

UNIVERSIDAD DE LETONIA
FACULTAD DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS ROMÁNICOS

**PĒCNĀVES DZĪVES ATTĒLOJUMS MAPUČE
TAUTAS MĪTOS**

**THE REPRESENTATION OF AFTERLIFE IN THE
MYTHS OF MAPUCHE PEOPLE**

**LA REPRESENTACIÓN DE LA VIDA DESPUÉS DE LA
MUERTE EN LOS MITOS DEL PUEBLO MAPUCHE**

TRABAJO DE FIN DE GRADO

Autor: **Edvards Peredistijs**

Matrícula Nr.: ep09022

Tutor académico: lector Alberto Torres Fernandez

RĪGA 2023

RESUMEN

El objetivo del presente trabajo es comprender cómo la mitología del pueblo mapuche describe la vida después de la muerte y cómo este pensamiento mitológico se presenta en el contexto sociocultural actual, específicamente en el ritual funerario. A partir de recopilaciones de mitos y relatos míticos recogidos por diversos autores chilenos y en base a los resultados publicados de expediciones etnográficas, así como de investigaciones antropológicas en un sentido más amplio, tras analizar dichos materiales, se puede concluir que la mitología como fuente importante del conocimiento tradicional mapuche, tiene un fuerte efecto en la percepción de la vida después de la muerte y su materialización física en el ritual funerario dentro de la comunidad mapuche.

Palabras clave: mapuche, mitología, muerte, vida después de la muerte, ritual, etnografía, mapudungun

ABSTRACT

The aim of the present work is to understand how the mythology of the Mapuche people describes life after death and how this mythological thinking presents itself in the current socio-cultural context, specifically the funerary ritual. Based on compilations of myths and mythical stories gathered by several Chilean authors and based on the published results of ethnographic expeditions, as well as anthropological research in a broader sense, after analyzing said materials, it can be concluded that the mythology as an important source of traditional Mapuche knowledge, has a strong effect on the perception of the life after death and its physical embodiment in the funerary ritual within the Mapuche community.

Keywords: Mapuche, mythology, afterlife, death, ritual, ethnography, mapudungun

ANOTĀCIJA

Šī darba mērķis ir izprast, kā mapuče tautas mitoloģijā tiek aprakstīta dzīve pēc nāves un kā šī mitoloģiskā domāšana izpaužas pašreizējā sociokulturālajā kontekstā, īpaši apbedīšanas rituālā. Balstoties uz vairāku Čīles autoru apkopotajiem mītu un mītisko stāstu apkopojumiem un pamatojoties uz publicētajiem etnogrāfisko ekspedīciju rezultātiem, kā arī antropoloģiskajiem pētījumiem plašākā nozīmē, pēc minēto materiālu analīzes var secināt, ka mitoloģijai kā nozīmīgam mapuče tradicionālo zināšanu avotam ir spēcīga ietekme uz dzīves pēc nāves uztveri un tās fizisko iemiesojumu apbedīšanas rituālā mapuče kopienā.

Atslēgvārdi: mapuče, mitoloģija, nāve, pēcnāves dzīve, rituāls, etnogrāfija, mapudungun

ÍNDICE

Introducción.....	5
1. El marco teórico para el análisis de la mitología mapuche	7
1.1. La noción de mito y su problemática	7
1.2. Funciones del mito y la mitología en el contexto sociocultural	10
1.3. Enfoques de interpretación y estudio de los mitos.....	11
1.4. Los mapuches en la historia y la sociedad chilena.....	13
1.5. Introducción a la mitología mapuche	16
1.5.1. La estructura del mundo mitológico mapuche.....	17
1.5.2. La cosmogonía mapuche.....	20
1.6. El mapudungun y tradición de expresión oral del pueblo mapuche ..	22
2. Metodología y cuerpo de análisis de las percepciones y prácticas de la vida después de la muerte en la mitología mapuche	25
2.1. Metodología del análisis de materiales mitológicos y etnográficos ..	25
2.2. El cuerpo de análisis.....	27
3. La noción de muerte y rito funerario para los mapuches	32
4. La vida después de la muerte en los mitos mapuches	38
4.1. Las causas de muerte según los mitos mapuches.....	39
4.2. El concepto de alma en los mitos mapuches	40
4.3. La descripción del reino espiritual	42
4.4. El papel del caballo en los mitos mapuches.....	44
4.5. Los protagonistas y el concepto de “finalidad”.....	45
4.6. Los sueños y la numerología en los relatos míticos	46
Conclusiones.....	48
Bibliografía.....	50

INTRODUCCIÓN

Uno de los cambios sociales que ha traído el siglo XXI es la revisión del papel y la importancia de las culturas amerindias en varios países de América Latina, incluyendo las tierras habitadas por el pueblo mapuche en Chile y Argentina. Aunque todavía existen preconceptos sobre la historia, la cultura y las estructuras sociales de los pueblos indígenas, podemos observar un movimiento gradual hacia una sociedad más inclusiva en la que la aceptación de la singularidad de una cultura menor dentro de la población general y la voluntad de preservar dicha singularidad se ha convertido en parte de la política social y cultural de los países latinoamericanos. (Webb, 2004: 222-223)

En este contexto, la mitología mapuche es uno de los aspectos que les hace destacar dentro de la sociedad chilena. El consenso general entre los académicos que se interesan por la mitología es que la principal diferencia de un mito con respecto a otros tipos de narrativa es que es considerado como sagrado y verdadero por la cultura en cuestión, lo que lo convierte en una parte integral de su vida cotidiana. (Lincoln, 1999: 49)

El enfoque principal del presente trabajo es la representación de la mitología mapuche en los ritos funerarios actualmente en la sociedad mapuche, pero también da una introducción a la mitología, historia y estructuras sociales mapuches.

El objetivo principal del presente trabajo es analizar el vínculo entre los mitos mapuches y la representación de la vida después de la muerte en ellos con las tradiciones funerarias actuales. Para alcanzar dicho objetivo, el autor ha definido las siguientes tareas:

- Recoger y analizar los datos disponibles sobre los temas de mitología y ritos funerarios mapuches.
- Encontrar y aplicar los medios metodológicos adecuados en los campos del folclore y la antropología.
- Comparar cómo las percepciones mitológicas del pueblo mapuche han influido en sus ritos funerarios actuales.

La relevancia del presente trabajo se basa en el hecho de que las investigaciones sobre la cultura mapuche han comenzado hace relativamente poco tiempo, en los últimos 30 años, y el número de investigadores que trabajan en ella es relativamente escaso, por lo que existe una gran variedad de temas aún por investigar, entre ellos el presente tema. Realmente se ha utilizado un enfoque interdisciplinario, combinando literatura y etnografía, ya que ambos grupos de académicos, principalmente se han basado en las fuentes disponibles dentro de los

confines de su propia metodología científica, pero al combinar ambas es posible no sólo observar los procesos actualmente presentes en la cultura Mapuche, sino intentar comprender cuál es la fuente inicial de estos procesos.

La obra se divide en dos grandes partes: marco teórico y marco práctico. En el primer capítulo, el autor analiza la definición de mito y su comparación con otras formas narrativas similares. Ofrece una breve introducción a la historia y cultura mapuche en Chile y Argentina y proporciona una descripción más detallada de la mitología mapuche. En el segundo capítulo se hace una descripción del cuerpo de análisis, que consiste en monografías de autores como Foerster (1993), Armstrong (2005), Huaiquinao (2016) entre otros, artículos de revistas científicas encontrados en las bases de datos como JStor, Taylor and Francis, Sage, etc. También recopilaciones de los mitos de mapuche realizadas por autores como Saunier (1975) y Piña (2021). Como base de la investigación, el autor ha tomado la teoría del mito-ritual, que engloba las discusiones sobre la relación entre estos fenómenos culturales y cómo y si uno depende del otro. En el tercero y cuarto capítulos, que es la parte práctica, el autor aplica la base teórica mencionada para subrayar la representación de la vida después de la muerte en la mitología mapuche e introducir la investigación disponible sobre las tradiciones funerarias mapuches y proporcionar una síntesis de ambos aspectos.

Esta investigación ofrece las posibilidades de continuar investigando sobre este tema, ya que el autor ha dado una introducción relativamente consisa a la problemática, ya que la relación entre mito y realidad en el contexto mapuche es un tema que los investigadores sólo han comenzado a explorar.

1. EL MARCO TEÓRICO PARA EL ANÁLISIS DE LA MITOLOGÍA MAPUCHE

Según una de las definiciones de la Real Academia Española la mitología es un conjunto de mitos de un pueblo o de una cultura, especialmente de la griega y romana. Aunque la palabra mito procede del griego *μῦθος*, que significa discurso, narración, ficción, trama, y fue adaptada posteriormente por los romanos, la mitología está omnipresente en la mayoría de las culturas del mundo y no es un fenómeno exclusivamente europeo. En efecto, la mitología podría describirse como un conjunto de mitos, pero en este caso podríamos suponer que el mito es sólo una historia heroica, religiosa, mágica, cuando en realidad la mitología no es tan fácil de definir, ya que es uno de los primeros productos de la capacidad humana de considerar y contemplar su propia mortalidad y por medio de la imaginación creyeron necesario crear una prolongación de su vida y la de sus allegados al menos en su mente (Armstrong, 2005: 4).

1.1. La noción de mito y su problemática

Como se ha indicado anteriormente, la definición de mito es bastante problemática, sobre todo porque hasta el día de hoy se discute cómo distinguirlo de, por ejemplo, una leyenda, un cuento popular o un cuento de hadas. A veces todos estos términos se utilizan de forma intercambiable entre sí, como si fueran sinónimos, pero no es así, ya que cada uno de ellos tiene unos rasgos específicos que lo distinguen de los demás. Los cuentos de hadas suelen implicar algún tipo de misión o búsqueda que el héroe o la heroína deben emprender. Los cuentos de hadas pueden ser orales o literarios, y pueden utilizarse para instruir o entretener, para advertir e inspirar. Básicamente, se adaptan a las necesidades del pueblo o la cultura particular. (Oring, 1986: 117). El contenido de las leyendas suele ser lo inexplicable, lo improbable o incluso lo sobrenatural. El oyente o lector de la leyenda debe evaluar estos episodios sobrenaturales y decidir si los cree o no. A diferencia de un cuento de hadas, que está marcado como algo fuera de la posibilidad cotidiana, la leyenda nunca pide la suspensión de la incredulidad. Se trata de crear una narrativa cuya verdad pueda al menos ser considerada (Oring, 1986: 125). Así pues, una de las principales diferencias entre los dos tipos de relatos mencionados y el mito es su carácter religioso o cuasi - religioso. Es decir, un mito es una narración que puede ser considerada sagrada y verdadera por el pueblo o la cultura en cuestión. A menudo explican los

orígenes del mundo o abordan cómo y por qué el mundo, sus criaturas y sus paisajes han llegado a ser como son. Una de las principales funciones del mito es validar las normas sociales, explicar por qué el mundo es como es, racionalizar las relaciones sociales y la dinámica de poder de una sociedad determinada (Jorgensen, 2021: 176).

Otra cuestión es el uso libre de la palabra mito en el ámbito académico, literario o cotidiano, a menudo para referirse a alguna falsedad como por ejemplo el "mito del progreso" o afirmaciones ideológicas como el "mito del capitalismo", en la industria del entretenimiento a menudo se utiliza la palabra mito o mitológico como sinónimo de fantasía. (Coupe, 2009: 15). Incluso entre los estudiosos, la percepción de lo que es un mito puede variar. A medida que diferentes ciencias se han ocupado del análisis y los estudios de los mitos y las mitologías, como los folcloristas, los antropólogos, los lingüistas, etc., utilizando diferentes métodos de investigación, llegan a diferentes conclusiones en cuanto a la naturaleza del mito.

En el caso de los pueblos y tribus indígenas, la noción de mito está fuertemente entrelazada con la religiosidad y las creencias de los distintos pueblos y puede resultar complicado distinguir dónde acaba una y empieza la otra. El principal problema es que, en las culturas indígenas, a diferencia de las culturas basadas en las cuatro grandes religiones, la religiosidad y la mitología siguen siendo parte integrante de su vida cotidiana. Mientras que en las culturas cristiana, musulmana, budista e hinduista fue la religión la que asumió las funciones del mito, es decir, explicar los procesos que nos rodean, y la mitología se considera más bien, como ya se ha dicho, un conjunto de relatos. (Антипов и Донских, 2020: 40) En las culturas indígenas, los dos están todavía algo entrelazados, aunque los mitos también existen en un plano histórico, explicando principalmente acontecimientos o sucesos que ya han pasado, pero al comunicar la mitología y transmitir este conocimiento a las siguientes generaciones de forma regular e incluso ritual, el mito está seguro de estar presente como parte de la experiencia humana. (Williams, 1973: 334)

En el mundo occidental, desde la Ilustración e incluso antes, se ha producido un cierto esfuerzo de desmitologización. Lauri Honko, en su artículo "*The problem defining the myth*" (1972), propone tres tipos principales de desmitologización de las sociedades occidentales. La primera es la desmitologización terminológica, que implica evitar el uso de la palabra mito en relación con, por ejemplo, los mitos cristianos, de modo que, en lugar del mito de la creación, tenemos un relato o historia de la creación. Esto puede explicarse en parte por la mencionada connotación más negativa de la palabra mito como historia inventada y poco fiable, que no aporta el nivel de credibilidad que se considera suficiente en el caso concreto. La segunda es la

desmitologización total o compensatoria. Esto implica el rechazo del mito como parte importante del patrimonio religioso, cultural e intelectual, negándolo al nivel de cuentos de viejas innecesarios en el mundo moderno, donde todo puede explicarse con pruebas racionales y científicas. Los defensores de este enfoque se basan principalmente en la explicación evolucionista de la inutilidad de los mitos, promoviendo la idea de que, naturalmente, con el tiempo los seres humanos han evolucionado de modo que no necesitan recurrir a los mitos para explicar los complicados procesos que les rodean, sino que pueden explicar el mundo en términos estrictamente científicos. El tercer tipo de desmitologización es la parcial e interpretativa. Este tipo implica que el mito en sí debe dejarse intacto, pero como el tiempo ha pasado, no podemos leer los mitos literalmente, ya que no se ajustan a la percepción contemporánea del mundo, en su lugar el mito debe ser reinterpretado, dejando la idea central allí, como en el caso de cualquier mito de la creación, la idea principal es que el mundo ha sido creado, pero la forma en que se describe en el mito, debe considerarse como características simbólicas y no ser entendido literalmente.

En resumen, no disponemos de una definición definitiva de mito, lo que hace problemático distinguirlo de otras formas de creaciones literarias o culturales, lo que a su vez lo hace problemático como tema de investigación, ya que la forma en que se expliquen el mito y la mitología dependerá en gran medida de la disciplina de la que sea representante el investigador. (Gentile, 2011: 86) Desde el punto de vista psicológico podemos considerar que un mito es un producto del subconsciente colectivo ancestral de un determinado grupo de personas, desde el punto de vista antropológico podría ser una manifestación de ritos y tradiciones del pasado en la época actual, desde el punto de vista literario podemos llamar mito a un relato que hace referencia a algo de importancia colectiva, etc.

En lo que están de acuerdo la mayoría de los investigadores es en que el mito es siempre una narración o, para ser más precisos, la narración es la piedra angular de todo mito. Aunque los mitos pueden derivar hacia otras formas de expresión como el arte visual, los rituales, la música, etc., no pueden existir sin la narrativa subyacente, es decir, tienen que haber sido verbalizados en algún momento o escritos. Otro aspecto unificador de la mayoría de los mitos es su contenido, que suele describir acontecimientos y sucesos importantes o decisivos durante lo que el grupo de personas en cuestión considera el principio de su tiempo. Por lo general, los mitos de la creación suelen contener una descripción de cómo se creó el mundo, cómo llegamos a ser nosotros como sociedad, cuáles son nuestros valores sagrados y ciertas normas por las que vivimos. (Brunel, 2016: 81-82)

1.2. Funciones del mito y la mitología en el contexto sociocultural

En sus escritos, el profesor estadounidense Joseph Campbell, distingue cuatro funciones distintas del mito (Campbell, 1968: 946-971):

- La función mística/metafísica. Esta función está estrechamente relacionada con los aspectos religiosos de la mitología, ya que un mito puede servir como una especie de manual de la propia existencia. Como a menudo nos faltan palabras o imágenes para describir una determinada experiencia religiosa o mística, el simbolismo mitológico a través de determinados rituales nos ayuda a comprender este misterio. Tomando como ejemplo un ritual de entierro, en ciertas culturas, incluida la de los mapuches, hay ciertos procedimientos que deben realizarse durante un proceso funerario para que el alma del difunto pase de este mundo al otro.

- La función cosmológica. Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, el mito fue un medio para explicar el mundo circundante. Podríamos decir que sirvió como una especie de proto-ciencia, permitiendo a la gente explicar los fenómenos naturales que les rodeaban e incluso con la aparición de la ciencia, durante mucho tiempo, la ciencia y la mitología coexistieron. Como la mayoría de los adeptos a cierto sistema mitológico creían en gran parte de lo descrito en el mito, éste tenía una función explicativa, ya que el mito sirve como fuente de información creíble sobre el mundo de la que todos pueden aprender.

- La función sociológica. En este caso podríamos decir que el mito sirve como un proto -contrato social, por lo que valida el orden social existente. Las culturas que viven en un fuerte contexto mitológico tienden a proyectar su cosmogonía en sus órdenes sociales y políticos. Teniendo en cuenta que en la mayoría de las narraciones mitológicas el tiempo es cíclico, el flujo del tiempo cambia del caos al cosmos y normalmente se describen ciertos rituales o acontecimientos que permitirían pasar de uno a otro, como por ejemplo la ascensión de un nuevo rey podría significar una transición del caos al cosmos o al orden.

- La función pedagógica/psicológica. En opinión de Campbell, ésta era la función más importante, ya que desarrollaba el significado y proporcionaba ciertas explicaciones sobre la existencia humana. En cierto modo, nos da instrucciones sobre cómo pasar de

una etapa de la vida a la siguiente y también da sentido a la propia vida, ya que explica por qué estamos aquí.

Las funciones segunda y tercera han sido asumidas en nuestro mundo por órdenes seculares. Nuestra cosmología está en manos de la ciencia. El principal dogma científico es que no se ha encontrado la verdad. Las leyes de la ciencia son hipótesis de trabajo. El científico sabe que en cualquier momento se pueden encontrar hechos que hagan que la teoría actual es obsoleta. Podríamos decir que la llegada de la creencia científica generalizada ha cambiado nuestras vidas de manera que se han vuelto más fluidas, ya que quedan muy pocas verdades constantes. El desarrollo de la ciencia cambia nuestra percepción de lo que nos rodea. Del mismo modo, con la tercera función, el orden social ha pasado de ser algo divino, prescrito en los textos sagrados, a algo que ha pasado a formar parte de nuestra vida cotidiana a través de la política, el activismo, etc.

1.3. Enfoques de interpretación y estudio de los mitos

El análisis de los mitos más utilizado hasta hoy es la mitología comparada. Su objetivo es encontrar temas y relatos comunes en diferentes mitologías comparándolas. Este enfoque permite a los académicos identificar las similitudes entre diversas mitologías y, en consecuencia, sacar conclusiones sobre el desarrollo de las religiones, las culturas y las normas sociales. Hay varios campos científicos implicados en este enfoque, por ejemplo, los lingüistas, tratan de encontrar similitudes en diferentes mitologías llamando la atención sobre los nombres de las deidades o los paralelos toponímicos y basándose en ello podría concluir que ciertas culturas se han inspirado para sus mitos en una proto-fuente o han tenido suficientes intercambios culturales para llegar a estas similitudes (Eliade, 1963: 13). Otra corriente dentro de la mitología comparada es el estructuralismo, que se concentra en las similitudes de la estructura argumental, como en el caso de Vladimir Propp, o destaca que todos los mitos tienen una tendencia a contraponer diversos aspectos, como el agua versus el fuego, el ser humano frente a la naturaleza, etc. como lo hizo Claude Lévi-Strauss (Brunel, 2016: 91). Aunque no se utiliza tan ampliamente como los dos enfoques anteriores, los psicólogos también han tratado de relacionar las similitudes de los mitos con ciertos patrones psicológicos que son similares o idénticos en todas las culturas. Como ejemplo podemos tomar la teoría arquetípica de Carl Gustav Jung. La principal crítica a este enfoque es que los académicos tienden a elegir los mitos que prueban su teoría y sería necesario un análisis en profundidad de todos los mitos de la

cultura en cuestión para sacar ciertas conclusiones sobre las similitudes entre sus mitos (Jung, 1983: 97).

Otro enfoque de la mitología es el funcionalismo que, como su nombre indica, sostiene que los mitos tienen un uso práctico en la cultura particular como medio de aspirar a volver a la época mitológica para encontrar la experiencia religiosa o incluso un uso más práctico en, por ejemplo, los rituales de curación, mediante los cuales, utilizando los métodos de curación descritos en un mito, la gente trata de curar sus propias enfermedades en la actualidad (Eliade, 1963:8).

Desde una perspectiva eurocéntrica, podemos mencionar el análisis alegórico, iniciado por los antiguos griegos, cuya idea principal es que los personajes y los acontecimientos descritos en un mito concreto son alegorías de acontecimientos históricos o fenómenos naturales. Por ejemplo, Poseidón es una alegoría del mar, ya que al principio no tenían medios para explicar los distintos estados, por ejemplo, el mar embravecido, y lo explicaban como la ira de Poseidón (Coupe, 2009: 170).

Otra teoría existente es la del mito-ritual, que subraya el vínculo entre ambos como parte integrante de cualquier religión. La idea principal es que los seres humanos han experimentado rituales desde el principio de la humanidad, pero con el tiempo han perdido el significado de estos rituales y para explicarlos empezaron a crear mitos para explicar la necesidad y el origen del ritual. Además, a medida que la humanidad avanzaba hacia una visión religiosa del mundo, la necesidad de estructurar sus creencias llevó a la creación de deidades y a la estructuración de los rituales (Segal, 2015: 49). El autor considera necesario hacer aquí una descripción más detallada de esta teoría, ya que guarda una relación directa con el tema del presente trabajo, es decir, la relación entre mitología y ritual. Aunque estos debates entre académicos sobre el predominio del mito sobre el ritual o viceversa tuvieron lugar principalmente en la primera mitad del siglo XX, está claro que hasta ahora no tenemos una respuesta concreta sobre cómo funciona esta relación y cuál es la noción dominante. El defensor más conocido de la idea de que el ritual deriva del mito fue el antropólogo inglés Edward Burnett Tylor. Para él, un ritual es un producto resultante de un mito, como la invención de cierta tecnología es un producto de la ciencia, es una forma que tiene una cultura de aplicar sus mitos o creencias en el mundo físico. Por otro lado, hay estudiosos como William Robertson Smith, James George Frazer y Jane Ellen Harrison, y Samuel Henry Hooke, que apoyaron la primacía de la teoría ritual. Uno de sus argumentos era que los antiguos creaban mitos para explicar ciertos rituales, como, por ejemplo, el ritual de la fertilidad, que con el tiempo había perdido su razón no mítica, de ahí

que la gente creara un mito para explicar por qué se celebraba el ritual. Otro argumento a favor de esta teoría fue propuesto por Stanley Edgar Hyman, quien sostenía que el ritual precede al mito, porque los rituales suelen hacerse para explicar o visualizar ciertos fenómenos naturales y el mito vino después para explicar el ritual. J.G.Frazer argumentó que el mito se creó como vehículo del pensamiento mágico al religioso. Inicialmente, el hombre recurría a los rituales como una especie de instrumento que le ayudaba a influir en la naturaleza. Es decir, al realizar un determinado ritual, la gente estaba convencida de que es debido al ritual que la naturaleza se comporta de una determinada manera, concluyendo que tienen poder sobre la naturaleza, pero como con el tiempo, en la práctica, se demostró que no funciona, empezaron a crear mitos sobre seres todopoderosos que controlan los procesos naturales y así el mismo ritual pasa de ser una herramienta para controlar la naturaleza a una herramienta de explicación del mito. La tercera escuela de pensamiento niega los dos argumentos anteriores e implica que tanto el mito como el ritual aparecen juntos y no se preceden mutuamente. El profesor alemán Walter Burkert sostenía que el mito y el ritual se refuerzan mutuamente, pero pueden ser independientes el uno del otro. El mito sirve para realzar el ritual con lo divino, suponiendo que el ritual se explique cómo copia de actos de deidades, el mito confiere al ritual su condición sagrada. También argumenta que ciertos rituales, como la caza, tenían una función social como actividad unificadora de la comunidad una vez que la caza perdió su función como medio de supervivencia y se convirtió en un acontecimiento ritualizado que unía a la comunidad. Para el erudito religioso rumano Mircea Eliade, una de las funciones del mito es proporcionar una explicación para el ritual, pero ambos se utilizan como instrumentos para volver al tiempo sagrado, ya que no se necesita necesariamente un ritual para encarnar el mito, el mero hecho de volver a contar el mito ayuda a regresar a esta época mítica. (Segal, 1997: 2-9)

1.4. Los mapuches en la historia y la sociedad chilena

Los mapuches son pueblos indígenas que viven en Chile y Argentina actual. En Chile representan aproximadamente el 87% de todos los habitantes indígenas y aproximadamente el 9% de todos los habitantes de Chile. Actualmente hay aproximadamente 1.600.000 personas que se identifican como mapuches en Chile y aproximadamente 200.000 en Argentina. El nombre mapuche es reciente, ya que en la época de la conquista española los españoles los llamaban araucanos, lo que hoy en día se considera un término despectivo, pero los académicos creen que en esa época el pueblo que hoy llamamos mapuche se refería a sí mismo como reche

(re-puro y che - persona). El término mapuche significa gente de la tierra (mapu - tierra y che - persona).

Los mapuches podrían dividirse en varios subgrupos, en función del territorio que ocupan. Los *pwelche* o puelche -gente del este- ocupan los territorios al este de la cordillera de los Andes en Chile y el suroeste de Argentina. Los *pikunche* o picunche -gente del norte- ocupan la parte norte de los territorios mapuches, justo al sur del río Biobío. Williche o Huilliche - pueblo del sur que ocupa la sección sur de las tierras mapuches entre el río Bueno y el Seno de Reloncaví, llamado *Futahuillimapu*. Pewenche o Pehuenche - pueblo del pewen (un tipo de árbol regional) que vive en los Andes. Lafkenche -gente del mar- ocupan las zonas costeras del sur de las tierras mapuches. Aunque todos los grupos no son propiamente mapuches, forman parte del mismo grupo macroétnico mapuche, ya que comparten la misma lengua - mapudungun.

El mapudungun (mapu - tierra, dungun - habla) es, junto con el huilliche, una de las dos lenguas restantes de la familia lingüística araucana. Aunque en la actualidad los académicos debaten sobre la relación de ambas lenguas y lingüistas como Fernando Zúñiga sostienen que el mapuche debe ser considerado una lengua aislada ya que no tenemos suficientes evidencias para agruparla con ninguna otra de las lenguas indígenas latinoamericanas (Zúñiga, 2006: 45). Actualmente el mapudungun no tiene el estatus de lengua oficial ni en Chile ni en Argentina, por lo que el número de usuarios se ha ido deteriorando a lo largo de los siglos, contando hoy con hasta 200.000 hablantes nativos. (Rojas et al., 2016: 116)

Los mapuches se consideran descendientes directos de las antiguas culturas prehispánicas de Pitrén (100 - 1100 d.C.) y el Vergel (1100 - 1450 d.C.) que habitaron las tierras entre el río Bío-bío y el Seno de Reloncaví. Aunque este territorio estaba habitado por diferentes culturas, la llegada de los españoles en el siglo XVI parece haber desencadenado la unificación de varios grupos indígenas y la creación de vínculos sociales y culturales, todo lo cual forma parte de lo que hoy conocemos como el pueblo mapuche. (Bengoa, 2018: 52-54). Los mapuches rebelaron contra la colonización española incendiando algunas ciudades construidas por los colonizadores europeos al sur del río Bío-bío. Esta rebelión marcó el inicio de la Guerra de Arauco. La guerra se prolongó, según algunas estimaciones, durante casi 300 años, pero a principios del siglo XVII se detuvo el avance español en territorio mapuche, lo que permitió a los mapuches mantener cierto nivel de autonomía en las tierras al sur del río Biobío. Algunos académicos mencionan la falta de tradición de trabajo forzado en la cultura mapuche, en contraste con los vecinos incas, como una de las razones de las rebeliones y su rechazo a trabajar y someterse a los colonizadores españoles. En la misma época, los mapuches cruzaron los Andes hacia la

actual Argentina y conquistaron los territorios que hoy son las provincias de Chubut, Neuquén, La Pampa y Río Negro (Bengoa, 2018: 171). La independencia de Chile en el siglo XIX, inicialmente la relación entre las autoridades chilenas y los mapuches podría calificarse de cooperativa, pero con el paso del tiempo, los terratenientes chilenos empezaron a comprar grandes parcelas de tierra al sur del río Biobío e incluso invitaron a los alemanes a crear asentamientos. Todo ello provocó una rebelión que terminó en 1860 después de que los principales jefes mapuches aceptaran un acuerdo de paz, por el que cualquier transferencia de tierras debía ser aprobada primero por los jefes de la tribu, pero la paz no duró mucho, ya que a partir de 1861 se reanudó la invasión chilena y su rápida expansión, tras ganar territorios a Perú y Bolivia, llevó a la incorporación total de las tierras mapuches a Chile en 1881, el mismo proceso paralelo, al mismo tiempo, estaba ocurriendo al otro lado de los Andes, en Argentina. Antes de que los territorios mapuches pasaran oficialmente a formar parte de Chile, los mapuches eran ganaderos y su principal motor económico era la venta de animales como vacas y caballos, pero a partir de 1881 su estatus cambió y el gobierno chileno comenzó a expropiar grandes extensiones de tierra, delimitando ciertos territorios dentro de las tierras históricas mapuches donde podían seguir viviendo, lo que condujo al empobrecimiento de las comunidades, ya que su modo de vida tradicional se fue deconstruyendo poco a poco, pero hasta los años 50 los mapuches intentaron reclamar a las autoridades chilenas que prestaran atención a este problema, pero fueron ignorados en gran medida. En 1952, uno de los líderes del movimiento indígena, Venancio Coñuepán Huenchual, fue nombrado Ministro de Tierras y Colonización del gobierno chileno, y varios otros líderes de la comunidad mapuche fueron elegidos miembros del Congreso nacional, pero eso tampoco detuvo los procesos de expropiación de las tierras mapuches iniciados con anterioridad ni el empobrecimiento de las comunidades, lo que llevó a muchos activistas mapuches a aliarse con partidos políticos de izquierda o incluso de extrema izquierda dentro de la esfera política chilena. Aunque las autoridades chilenas estaban preocupadas por los problemas que presentaban los mapuches, no podían resolverlos, ya que se enmarcaban en las cuestiones más amplias a las que se enfrentaban las comunidades rurales en Chile en aquella época. Los mapuches sólo eran vistos como parte de los campesinos chilenos y no como una entidad separada dentro de la sociedad en general. (Kowalczyk, 2013: 125 – 126). Tras el golpe militar de 1973 y la llegada al poder de Augusto Pinochet, las cosas cambiaron aún más radicalmente para los mapuches, ya que sus tierras se dividieron en porciones más pequeñas y se concedieron como propiedad privada a familias individuales, lo que iba en contra del concepto tradicional de tierras comunales por el que vivían

los mapuches. Tras 1990 y el retorno de los procesos democráticos a la política chilena, muchos mapuches creyeron que, por fin, podrían conseguir algunos resultados en la recuperación de sus tierras y su estatus social. Y en efecto, se lograron algunos avances, especialmente en el campo educativo, ya que la educación que en las zonas rurales solía estar limitada a un programa educativo de cuatro años se amplió significativamente, y también los jóvenes mapuches pudieron recibir becas indígenas para asistir a las Universidades, lo que ha dado lugar a la aparición de nuevos líderes educados dentro de las comunidades mapuches, que, por un lado, comprenden las tradiciones y la especificidad de su pueblo y, por otro, tienen una experiencia y una visión más globales de los procesos políticos, económicos, sociales y culturales, lo que ha llevado a que la voz mapuche se oiga más fuerte y no sólo se limite a la recuperación de sus tierras, sino que, en los últimos 20 años, muchos líderes han abogado por una autonomía más amplia e incluso por el autogobierno. (Bengoa, 2011: 94 - 101)

1.5. Introducción a la mitología mapuche

Antes de intentar describir la mitología del pueblo mapuche, hay que tener en cuenta que no poseemos ningún registro escrito de sus mitos y leyendas anteriores a la llegada de los españoles, ya que se transmitían oralmente. También hay que tener en cuenta que sus creencias no son homogéneas y pueden variar entre grupos territoriales, familias e incluso pueblos. Asimismo, hay que entender que las creencias mapuches se han integrado en el folclore y la mitología chilena y, en menor medida, argentina y, por supuesto, han sufrido algunos cambios debido a las influencias del cristianismo que trajeron los misioneros españoles a partir del siglo XVI. (Aravena, 2003: 90) Todos estos factores han creado unas creencias mitológicas y religiosas muy sincréticas en el pueblo mapuche, que hasta hoy trata de preservar este patrimonio como parte de su identidad única. Otro aspecto problemático de la investigación de la mitología mapuche son las denominaciones de los distintos lugares, personajes y acontecimientos que tienen lugar en los mitos. Como se mencionó anteriormente, puede diferir según el investigador, el territorio particular habitado por la tribu particular, etc. y estas discrepancias también pueden aparecer debido a que el idioma mapuche aún no está plenamente estandarizado. Y el tercer aspecto problemático de la mitología mapuche es la imposibilidad de verificar su historicidad, lo que en cierto modo puede derivarse de los dos problemas anteriores, porque casi no hay registros escritos sobre la mitología mapuche, salvo algunos relatos proporcionados por misioneros cristianos a partir de la segunda parte del siglo XIX, no sabemos

con certeza de cuánto de las creencias y tradiciones actuales mantenidas por los mapuches, provienen de sus recuerdos históricos reales y cuánto de ello son una adición completamente nueva, como parte de los intentos descritos anteriormente por las comunidades mapuches para recuperar su identidad única. (Gundermann Kroll, 1985: 171)

1.5.1. La estructura del mundo mitológico mapuche

El mundo mitológico mapuche puede describirse como tridimensional, porque, aunque hay tres niveles, no existen paralelamente, sino (verticalmente) en tres dimensiones diferentes:

- *Wenu Mapu* - La tierra superior o de arriba (cielo). Basándose en expediciones etnográficas realizadas en los años setenta y ochenta, y en la información recogida en algunas de las regiones habitadas por los mapuches, especialmente las situadas más al sur de Chile, el *Wenu Mapu* se divide en 5 subcapas, supuestamente organizadas de forma vertical de abajo a arriba: *Meliñon*, *Kelañon*, *Epuñon*, *Kiñeñon* y *Ankawenu*. Los cuatro primeros niveles se consideran las capas del bien, donde se encuentran los dioses, los espíritus benéficos y los antepasados de la gente mapuche. En este espacio del bien prevalece la armonía y el cosmos. (Foerster,1995: 59) En el sistema mapuche, los espíritus llevan una especie de vida reflejada de lo que los humanos hacen en la Tierra. También es el lugar donde las almas de los difuntos van a vivir una vida similar a la que tenían en la tierra, pero sin problemas de la vida cotidiana. Para la gente mapuche, el *Wenu Mapu* es una tierra real. Sobre lo mismo, mucha gente mapuche ha soñado que ha viajado al *Wenu-Mapu*, (cielo). Todos la describen igualmente a esta tierra, un tanto más brillante, la luz es mucho mayor, el verdor es más esplendoroso, las aguas más límpias, etc. Todos coinciden que es un lugar de éxtasis, un lugar prístino, sano, no contaminado, no erosionado. A menudo, cuando lo describen las personas que supuestamente han estado allí y han regresado, suena parecido a las descripciones del paraíso cristiano: el lugar es muy brillante y luminoso y a la entrada de este mundo hay una larga cola de gente esperando para entrar (Huaiquinao,2016: 54).

- *Nag Mapu* o simplemente *Mapu*– La tierra central que a veces se llama “la tierra que pisamos”. Es la parte visible del universo habitada por los seres humanos y la naturaleza. Aquí es importante señalar que dentro de la cosmovisión mapuche el universo no sólo tiene la vertical, sino también la planicie horizontal dentro de *Nag Mapu* llamada *Ñuke mapu* (Madre Tierra). A diferencia de otras mitologías no es una deidad, sino más

bien un concepto que representa el mundo mapuche y su concepción del entorno. A través de los Ngen (espíritus de la Naturaleza), y junto con el Chaw Antü (Padre Sol), ella entrega constantemente la vida a dicho pueblo y mantiene el equilibrio y orden con ellos. A diferencia de la costumbre occidental, el punto principal de referencia no es el norte, sino el este (puel), lado del que nace el sol y al que se mira al orar a las deidades y los antepasados. Además, el orden habitual al nombrar los puntos cardinales y las direcciones es en contra del giro de los punteros del reloj: Puel (este), Pikun (norte), Lafken (oeste) y Willi (sur). (Rodríguez y Saavedra, 2011: 19-21) En la Cosmología mapuche todo (el día y la noche, las estaciones del año y la misma vida se relaciona con ciclos. Estos ciclos son habitualmente representados en su iconografía con elementos simbólicos y actos rituales, entre otros. La rotación está presente en distintos aspectos de las costumbres mapuche, como en el giro que desarrolla el sol durante el día entre el *Puel Mapu* (Tierra al oriente) y el *Lafken Mapu* (Tierra al poniente). Estos ciclos son habitualmente representados en su iconografía con elementos simbólicos y actos rituales, entre otros. El elemento más importante de la naturaleza es el *antü* (sol). La trayectoria de este es el referente de toda la vida mapuche, desde su nacimiento en el *Puel Mapu* hasta su muerte en el *Lafken Mapu* (Huaiquinao, 2016: 56). El amanecer, sobre todo en el momento que "raya el sol", tiene una significación especial pues representa el origen, el comienzo, la renovación de la existencia. Si bien anteriormente señalamos que las capas están supuestamente organizadas de manera vertical, como podemos ver, el movimiento horizontal también está presente y como señalan algunos investigadores, tiene un papel más importante en la cosmovisión mapuche, especialmente el movimiento de este a oeste, que es la dirección no sólo de los movimientos en vida de cada persona, sino también de cómo los espíritus de los difuntos nivelan la "planicie mortal" y se trasladan al mundo de los espíritus – *Wenu mapu* (Huaiquinao, 2020: 23). En *Ñuke mapu* existen cuatro elementos') que representan las cuatro fuerzas del mundo mapuche. Agua representada en *fücha* (hombre anciano), *Kuze* (mujer anciana) es la organizadora de la vida de la tierra, en sí representa la salud. Airer representado en *ülcha* (mujer joven) es la fuerza dadora de la vida de la Tierra. El aire transformado en viento limpia y ventila, pero incontenido destruye. Fuego representado en *weche* (hombre joven) es la fuerza del poder, la vida misma. Elemento organizador de la vida comunitaria de la tierra. El fuego es un elemento permanente al interior de un recinto habitado; nunca debe apagarse. Materia y lugar en

que desarrolla la vida del mapuche y la naturaleza con la que se relaciona. (Huaiquinao, 2020: 24)

- *Miñche Mapu* - En la cosmovisión mapuche se concibe como el mundo negativo, el mundo desde donde emerge la energía negativa, pero no absolutamente malo, sino necesario y complementario para el equilibrio con la energía positiva que proviene del *Wenu Mapu*, este es el mundo subterráneo, pero no es literalmente subterráneo como podríamos entender, es más bien considerado como escondido, como que encarna todo lo que no entendemos y conocemos, por lo tanto no podemos verlo y eso es lo que lo hace algo negativo porque no puede ser visto o entendido basado en el conocimiento que los Mapuche tienen sobre el mundo. Es decir, en el pensamiento mapuche no puede comprenderse que sólo haya energía positiva, sino que para distinguir la energía positiva siempre debe haber energía negativa, y el ser mapuche, debe buscar siempre el equilibrio necesario de ambos, por ello en el *Nag Mapu* el espacio intermedio se debe buscar siempre el equilibrio entre la naturaleza y del cosmos. En resumen, el mundo mapuche es como una pila, arriba positivo, abajo negativo, y al medio donde está el *Nag Mapu*, es positivo y negativo, y ahí vive y se desarrolla el *Che*, el ser humano mapuche, el que debe lidiar permanentemente con ambas energías. En este espacio existen igualmente cuatro entidades que manejan la energía negativa. El *Weza Kimiün*, el que maneja el conocimiento malo y hace que la gente obtenga conocimiento de brujería, de magia negra, de hacer mal a los otros, etc. Aquí también existe el *Weza Püllü*, el espíritu negativo, que hace que el espíritu de la gente se sienta manejado por esta energía y hay gente mapuche que tiene espíritu negativo. La tercera entidad que habita en el *Miñche mapu* es el *Weza Neyen* que es la entidad que maneja el aire o viento negativo, es el dueño del *Mewlen*, esos remolinos de vientos que suelen pasar en el *Nag-Mapu* a medio día, y que conlleva en sí la enfermedad llamada *Mewlentun*. Y, finalmente está el *Weza Rakizuam*, el dueño de todos los pensamientos negativos, que hace que la gente aprenda y muchos buscan aprender cosas negativas. A todos ellos se les llama colectivamente *Wekufü*, que hoy en día se ve como una especie de diablo a falta de una comparación mejor, pero no lo es. Es un conjunto de todo lo malo e incomprensible, no es un personaje en particular con un conjunto de características particulares, es sólo la encarnación del mal, que en el mundo de los vivos suele aparecer en forma de un animal que rodea a los mapuches y una clara señal de que el animal está poseído por *Wekufü* es que es deforme, por ejemplo, tiene tres patas o dos cabezas o un ojo, etc. (Huaiquinao, 2016: 57-58)

En resumen, es necesario notar, que la cosmovisión descrita anteriormente está siendo debatida, especialmente en las últimas décadas por los investigadores del mapuche y sólo da una visión generalizada de la estructura de la percepción del universo mapuche. Al igual que con muchos temas de estudios etnográficos, es necesario tener en cuenta que las definiciones actuales del mundo y su estructura también han sido influenciadas por la presencia del cristianismo y los efectos de sus dogmas e ideas en las mitologías de los pueblos indígenas. En la actualidad es imposible decir definitivamente si la estructura descrita anteriormente había existido hace siglos antes de la llegada de los españoles, o la estructura actual del mundo es un producto sintetizado de las creencias indígenas transmitidas oralmente a través de generaciones y las ideas cristianas, que probablemente está más cerca de la verdad.

1.5.2. La cosmogonía mapuche

En cuanto a la cosmogonía mapuche tenemos varias versiones de cómo surgió el Ñuke Mapu. Una de las más conocidas es la de Trengtreng y KaiKai. Ambos son seres poderosos con forma de míticas serpientes: KaiKai es la serpiente marina que tiene el poder para dominar el mar y todo lo relacionado con él y Trengtreng es la serpiente terrestre que tiene poder para dominar la tierra, y sus volcanes. Según los mapuches, estas dos serpientes serían originalmente los hijos de los pillanes (espíritus) más poderosos, que como castigo habrían sido convertidos en estos seres. Así que el hijo de Peripillán (la luna) fue convertido en una inmensa serpiente que sería Kai Kai y el hijo de Antu (el sol) convertido en una inmensa serpiente que sería Trengtreng. Ambas serpientes serían adversarias, así como fueron adversarios Antu y Peripillán. KaiKai habría sido mandada a vivir en el mar para ayudar a cuidarlo junto a los Ngen-ko, y Trengtreng habría sido mandada a vivir en la tierra para ayudar a cuidar junto a los demás Ngen a la tierra, y para ayudar al ser humano. Se dice que cuando KaiKai despertó de su gran sueño de varios años, a causa del desagrado que tuvieron los hombres por todo lo dado por el mar, KaiKai se enfureció y usó su cola en forma de pescado para golpear el agua. Con ello inició un gran cataclismo que empezó a inundar y crear un diluvio en todo el territorio; ya que tenía el deseo de castigar al ser humano y de incorporar toda la vida terrestre a sus dominios. KaiKai ordenó a las aguas que inundaran los valles y cerros, y que llevaran a todos los habitantes al fondo del mar. Al ver Trengtreng, que los habitantes y animales estaban desesperados y que los hombres la invocaron, y como por órdenes de su padre, ella era quien debía proveerles de sabiduría y protección; decidió ayudar a los seres humanos. Así ayudó a

escapar a los habitantes y a los animales subiéndolos en su lomo y llevándolos a los cerros y a los que quedaban atrapados por las aguas, los transformó en aves para que escaparan volando a los que se ahogaban en peces y mamíferos marinos. Pero como el mar seguía subiendo de nivel, Trengtreg tuvo que ordenarles a los cerros que aumentaran de altura para contrarrestar el poder de Kaikai. Enojada, Kaikai empezó a luchar contra Trengtreg en una batalla que duró mucho tiempo, hasta que ambas serpientes se cansaron, con lo cual Trengtreg venció parcialmente al no haberse inundado toda la tierra, sin embargo, las aguas no volvieron totalmente a su nivel antiguo; con lo que Chile obtuvo su actual geografía. Según la tradición mapuche, luego del cataclismo, todos siguieron su vida tranquila; hasta que un día fue Trengtreg quien posteriormente se encolerizó por la actitud que tenían los hombres, e hizo que todos los volcanes entraran en erupción y la población tuvo que mudarse a otros lugares más seguros. Desde ese momento, Trengtreg continúa manifestándose mediante temblores, terremotos y erupciones volcánicas, mientras que Kaikai causa los maremotos e inundaciones cuando se revuelve en medio de su sueño.

Según otra versión, hace mucho tiempo cuando no había agua, ni plantas, ni aire, ni mares ni lagos y todo era nada. Nguenechén (el más fuerte de los espíritus) vivía con otros espíritus que le escuchaban, pero en algún momento, algunos de los espíritus se rebelaron contra Nguenechén, ya que también querían ser tan poderosos como él. Nguenechén se enteró de esta insubordinación y junto con los espíritus leales los reunió en un gran montón y les escupió y muchos de ellos se convirtieron en piedra y cayeron al suelo y formaron colinas y montañas, pero no todos los espíritus se convirtieron en piedra, sino que quedaron atrapados bajo los cuerpos de sus compañeros. Como eran espíritus de fuego, para poder salir respiraban fuego y así surgieron los volcanes. Otros espíritus que no apoyaron activamente la rebelión, pero que no fueron considerados leales, fueron puestos en el cielo donde se convirtieron en estrellas. Los espíritus que se convirtieron en montañas lloraban día y noche y de sus lágrimas que bajaban de las montañas, crearon mares y ríos y lagos. Y el gran espíritu estaba mirando todo esto y pensó que todas estas creaciones y decidió que necesitaban a alguien para habitar esta tierra recién creada, así que envió a su hijo para ver qué haría y lo convirtió en un hombre de carne y hueso. El hijo cayó tan fuerte, que quedó inconsciente y fue entonces cuando Nguenechén decidió crear a la mujer tomando la estrella más brillante del cielo y transformándola en mujer. La mujer fue caminando hacia el hombre inconsciente, pero el terreno seguía siendo muy áspero y le dolían los pies, así que a lo largo de su camino empezaron a aparecer diferentes plantas y flores para hacer el suelo más suave. Una vez que ella llegó hasta el hombre este se despertó y

después de verla, se enamoró y comenzaron a crear su hogar y empezaron a tener hijos y así fue como se pobló la tierra. En el segundo mito podemos observar similitudes con el mito de Adán y Eva, como los primeros seres humanos, de los que surgieron todos los demás, por lo que, una vez más, abordamos la historia con cierta cautela en cuanto a su origen. (Díaz, 2007: 43 – 51)

1.6. El mapudungun y tradición de expresión oral del pueblo mapuche

Al igual que muchas otras literaturas indígenas, hasta hace relativamente poco tiempo, las obras literarias mapuches se transmitían principalmente de forma oral. Sólo a partir de finales del siglo XVIII, los misioneros cristianos empezaron a escribir las historias y mitos del pueblo mapuche, principalmente como medio para aumentar el número de creyentes potenciales. El relativamente joven Estado de Chile, en proceso de construcción, contrató a Rodolfo Lenz y Roberto Lehmann-Nietsche para que recorrieran los territorios mapuches y recopilaran estas historias orales con el fin de preservarlas para las generaciones futuras, ya que la idea era que, a medida que avanzara la formación de la República de Chile, los pueblos que habitaban este territorio también se fundirían y las huellas de las culturas indígenas se desvanecerían a medida que se asimilaran a la sociedad chilena en general. Aunque debido a la asimilación forzada o voluntaria, el número de usuarios del mapudungun ha disminuido significativamente desde la primera parte del siglo XX, principalmente porque alrededor del 60% de la población mapuche vive ahora en las ciudades, donde la lengua dominante es el español. (Carrasco, 2014: 106) Hoy en día, el mapudungun se enseña en las escuelas de los territorios habitados por mapuches. En las grandes ciudades se han creado escuelas especiales de idiomas, todo ello en un intento de transmitir la cultura y la lengua mapuche a las generaciones futuras y todo ello se hace basándose en la oralidad tradicional mapuche.

La lingüista argentina y profesora de la Universidad de Buenos Aires Lucia Golluscio de Garraño distingue cinco funciones del mapudungun en la sociedad mapuche (Golluscio, 1989: 87):

- social: ayuda a distinguir a los miembros de la comunidad de los de fuera, refuerza los lazos sociales existentes y funciona como transmisor de valores y creencias.

- didáctica: que funciona tanto a nivel comunitario (como cuentos o cantos) como a nivel interpersonal como transmisión de conocimientos de la generación mayor a la más joven a través de consejos.

- mágico-religiosa: en este caso, la lengua es indispensable como medio de comunicación trascendental (como rogativas, canciones o relatos rituales).

- lúdico - recreativa: tiene lugar durante las interacciones interpersonales cotidianas en forma de chistes, historias deportivas y blasfemias.

- estética: que se utiliza para embellecer los relatos, para hacerlos más interesantes para el receptor.

En distintas épocas, diferentes expertos han distinguido diversos géneros dentro de la tradición oral mapuche (Calderón et al, 2020, 12):

- gübam: forma de consejo que dan los padres y abuelos a la generación joven, generalmente en el ámbito doméstico.

- pentükun: forma de discurso comunal estrictamente estructurado, cuyo uso principal es durante una visita a la casa de otra persona para preguntar por su salud, necesidades o cualquier problema que pueda tener, por lo que es un momento de compartir, pero de manera fuertemente estructurada.

- ülkantun: son relatos cantados, generalmente durante un acontecimiento o un momento especial, por ejemplo, la bienvenida a alguien en su casa, la declaración de amor a alguien o las celebraciones deportivas.

- piam: género discursivo utilizado principalmente con fines didácticos en la escuela y la familia. Suele ser una historia didáctica sobre alguien del pasado que ya se ha visto en una situación similar y describe cómo ese personaje afrontó la situación.

- el epew/nütram: son dos tipos de relatos. El epew se considera cualquier relato ficticio, incluidos los mitos, y el nütram sería un relato no ficticio que suele tratar sobre acontecimientos históricos concretos, como las guerras, por ejemplo.

El epew, que es el género que interesa especialmente al presente trabajo, es, como ya se ha dicho, una historia narrada, generalmente de carácter mitológico. El epew es un género que incluye una gran variedad de tipos de relatos, desde los didácticos infantiles hasta los cosmogónicos, como el de Treng Treng y Kai Kai. Es también uno de los principales instrumentos de transmisión de los conocimientos y valores mapuches a las siguientes generaciones. (Calderón et al., 2020: 14) La narración en estos relatos se hace a veces en primera persona por el narrador, como para crear una sensación de participación, haciendo así más creíble la historia, ya que da la sensación de que la persona que cuenta la historia ha sido testigo presencial de los hechos descritos en el mismo relato. La mayoría de estos relatos, especialmente los que hablan de la vida después de la muerte, tienen un componente mítico, ya

que hablan de la trascendencia entre la vida y la muerte y, por lo general, esto implica viajes de un mundo al otro. También la presencia de criaturas míticas, como el barquero que lleva a los muertos por el río al otro lado de su existencia, dan una idea de la percepción que tienen los mapuches de la eterna cuestión de la vida y la muerte. A medida que estos mitos se transmiten oralmente, se puede notar que se van actualizando y algunas cosas se olvidan y algunos aspectos nuevos se agregan a las historias, pero la esencia o la idea principal detrás de la historia sigue siendo la misma. (González Delgado, 2001: 110)

2. METODOLOGÍA Y CUERPO DE ANÁLISIS DE LAS PERCEPCIONES Y PRÁCTICAS DE LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE EN LA MITOLOGÍA MAPUCHE

El presente trabajo se realizará utilizando métodos de investigación cualitativa. Ante la imposibilidad del autor de realizar una investigación etnográfica y antropológica directamente, se realizará a través de fuentes secundarias, es decir, se apoya en investigaciones realizadas con anterioridad, principalmente por investigadores locales chilenos o incluso de origen mapuche. Investigar el tema de la muerte en la mitología mapuche implicaría un abordaje interdisciplinario que se nutra de distintas metodologías provenientes de las ciencias sociales, humanidades y estudios indígenas.

2.1. Metodología del análisis de materiales mitológicos y etnográficos

Como se mencionó anteriormente, el presente trabajo implica el uso de varios métodos de investigación, pero la base principal de la investigación es la revisión de la literatura y la investigación etnográfica y antropológica secundaria, así como compilaciones más recientes de los mitos mapuches. Combinando los métodos de investigación literaria y social, intentaremos comprender cómo se describe la vida después de la muerte en los mitos mapuches de que disponemos y cómo se manifiestan estas descripciones en las realidades actuales, principalmente observando los ritos funerarios y la descripción del culto ancestral.

Dado que los métodos de estudio de los mitos se han descrito anteriormente, aunque el autor no haya realizado él mismo el trabajo de campo, es necesario describir los enfoques de la etnografía para estudiar las culturas indígenas y cómo se puede llegar a la conclusión de cuáles son los efectos de la mitología en el contexto actual.

En primer lugar, hay que distinguir las nociones, a menudo intercambiables, de antropología y etnografía. Aunque en muchos casos se utilizan como sinónimos, incluso por parte del autor, no lo son. La explicación breve sería que la antropología es una disciplina científica, y la etnografía es un método o un conjunto de métodos que forman parte de la ciencia de la antropología, más concretamente, de la antropología cultural, que es la que estudia las culturas y los acontecimientos dentro de esas culturas. (Hammersley, 1990: 599) La principal razón por la que etnografía y antropología se perciben como términos intercambiables es que,

desde los inicios de la antropología, la etnografía era el método dominante utilizado en la disciplina, pero en los últimos veinte años, la etnografía se ha infiltrado en otras disciplinas como la medicina, el marketing, el diseño, etc., lo que provoca malentendidos a la hora de utilizar ambos términos.

Podemos distinguir tres métodos principales del enfoque etnográfico: la observación etnográfica, que puede subdividirse en observación activa y pasiva. La observación activa implica que el investigador se involucre en los procesos del grupo de estudio, su vida cotidiana y actividades como parte de la comunidad en particular, lo que en el caso del presente trabajo implicaría viajar a las comunidades mapuches y participar en los rituales específicos u otras actividades. La observación pasiva es cuando el investigador se distancia del grupo y observa desde la barrera, anotando sus observaciones sobre cómo se comporta el grupo en determinados contextos. El segundo método son las entrevistas, que está vinculado al método de observación, pero en este caso, el investigador participa activamente en el proceso particular, haciendo preguntas a los miembros del grupo para adquirir información más detallada y comprender sus perspectivas. El tercer método es la investigación de archivos, que suele realizarse antes de los dos antes mencionados y consiste en que el investigador busque y analice los datos ya disponibles sobre el tema potencial para prepararse mejor para la tarea que tiene por delante. (Reed, 2017: 110)

Aunque, una vez más, es necesario destacar que el autor del presente trabajo no realizó una investigación de primera mano con el pueblo mapuche, podemos observar varias ventajas y desventajas de la investigación etnográfica. Como principal ventaja, podemos mencionar la inmersión de este enfoque, es decir, el investigador tiene la posibilidad de contactar directamente con sus sujetos y tener la oportunidad de participar en el entorno natural, por lo que puede recoger datos de primera mano. Además, el investigador puede adquirir información detallada y auténtica sobre los sujetos de su investigación y comprender mejor las razones de determinados comportamientos, normas sociales o rituales y, de este modo, descubrir la cultura de una forma más directa que la que ofrecen otros métodos de investigación cualitativa. Como desventajas del método etnográfico, podemos mencionar la naturaleza lenta de este tipo de investigación, ya que el investigador puede necesitar pasar mucho tiempo con el grupo para adquirir la información necesaria, aunque no necesariamente parece ser el caso si el investigador analiza un aspecto particular de la cultura del sujeto, como es el caso de la investigación de la vida después de la muerte y los rituales funerarios de los Mapuche, porque los académicos pueden organizar una expedición coincidiendo con el momento en que tienen

lugar los rituales particulares y adquirir la información relativa a la vida después de la muerte de una manera concentrada, sin gastar mucho tiempo en otros aspectos culturales, pero el establecimiento del primer contacto con los sujetos todavía podría necesitar más tiempo como para establecer la confianza con el grupo, que es especialmente importante cuando se trata de los pueblos indígenas. Otra desventaja es la presunta subjetividad de este tipo de investigación. En general, se considera que la investigación cualitativa es más subjetiva que la cuantitativa, ya que no proporciona "datos duros" ni estadísticos y deja más espacio a la interpretación individual del investigador. Otro aspecto es que la presencia del investigador en el propio grupo podría dar lugar a datos imprecisos, ya que el grupo podría comportarse de forma diferente a como lo haría en otras circunstancias, sólo porque saben que se está llevando a cabo una investigación; además, en un principio, el sesgo de la investigación podría crear circunstancias artificiales para el estudio, ya que el investigador podría intentar persuadir de forma no intencionada a los sujetos para que le dieran información que demostrara su hipótesis o teoría. (Reed, 2017: 116-118) Más recientemente, algunos de los académicos que trabajan dentro de los estudios indígenas y coloniales han planteado la cuestión de la ética a la hora de investigar a los pueblos indígenas, ya que la investigación etnográfica de estos grupos podría llevar a la cosificación y exotización de los mismos, despreciando sus derechos como seres humanos.

2.2. El cuerpo de análisis

Antes que nada, tenemos que distinguir los dos tipos de fuentes que estamos utilizando para los fines de esta investigación.

Las primeras serían los mitos. Como en la mayoría de las comunidades tribales, en la cultura mapuche los mitos se transmiten por tradición oral y como el autor no tiene la posibilidad de recogerlos por sí mismo, se basa en recopilaciones de los mismos, aportadas por otros autores. La más reciente recopilación de mitos mapuches que el autor pudo encontrar es la de "Mitos y leyendas del pueblo mapuche" realizada por Juan Andrés Piña en 2021, pero aquí los mitos presentados sólo tratan parcialmente el tema de la muerte o el Más Allá, al igual que la recopilación de relatos de Jaime Huenán realizada en 2008 y finalmente los "Cuentos araucanos y chilenos" compilados por Sperata Rovillo de Saunier publicados en 1975. Aquí el autor quiere entregar algunas versiones cortas de los relatos que hablan directamente del tema del presente trabajo:

- *La novia del muerto*. Un hombre que engañaba a su prometida, aparece un día en su casa y le propone matrimonio, pero ella no sabe que ya ha muerto y sólo ve su alwe. Ella acepta y le sigue hasta su tumba, donde queda claro que el hombre ha muerto y que ahora la mujer está condenada a muerte por haber contactado con un alwe.

- *El muerto con la mujer viva*. Un hombre sale de una fiesta con sus amigos, se cae, se hiere y muere. Aparece en su casa, cena con su mujer y se van a dormir, pero su esposa empieza a sospechar porque actúa de forma inusual. Pretende que tiene que ir a buscar agua al pozo y, cuando regresa a la mañana siguiente, el cuenco del que comió su marido está de nuevo lleno y éste ha desaparecido.

- *El muerto a quien le falta la carne*. El relato tiene lugar durante una batalla entre españoles y mapuches. Uno de los hombres, de nombre Cayupillan, al que le cortan una pierna muere. Al mismo tiempo su mujer se pierde en la montaña y para esconderse de los vientos e intentar encontrar algo de comer se esconde en una cueva, donde encuentra una pierna que deshuesa. Cuando llega la noche aparece su marido y empieza a pedir carne, así que ella le da la carne de la pierna que encontró. El marido sigue apareciéndose en sus sueños durante los cuatro días siguientes y la mujer enferma. Cuando otros llegan a salvarla, le informan de que su marido ha muerto. Cuando los mapuches entierran a sus muertos, ven que el cuerpo de Cayupillan tiene ahora las dos piernas.

- *La mujer del muerto*. Un hombre ha muerto durante una batalla y después de varios meses regresa con su mujer y la convence de que en realidad no está muerto y se van a dormir, y así continúa por tres noches, pero la mujer se siente cada día más cansada, por lo que va a consultar a una machi, quien le dice que su marido trata de recuperar la sangre que perdió en la batalla, por lo que la mujer regresa a su casa y a la cuarta noche cuando se van a dormir, toma un cuchillo y le corta la cabeza a su marido y su cuerpo se transforma en un esqueleto y nunca más regresa.

- *Cuento de un alwe*. Dos jóvenes enamorados deciden escapar de sus casas y casarse, pero la chica muere antes de que puedan hacerlo. El joven no lo sabía, así que acude al lugar del encuentro y se lleva a la chica con él de vuelta a su casa, pero por el camino se siente intranquilo y al cabo de un momento escapa gritando de vuelta a su pueblo.

- *El novio que resucitó*. Un hombre desaparecido durante un mes se presenta en el pueblo diciendo que busca a su mujer. Le dice que tiene algunos asuntos pendientes que atender y acuerdan encontrarse junto al río. La mujer llega al lugar acordado donde se encuentra con otro hombre que le dice que aún no puede cruzar el río hacia la tierra de los muertos.

- *Una visita de los difuntos al mundo de los vivos.* Mientras dos chicas están solas en casa, un anciano llama a la puerta y pide chicha (alcohol de maíz). Bebe de la jarra y dice que volverá. Las chicas ven que no ha desaparecido nada de alcohol de la jarra, así que deciden ir al cementerio y esconderse en un árbol. Al mismo tiempo, el viejo ha regresado a la casa con más gente y beben hasta emborracharse y luego regresan al cementerio. Las chicas ven esto y vuelven a su casa y ven que de nuevo nada del alcohol ha desaparecido de las jarras.

- *Un hombre que enviudó.* Tras perder a su mujer, un hombre va al cementerio a esperar que aparezca su alma y eso es lo que ocurre al tercer día. Caminan durante la noche y el hombre duerme durante el día, mientras su mujer se transforma en un trozo de carbón. Llegan al río que separa los dos mundos y un barquero los lleva al Mas Alla. El marido enferma y debe regresar a su casa, donde, tras contar su experiencia a otros vecinos, muere poco después.

- *El río de las lágrimas y su balsa.* Tras ser maldecido por una bruja malvada, un hombre desea reunirse con sus dos hermanos muertos y va al bosque para ahorcarse, pero no encuentra un árbol apropiado. Ve una cueva cercana en la que entra y, a medida que se adentra en ella, tropieza con un río y con un balseiro que le dice que si cruza el río no podrá volver. Ve al otro lado del río a sus dos hermanos, que a través del balseiro le aconsejan que busque a su cuarto hermano y a una machi para que le quite la maldición. Así lo hace y tras sentirse mejor, jura no volver a intentar suicidarse.

- *Viaje a la tierra de los muertos.* La mujer no puede hacer frente a la muerte de su marido y cada noche grita su nombre, cuando una noche él aparece y juntos cruzan el río hacia la tierra de los muertos. Como no puede adaptarse a la vida de allí, su marido le aconseja que regrese. Una vez que regresa, cuenta la historia y muere al sexto día.

- *Un hombre que fue de viaje.* Un hombre realiza un largo viaje y se detiene a descansar durante la noche, cuando se levanta en mitad de la noche ve que está rodeado de otras personas comiendo y bebiendo, que le dicen que está en el país de los muertos, pero cuando se despierta por la mañana todas las personas se habían convertido en pájaros.

- *Dios se lo pague.* Es un relato sobre tres hermanos que buscan trabajo, y un anciano los contrata como pastores para guardar sus ovejas. El primer día, el primer hermano llega a un río rojo como la sangre, todas las ovejas se pasan al otro lado, pero él no puede cruzarlo. Cuando vuelve a ver al anciano, éste le ofrece tres opciones: le ofrece dinero, ovejas o la promesa de que Dios se lo pague. El primer hermano elige el dinero y vuelve a su casa convertido en un hombre rico. Al día siguiente ocurre lo mismo con el segundo hermano y también elige el dinero. Al tercer día, el tercer hermano consigue cruzar el río y éste le lleva al más allá, donde

se encuentra con varios antepasados, entre ellos la madre de su patrón. Una vez de vuelta, le cuenta la historia al anciano y elige que Dios se lo pague. Cuando regresa a su pueblo, sus hermanos se burlan de él por no haber elegido el dinero, pero al final Dios decide recompensarle y envía a uno de sus ángeles que condena a los hermanos por no ayudar al más joven y se vuelven pobres.

El segundo serían los hallazgos antropológicos durante expediciones y entrevistas con el pueblo mapuche realizadas por Louis Faron, y Rolf Foerster desde los años 60 a los 80 hasta la actualidad donde nos hemos basado principalmente en los trabajos de Rodrigo Mulian, Cristina Garrido, y Ana Mariella Bacigalupo, Magnus Course y en la última década también podemos hablar de investigadores regionales mapuche como Juan Nanculef Huaiquinao y Juan Sánchez Curihuentro.

A diferencia de los mitos más conocidos de griegos y romanos e incluso de mitologías de otros pueblos indígenas de América Latina, como las de aztecas e incas, la mitología mapuche, si bien ha sido investigada en alguna medida, no es tan extensa como las antes mencionadas, lo que como se indicó anteriormente nos deja con un cuerpo de análisis un tanto limitado.

El primer investigador en este tema fue en la década de 1920, un ingeniero, arqueólogo, folclorista y etnógrafo de origen inglés Ricardo Eduardo Latcham Cartwright, quien fue el primero en describir a la sociedad mapuche en un contexto chileno más amplio, enfatizando principalmente la problemática de los pueblos indígenas en el país en esa época.

Aunque los investigadores trabajaron sobre el tema mapuche a lo largo del siglo XX, desde los años 30 hasta los 80 sólo se presentaron unos pocos trabajos sobre este tema, cuando a finales de los 80 el antropólogo chileno Rolf Foerster González comenzó de nuevo a realizar expediciones a las comunidades mapuches recopilando información sobre su sociedad y cultura, prestando especial atención a los aspectos religiosos y mitológicos en su vida cotidiana.

En la última década han surgido los primeros investigadores mapuches, que si bien en la mayoría de los casos no son académicos, constituyen una fuente vital de información sobre la situación actual de la sociedad mapuche, aunque a veces la subjetividad de estos autores se filtra en sus escritos, ya que su objetivo no es sólo investigar objetivamente los temas, sino también funcionar como una especie de presentadores del pueblo mapuche ante el mundo exterior.

Las principales dificultades a las que se enfrentó el autor al tratar los textos mitológicos fueron la falta de unidad terminológica de los topónimos, los nombres de los personajes de los propios mitos y la interpretación de los diversos conceptos de creencia y sus significados, por lo que en el presente trabajo, el autor se ha basado principalmente en la base terminológica

propuesta por Rolf Foerster González en su monografía "Introducción a la religiosidad Mapuche" publicada en 1995.

La mayoría de los especialistas consultados para este trabajo concuerdan en que al investigar la mitología mapuche, una de las principales cuestiones que se plantean es su historicidad: determinar cuánto del material mitológico proviene de las tradiciones de narración oral antiguas y cuáles son los nuevos estratos que se agregaron más recientemente. En qué medida ha afectado el cristianismo a los relatos y los rituales, cómo han cambiado sus creencias tradicionales desde que un creciente número de ellos se mudó a las ciudades y cómo hacer que estas tradiciones sean pertinentes para la próxima generación son sólo algunas de las cuestiones que ocupan a los investigadores del pueblo mapuche. Porque se puede notar que los mapuches actuales usan esta mitología como instrumento de construcción de identidad, como algo que los define como mapuches, pero inevitablemente, el entorno siempre cambiante ha traído nuevos aspectos a sus tradiciones, y algunas de las usadas anteriormente han sido abandonadas u olvidadas, ya que al asimilarse cada vez más a la sociedad en general, han tenido que comprometerse con la nueva realidad.

3. LA NOCIÓN DE MUERTE Y RITO FUNERARIO PARA LOS MAPUCHES

La muerte para los mapuches es una parte importante y compleja de su sistema de creencias, ya que implica un viaje trascendental desde sus vidas terrenales al más allá, donde se reunirán con sus antepasados o, en caso de que no hayan vivido sus vidas de acuerdo con las leyes, descenderán a lo desconocido o podrían ser condenados a caminar por la tierra. En el mejor de los casos, su vida después de la muerte será similar a la que tuvieron mientras vivieron, manteniendo el modo de vida que llevaban, ya que la verticalidad de las relaciones entre los distintos grupos de personas les seguirá al más allá. (Rodríguez y Saavedra, 2011: 15) Se observa que las relaciones sociales dentro de las comunidades mapuches han cambiado con el tiempo, lo que se explica por el cambio del contexto en el que viven. Si todavía en el siglo XIX y en cierta medida a principios del siglo XX, existían cuatro grupos distintos de personas - *lonko* o jefe de la comunidad, *machi* o el chamán, los guerreros y el resto de la población, que hoy podemos contar sólo con los tres grupos restantes - *lonko*, *machi* y el resto. Según las creencias mapuches, *lonko* y *machi* permanecían en la Tierra durante algún tiempo para controlar si la comunidad seguía las reglas, si sus hogares estaban intactos y si todo iba bien en la vida de sus familias. La casta guerrera se fue a las nubes y continuó allí su lucha, el resto de la gente, que en el mundo físico se manifestaba como truenos y relámpagos, el resto de la gente simplemente viajó al mundo paralelo para llevar vidas muy similares a las que habían llevado anteriormente. Hoy en día, cuando no hay guerreros, aparte de los que podrían haber muerto en la batalla como parte del ejército chileno, que es un número muy pequeño de personas, la explicación específica para este grupo ya no se plantea, pero el resto de los mapuches ahora son juzgados principalmente por sus capacidades económicas y su estatus en la comunidad se basa en su disposición a compartir sus ganancias, por lo que hoy en día se cree que cada uno después de su muerte van al mismo lugar, pero su existencia allí tienen diferentes niveles de prosperidad.

Los ritos funerarios del pueblo mapuche se han transformado a través de los tiempos, adaptándose al contexto social y cultural actual. Es decir, han adaptado muchas ceremonias chilenas o cristianas en sus propios ritos, entre las que destaca el entierro de la persona fallecida en una ceremonia, aún podemos observar que el objetivo principal sigue estando presente, y es el de asegurarse de que el difunto ha fallecido de verdad, ha pasado del mundo de los vivos al mundo de los muertos. También es necesario señalar que los rituales funerarios, si bien en general son similares en todos los territorios habitados por mapuches, presentan diferencias en regiones particulares e incluso a veces en comunidades vecinas. Además, como muchos

mapuches se han trasladado a las ciudades, no todos pueden seguir los procedimientos tradicionales. (Foerster, 1995: 89)

Tras la muerte de una persona, su cuerpo es lavado por la pariente femenina más cercana y se le viste con ropas formales. En las horas más próximas al fallecimiento de la persona, los jóvenes que no estén ocupados en ese momento son enviados como mensajeros para informar a los familiares del fallecimiento y también al jefe de la comunidad (lonko) de la que formaba parte el difunto. Tras recibir la noticia, el lonko envía a sus propios mensajeros para informar al resto de la comunidad y a los ancianos para que se reúnan al día siguiente. Durante esta reunión, el lonko, junto con los ancianos, decide si el difunto tendrá un funeral completo o sólo un velatorio sin el tradicional Amulpüllün. (Moulian y Garrido, 2015: 208) Actualmente, esta decisión se basa principalmente en el estatus social de la persona y sus contribuciones a la comunidad durante su vida. No se realiza un funeral completo a quienes se considera que no han contribuido a la comunidad o no han vivido su vida en base a las leyes mapuches, llamadas Ad Mapu. Hay varias categorías que, por defecto, no reciben el funeral completo. Se trata de los niños, las mujeres solteras y los hombres que han roto los lazos con sus padres y parientes patrilineales. En el caso de los niños, se explica que aún no han aportado nada a la comunidad y, desde el punto de vista de las creencias, como aún son jóvenes, se cree que sus almas no tienen el potencial de causar daños sustanciales tras su fallecimiento. (Echeverría, 2017: 840) En la misma reunión, los ancianos también deciden cuándo tendrá lugar el funeral, que suele ser cuatro días después de la muerte de la persona. Los cuatro días se eligen porque el número cuatro es considerado sagrado en la cultura mapuche actual, ya que simboliza los cuatro lados de la tierra, similar al concepto occidental de norte, este, sur y oeste. También es una referencia a las cuatro etapas o estaciones por las que pasa toda persona a lo largo de su vida. Aunque, como se ha dicho, hoy en día los funerales, si es posible, se organizan cuatro días después del fallecimiento, podemos suponer que esta tradición no se ha seguido en el pasado, simplemente por razones prácticas, ya que históricamente los familiares y miembros de la comunidad tardarían mucho más en desplazarse hasta el funeral, reunir todas las provisiones necesarias y los carpinteros, pudieran hacer el ataúd tradicional en forma de canoa, llamado *wampu*, pero hoy en día como el viaje toma sustancialmente menos tiempo y la mayoría de los mapuche no pueden pagar un ataúd hecho tradicionalmente y eligen un ataúd estándar en su lugar, el funeral puede de hecho ser organizado en 4 días. Otra razón mencionada son las normas sanitarias impuestas por el Ministerio de Salud chileno, que exige enterrar al difunto a más tardar cuatro días después de la muerte, para no causar peligros sanitarios. (Course, 2007: 79)

Al mismo tiempo que se llevan a cabo los procedimientos mencionados, tras el envío de los mensajeros, se dedica un lugar especial a colocar el cuerpo sobre una mesa o una pequeña plataforma especialmente construida en la casa de la familia del difunto, donde el cuerpo descansa durante los cuatro días siguientes. En cuanto la comunidad recibe el mensaje, la gente empieza a reunirse en casa del difunto. Normalmente, las mujeres acuden durante el día y los hombres por la noche. Todos los invitados están obligados a llevar regalos a la familia, que son recibidos por el pariente masculino más cercano. En la mayoría de los casos, se trata de diversos alimentos, como pan, maíz, azúcar, sidra y vino, para ayudar a la familia doliente a pasar la noche. Los invitados llegados de lejos son alojados y alimentados por los dueños de la casa. Los invitados dan el pésame a la familia y brindan con frecuencia, derramando parte del alcohol en el suelo como homenaje a la persona fallecida. Al mismo tiempo, se pone un gran énfasis en ver realmente el cadáver, ya que, como dictan las creencias mapuches, necesitan asegurarse de que esa persona está realmente muerta, para evitar así las situaciones en las que después pueden ser engañados por el espíritu del difunto para que le sigan al más allá, sin saber que están siendo engañados. Ver al difunto también da tiempo a los allegados a aceptar la idea de que la persona ha fallecido. (Pérez Sales y Lucena, 2000: 267)

La noche anterior al funeral, todos los parientes y conocidos del difunto se reúnen en la casa para celebrar un velorio o, como se dice en mapudungun, *umatun*. De nuevo, todos los invitados traen regalos para compartir con la familia del difunto y con la persona fallecida, como una especie de último momento que pueden pasar con el muerto. Todas las personas se reúnen alrededor del ataúd y beben vino, sidra o una especie de cerveza local hecha de maíz y, de nuevo, mientras se brinda por el difunto, siempre hay que derramar varias gotas en el suelo, ya que, según las creencias mapuches, el alma del muerto sigue presente cerca del ataúd hasta su entierro.

A la mañana siguiente del velorio, comienzan los trámites funerarios, que se llaman *eluwün*. A primera hora de la mañana, justo después del amanecer, se coloca el cuerpo en el ataúd y se lleva al terreno llano más cercano, normalmente un campo, y se vuelve a colocar el ataúd sobre pedestal de madera o metal. El ataúd se decora con flores y algunas de las posesiones de valor que poseía el difunto. La parte del ataúd donde está la cabeza siempre se deja abierta, y antes se ponía dentro algo de comida y alcohol, para que el alma del difunto tuviera algún alimento que llevarse consigo durante el viaje a la tierra de los muertos, pero hoy en día, que la iglesia católica lo considera una práctica negativa, la comida y las bebidas se sustituyen más a menudo por una cruz en la cabecera del ataúd. Una vez colocado el ataúd en

la plataforma, la familia del difunto prepara los carros de comida a lo largo de los bordes del campo para preparar el banquete funerario. En el caso de los hombres, la familia del difunto se encarga de organizar el funeral y sufragar todos los gastos, pero en el caso de la muerte de la mujer, la familia con la que se casó es la responsable, aunque hoy en día, debido al elevado coste, ambas partes de la familia comparten los gastos. Después del mediodía, comienzan a llegar los invitados del pueblo y de las comunidades vecinas, a los que se conoce como *koye* o huéspedes no invitados, es decir, aquellos que no forman parte de la familia cercana. Estos invitados se reúnen en el exterior del campo y se les da un plato de comida y bebida, que normalmente se mete en una bolsa para llevar a sus familias, tras lo cual se invita a estos invitados a sentarse en las mesas de varios miembros de la familia, lo cual es importante ya que es una forma de mostrar respeto a quienes han sido hospitalarios con esa persona en particular en el pasado. Durante el banquete, cualquier invitado puede participar en un ritual llamado *awun*, que consiste en dar cuatro vueltas alrededor del ataúd en sentido antihorario y tocar algún tipo de instrumento. Se trata de un ritual de limpieza espiritual que libera al entorno del ataúd de cualquier espíritu maligno que pudiera estar merodeando. Una vez hecho esto, llega el cura católico a realizar el oficio cristiano, el cual se hace lo más rápido posible y luego de recibir su porción de comida, el cura se retira y esto es lo que se considera por los mapuches como el inicio del proceso funerario propiamente tal. (Course, 2007: 83)

Tras los procedimientos mencionados, tiene lugar la parte más importante del funeral, que es el *amulpüllün*, que puede traducirse aproximadamente como la ida del alma. El *amulpüllün* consta siempre de tres etapas: *pentukun*, *nutramtun* y *mariepull*. El procedimiento puede describirse del siguiente modo. El cabeza de familia del difunto invita a los oradores situados en el lado opuesto del ataúd a pronunciar el discurso funerario tradicional. Estos oradores se conocen como *wewpife*. Si es posible, uno de los oradores se elige entre los parientes patrilineales cercanos y el otro entre la familia materna. En caso de que ninguno de los familiares cercanos pueda llevar a cabo este procedimiento ritual, la familia puede invitar a alguien de las comunidades vecinas, pero en este caso, geográficamente, ambos oradores tienen que representar una localidad de lados opuestos del pueblo donde vivía el difunto. El *wewpife* del lado del padre es el que comienza el *pentukun*, que es algo entre un saludo y una autobiografía, esbozando su ascendencia y pidiendo al otro orador que haga lo mismo, tras lo cual los oradores subrayan las partes más importantes de su propia biografía como los lugares que han visitado, los momentos cruciales de la vida profesional, mencionan a las personas de autoridad que han conocido a lo largo de su vida, etc. Una vez terminada esta parte, los oradores

comienzan el *nutramtun*, que es un recital de la biografía del difunto. Ambos oradores comienzan esbozando la genealogía del difunto por parte de padre y madre. Es imperativo no omitir a ningún pariente que se considere significativo, enfatizando así la importancia de la comunidad en la cultura mapuche y mostrando que el difunto ha sido parte de un grupo, lo que, como se mencionó anteriormente, es fundamental en la sociedad mapuche que es más comunal que individualista. Una vez finalizado el recital genealógico, los oradores pasan a describir la vida del difunto, dando especial importancia a su participación y comportamiento durante los eventos tradicionales mapuches, como el juego del *palin*, la fiesta de la fertilidad *ngillatun*, y los funerales de otros miembros de la comunidad, destacando una vez más el buen carácter de la persona por haber participado activamente en los eventos comunales. Una vez que el primer hablante ha dado una visión general de la vida del difunto, el otro hablante añade detalles que el primero no mencionó u olvidó, y este intercambio continúa como un diálogo, una especie de competición que ayuda a proporcionar una descripción lo más detallada posible de la vida de la persona. Es necesario mencionar cada detalle, cada acontecimiento en el que la persona haya participado y al que haya asistido, ya que esto ayuda a "terminar con la persona" y no deja cosas sin terminar en el mundo de los vivos, por lo que el difunto no tiene motivos para volver y atormentar a su familia. La llamada terminación de la persona es parte integrante de la conciencia mapuche y de su percepción del más allá. Es importante que la persona no deje deudas financieras o sociales una vez fallecida. En algunos casos, las personas mayores se retiran completamente de la vida social para no acumular nuevas deudas, que serían consideradas una carga en el más allá. (Course, 2007: 85-86) Lo notable es que durante este proceso no sólo se mencionan las características buenas de la persona, sino también sus rasgos negativos, aunque no se hace hincapié en ellos, pero si una persona era violenta, borracha, faltaba al respeto a su familia, etc. esto también suele mencionarse durante el *nutramtun*. Una vez que los *wewpife* han dicho todo lo que consideran digno, el cabeza de familia invita a los demás invitados que se han reunido alrededor del ataúd a añadir algo, que generalmente tiene que ver con una experiencia particular que la persona haya vivido con el difunto o una historia de su infancia, ya que los *wewpife* sólo cuentan la vida adulta. Todo este proceso se realiza como una especie de corte de los lazos con el difunto por parte de los vivos. De sujeto pasa a ser objeto, se le deja fuera de la socialidad de los vivos y se le traslada al otro mundo, lo que queda claramente ilustrado por la tercera parte de *amulpüllün - mariepüll*. Durante esta última parte del proceso funerario, se deja de lado la etiqueta seguida anteriormente, ya que todos los presentes beben un trago de las botellas de vino o sidra colocadas sobre el ataúd, sin preocuparse

por el orden correcto, la cantidad o el agradecimiento a los anfitriones por la bebida. Una vez vacías, las botellas se tiran al suelo, como símbolo del fin de la socialización del difunto con el mundo de los vivos. Después se termina el *amulpüllin*. El cuerpo se lleva al cementerio local y, por lo general, sólo los parientes más cercanos lo siguen hasta allí, para presentar los últimos respetos. (Schindler, 2015: 168-169)

4. LA VIDA DESPUÉS DE LA MUERTE EN LOS MITOS MAPUCHES

El concepto de vida después de la muerte ha estado presente en las culturas humanas desde el momento en que la humanidad comenzó a contemplar las cuestiones de lo que ocurre cuando morimos. Aunque no sabemos con exactitud desde cuándo, aproximadamente, la humanidad comenzó a incluir la vida después de la muerte y los pensamientos sobre ella en su vida cultural cotidiana, sabemos que la primera mención de la vida después de la muerte en una fuente escrita fue la Epopeya de Gilgamesh, escrita en el siglo XVIII a.C.

En algunas culturas, el más allá se considera un lugar de placer y diversión. En otras, es un espejo oscuro de la vida anterior, un lento desvanecimiento o un reino remoto e incognoscible. La percepción de cómo se organiza el más allá también varía de una cultura a otra. En algunas sociedades, se supone que todo la gente va al mismo lugar después de la muerte y no hay diferencias sociales y no importa lo que el difunto haya hecho durante su vida en la tierra. En otras sociedades, las personas pueden tomar caminos diferentes en función de su estatus social y de sus actos en la vida terrenal.

Lo que une a la mayoría de las sociedades del mundo es el concepto de vida después de la muerte como tal. Como el nombre de vida después de la muerte implica, aunque hay que señalar, que en muchas sociedades, incluyendo la mapuche, no tienen un término separado para el concepto de vida después de la muerte, implica una existencia de una vida después de haber perseguido físicamente. Puede ser una vida completamente nueva a partir de una cuenta nueva o puede ser la continuación de la vida que uno tenía antes de su muerte, pero en un reino espiritual. ((Faron, 1963: 137)

En el caso del pueblo mapuche, es imposible rastrear los conceptos mitológicos originales que tenían antes de la llegada de los conquistadores españoles, ya que después de la cristianización de los pueblos indígenas, su sistema tradicional de creencias ha cambiado mucho y hoy sólo podemos hablar de prácticas sincréticas, que incluyen los rituales funerarios que son una parte importante de la cultura mapuche y una forma de distinguirse de las sociedad chilena en general. (Bacigalupo,2004: 650)

La literatura puede ser una importante fuente de información para un etnógrafo que investiga una cultura particular, ya que a veces no hay otros medios para la investigación y la literatura puede proporcionar una valiosa visión de la sociedad particular. Esta consideración es importante en el caso de los mapuches, que tienen una larga tradición oral de describir su

visión del mundo y sus conceptos mitológicos a través de la narración. La narración de mitos entre los mapuches se transmite de una generación mayor a una más joven en un simple entorno doméstico o en reuniones comunitarias más amplias y, recientemente, los líderes de las comunidades mapuches han intentado lograr su incorporación al programa escolar en las zonas habitadas por los mapuches. Estos mitos constituyen una parte importante de la educación mapuche, ya que permite al niño o al joven crear su propia identidad sociocultural. Es un ritual en sí mismo, ya que los relatos se transmiten de la generación mayor a la más joven, creando una conexión ancestral, que juega un papel importante en la percepción mapuche del más allá.

4.1. Las causas de muerte según los mitos mapuches

Las creencias mapuches asumen que en la mayoría de los casos la muerte es causada por un espíritu maligno que son enviados a la persona por un brujo o una bruja (*kalku* o *winka*) y también incluye las muertes accidentales (por ejemplo, ahogamiento o caída de un acantilado). (Bacigalupo, 2010: 103) Estas muertes también son inducidas por espíritus malignos, por lo que no son accidentales. Aunque la muerte es causada por el trabajo de un espíritu maligno, hay una muerte particularmente mala que significaría que el fallecido ha tenido una muerte violenta, generalmente por asesinato y lo que también es importante notar es que en tales casos la persona ha muerto lejos de su casa, lo que significa que no puede ser atendida por sus familiares y en la cultura mapuche la presencia de la mayor cantidad de familiares, amigos y conocidos del fallecido en el funeral es una parte integral de la ceremonia. (Echeverría, 2017: 840)

Aunque cada vez son más los mapuches que se trasladan a las grandes ciudades en busca de una vida mejor económicamente, la disponibilidad de tratamientos médicos modernos no cambia el hecho de que muchos de ellos sigan buscando a las curanderas tradicionales (*machi*) en caso de enfermedad. Esto también se debe principalmente a la fuerte creencia en las costumbres tradicionales por las que una persona tiene que pasar un umbral del mundo de los vivos al mundo de los muertos y es necesario que una *machi* asista a la persona si se encuentra en el lecho de muerte para organizar este procedimiento correctamente. Sin embargo, hoy en día, también se hace por razones económicas, ya que muchos mapuches, especialmente los que permanecen en el campo, no tienen acceso a la medicina moderna debido a su relativo costo. (Torri, 2013: 1236)

En una de las historias podemos leer que hay dos formas en las que una persona puede entrar en el espacio sagrado de la otra vida y depende de si la persona ha muerto por veneno

corriente o por veneno de piedra. Aquí por veneno no debemos asumir un veneno real, sino la posesión del cuerpo por un espíritu maligno. En el caso de un veneno actual, la persona suele fallecer en 6 meses, pero en el caso del veneno de piedra ocurre en un año. Esto también demuestra la ya mencionada creencia de que una persona no muere por causas naturales, sino que siempre está implicado un espíritu maligno o una bruja, ya que en ninguno de los relatos analizados por el autor no vemos a un protagonista falleciendo por vejez, pero por otro lado en la mayoría de las historias la causa de la muerte no se menciona en todo, porque de nuevo, la muerte o la causa de la misma no son tan importantes para los mapuches, lo que es importante es cómo la persona está siendo transferida de su vida terrenal a su existencia espiritual.

4.2. El concepto de alma en los mitos mapuches

Si bien, a partir de los relatos analizados, podemos deducir claramente que el concepto de alma está presente en la mitología mapuche, no hay consenso sobre dónde se ubica el espíritu y cómo viaja éste desde la vida terrenal al reino espiritual. Una de las cuestiones que aparecen es la distinción entre lo que podríamos llamar carne o cuerpo y el espíritu, ya que el cuerpo siempre permanece en la tierra pero el espíritu es el que viaja pasando el umbral del más allá.

En la mayoría del material folclórico analizado por el autor esta distinción entre el cuerpo y el alma está bien establecida y se señala que después de la muerte, en un momento determinado, el espíritu abandona el cuerpo y después de un tiempo se une a los antepasados en el más allá. Por otro lado, también tenemos relatos contradictorios, especialmente si se trata de guerras o guerreros. La cabeza tiene un significado un tanto sagrado en la cultura mapuche, ya que se considera que es desde donde comienza la persona y en algunos relatos, podemos ver que la cabeza es también donde se encuentra el espíritu. Básicamente, la cabeza podría funcionar como un vehículo para el espíritu en un sentido literal. En una historia de amor entre un joven guerrero y su novia, podemos leer que el guerrero regresaba de una batalla y quería sorprender a su novia y se escondió bajo su ventana por un momento para observar lo que hacía y vio como su cabeza se desprendía del resto del cuerpo y salía volando, lo que para él era un claro indicio de que su novia se había involucrado con espíritus malignos que ahora la habían poseído. Este tipo de cabezas voladoras, aunque poco comunes, se encuentran en otras historias y suelen indicar que la persona que ve esa cabeza voladora, probablemente morirá, porque ha sido maldecida por una bruja o un espíritu maligno. (Moulian y Poblete, 2018: 637-638) Además, podemos ver que el alma tiene la capacidad de volar, como se indicó anteriormente a

través de una cabeza voladora, pero en algunos casos los muertos también pueden transformarse en pájaros o el método de vuelo no se menciona en absoluto, sólo se da a entender que el difunto adquirió la capacidad de volar. Es probable que este poder se otorgue a las almas como símbolo de libertad total.

La muerte como paso final para liberar a una persona de su condición humana. En algunos casos, las almas quedan atrapadas en el tercer mundo, que a diferencia de los reinos terrenales o espirituales no es un lugar físico, sino que este mundo es el de la memoria y en uno de los relatos podemos ver que un hombre que perdió a su esposa, al pensar en ella, no permite que su alma se vaya y está obligada a dar vueltas alrededor de su casa, hasta que su familia se olvida de ella y este concepto está estrechamente ligado a la creencia general en almas y espíritus entre el pueblo mapuche en Chile. Significa que la gente cree que las almas de sus parientes muertos pueden volver a perseguirlos. En estos casos se dice que el alma está atrapada entre la tierra de los muertos y la tierra de los vivos y es algo difícil distinguir si la persona está realmente viva o sólo es un alma con un cadáver. En los relatos mapuches estos muertos andantes siempre aparecen durante la noche, ya que como en muchas otras culturas, la noche es considerada el momento de las acciones malignas, ya que suele ser oscura y eso simboliza la incertidumbre y el miedo primordial. Por lo general, la aparición de este tipo de almas o *alwe*, como las llaman los mapuches, significa que algo malo ha sucedido o sucederá en un futuro cercano, ya que también pueden aparecerse a sus familiares para desgastarlos de una muerte de alguien cercano. En algunos de los relatos podemos ver que a los vivos les resulta difícil distinguir si esta criatura está viva o muerta, ya que como se mencionó anteriormente pueden aparecer como si tuvieran el cuerpo del difunto, pero al final el protagonista siempre es capaz de encontrar la forma de saberlo. Ya sea por el miedo de los *alwe* a ser abrazados, por su falta de afecto, sobre todo en el caso de los esposos, o por algunos rasgos físicos como los ojos huecos, la evasión del contacto con la persona que han visitado o el sonido de sus huesos chocando entre sí. En uno de los relatos la *machi* aconseja a la protagonista que corte la cabeza de su marido fallecido y una vez que lo hace, éste se convierte en un esqueleto.

La comida también juega un papel integral en la cultura mapuche, lo que significa que en relación con el más allá, la comida se menciona con relativa frecuencia en los relatos analizados. Los muertos comen lo mismo que comían cuando estaban vivos, pero en el mundo extraterrestre y las almas comen antes de hacer el viaje de un mundo al otro. Comer significa no tener hambre, lo que a su vez significa ser feliz, de ahí que las almas también tengan que comer bien, para no enfadarse y por ello volver a los vivos para atormentarlos, lo que en un par de relatos lleva al

canibalismo, sobre todo si se trata de una viuda a la que se le ha muerto el marido y como la cultura mapuche es bastante patriarcal, las mujeres en estos relatos son a veces representadas casi como propiedad de sus maridos y si el marido muerto siente hambre, puede saciar su hambre comiendo algún parte de su mujer. Por otro lado con la aparición de la luz del día estas criaturas desaparecen y todo lo que han comido o bebido, aparece como si no hubiera sido tocado y aquí también podemos significar que siempre le temen al fuego, ya que cuando vienen siempre tratan de ocultar algún defecto que puedan tener para engañar a los vivos que han regresado de ultratumba y el fuego simboliza la luz y la vida.

4.3. La descripción del reino espiritual

Al igual que en las mitologías de otras sociedades de todo el mundo, el espacio sagrado o el mundo paralelo existe para los mapuches en el mismo marco que la tierra o el mundo humano, pero en un nivel diferente o en un lugar particular. De los relatos no podemos obtener una respuesta concreta sobre la ubicación de dicho espacio espiritual, pero sí nos dan pistas sobre el camino a seguir. Uno de los indicadores proviene de la propia lengua mapuche (mapudungun), ya que un ataúd en dicha lengua es *ataúd* y la misma palabra se utiliza también para describir una canoa, lo que nos indica que un viaje al más allá supone la travesía de un cuerpo de agua, lo que a su vez nos indica que este lugar podría estar ubicado en una isla, en un territorio lejano al otro lado del mar o del río. (Rojas Bahamonde, 2016: 664) En varios de los relatos mapuches se menciona una isla o al menos se menciona que la tierra de los muertos se encuentra al otro lado del mar. En una de las historias sobre una joven pareja que desea viajar a la tierra de los muertos para quedarse allí para siempre, se menciona una ubicación exacta de la entrada a la tierra de los muertos. El protagonista entra en una cueva, situada en una montaña de rabia, con vistas a una laguna. Aunque se mencionan los nombres de estos lugares, no se puede localizar geográficamente el lugar exacto. Se describe que dicha cueva tiene varias habitaciones grandes y una luz muy brillante que sale de las paredes y también dentro de esta cueva hay una larga escalera de piedra que lleva hacia abajo en la oscuridad.

Así que, basándonos en estos relatos, podemos deducir que hay dos posibilidades en cuanto a la ubicación de este lugar sagrado: una isla o una cordillera. Como han indicado algunos mitólogos o investigadores de la religión, en la mayoría de las mitologías, la Más allá se encuentra o bien en un complejo horizontal que suele ser marítimo o submarino, o bien en un complejo vertical, como una montaña como el dominio de los muertos o incluso el cielo. En

algunas de las primeras historias escritas en el siglo XIX, se dice que las almas de los jefes de las tribus se transforman en volcanes y las de los guerreros en truenos y relámpagos, y que las almas de la gente corriente atraviesan el mar hasta una isla y se convierten en su mayoría en pájaros. También se distingue entre la noche y el día. Durante el día las almas se transforman en pájaros o en carbón. Tal distinción, como se mencionó anteriormente, también nos da una cierta visión de la estructura social de la sociedad mapuche, que sigue el sistema piramidal habitual de la nobleza, los guerreros y la clase popular. Tales cambios también nos dan una cierta comprensión de la percepción mundana de los mapuches, ya que las clases superiores representan algo que va hacia arriba - volcanes, relámpagos, como existente en este complejo vertical y la gente común se convierte en aves y vive en una isla al otro lado del mar, que simboliza el complejo horizontal, sin el movimiento hacia arriba prescrito a las clases superiores. Lo que es notable es que en varias historias se menciona un cierto tipo de pájaro - *kawkaw* que es una especie de gaviotas y *traru* que es un buitre, así que aquí también tenemos este doble complejo. Las gaviotas representan el aspecto marítimo u horizontal y los buitres el complejo montañoso o vertical.

Para iniciar el viaje entre el mundo de los vivos y el de los muertos, no sólo hay que encontrar una entrada, sino recibir el permiso de un barquero Nontufe, que comprueba si se han hecho bien todos los rituales funerarios y sólo entonces puede invitarte a subir a su barco para continuar el viaje. Aquellos que son rechazados por Nontufe son maldecidos a permanecer en el reino terrestre, vagando durante las noches en eterno sufrimiento.

El camino hacia el mundo de los muertos está lleno de obstáculos y dificultades, como debe ser el viaje desde el mundo de los vivos al de los muertos. Podría considerarse una metáfora de los derechos de paso de lo profano a lo sagrado o un ritual de iniciación. En la mayoría de los relatos este viaje tiene lugar durante la noche, como debe ser si se trata de los muertos para los que la oscuridad es su dominio. Estos viajes suelen terminar en la orilla de un río que no puede ser cruzado por los vivos, sirve de frontera entre los vivos y los muertos. En algunos de los relatos no se menciona explícitamente un río, pero siempre está presente una masa de agua. En uno de los relatos encontramos una especie de canal que hay que cruzar, por lo que la presencia de agua líquida es la que crea las contraposiciones entre la vida y la muerte.

Aquí podemos volver a la mencionada canoa, que sirve de enlace entre ambos mundos. Aquí es donde aparece verdaderamente Nontufe como barquero que lleva a la gente de una orilla a la otra a cambio de algunas mercancías, claro está si cumplen con los requisitos

necesarios para hacer el viaje y además vigila las orillas para que nadie pueda cruzar el río dos veces.

En cuanto a la percepción del más allá, de nuevo en la mayoría de los relatos encontramos una descripción muy similar de la "tierra prometida". Allí tenemos un montón de personas que conviven con diversos tipos de animales y pájaros. Las personas comen y beben durante la noche y se convierten en carbón durante el día. El espacio se describe como un largo y amplio valle verde lleno de praderas y acantilados repletos de árboles. Los árboles están siempre en flor y llenos de frutos para que los disfruten los muertos. Los animales se pueden cazar y los arroyos están llenos de peces. Lo más importante es que los muertos pueden llevar una vida pacífica y feliz, porque siempre están llenos, tienen a sus antepasados a su alrededor y nunca tienen que preocuparse por nada y todos los días son una fiesta. Como se indicó anteriormente la comida juega un papel importante en la sociedad mapuche, por lo que en los relatos siempre se destaca la abundancia de comida. A menudo, el difunto puede comer la comida que le han puesto sus familiares en el ataúd, pero aun así nunca se acaba. Además de estar siempre lleno, el difunto tiene la posibilidad de socializar con todos sus antepasados, por lo que básicamente observamos una representación de un paraíso terrenal.

Como se mencionó anteriormente, durante el día los muertos se transforman en carbón, lo que simboliza el fin de la vida, al igual que una planta que se transforma en carbón un ser humano pasa de estar vivo a un estado muerto y también el color negro es una representación simbólica de la oscuridad y la muerte.

4.4. El papel del caballo en los mitos mapuches

Desde los primeros contactos de los mapuches con los conquistadores españoles, el caballo, que había desaparecido en América Latina hasta la llegada de los españoles, se convirtió en parte integrante de la subsistencia de los mapuches y, a finales del siglo XIX, la cría y venta de caballos se convirtió en uno de los productos básicos de la actividad económica mapuche, por lo que no es de extrañar que el caballo esté presente en los relatos sobre la vida después de la muerte de los mapuches.

En la mayoría de los relatos de nuestro corpus se observa la presencia de un caballo, en primer lugar, como medio de transporte. Tanto los vivos como los muertos viajan a caballo al otro mundo y, si regresan a éste, también lo hacen a lomos de un caballo. La presencia del caballo, como ya se mencionó, se debe a su importancia en la vida cotidiana mapuche, y aunque,

en la actualidad, no vemos rastros de caballos enterrados junto a su dueño, durante varios siglos fue el caso cuando durante un funeral, el caballo era sacrificado y puesto en la tumba junto a su dueño, de nuevo para hacer su viaje al más allá más rápido y más fácil. Es un compañero de la muerte, que ayuda a transportar a la persona entre los mundos. También hay que tener en cuenta que un caballo también era un símbolo de estatus, ya que no todo el mundo podía permitirse un caballo, y como el caballo aparece en estas historias tan a menudo, podemos suponer que los protagonistas eran de alta posición social.

4.5. Los protagonistas y el concepto de “finalidad”

Lo que une a casi todos los cuentos que hemos leído para este trabajo, es el hecho de que los personajes son anónimos, aparte de un cuento “El muerto a quien le falta la carne” donde se da el nombre de uno de los protagonistas como Cayupillán, en el resto de los cuentos, no se mencionan nombres, solo su relación con los otros protagonistas, como esposo, esposa, hermano, padre, etc. Esto nos llevaría a pensar en dos aspectos del pensamiento mapuche. El primero, el carácter comunitario de sus sociedades, por el cual el individuo no es tan importante como su relación con los demás miembros de la comunidad, y el segundo sería que, al mantener los relatos en el anonimato, se hace énfasis en el argumento, es decir, en nuestro caso, en el viaje que emprende la persona o su espíritu. De este modo, cualquier receptor de la narración puede identificarse con el protagonista y aplicar esta historia a su propia filosofía existencial. Nadie quiere convertirse en un alwe por no ser capaz de traspasar el umbral de la existencia, ya que en caso de que te veas obligado a permanecer en la tierra como un espíritu persistente, el resto de la gente, incluidos tus seres queridos intentan deshacerse de ti, ya que el alwe es el mensajero de las cosas malas, que potencialmente podrían suceder con los que aún viven.

También podemos tener en cuenta el concepto de finalidad, que repasamos en el capítulo anterior. Hasta que el protagonista no llega al otro lado, se siente incompleto, por lo que podríamos decir que son dos las muertes que tiene que pasar, la primera cuando muere físicamente de verdad y la otra cuando entra en el mundo de los muertos. Una idea similar podemos ver en las historias en las que los vivos entran en el mundo de los muertos para encontrar a sus seres queridos. Empiezan a adelgazar y a sentirse mal porque se supone que no deberían estar allí, ya que aún tienen asuntos pendientes en su existencia terrenal, por lo que sus seres queridos les ruegan que regresen a sus hogares. La persona, viva o muerta, está siendo señalada por otros personajes de que no pertenece a uno u otro mundo, ya que hay un tiempo y

una serie de requisitos que hay que pasar para ser aceptado. A los protagonistas también se les prohíbe hablar del Más Acá en caso de que regresen a sus casas, como ocurre en el relato "El río de las lagrimas y su balsa", donde el barquero prohíbe al hombre hablar con los muertos o contar lo que ha visto una vez de vuelta, asegurándose así de que el misterio de la muerte permanezca oculto.

4.6. Los sueños y la numerología en los relatos míticos

Los sueños en la cultura mapuche, especialmente cuando están relacionados con la muerte, son también parte integrante de sus creencias. Se cree que una vez que la persona es enterrada si la persona más cercana ve buenos sueños, significa que el espíritu o el alma ha pasado con éxito a la tierra de los muertos, y si la persona ve pesadillas, significa que el alve pronto volverá para atormentarla e incluso podría llevar a la muerte a alguien de la comunidad. Podríamos decir que a través de los sueños lo sagrado o el otro mundo es capaz de manifestarse. En las historias, cuando alguien que no está muerto, intenta viajar al otro lado, se puede suponer que lo hace a través de los sueños, por ejemplo, una mujer que intentaba buscar a su marido en la tierra de los muertos, después de volver se despierta junto a la tumba de su marido. Los protagonistas, para llegar a la tierra de los muertos tienen que realizar un ritual o ven una determinada visión o incluso una alucinación, lo que nos llevaría a pensar que algunos de los personajes son chamanes o machi o como dice una de las creencias, que la persona que está próxima a morir comienza a ver sueños relacionados con el Más Allá, de esa manera se le está preparando para el viaje y se le está dando tiempo para que apruebe la idea de su inminente fallecimiento. Por lo que podemos deducir que un sueño es una especie de vehículo entre los dos mundos, ya que a través de los sueños los protagonistas no sólo viajan al Más Allá, sino que se comunican con sus antepasados y una forma de que alguien que ha sido bendecido con sueños trascendentales, se convierta en una machi. En los relatos también prevalecen ambas cosas. En varios relatos podemos observar el número tres como el dominante, por ejemplo, el marido, esperó tres días a que apareciera el espíritu de su mujer, el viaje al Más Allá duró 3 meses, los personajes tuvieron que cruzar los tres ríos y había tres hermanos haciendo el viaje. En otros cuentos podemos ver aparecer el número cuatro u otros números pareados como por ejemplo en "El muerto a quien le falta carne" y "El novio que resucitó", los muertos hicieron cuatro visitas a la tierra de los vivos, pero en el cuento "Viaje a la tierra de los muertos" el número que aparece con frecuencia es el seis. La relativa frecuencia con que el número tres

aparece en los relatos podría explicarse por las influencias cristianas, donde el número tres es considerado sagrado, y como la mayoría de los mapuches han recibido educación formal y forman parte de una iglesia cristiana, con el tiempo el tres podría haber reemplazado por u otro número par en el relato. Esto también podría explicarse con la creencia de que la tierra de los muertos es una especie de espejo o inversión de la tierra de los vivos, por lo que si para los vivos los números emparejados se considera que traen orden y equilibrio, en la tierra de los muertos podría ser al revés. Esto sólo demuestra que la numerología que aparece en estos relatos es complicada y es difícil rastrear el razonamiento de aparición de uno u otro número.

CONCLUSIONES

Como ya se mencionó en los capítulos anteriores en el presente trabajo se utiliza investigación cualitativa de segunda mano analizando las investigaciones ya disponibles en antropología, más específicamente etnografía y recopilaciones de mitos y relatos míticos y los resultados nos permiten sacar ciertas conclusiones respecto a la percepción del más allá dentro de la cultura mapuche, sus efectos en el ritual funerario actual, así como su percepción del mundo en general y la forma en que obtienen y perciben el conocimiento.

En primer lugar, haciendo un breve recorrido por la educación mapuche, al menos el aprendizaje del mapudungun o lengua mapuche, se pone un gran énfasis en enseñar a las jóvenes generaciones a través de la mitología, inculcándoles un sentido de comunidad y un sentido de unidad, que los diferencia de otros miembros de la sociedad chilena. Y como la mitología ha sido elegida como piedra angular de su identidad, no es de extrañar que muchos de ellos se adhieran al pensamiento mitológico.

En segundo lugar, nuestro objetivo no era establecer cuál de las nociones, el mito o el ritual, precede a la otra, pero en base a los materiales que hemos analizado, podemos ver que en el caso de los mapuches, que en su estado actual, el mito precede al ritual, principalmente porque, aunque el ritual ha sufrido ciertos cambios (al igual que el mito), pero la esencia de la base para el ritual siguen siendo los relatos mitológicos.

En tercer lugar, aunque ya se ha puesto de manifiesto a lo largo del marco práctico del presente trabajo, podemos ver que el efecto que la mitología ha tenido sobre la percepción del más allá y, a su vez, sobre la aplicación práctica de la misma a través del ritual funerario es visible a través de aspectos tales como la noción de finalidad de una persona, según la cual todos los asuntos terrenales deben resolverse antes de que la persona pueda pasar con éxito al otro lado de su existencia. La creencia que se muestra en los relatos y aparece en el ritual de la forma y el orden correctos de los acontecimientos, para que la persona o su espíritu puedan viajar al más allá. En ambos tipos de fuentes, también podemos ver la actitud de los vivos hacia los muertos, ya que, en los mitos, que también se muestra en la investigación etnográfica, tan pronto como se considera que la persona está realmente muerta, es en cierto modo olvidada, a menos que aparezca como un espíritu malévolo, porque la comunidad está por encima del individuo.

Como en cualquier investigación cuyo tema principal son los mitos, podemos asumir un cierto grado de subjetividad en lo que se refiere a la investigación, ya que depende en gran

medida del investigador y de sus objetivos los resultados que se obtengan, que pueden diferir de los obtenidos por otros investigadores, ya que no existe una metodología precisa sobre cómo analizar este tipo de producciones y también hay que tener en cuenta las limitaciones de los métodos etnográficos detallados en los capítulos anteriores. Por supuesto, el hecho de que el autor no haya podido hacer la investigación etnográfica y no tenga la posibilidad de hacer la investigación directamente y en cierta medida debido a las limitaciones de la literatura disponible, no se puede suponer que los resultados podrían haber sido diferentes y que se podría haber hecho un análisis mucho más amplio de la percepción de la vida después de la muerte entre los mapuches.

BIBLIOGRAFÍA

1. Aravena, A.R. (2003) El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, 26: 89 – 94.
2. Bacigalupo, A.M. (2010) The Life, Death and Rebirth of a Mapuche Shaman: Remembering, Disremembering, and the Willful Transformation of Memory. *Journal of Anthropological research*, 1(66): 97-119.
3. Bacigalupo, A.M. (2004) The potency of indigenous "bibles" and biographies: Mapuche shamanic literacy and historical consciousness. *American Ethnologist*, 41(4): 648 – 659.
4. Bengoa, J. (2018) *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Santiago de Chile: Catalonia.
5. Bengoa, J. (2011) Los mapuches: historia, cultura y conflicto. *Cahiers des Ameriques Latines*, 68: 89 - 107
6. Brunel, P. (2016) *Mythocritique: Théorie et parcours*. Grenoble : UGA Éditions.
7. Calderón, M. et al. (2020) *Mapuche Nutram: Historias y voces de educadores tradicionales*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
8. Campbell, J. (1968) *The Masks of God: Creative Mythology*. New York: Joseph Campbell Foundation.
9. Coupe, L. (1997) *Myth*. Oxford: Routledge.
10. Course, M. (2007) Death, Biography and the Mapuche Person. *Journal of Anthropology*, 1(72): 77 – 93.
11. Carrasco, I. (2014) La construcción de la literatura mapuche. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 1(39): 105-121.
12. Diaz, J.F. (2007) El mito de “Trengr-Trengr y Kai-Kai”. *Revista Cuhso*, 1 (14): 43 - 53.
13. Echeverría, A. (2017) La representación del ritual funerario mapuche en Reducciones de Jaime Huenún. *Latin American Research Review*, 52 (5): 839 – 847.
14. Eliade, M. (1963) *Myth and Reality*. New York: Harper & Row
15. Faron, L.C. (1963) Death and Fertility Rites of the Mapuche (Araucanian) Indians of Central Chile. *Ethnology*, 2(2): 135 – 156.
16. Foerster, R. (1995) *Introducción a la religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
17. Foerster, R. y Montecino, S. (1990) Identidad y Mestizaje, La oposición mapuche en algunos relatos míticos. *Actas de lengua y literatura mapuche*, 4: 109 – 120.

18. Gentile, J.S. (2011) Defining Myth: An Introduction to the Special Issue on Storytelling and Myth. *Storytelling, Self, Society*, 2(7): 85 – 90
19. Gollusco de Garaño, L. (1989) Los principios pragmáticos en la producción de un Epew mapuche: un abordaje etnolingüístico. *Caravelle*, 52: 57-72.
20. González Delgado, R. (2001) El mundo de los muertos en los relatos mapuches. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 26: 109-138.
21. Gundermann Kroll, H. (1985) El sacrificio en el ritual mapuche: un intento analítico. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 1: 169-188.
22. Hammersley, M. (1990) What´s Wrong with Ethnography? The Myth of Theoretical Description. *Sociology*, 4(24): 597 – 615.
23. Honko, L. (1972) The problem of defining myth. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 6: 7-19.
24. Huaiquino, J.Ñ. (2016) *Tayin Mapuche Kimun. Epistemología Mapuche – Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
25. Huaiquino, J. Ñ. (2020) *Astronomía, Cosmovisión y Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile: Fundación Aitue.
26. Huenún, J. (2008) *Relatos mapuche*. Santiago de Chile.
27. Kowalczyk, A.M. (2013) Indigenous Peoples and Modernity: Mapuche Mobilizations in Chile. *Latin American Perspectives*, 4(40): 121 – 135.
28. Lincoln, B. (1999) *Theorizing Myth: Narrative, Ideology, and Scholarship. The History of myth from the Renaissance to the Second World War*. Chicago: University of Chicago Press. 47 – 76.
29. Moulian, R. y Garrido, C. (2015) Etnopoéticas del umbral: el simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos. *Estudios Atacameños*, 51: 207-225.
30. Moulian, R. y Poblete, M.P. (2018) Katulongkon: contextualización y antecedentes transculturales del simbolismo de la cabeza entre los Reche-Mapuche. *Estudios Atacameños*, 61: 213 – 236.
31. Oring, E. (1986) *Folk Groups and Folklore Genres*. Logan: Utah State University Press.
32. Pérez Sales, P. y Lucena, R. (2000) Duelo: una perspectiva transcultural. *Psiquiatría Pública*, 12(3): 259 – 271.
33. Piña, J.A. (2021) *Mitos y leyendas del pueblo mapuche*. Santiago de Chile: Catalonia.

34. Reed, I.A. (2017) Ethnography, theory, and sociology as a human science. *Ethnography*, 18(1): 107-129.
35. Rodriguez, C. y Saavedra, A. (2011) Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. *Si Somos Americanos: Revista Estudios Transfronterizos*, 2 (11): 11-38.
36. Rojas Bahamonde, P. (2016) El rito fúnebre mapuche del "Descanso": De la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 4(48), 657-675.
37. Rojas, D. et al. (2016) Ideologías lingüísticas acerca del mapudungun en la urbe chilena: el saber tradicional y su aplicación a la revitalización lingüística. *Chungara: Revista de Antropología Chilena*, 1(48): 115 – 125.
38. Segal, R.A. (1997) The Myth and Ritual Theory: An Overview. *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*, 6: 1 – 18.
39. Segal, R.A. (2015) *Myth: A very short introduction*. Oxford: Oxford University Press.
40. Schindler, H. (2015). Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuche chilenos. *Revista de Lenguas y Literatura Indoamericanas*, 7(1): 165-176.
41. Torri, M.C. (2013) The Influence of Christian Conversion in Mapuche Traditional Medicine in Temuco, Chile: Toward a Cultural Syncretism or a form of Ideological Assimilation? *Journal of Religion and Health*, 52(4), 1228-1239.
42. Webb, A. (2014) Articulating the Mapu: Land as a Form of Everyday Ethnicity among Mapuche Youth of Chile. *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, 3(9): 222-226.
43. Williams, P.V.A. (1973) Myths, Symbols and the Concept of Immortality among Some Amerindian Societies. *Folklore*, 4 (84): 327 – 336.
44. Zúñiga, F. (2006). *Mapudungun: El habla mapuche*. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.
45. Антипов, Г.А. и Донских О.А. (2020) Миф и мифологическое в современном обществе. *Вестник Томского государственного университета*. (54): 39 – 48.