si se considera la existencia de numerosas voces originarias del área centroandina que se encuentran incorporadas en el lenguaje sagrado mapuche wílliche (Moulian 2008, 2009). Por ejemplo, la palabra *kamarrikun*, empleada como sinónimo de *ngillatun* proviene del quechua *kamarrikuk* (castellanizado como *cammarrico*), que designa a la presentación de ofrendas (Lenz S/F); la voz *llanka*, que en quechua designa a los colores marcados, da nombre a unas piedras azules con que los mapuche pagan el paso a la otra vida. Este etnónimo ha devenido en el mapudungun en significante de lo sagrado y prolifera en la

toponimia austral. Otro préstamo lingüístico relevante lo constituye la palabra *wampo*, que significa canoa, pero que designa también al cofre fúnebre, considerado el medio a través del cual los mapuche wílliche viajan tras la muerte hacia el *wenumapu* siguiendo los pasos del sol. Un ejemplo de particular interés lo provee el término *kamasko*, que hasta hoy designa a los miembros de las congregaciones rituales de Lago Ranco y Río Bueno. Éste deriva del quechua *kamask*, espíritu dador de vida, en tanto, *kamaska* refiere al conjunto de las personas que son beneficiadas por un mismo espíritu (Taylor 2000, 2001). Con él se describe perfectamente lo que sucede en las rogativas del área, donde se rinde culto a una serie de espíritus tutelares locales. La ceremonia se encuentra dirigida por un maestro o maestra de ceremonias, quien enuncia el discurso cúllico en nombre de la congregación. Se trata de una invocación pública a entidades espirituales que velan por los intereses colectivos de la comunidad. La comunión es aquí expresión de la unidad social, o al menos de un destino compartido, de quienes piden y/o agradecen sacrificialmente en conjunto al mismo espíritu protector (Moulian *et al.* 2009b).

Tomás Guevara (1916) ha postulado la existencia de una notoria influencia inca sobre la cultura mapuche, expuesta en la similitud de diversos componentes de sus sistemas religiosos. Entre éstos cabe señalar la proximidad de los términos con que se designan a los astros: *intilantü* (el sol) y *killakiyen* (la luna) y su asunción como representaciones de la divinidad. A nuestro entender, la relativa corta duración de la presencia del incario en nuestro país y los límites en su extensión descartan esta hipótesis. La evidente homología en

los sistemas cosmovisionarios centro y sur andinos da cuenta de una interacción labrada a través de miles de años, que ha ido modelando matrices ideológicas comunes. Más que ante un caso de asimilación, la similitud se explica por la convergencia de representaciones sagradas andinas, atentas a la retórica de la naturaleza, cuyos ciclos temporales y ecológicos se organizan a partir del solsticio de invierno, calculado siguiendo las evoluciones de la luna.

Esta afinidad facilita la adopción de préstamos lingüísticos en situaciones de contacto, en campos tan conservadores como los de la religión y la organización sociopolítica. Así, por ejemplo, parece haber ocurrido con la voz *machulla*, que designa a las unidades de linaje en la estructura social williche, proveniente del quechua ‘machu’, anciano, y ‘lla’, partícula lingüística que expresa la idea de exclusividad. Ello invita a tener presente la plausible relación entre los términos que aquí nos interesan. Así, por ejemplo, lo hacen notar Cárdenas, Montiel y Grace (1993) que reparan en el parecido fonético y conceptual entre el *ailla-rewé* y el *ayllu quechua*. La mención del mismo por parte de algunas fuentes enfatiza esta idea. Nuñez de Pineda emplea esta voz en el contexto de los preparativos de una junta de guerra: “y trató con efecto de hacer un parlamento con malicioso fraude, convocando a otros de su devoción y ayllu para que fomentases su determinación y mal intento” (1863: 95). La etimología de la palabra *aillarewe*, sin embargo, resulta problemática. Ésta tiene una codificación primaria en el mapudungun, pero un uso que escapa a ella. Valdivia (Cit. en Goicovic 2004) destaca el sentido numérico del mismo:

Dividieron estos yndios esta tierra para convocar gente en provincias, a las mas provincias dividieron en nueve reguas y alguno o algunos que no alcanzo este numero dividieron en siete y otras en cinco, a la provincia de nueve la llaman ayllaregua porque aylla en su lengua quiere decir nueve, y a la de siete llaman relgueregua porque relgue en su lengua quiere decir siete, y a la provincia de cinco reguas llamanlos quechueregua porque quechi quiere decir cinco.

Rosales, por su parte, recoge una versión mítica según la cual la primera vez que los mapuche sacrificaron ritualmente a un español para ver si era humano se reunieron nueve provincias para ‘festejar su desengaño’, con cantos y bailes, repartiendo su corazón en pedacitos. Según el cronista, “siendo esta la primera junta de nueve provincias y el primer baile, que hicieron con cabeza, y corazón de español vinieron después a hacerze, las provincias y pueblos de nueve reguas, o parcialidades, que llaman Aillaregue” (1989: 352). El argumento, sin embargo, no parece suficiente para explicar el uso del término en referencia a entidades sociales compuestas por más unidades, cuando existen vocablos específicos que las designan. Pensamos que debe existir alguna fundamentación simbólica para ello. La noción quechua de *ayllu* alimenta la hipótesis de una doble codificación. Los *meli*, *quechu* y *reglerewe* pueden ser considerados *ayllurewe*, en tanto se trata de parcialidades comprometidas en relaciones políticas, sociales y religiosas. Eso es, precisamente, lo que denota el término *aillarewe*, que retiene el eco de la voz quechua.

La realidad sociopolítica de los *aillarewe* se encuentra claramente documentada en las fuentes de los siglos XVII y XVIII. Ramírez, por ejemplo, señala que el “Butalmapu Huilliche”

se inicia en Toltén con 20 parcialidades, con sus respectivos ‘con-regues’:

Con este aillaregue son once los que componen aquel butalmapu, y dando la vuelta por la costa a los llanos, o siguiendo la curva de sur a este, empiezan por el de la Mariquina, y siguen el de Ganihue, Niebla, Valdivia, Arique, Quinchilca, Río bueno, Cuduco, Daglupulli, que son las capitales, o matrices apostólicas de sus respectivos aillarehues o distritos. En todos ellos incluso Toltén habra sobre 150 parcialidades, o reducciones con sus respectivos Apo-Guilmenes, y caciques, y doce mil almas (1994: 72).

En 1647, Miguel de Aguirre (1923) informa de la concurrencia de caciques de los “ilareguas” Maquehue, Boroa, Toltén, Villarrica, Valdivia y embajadores de los de Osorno, a las paces que siguen a la refundación de la ciudad de Valdivia. No obstante, la existencia de estas agrupaciones socioterritoriales parece anterior. La estabilidad que muestran las poblaciones mapuche del siglo XVI señala la existencia de formas de organización social superiores a las parcialidades, que permiten la resolución de conflictos y contribuyen al control y seguridad de amplias zonas territoriales. Los patrones de asentamiento sedentarios, la extensión de la agricultura y la densidad de población son indicios en este sentido. De allí que, como contraparte de la segmentación social, encontremos una no menos notoria sociabilidad ritual.

El *rewe* es un espacio de congregación que expresa y fortalece las relaciones que conforman a las unidades sociales. De allí que Febres (1975) defina el término ‘rehuetun’ [*rewetun*] como “hacer una junta de una parcialidad”. Valdivia (1887a), en tanto, apunta la voz *chapelboge* para designar a cada uno de los señores que traen una rama de canelo

al *rewe* de un cacique principal (*gen boye*), y el término *llaucahuin* que permite señalar a los segmentos concurrentes. En ellas se deja ver el papel del ritual como mecanismo de articulación sociopolítica, donde se expresa y simboliza la unidad corporativa. No obstante, según Bibar (1966), el tamaño de los lebo, que debemos considerar sinónimos de ‘regua’, oscilaba entre los mil quinientos y dos mil integrantes. Un número pequeño como para definir los límites de la vida social en un espacio densamente poblado. La existencia de niveles superiores de asociatividad se hace evidente en las campañas bélicas, por ser éstas partes de una empresa que demanda un esfuerzo mancomunado. Así ocurre en el área de Arauco, donde los mapuche ofrecen temprana resistencia al invasor. Allí los españoles distinguen las provincias o áreas socioterritoriales como las de Arauco, Purén, Tucapel y Penco (Goicovic 2004). Se trata de una forma de asociatividad que en el siglo XVI encontramos presente en el área de Ranco, donde se desarrolla la guerra del *malal* (León Solís 1994).

Las juntas de guerra descritas en las fuentes del siglo XVII (Rosales 1989; Núñez de Pineda 1863) son una clara expresión del funcionamiento de la articulación ritual. En ellas el sacrificio y la comunión sacramental son símbolos de la alianza y modos de sellar el compromiso para la acción común. Los convocantes ofrecen ovejas de la tierra (3) y comparten los corazones de éstas con los representantes de parcialidades asistentes. Los preparativos bélicos se ven rodeados de oraciones, bailes y actos de comensalidad similares a los que se desarrollan en las congregaciones del lebo. En ambas instancias, las prácticas religiosas

revisten con su aura trascendente los intereses humanos. La agrupación/congregación de las parcialidades, ritualmente mediada, es una práctica que permite conciliar la autonomía con la asociatividad –que supone mecanismos consensuados de regulación de la convivencia– sin los cuales es difícil explicar los niveles de estabilidad y desarrollo como los alcanzados por la sociedad mapuche williche prehispánica.

La presencia de este mecanismo de articulación entre unidades sociales aparece hasta hoy en día de modo latente en las rogativas williche de las cuencas del Lago Ranco y Puyehue. Allí se conserva en la memoria el recuerdo del vínculo ritual que unía a comunidades como las de Litrán y Filuco, y a las de Nolgehue, Maihue y

Mantilhue. En área de Lanco, en cambio, éste se manifiesta como un patrón ritual subsistente. Aquí los *lofmapu* o unidades socioterritoriales ancestrales mantienen vínculos rituales vigentes con otras unidades de su entorno (Abello y Barriga 2005). Cada *lofmapu* recibe en su *kamarrikun* (como se denomina aquí a la rogativa) a tres comunidades visitantes, que constituyen su *wichanmapu* (tierras aliadas) y conforman un *kiñel mapu* (unidad territorial). Los vínculos rituales expresan el entramado de las relaciones sociopolíticas ancestrales que muestran a la rogativa como un mediador socioestructural, a través del cual antiguamente se establecían y redefinían los límites de las unidades sociales y de las alianzas entre ellas.

Bibliografía

Abello, Jorge; Barriga, Eva. 2005. *Los pewma como proceso de comunicación en los longko del pekunwijimapu*. Tesis para optar al título de Periodista y el grado de Licenciado en Comunicación Social. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

Alcamán, Eugenio. 1994. “La sociedad mapuche huilliche del Futahuillimapu septentrional 1750-1792”. *Boletín* 1 Osorno: Museo Histórico Municipal de Osorno, Municipalidad de Osorno.

Alonqueo, Martín. 1985. *Los mapuche ayer y hoy*. Padre las Casas: Editorial San Francisco.

Aguirre, Miguel de. 1923 [1647]. “Población de Valdivia. Motivos y medios para aquella fundación”. *Los holandeses en Chile. Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional*. Tomo XLV. Santiago: Imprenta Universitaria. 1-216.

Bacigalupo, Ana Mariella. 1988. *Definición, evolución e interpretaciones de tres conceptos mapuches. (Pillan, Ngunechen y wekufe)*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Pontificia Universidad Católica de Chile.

Bengoa, José (Ed). 2004. *La memoria olvidada. Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario. Santiago: Presidencia de la República

Bibar, Gerónimo. 1966 [1558]. *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reynos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

Boccara, Guillaume. 1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chile colonial. L' invention du soi*. París/Montreal: L'Harmattan.

Cárdenas, Juan. 1846 [1544]. “Poder que dió Pedro de Valdivia, gobernador de la Nueva Estremadura, á Juan Bautista Pastene, su teniente capitan general en la mar, para el viaje á que le enviaba á descubrir la costa desde el puerto de Valparaiso hasta el Estrecho de Magallanes; y á continuación la instruccion, y la relación del suceso del viaje desde el 4 hasta el 30 de setiembre de 1544”. Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía. Tomo primero. *Historia Física y Política de Chile*. Gay, Claudio. París. 36-47.

Cárdenas, Renato; Montiel, Dante; Grace, Catherine. 1993. *Los chono y los veliche de Chiloé*. Santiago: Ediciones Olimpho.

Carvallo y Goyeneche De, Vicente. 1876. *Descripción histórico-jeográfica del reino de Chile. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Tomo X. Santiago: Imprenta de la Librería del Mercurio.

- Dillehay, Tom. 1990. *Araucanía: presente y pasado*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Faron, Louis. 1997. *Antüpañamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo.
- Febres, Andrés. 1975 [1764]. *Arte de la lengua del Reyno de Chile*. Cabildo: Vaduz-Georgetown.
- Grebe, María Ester; Pacheco, Sergio; Segura, José. 1972. "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 46-73.
- Goicovich, Francis. 2004. "Reevaluación etnohistórica de las ayllareguas reche-mapuche". *Ponencia V Congreso Chileno de Antropología*. San Felipe, Chile: Colegio de Antropólogos de Chile.
- Guevara, Tomás. 1916. *La mentalidad araucana*. Tomo CXXXIX. Santiago: Imprenta y Litografía Barcelona.
- Gundermann, Hans. 1981. *Análisis estructural de los ritos mapuche. Nguillatún y Pintevún*. Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología Social. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Latham, Ricardo. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de etnología y antropología de Chile. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Lenz, Rodolfo. S/F. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*. Santiago: Universidad de Chile.
- León Solís, Leonardo. 1994. "La alianza puelche-huilliche y las fortificaciones indígenas de Libén, Riñihue y Villarrica, 1552-1583". *Boletín del Museo Histórico Municipal* 1: 113-151.
- Marileo, Armando. 1995. "Mundo mapuche". *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Citarella, Luca (Comp). Santiago: Editorial Sudamericana. 91-107.
- Mariño de Lovera, Pedro. 1865 [1595]. *Crónica del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo VI. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Medina, José Toribio (Comp). 1899. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*. Tomo XVIII. Santiago: Imprenta Elzeviriana.
- _____. (Comp). 1901. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*. Tomo XXIX. Santiago: Imprenta Elzeviriana.
- _____. (Comp). 1957. *Colección de Documentos Inéditos para la Historia de Chile*. Tomo II. Segunda Serie. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Mellafe, Rolando. 1992. "Aproximaciones al esclarecimiento de la coyuntura de la población indígena". *Demografía, familia e inmigración en España y América*. Norambuena, Carmen; Salinas, René (Eds). Santiago: Universidad de Chile. 15-28.
- Molina, Juan Ignacio. 2000 [1788]. *Compendio de la Historia Civil del Reyno de Chile*. Santiago: Pehuén.
- Moulian, Rodrigo. 2007. *Tiempo de lepün. Una etnografía visual del ngillatun williche*. Valdivia: Universidad Austral de Chile & Programa Orígenes.
- _____. 2008. "Kamaskos y kamarricos en los Andes meridionales. Préstamos lingüísticos y horizontes socioculturales de las instituciones rituales mapuche williche". *Ponencia VI Congreso Internacional de Etnohistoria*. Santiago: Universidad Católica de Perú.
- _____. 2009a. "Quechuismos en el lenguaje sagrado mapuche williche como encrucijadas de sentido". *Ponencia XVI Congreso Peruano del Hombre y la Cultura Andina y Amazónica*. Lima: Universidad de San Marcos.
- _____. et al. 2009b. *Ngen rüpu/ El camino del ngen. Etnografía multimedia y arqueología de los símbolos*. Valdivia: Fondart & Universidad Austral de Chile.
- Núñez de Pineda y Bascuñan, Francisco. 1863 [1673]. *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile*. Colección de Historiadores y de Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo III. Santiago: Imprenta Nacional.
- Olaverria, Miguel de. 1852 [1594]. "Informe sobre el reyno de Chile, sus indios y sus guerras". "Documentos sobre la historia, la estadística y la geografía". Tomo primero. *Historia Física y Política de Chile*. Gay, Claudio. París: Museo de Historia Natural de Santiago.
- Ramírez, Francisco Xavier. 1994. *Coronicon sacro imperial de Chile*. Santiago: DIBAM.
- Rosales, Diego de. 1989. *Historia general del reyno de Chile. Flandes Indiano*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Suárez de Figueroa, Cristóbal. 1864 [1613]. *Hechos de don García Hurtado de Mendoza, cuarto marques de Cañete*. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Taylor, Gerald. 2000. *Camac, camay y camasca*. Cusco, Perú: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas & Instituto Francés de Estudios Andinos.
- _____. 2001. *Huarochiri. Ritos y tradiciones*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos & Lluvia Editores.
- Tellez, Eduardo. 2004. "Evolución histórica de la población mapuche del reino de Chile. 1536-1810". *Historia Indígena* 8: 101-126.
- Valdivia, Luis de 1887a [1606]. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*. Leipzig: Ausgabe von Platzmann.
- _____. 1887b [1606]. "Doctrina christiana y cathecismo". *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*. Leipzig: Ausgabe von Platzmann.
- _____. 1887c [1606]. "Doctrina christiana". *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú*. Leipzig: Ausgabe von Platzmann.
- Valdivia, Pedro. 1960 [1551]. "Carta al Emperador Carlos V, de 25 de septiembre de 1551". *Crónicas de Reino de Chile*. Barba, Francisco Esteve. Madrid: Ediciones Atlas. 65-68.