



SAPIENZA
UNIVERSITÀ DI ROMA

UNIVERSIDAD DE CANTABRIA
DEPARTAMENTO DE
CIENCIAS HISTÓRICAS
DOCTORADO EN
GEOGRAFÍA E HISTORIA

SAPIENZA UNIVERSITÀ DI ROMA
DIPARTIMENTO DI STORIA,
ANTROPOLOGIA, RELIGIONI,
ARTE, SPETTACOLO
DOTTORATO IN STORIA,
ANTROPOLOGIA, RELIGIONI

TESIS DOCTORAL EN MODALIDAD DE COTUTELA
**ESPIRITUALIDAD, SIMBOLISMO Y MITOLOGÍA EN
AMÉRICA DEL SUR: RELIGIOSIDAD COMPARADA
DE LAS CULTURAS SELK'NAM Y MAPUCHE**

TESI
**SPIRITUALITÀ, SIMBOLISMO E MITOLOGIA IN SUD AMERICA: RELIGIOSITÀ
COMPARATA DELLE CULTURE SELK'NAM E MAPUCHE**

AUTOR
Boris Briones Soto

DIRECTORES
Dr. Eloy Gómez Pellón — Universidad de Cantabria
Dr. Sergio Botta — Sapienza Università di Roma

SANTANDER, MAYO DE 2019

DEDICATORIA

A mis hermanos mapuches y selk'nams,
a la memoria de los *weichafes* Matías Catrileo y Camilo Catrillanca,
a los niños y jóvenes violentados y tiroteados por la espalda,
a todos los *peñis* que han sido asesinados
por el Estado de Chile.

A la memoria de Marcelino Saavedra Vázquez,
mi tatarabuelo, *gañán*,
quien jamás hubiese imaginado tener un descendiente
que llegara a esta instancia académica.
Dedicado a un hombre que no conoció
otra vida que la de la tierra.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a mi familia, especialmente a mis padres, el apoyo incondicional.

A Nicole por acompañarme y ser un soporte en el proceso.

A mis directores, Dr. Eloy Gómez Pellón y Dr. Sergio Botta, que me han guiado con excepcional dedicación en el camino de la investigación. Además de regalarme su desprendida generosidad intelectual, me han entregado el tesoro de una amistad que conservaré siempre.

Mi agradecimiento a las siguientes instituciones, que generosamente me facilitaron todo el material que requerí para poder realizar esta tesis:

Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, Academia Nacional de la Historia de la República Argentina, Biblioteca Nacional de la República Argentina, Universidad Nacional de San Martín, Archivo General de la Nación de la República Argentina, Museo Mitre, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Archivo Histórico Salesiano ARS (sede CABA), Biblioteca Apostólica Vaticana, Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Archivo Segreto Vaticano, Biblioteca Nacional de España, Universidad Complutense de Madrid, Universitat Jaume I.

Hago una especial mención al Dr. Guillermo Wilde, de la Universidad Nacional de San Martín, quien sin conocerme me recibió como investigador visitante en Buenos Aires y me ayudó sin esperar nada a cambio.

Mi agradecimiento en general para la gente de Argentina que me acogió como doctorando.

Índice

A. Información de la tesis	p. 7
B. Resumen	p. 9
C. Abstract	p. 11
D. Sommario	p. 13
I. Introducción	
1.1. Antecedentes generales del proyecto	p. 19
1.2. ¿Por qué estudiar la religiosidad de los pueblos originarios?	p. 22
1.3. Objetivos	p. 30
II. Teoría y metodología	
2.1. Elementos teóricos	p. 31
2.2. Historia de las religiones	p. 40
2.3. Antropología de las religiones	p. 44
2.4. Etnohistoria	p. 47
2.5. La difícil conceptualización: religión y religiosidad	p. 50
2.6. Elementos metodológicos	p. 55
III. Historia indígena en América Latina	
3.1. Elementos arqueológicos del poblamiento americano	p. 61
3.2. Historia precolombina de América Austral	p. 64
3.3. El problema de los cronistas y la evangelización	p. 69
IV. Orígenes de los selk'nams	
4.1. Historia, arqueología e identidad	p. 73
4.2. Primeros contactos durante el descubrimiento	p. 87
4.3. Relaciones en Tierra del Fuego	p. 88
V. Orígenes de los mapuches	
5.1. Denominación histórica, nombre e identidad	p. 91
5.2. Diversidad interna: picunches, puelches, huilliches, pehuenches y lafquenches	p. 96
5.3. Movilidad geográfica en los Andes	p. 98
5.4. Primeros contactos durante el descubrimiento	p. 101
VI. Evangelización	
6.1. La problemática general y local	p. 109
6.2. Caso selk'nam: las misiones de San Rafael y Candelaria	p. 111
6.3. Caso mapuche: reducciones y misiones volantes	p. 113
6.4. Evangelización e interpretación: la religiosidad mapuche según los cronistas de Indias	p. 118

VII. Genocidios	
7.1. Conceptualización	p. 129
7.2. El problema del otro	p. 131
7.3. Exterminio de los selk'nam	p. 132
7.3.1. Estancieros en Tierra del Fuego y explotación	p. 135
7.3.2. Julius Popper, las expediciones auríferas y las exposiciones universales	p. 137
7.3.3. Misiones salesianas	p. 144
7.3.4. Migraciones forzadas	p. 149
7.4. Intento de exterminio del pueblo mapuche	p. 151
7.4.1. ¿Pacificación de la Araucanía?	p. 152
7.4.2. Orélie Antoine de Tounens	p. 154
7.4.3. Cornelio Saavedra y el ejército de Chile	p. 157
7.4.4. Establecimiento de reducciones	p. 158
7.4.5. La Conquista del Desierto	p. 161
7.5. La situación actual de los pueblos originarios	p. 163
VIII. Religiosidad selk'nam	
8.1. Cosmogonía: mitos de creación, origen, héroes y antepasados	p. 168
8.2. La ceremonia del <i>hain</i> como eje fundamental de la cultura	p. 197
8.3. Espiritualidad y supersticiones	p. 231
8.4. La imagen como manifestación ritual: cuerpos pintados	p. 240
8.5. Chamanismo: <i>xón</i>	p. 242
8.6. Cosmovisión	p. 249
IX. Religiosidad mapuche	
9.1. Cosmogonía: mitos de creación y origen	p. 253
9.2. <i>Ngillatún</i> y <i>machitún</i> : cimientos de la espiritualidad	p. 280
9.3. Espíritus y simbología	p. 303
9.4. Chamanismo: <i>machi</i>	p. 312
9.5. Cosmovisión y sincretismo	p. 318
X. Conclusiones	p. 327
XI. Conclusioni	p. 337
XII. Bibliografía	p. 347
XIII. Anexos	p. 365

A. Información de la tesis

Esta tesis se presenta en modalidad de cotutela entre la Universidad de Cantabria y Sapienza Università di Roma, según acuerdo suscrito entre ambas casas de estudio.

Titolo in italiano

SPIRITUALITÀ, SIMBOLISMO E MITOLOGIA IN SUD AMERICA: RELIGIOSITÀ
COMPARATA DELLE CULTURE SELK'NAM E MAPUCHE

Title in english

SPIRITUALITY, SYMBOLISM AND MYTHOLOGY IN SOUTH AMERICA:
COMPARATIVE RELIGIOSITY OF THE SELK'NAM AND MAPUCHE CULTURES

B. Resumen

Esta tesis analiza, desde una perspectiva comparada, los elementos religiosos de las culturas selk'nam y mapuche. Para ello, pone especial énfasis en la historia y prácticas culturales de estos grupos humanos, así como en la situación geográfica de los territorios habitados por ellos. Mediante aproximaciones antropológicas e históricas, se observa y reflexiona analíticamente sobre la espiritualidad en general, y sobre la cosmovisión en particular, pasando por los mitos, ritos, símbolos y las más variadas expresiones religiosas que constituyen un corpus de creencias diverso.

El trabajo cuenta con una metodología propia de la etnohistoria, con un enfoque en la antropología y la historia de las religiones. Se presenta la discusión sobre la pertinencia del uso de esta disciplina en el estudio de los pueblos indígenas, considerando los problemas metodológicos —tales como el religiocentrismo— y las implicaciones etnocéntricas en los trabajos previos, así como los derivados de los procesos de sincretismo religioso y evangelización.

Se enfatiza una discusión teórica acerca del concepto de religión desde la mirada americanista, con el objetivo de examinar la idea de ser supremo o de seres supremos en los pueblos indígenas, identificando los procesos de dominación cultural y religiosa, e incorporando un análisis respecto al legado histórico de ambas culturas basado en documentos de cronistas, viajeros, misioneros, militares y autoridades oficiales.

C. Abstract

This thesis analyzes the religious elements in the Selk'nam and Mapuche cultures from a comparative perspective. The emphasis is placed on their history and cultural practices, as well as the geographical situation of the territories inhabited by both human groups. By using anthropological and historical approaches, analytical observations and reflections are made concerning spirituality in general and cosmovision in particular, examining myths, rituals, symbols and the most varied religious expressions that constitute a diverse corpus of beliefs.

This work uses a methodology characteristic of ethnohistory, with a focus on the anthropology and history of religions. It includes the discussion on this discipline's suitability for the study of indigenous peoples, considering both the methodological issues —such as religiocentrism— and the ethnocentric implications of previous works, as well as those derived from the processes of religious syncretism and evangelization.

An emphasis is placed on the theoretical discussion about the concept of religion from an Americanist point of view, with the purpose of examining the idea of a supreme being or of supreme beings in the indigenous peoples, identifying the processes of cultural and religious domination, and analyzing the historical legacy of both cultures on the basis of documents by chroniclers, travelers, militaries and official authorities.

D. Sommario

Questa tesi analizza gli elementi religiosi delle culture selk'nam e mapuche, utilizzando una prospettiva comparativa. In questa direzione, la tesi pone un' enfasi particolare sulla storia, sulle pratiche culturali e sulla posizione geografica nei territori abitati e popolati da entrambe le etnie. Attraverso approssimazioni storiche e antropologiche, possiamo osservare e riflettere sulla loro spiritualità e, più in particolare, sulla loro concezione del mondo; passando per miti, riti, simboli ed espressioni religiose di vario tipo, riusciremo quindi a ricostruire un corpus di credenze unico.

Il presente lavoro utilizza una metodologia etno-storica, ma anche storico-religiosa, conducendo la discussione ad indagare la pertinenza dell'uso di queste discipline nello studio dei popoli indigeni e considerando, da un lato, i problemi metodologici nel loro studio (come quelli di un «religiocentrismo»), e, dall'altro, la difficoltà nell'identificare la veridicità di quelle implicazioni etnocentriche che, in lavori antecedenti, individuano processi di sincretismo religioso. Molti di questi problemi sono sorti durante una fase missionaria sia nel corso della conquista dell'America che della nascita delle Repubbliche in Sud America. Inoltre, un'osservazione dei processi di evangelizzazione dei popoli indigeni costituisce parte integrante delle nostre analisi.

L'analisi comparativa presuppone una serie di problemi teorici e metodologici, il cui primo livello è costituito dalla storia. Non è semplice inquadrare cronologicamente le culture studiate, principalmente perché le informazioni che possediamo —provenienti da diverse fonti— indicano datazioni differenti. Tuttavia, l'antropologia ci permette di lavorare con una maggiore flessibilità temporale nello studio comparativo, assicurandoci una comprensione più ampia dei fenomeni indagati. Questo perché, a differenza della storia, l'antropologia si concentra su un'analisi di lunga durata delle pratiche culturali, non limitandosi a un periodo di tempo specifico.

In primo luogo, la tesi si propone di presentare una prima approssimazione generale in merito alla pertinenza di questa ricerca, muovendo dalle ragioni che rendono necessario uno studio della religione dei popoli indigeni. Successivamente, la tesi espone gli aspetti teorici e metodologici della ricerca, indagando il dibattito riguardante la storia, l'antropologia e l'etno-storia delle religioni. L'elaborato tenta dunque di offrire un contributo alla definizione del

concetto di religione dal punto di vista dei popoli indigeni e dal punto di vista delle difficoltà che presuppongono lo studio della religione. A partire da questa premessa metodologica, la tesi cerca di proporre alcuni concetti religiosi di validità universale che aiutino a studiare i casi particolari dei selk'nam e dei mapuche.

La tesi non svolgerebbe il proprio compito senza un'analisi preliminare del panorama culturale indigeno in America, motivo per cui si sofferma brevemente sulla storia indigena dell'America Latina, incluso il dibattito relativo alle più recenti tesi relative ai primi insediamenti americani, alle origini dell'uomo alle latitudini più meridionali, alla storia precolombiana e - naturalmente - al problema delle fonti legate ai cronisti e all'evangelizzazione. Tutto ciò ha lo scopo di introdurre il lettore nel contesto storico e archeologico antecedente all'apparizione delle culture mapuche e selk'nam.

Per quanto riguarda le questioni storico-culturali, la tesi affronta il passato dei selk'nam, i primi contatti successivi alla scoperta dello Stretto di Magellano, della Grande Isola della Terra del Fuoco e della mobilità dei gruppi nomadi nel Sud australe. Una sezione importante della tesi riguarda la relazione fra le comunità selk'nam e gli allevatori che cominciarono a stabilirsi nella Terra del Fuoco durante il XIX secolo. Questi prolungati contatti ebbero un grande impatto sulla cultura locale, sia per quanto concerne lo sviluppo di strumenti e armi sia per quanto riguarda l'acquisizione di alimenti e materie prime. Questo emerge anche nella mobilità di alcuni gruppi che passarono da uno stile di vita nomade a uno stile di vita sedentario, permettendo lo stanziamento in vicinanza di allevamenti che avrebbero successivamente lavorato.

Per quanto riguarda il popolo dei Mapuche, la storia culturale appare maggiormente complessa. Prima di tutto, la definizione del concetto di cultura mapuche, in relazione alla denominazione storica di araucano, appare controversa e - inoltre - emerge una grande diversità interna, che permette di individuare diversi gruppi come i picunche, i puelche, gli huilliche, i pehuenche e i lafquenche, che si trovano geograficamente dispersi nei territori del Cile e dell'Argentina odierna, rivelando una grande mobilità geografica attraverso la Cordigliera delle Ande come costante storica. Per comprendere il passato dei mapuche è necessario quindi fare riferimento ai primi contatti avvenuti con gli spagnoli durante la scoperta e la conquista del Cile, dopo che questi stessi arrivarono nella zona centrale e

avanzarono verso il Sud. Proprio in questa fase, infatti, i conquistatori incontrarono la resistenza araucana.

Per gli scopi di questa ricerca, è necessario anche tenere in considerazione i problemi relativi all'evangelizzazione, delineando premesse sia di carattere generale che specifico. La ricerca trova dunque avvio dalle difficoltà riscontrate in merito all'analisi delle missioni stabilite nel territorio dei selk'nam, e anche al di fuori del loro territorio, così come nel caso delle missioni di Candelaria in Argentina e di San Rafael in Cile. Queste missioni finirono per decimare la popolazione indigena locale, conducendo inoltre a un indottrinamento religioso e culturale che produsse la cancellazione dello stile di vita degli indigeni, reclusi e forzati a effettuare lavori di qualsiasi genere per le missioni dei salesiani. Da questo punto di vista, l'evangelizzazione ha avuto un impatto diretto sulla morte di un gran numero di indigeni selk'nam, a causa del confinamento avvenuto principalmente a Dawson Island e dell'applicazione di restrizioni relative all'abbandono della missione e alla violazione dei diritti degli indigeni, questione ancora in discussione dal punto di vista storiografico e politico.

L'evangelizzazione dei mapuche si è basata sulle riduzioni e su missioni itineranti, con le conseguenti difficoltà e benefici generati dalle stesse missioni. In entrambi i casi furono stabiliti gli ordini religiosi incaricati di cristianizzare i popoli dei villaggi indigeni nel Centrosud cileno. In questo ambito, il sincretismo religioso è molto evidente e fa leva su elementi comuni utilizzati dai missionari sfruttando la concezione del mondo delle culture locali. Per questo motivo, prendiamo ad esempio quanto accade nell'epoca della colonizzazione, avvicinandoci allo studio delle cronache come fonti storiche e mostrando il collegamento fra missionari e militari che scrissero degli aspetti religiosi di distinte comunità mapuche.

Un elemento di assoluta importanza emerge quando si sottolinea la responsabilità degli studiosi storici in relazione al genocidio e al negazionismo storico. È per questo che abbiamo considerato pertinente l'inclusione di un capitolo a riguardo al genocidio degli indigeni commesso nei villaggi selk'nam e mapuche. Il genocidio caratterizzò diversi momenti della storia indigena, riducendo la popolazione di queste etnie in maniera significativa; si parte dunque dagli allevatori della Terra del Fuoco per poi passare alla colonizzazione e alla caccia dell'oro in territorio selk'nam, passando quindi per gli zoo umani e continuando con le

migrazioni forzate delle comunità distinte selk'nam. Nel caso dei mapuche, la tesi osserva il tentativo di sterminio intrapreso dagli stati del Cile e dell'Argentina, ovverosia l'«Occupazione dell'Aracaunía» che la Conquista del Deserto. In questo caso, la tesi indaga l'azione degli eserciti e la persecuzione di stili di vita e costumi ancestrali; termina quindi con uno sguardo al tema dei diritti dei villaggi indigeni ai nostri tempi, considerando sia le loro condizioni che le loro esigenze storiche.

Per quanto concerne l'ambito religioso, la tesi prende avvio con una esposizione della cosmogonia dei selk'nam, in cui vengono descritti i miti della creazione e dell'origine della Terra, così come lo studio degli antenati e degli eroi più significativi. Riteniamo importante includere anche una descrizione della cerimonia dell'Hain, costituendo questa un asse fondamentale della cultura selk'nam. La cerimonia era considerata come un rito di passaggio alla vita adulta, riservato soltanto agli uomini appartenenti a una società segreta e conformata da tempo immemorabile. Per quanto riguarda gli aspetti spirituali, la tesi indaga le credenze relative alla tradizione degli spiriti del bosco, delle superstizioni e delle manifestazioni rituali. Inoltre, indaga anche le forme dello sciamanesimo, dando enfasi alla figura dello sciamano come autorità spirituale che possiede poteri associati alla cura dei malati e delle pratiche magico-religiose. Infine, la tesi indaga la concezione del mondo selk'nam, concentrandosi su lavori etnografici antecedenti.

Nel caso dei mapuche, e per quanto riguarda la religione, l'elaborato descrive la cosmogonia, esponendo in particolare il problema del sincretismo religioso e delle sue interpretazioni, tenendo dunque conto che i primi a documentare queste informazioni furono i missionari; continua quindi con le cerimonie di Nguillatún e Machitún, di fondamentale importanza per la comprensione delle esperienze spirituali e religiose nella comunità, oltre a costituire un fattore di grande coesione sociale. Per quel che riguarda la spiritualità e la simbologia, la tesi riprende gli studi relative alle credenze tra i mapuche sull'esistenza di distinti tipi di spiriti e sulla simbologia implicita delle cerimonie stesse. Nel caso dello sciamanesimo, la tesi affronta le figure (femminili e maschili) dei Machi che, come sciamani, operavano diversi trattamenti medici e di magia spirituale; pratiche che persistono tutt'oggi.

In questo ambito, è possibile osservare una complessità nel campo religioso di un villaggio indigeno, principalmente per quanto concerne i problemi derivanti dal sincretismo e

dall'acculturazione prodotti dalle conquiste militari e spirituali. Questo lavoro si prepone di chiarire il panorama spirituale delle culture selk'nam e mapuche tramite una visione comparativa, che rifletta sull'esistenza dello spirito come parte di una religione conforme. Anche se non si dispone di scritture o testi religiosi del tempo, questa tradizione è stata tramandata per via orale alle generazioni successive, fino ad arrivare ai giorni nostri.

Gli elementi della convergenza in temi di pratiche e credenze, conducono all'idea generale che le culture studiate, oltre a non aver avuto contatti con altre etnie in precedenza, condividessero elementi in comune che potevano essere attribuiti a un'origine naturale, alla cosmologia, all'interpretazione dei fenomeni atmosferici, al tempo, al contatto con il soprannaturale e, soprattutto, alla particolare visione del mondo degli indigeni. Probabilmente entrambi i popoli si riferiscono a un passato comune, impossibile da rintracciare seguendo la storia o l'archeologia, ma che dà conto del carattere millenario delle loro tradizioni che, all'interno delle proprie culture, hanno subito profondi cambiamenti. Interi gruppi umani sono stati dislocati in luoghi geografici diversi, adottando caratteristiche delle aree stesse, che fossero esse costiere, montane o circondate da foreste autoctone. Questo contributo alla storia e all'antropologia delle suddette popolazioni ha inteso quindi prendere in considerazione le due culture e le loro pratiche spirituali in uno studio comparativo nel quale storia culturale e problemi teorici hanno favorito una riflessione generale sui fenomeni religiosi dei villaggi indigeni in America del Sud.

I. INTRODUCCIÓN

1.1. Antecedentes generales del proyecto

El estudio de las manifestaciones religiosas no es un hecho aislado del que pueda ocuparse una sola disciplina. Hoy hablamos de un estudio integral del fenómeno religioso, donde convergen diferentes ciencias provenientes de todas las ramas del conocimiento. Algunas de las más usuales son la historia, la antropología, la filología, la sociología, la filosofía, la psicología y por supuesto la teología.¹ Sin dejar de lado materias de otras latitudes, ajenas a las humanidades y ciencias sociales, que se suman a este camino, como la neurociencia.

Uno de los principales problemas a los que nos enfrentamos en el estudio del fenómeno religioso es la confesionalidad del mismo. Esto quiere decir que han de enfrentarse la difícil imparcialidad y el dogmatismo. Incluso cuando este último tiene incidencia en el estudio de las sociedades pasadas, porque muchas veces nuestra visión del presente está inmiscuida en la interpretación del pasado; es así como también el estudio de las religiones en la antigüedad, no está exento de la conocida discusión positivismo-presentismo. Según Adam Schaff (1983) el presentismo, como variante del relativismo subjetivista, rechaza que el conocimiento histórico pueda ser posible como reflejo fiel del pasado, considerando así la historia como una proyección del pensamiento y de los intereses presentes sobre el pasado.

En primer lugar, debemos definir un concepto clave al que nos enfrentaremos a lo largo de esta investigación: el religiocentrismo.

«Es una forma de etnocentrismo que construye una percepción sesgada o distorsionada a la hora de analizar, sintetizar y en particular comparar las religiones que se estudian. Se produce como resultado del peso de las creencias, los modos de pensamiento (o los imaginarios) colectivos, en resumen, de la ideología religiosa o no religiosa (o antirreligiosa) en la que se inserta quien realiza el estudio» (Díez de Velasco 2005, p. 138).

Esto quiere decir que, en ciertas ocasiones, las creencias del investigador pueden influir en su objeto de estudio, algo que ha ocurrido durante décadas con el cristianismo. Hemos sido testigos muchas veces de cómo el catolicismo, al estudiar otras religiones, las sitúa en un

¹ Más adelante profundizaremos entre las diferencias confesionales y no confesionales.

estadio inferior de desarrollo, validando así su propia creencia, algo habitual durante la conquista de América.

Es importante tener precaución frente a este principal problema metodológico, ya que nuestro estudio, al ser comparativo, puede poseer una mayor tendencia a superponer una creencia sobre otra.

Además, hemos de considerar el concepto de sincretismo religioso, entendido como «amalgama de creencias y prácticas religiosas, de tal naturaleza que los rasgos originales de las religiones en cuestión quedan oscurecidos» (Bowker 2006, p. 654). Para Manuel Marzal (2002, p. 199) el sincretismo viene a ser una reinterpretación, en la cual se pueden distinguir tres tipos, dependiendo de cada caso:

1. Se acepta el rito cristiano y se le da un significado indígena.
2. Se conserva un rito indígena y se le da un significado cristiano.
3. Se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados.

Estas variantes son las más comunes en los pueblos indígenas de Sudamérica y estarán presentes en los análisis de fuentes contemporáneas de nuestra investigación. Como veremos más adelante, tanto para el mundo mapuche como para el selk'nam, los tres tipos de reinterpretación pueden ser utilizados.

«El vocablo sincretismo, pues, tendría que referirse a la situación en la que durante un proceso de fusión entre elementos de tradiciones diversas, no se hubiera alcanzado aún dentro de la sociedad una plena comunión de las formas y sobre todo de los significados del nuevo modelo híbrido. Si bien es verosímil que antes o después una cultura surgida del contacto desarrolle o alcance cierto grado de coherencia y homogeneidad interiores generalmente compartidas, en la que la propia memoria del origen plural puede disolverse, antes de que ello ocurra se producen inevitablemente situaciones transitorias de pluralismo cultural (o, como dice Pye, de “ambigüedad”»)» (Lupo 1996, p. 18).

En cierto punto, avanzado el contacto cultural, el sincretismo comienza a diluirse, no para desaparecer, sino para pasar inadvertido, adquiriendo rasgos propios de la otra cultura.

Para continuar, debemos referir brevemente los procesos de conquista en América, ya que son parte importante del pasado de nuestro estudio. En aquellos tiempos el principal interés religioso fue la evangelización y el adoctrinamiento. Pero este proceso no fue fácil, debido a que requería un despliegue económico y humano de grandes proporciones. Konetzke (1971) plantea que «La Iglesia Católica no estaba preparada para una expansión misional tan

grandiosa como la exigida por los descubrimientos en ultramar» (p. 226). Si bien la conversión fue de interés para las distintas órdenes religiosas y sus misioneros, el escenario fue diferente para los conquistadores, tanto para los tripulantes de la expedición de Cristóbal Colón como de las incursiones posteriores. En definitiva, el interés era enriquecerse a toda costa, muchas veces relegando la conquista espiritual a un segundo plano.

«Los españoles que por ese entonces arribaban al Nuevo Mundo tenían a los indios por fuerzas de trabajo, que explotaban para enriquecerse lo más rápidamente posible, y ni se les pasaba por la imaginación la idea de convertirlos a la fe cristiana y salvar sus almas de la condenación eterna. El afán de lucro, que con fabulosas riquezas atraía a los hombres de Europa hacia continentes hasta entonces desconocidos, era la antítesis del abnegado desinterés que suponía la evangelización de poblaciones exóticas y primitivas» (Konetzke 1971, p. 227).

Con la emisión de las Bulas Alejandrinas, los procesos de evangelización en América se volverían más rigurosos; en cierta medida, los documentos pontificios solo legitimaban la conquista bajo la lógica de una conquista espiritual.

Con la llegada de las primeras órdenes mendicantes a América comienzan los procesos de evangelización, siempre de la mano de la conquista. Dussel (1983) indica que «por parte de los españoles hubo dos tipos de hombres: el guerrero conquistador y el misionero» (p. 297). El mismo conquistador cristiano fue opresor de otros hombres y, a la vez, preparó el camino para la evangelización. Para Marzal (2002), en el caso de América, «la evangelización produjo cambios no solo en la identidad religiosa del pueblo (sincretismo), sino también en su identidad cultural (etnicidad)» (pp. 196-197). Esto nos llevará a explicar diferentes fenómenos culturales y sociales de los pueblos indígenas.

En nuestro estudio nos referiremos a periodos distintos de la historia; en primer lugar comenzaremos a tratar temas de evangelización en la Capitanía General de Chile desde 1541, cuando se funda la ciudad de Santiago de Nueva Extremadura y comienzan los procesos de conquista y evangelización del territorio del reino, en dirección al sur del continente. En aquellos primeros tiempos, distintas órdenes religiosas tuvieron contacto con los pueblos indígenas de la zona, a quienes se les denominó «araucanos». Muchas de estas crónicas e informes misioneros nos sirven hoy para entender la situación histórica a la llegada de los españoles, así como para apreciar la forma en la que veían la espiritualidad local y los

posteriores elementos de sincretismo religioso que se fueron dando, producto de la aculturación.

En el caso del extremo sur del continente americano que corresponde a Tierra del Fuego, territorio geográficamente accidentado y que políticamente se divide entre Chile y Argentina, nos referiremos a periodos más tardíos de evangelización y encuentro, ya que estos territorios, si bien fueron tempranamente descubiertos, la presencia de los conquistadores no se haría efectiva hasta el siglo XIX y, curiosamente, no serían españoles, sino chilenos y argentinos los interesados en la colonización de estas tierras. En este caso, la mayor documentación existente nos ayuda a profundizar en los pueblos que habitaron esa zona, teniendo en consideración el rápido exterminio que sufrieron.

En muchas ocasiones no realizaremos mayores distinciones políticas en lo que respecta a la geografía, principalmente porque las fronteras son un concepto moderno: la movilidad de muchos pueblos indígenas fue transfronteriza, sin otros inconvenientes migratorios que los meteorológicos, producto de la cordillera de los Andes.

1.2. ¿Por qué estudiar la religiosidad de los pueblos originarios?

Esta tesis podría ser abordada desde diferentes perspectivas teóricas y metodológicas; no obstante, hemos optado por utilizar presupuestos de la antropología y la historia, disciplinas que van de la mano en muchas ocasiones, recurriendo a un constante diálogo con sus técnicas y métodos de investigación. En el desarrollo de nuestras pesquisas nos hemos enfrentado a diferentes problemas, tanto teóricos como metodológicos y a cuestiones propias del proceso investigativo acerca del pasado, sobre todo considerando que hablamos de pueblos indígenas sin escritura,² donde la oralidad ha tenido un rol fundamental en la transmisión del conocimiento durante cientos de años. Estas técnicas comunicativas, que en muchos casos se han ido perdiendo, fueron en ocasiones documentadas por misioneros, evangelizadores, militares, cronistas e investigadores, quienes tuvieron contacto con la población local, por diferentes motivos y en diferentes momentos. Tomando las debidas precauciones, podemos presentar un trabajo que considere los problemas generales y básicos

² Hoy el idioma mapuche se escribe, pero es una construcción contemporánea iniciada por los primeros investigadores europeos.

que se presentan en este tipo de circunstancias, tales como el sincretismo religioso, el religiocentrismo, la dificultad del acceso a las fuentes e, incluso, la manipulación u omisión de las mismas.

Quizás el mayor problema que presenta esta investigación corresponde a la amplia temporalidad con que ha sido considerada. Desde hace décadas la historia ha pretendido ser encasillada en una línea de tiempo, donde se enseñan linealmente sucesos históricos aislados, careciendo muchas veces de las explicaciones esenciales de los desencadenantes: una serie de causas que terminan por dar cumplimiento, como consecuencia, a determinados procesos sociales y culturales.

No hemos querido estudiar a los selk'nams y los mapuches en un solo periodo de tiempo reducido a un par de siglos, ya que nuestro interés es ampliar la visión para encontrar elementos globales que nos sirvan para entender la cultura y la espiritualidad de ambos pueblos, donde podamos obtener información fundamental para comprender los procesos históricos de fondo pero también las influencias externas de otras sociedades. Así, tomamos documentación tanto del siglo XVI como del siglo XX, porque en muchas ocasiones los contactos con actores externos se produjeron en etapas distintas, durante la conquista, la colonia y tras el nacimiento de las repúblicas americanas.

Si bien el título de esta tesis ha sido definido exactamente, es preciso aclarar que no solo nos referiremos a elementos religiosos y espirituales, sino que, por supuesto, abordaremos aspectos fundamentales de la cultura y la historia que convirtieron a los selk'nams y a los mapuches en sociedades complejas. Por otra parte, profundizaremos, con prudencia y especial interés, en torno a las temáticas de exterminio y etnocidio, áreas fundamentales para entender lo que hoy viven en muchos lugares de América los pueblos originarios. También estudiaremos la incidencia que tuvieron los procesos de evangelización, aquellos que se desarrollaron tempranamente en América y los más tardíos.

Los temas espirituales no son novedad para la historia contemporánea. El fenómeno religioso ha constituido el interés de diferentes culturas a lo largo de la historia, motivando la aproximación al estudio del hecho religioso desde diferentes perspectivas, tanto confesionales como no confesionales, si bien durante siglos el estudio de las religiones estuvo reducido a ciertos grupos privilegiados, que aspiraban a legitimar una determinada fe, sin

cuestionamientos, censurando las opiniones diferentes, muchas veces mediante la persecución de la diversidad y la pluralidad.

Durante los siglos XVIII y XIX la teología se ocupó de dar respuesta a cuestiones religiosas sobre el catolicismo y, posteriormente, el protestantismo, sin dar cabida a otras creencias ajenas a Occidente, que resultaban ser de características totalmente distintas, con sistemas culturales opuestos a lo existente hasta esos momentos. Nadie pensaba entonces que las manifestaciones espirituales de los pueblos indígenas podían ser consideradas religiones, ni mucho menos que merecía la pena estudiarlas. El principal interés fue la evangelización y la rápida aculturación de dichos pueblos, considerando que sus costumbres y prácticas resultaban grotescas y primitivas. No es casualidad que el estudio académico de las religiones sea reciente, teniendo en cuenta que hasta el siglo XIX todavía existía una fuerte presencia de elementos religiosos en la ciencia, además del especial interés por demostrar la existencia de Dios (recordemos, por ejemplo, la obra *Teología Natural* de William Paley). Habrá que esperar hasta mediados del siglo XIX para que aparezca la obra de Charles Darwin, momento en que la literatura científica y la biología comienzan a dar un giro considerable. En este punto, Ivan Strenski (2015) agrega: «...religion, of course, differs from the objects of the sciences of nature. Religion involves people in existential life choices and life commitments» (p. 10). De este modo comprendemos cuáles son los intereses de la religión o, en sentido estricto, las intenciones del creyente.

Desde este punto de vista, comienza a tomarse como base la escuela evolucionista, que serviría posteriormente para la explicación antropológica de tres estadios de evolución que fueron planteados por Lewis Morgan, E. B. Tylor y otros evolucionistas unilineales: salvajismo, barbarie y civilización. «La cultura europea occidental, como consecuencia de un claro etnocentrismo cultural, era la modélica y más desarrollada, y el resto se hallaba en alguna de las dos fases anteriores, tarea que perseguía determinar el método comparativo que utilizaban los antropólogos» (Beorlegui 2011, p. 61). Durante estos años comienza a mirarse de forma distinta el estudio antropológico e histórico, en cierto punto dejando lastres confesionales, pero a la vez tornándose extremadamente evolucionista. Para Hugo Nutini (2002), la publicación de Darwin «llevó a muchos estudiosos de la cultura y de la sociedad a poner sus conceptos y sus teorías dentro del molde evolucionista» (p. 30). Es evidente la

influencia del darwinismo en lo que concierne a la cultura; esta visión se aplicará durante varias décadas a los estudios sobre los pueblos indígenas de América Latina.

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX la antropología pasó por una etapa de recopilación de datos etnográficos y comenzaron a publicarse distintos estudios, tanto monografías como artículos, en revistas científicas, en Europa y Estados Unidos: «este periodo también señala la llegada de la etapa clasificatoria de la antropología: se construyeron tipologías e instrumentos conceptuales para explicar los materiales así acumulados» (Nutini 2002, p. 36). Durante mucho tiempo el objeto de investigación prácticamente exclusivo de la etnología fueron los «pueblos primitivos» supervivientes o «pueblos naturales» (Haller 2011). Este enfoque casi romántico de los estudios sobre las culturas viene a responder a la idea de lo no occidental frente a lo occidental, esa visión clásica del antropólogo realizando etnografía en un pueblo africano, alejado del contacto con la «civilización», conviviendo durante largos periodos de tiempo en una comunidad, para después publicar su estudio que revolucionará a Occidente. Para Berdichewsky (2002, p. 59), hoy la antropología sociocultural «intenta establecer tanto secuencias culturales para determinar cambios en el tiempo, en una o más poblaciones, como también estudiar las poblaciones aisladas o conectadas en el espacio».

Podríamos decir que en la segunda mitad del siglo XIX comienzan a tomar fuerza y mayor difusión los estudios sobre América. En 1875 se lleva a cabo por primera vez en Francia el Congreso Internacional de Americanistas, que surge por iniciativa de la Société Américaine de France, un congreso multidisciplinar que aborda temas variados y donde se incluye la historia y la antropología; la importancia de este congreso internacional que se celebra cada tres años radica en su actual vigencia. Un hito importante es que el Congreso de Americanistas llegó por primera vez a América en 1895, a la ciudad de México, en su undécima edición, circunstancia que incentivó a investigadores latinoamericanos a formar parte de dichos estudios, puesto que hasta ese momento la producción científica sobre América era desarrollada mayoritariamente por investigadores europeos.

Sin duda, la alteridad cultural se convierte en motivo de estudio en el siglo XIX, pero es después de la Segunda Guerra Mundial cuando comienza una nueva época para la antropología, al aparecer investigaciones ajenas a Occidente que plantean teorías alternativas. Empieza a vislumbrarse la otredad cultural respecto a Occidente.

A diferencia de la antropología, la historia ha sido una disciplina con una larga trayectoria desde la antigüedad clásica, a pesar de que muchos estudiosos hoy cuestionen si Heródoto realmente hacía historia, antropología o incluso periodismo. Recordemos que en el libro primero de su obra *Los nueve libros de la historia*, el intelectual griego comienza diciendo: «sea de esto lo que se quiera, así nos lo cuentan al menos los persas y fenicios, y no me meteré yo a decidir entre ellos, inquiriendo si la cosa pasó de este o del otro modo» (2007 p. 3), Queda evidenciada su intención de no indagar profundamente en las causas o detalles, más bien quedándose con lo que puede reunir en el momento, sin cuestionar la veracidad de los relatos o el fondo de los mismos.

Tendremos que esperar hasta Edward Carr y Marc Bloch para que la historia comience a tener una posición privilegiada en el mundo académico, sin desconocer que anteriormente ya la disciplina tomaba ribetes científicos y universitarios.

Es Edward Carr (2010) quien se pregunta ¿qué es la historia?, acerca de lo cual no existe una respuesta única; el mismo autor indica que «nuestra respuesta, consciente o inconscientemente, refleja nuestra posición en el tiempo, y forma parte de nuestra respuesta a la pregunta, más amplia, de qué idea hemos de formarnos de la sociedad en que vivimos» (p. 78). Es así como, de nuevo, el fantasma del presentismo aparece frente a nosotros, considerando que somos consecuencia del pasado y que nuestra visión de la historia, indiscutiblemente, estará cargada de nuestro presente.

Durante décadas, el estudio de los pueblos originarios ha sido propenso al etnocentrismo y religiocentrismo. Muchas veces no se ha abordado su estudio desde perspectivas que aspiren a la difícil neutralidad; también hay que considerar que, durante siglos, los estudios sobre los indígenas tenían como finalidad validar la conquista y el sometimiento, tanto físico como espiritual.

En este punto debemos detenernos para analizar la importancia que tiene para la humanidad el estudio de los pueblos indígenas en el presente. En primer lugar hemos de considerar que hoy la idea de estudiar pueblos aislados del contacto con otras culturas es ajena a la realidad, por lo que muchas investigaciones han de ser cautelosas por el problema que supone la influencia externa. También hemos de tener en cuenta la estrecha relación que existe hoy entre historia y antropología, que en muchos lugares prácticamente no se

diferencian como disciplinas y trabajan para fines comunes. Es claro que el antropólogo utiliza el método histórico y el historiador el método antropológico, y quizás, en un futuro no existan diferencias de este tipo, que muchas veces desunen más que aportan.

En este contexto, entendemos que el estudio de la religiosidad de los pueblos indígenas puede aportar conocimiento que hasta ahora no ha sido considerado en profundidad, teniendo en cuenta que nuestra aportación proviene del método comparativo, lo que nos puede ayudar a conocer particularidades y generalidades, elementos en común y diferencias. Todo lo anterior, desde una mirada científica, no confesional y no etnocéntrica, abordando temáticas que puedan enriquecer una discusión seria, dejando los lastres de siglos pasados. Nuestra propuesta pretende reconocer, en primer lugar, que los pueblos indígenas han sido protagonistas de su historia y, de este modo, que su posición anterior al descubrimiento de América debe ser considerada como parte fundamental previa a la aculturación. En segundo lugar, buscamos entender las dinámicas de contacto y descendencia que tuvieron las diferentes agrupaciones, tribus y clanes, que se movían constantemente por los territorios que hoy son parte de Chile y Argentina. Para ello dejamos de lado el presupuesto de las fronteras y centramos nuestra discusión en la movilidad como eje fundamental de los grupos cazadores —recolectores. Por último, entendemos que la espiritualidad no está aislada de la cultura, pero que a su vez responde a cuestiones variadas, tales como la explicación de ciertos fenómenos de la naturaleza, el origen del hombre en la tierra, la cosmovisión, el culto y el ritual. Consideramos también que hay interrogantes que deben responder distintas disciplinas, como la filosofía o la psicología, y que no podremos abordar del todo en el presente estudio.

La pertinencia de esta investigación apunta a la extravagancia con que muchas veces ha sido tratada y difundida la espiritualidad selk'nam y mapuche. Cada 12 de octubre podemos ver representaciones en las escuelas, donde los niños se deben disfrazar como indígenas para participar en bailes y actividades rituales; las más conocidas son los cuerpos pintados de la cultura selk'nam y las rogativas mapuches, como el *nguillatún*.

Esta especie de caricatura ha llevado durante décadas a creer que los pueblos indígenas se reducen a eso, a un acto cultural al año, que también se suele desarrollar durante el año nuevo mapuche, en junio. El resto del año nadie recuerda a los pueblos originarios y se mantiene la misma tradición durante décadas. Hace poco vimos cómo en el colegio católico

San Ignacio, en Chile, se representaba una lucha entre los mapuches y la policía, actividad en la que participaban niños de tercero de Primaria (con edades entre 8 y 9 años), legitimando y naturalizando, de este modo, la violencia que ejerce el Estado contra las comunidades indígenas.



Fig. 1. Representación estudiantil Mapuche-Policial.
Radio Cooperativa, 2017.

Estas visiones propensas al etnocentrismo no aportan nada a la discusión actual sobre los derechos de los pueblos indígenas. Si bien nuestra propuesta no está relacionada con asuntos políticos, muchos temas actuales serán tratados en esta investigación por la importancia que tiene reconocer la historicidad como parte fundamental del presente, para evitar el negacionismo y colaborar con la discusión que busca resarcir males acaecidos en la historia.

Hay diferentes aspectos literarios a tener en consideración en el desarrollo de la presente investigación, incluso muchos elementos conceptuales que han sufrido modificaciones a lo largo del tiempo. Uno de los antecedentes clave a tener en cuenta es que, hasta hace algunos años, los pueblos indígenas no producían su propia historiografía, pero eso ha cambiado. En diversos lugares de América, los indígenas producen hoy textos de diferentes ámbitos sociales; en el caso de Chile, esta producción se ha acrecentado desde la entrada en el siglo XXI y desde la creación de editoriales independientes interesadas en publicar sus escritos, aprovechando las facilidades que para ello proveen las tecnologías digitales.

Un punto importante, antes de comenzar, es el discutido concepto de pueblos indígenas. Sabemos que la palabra «indígena» ha sido asociada a menudo peyorativamente con los pueblos de un determinado lugar, sobre todo porque hoy se mantiene la tradición de seguir concibiendo como indígenas a los habitantes primigenios de América, y no como nativos americanos.³ Muchas comunidades indígenas se autodenominan hoy como «pueblos originarios», y dadas las condiciones actuales, nos parece correcto respetar la autodeterminación⁴ y la decisión que han tomado. Así pues, en muchas ocasiones nos referiremos a ellos como pueblos originarios. Es lo menos que podemos hacer bajo una lógica de respeto y reconocimiento a sus decisiones.

Debemos considerar que muchos de los pueblos indígenas en el mundo han dejado el silencio y el anonimato, comenzando a escribir su propia historia y a recopilar sus tradiciones: «los indígenas han comenzado a escribir sus historias y relatos desde sí mismos, en una tendencia cada vez más generalizada en el mundo y sobre todo en América; reafirmando de alguna manera el fin de “los cien años de silencio” que hace poco tiempo atrás algunos ancianos proclamaban» (Martínez 2014, p. 13).

Nuestro punto de partida, de especial interés en el desarrollo de esta investigación, ha sido la constatación del desconocimiento de la espiritualidad de los pueblos indígenas de América del Sur, concretamente de las culturas que vamos a estudiar. A pesar de existir diferentes producciones académicas en temas culturales, sociales, históricos y políticos, los temas religiosos se han reducido durante décadas a los procesos de evangelización y su influencia en una determinada comunidad indígena, sin realizar mayores análisis del fondo religioso y espiritual, y sin tocar en profundidad una cosmovisión comparada ni tampoco abordando el diálogo multidisciplinario. Nos parece fundamental que, en la actualidad, los estudios sobre pueblos indígenas tomen en consideración no solo la historia escrita sino también la tradición oral y los hallazgos arqueológicos.

³ Hoy el concepto de nativo americano es utilizado para referirse a las comunidades indígenas presentes en América del Norte, principalmente en Estados Unidos.

⁴ En general, en el constitucionalismo americano no hay espacio para la autodeterminación de los pueblos originarios, manteniéndose como tema tabú.

1.3. Objetivos

Podemos comenzar aclarando que nuestro objetivo general es el análisis religioso comparado de las culturas selk'nam y mapuche, sin distinción de periodos históricos y sin encasillar la presente investigación en un siglo determinado. Consideramos que, al abordar el fenómeno religioso, no es necesaria la delimitación en un periodo de tiempo. Bajo esta premisa, sostenemos la posibilidad de situarnos frente a una posición global, mediante la historia y la antropología, y de este modo obtener las herramientas necesarias para la esencial reconstrucción de la espiritualidad de los pueblos originarios y todo lo que hasta ahora ha sido pasado por alto, resultando el método comparativo fundamental en nuestra investigación.

En concreto, nuestra tesis pretende alcanzar los siguientes objetivos:

4. Examinar la existencia o no de contacto previo entre las culturas selk'nam y mapuche.
5. Comprobar la existencia de elementos religiosos en común y dilucidar su posible origen.
6. Aportar nuevas perspectivas a la discusión sobre el concepto de religión, desde la mirada de los pueblos indígenas.
7. Identificar los procesos de dominación cultural y religiosa.
8. Reconocer elementos que nos permitan una nueva concepción de «ser supremo».
9. Analizar el legado histórico de ambas culturas.

II. TEORÍA Y METODOLOGÍA

2.1. Elementos teóricos

Desde los albores de la humanidad la religión ha estado presente de forma intrínseca, en ciertas ocasiones ha sido más visible que en otras, puesto que ha dependido del desarrollo social, cultural, económico y tecnológico de las diferentes sociedades, no siendo, en ningún caso, un hecho aislado.

Hablar de creencias siempre generará conflictos, ya sea por parte del mundo creyente, ateo o antirreligioso. Estos enfrentamientos se producen por diversas vías, incluso algunas se concretan en violencia física. No debemos olvidar que aquello que muchos han experimentado a lo largo de la historia ha sido utilizado tanto para justificar las creencias como para oponerse a ellas, en cierta medida, porque todos somos innegablemente hijos de nuestro tiempo.

Carles Salazar, en su libro *Antropología de las creencias* (2014), comienza diciendo que «el atentado de la organización terrorista Al-Qaeda contra las Torres Gemelas el 11 de septiembre de 2001 supuso el descubrimiento repentino de la importancia de la religión en el mundo contemporáneo» (p. 9). Desde una mirada occidental, podemos estar de acuerdo con el postulado del autor, porque en aquella fecha se dio a conocer una cara de la religión, la del fundamentalismo.⁵ No obstante hay que aclarar que desde antes ya existía conciencia sobre el otro, es decir, Occidente tenía conocimiento no solo de otras culturas y religiones, sino de las implicaciones que estas tenían en el desarrollo del mundo contemporáneo, y si somos más minuciosos, de las consecuencias del mismo.

En base a lo anterior, retomamos en la actualidad uno de los principales problemas al que nos enfrentamos en el estudio de las creencias: la poca tolerancia con que muchas veces son vistas las manifestaciones de otras culturas. También hemos de considerar la idea general de juzgar o medir con los mismos parámetros a culturas distintas. Respecto a esto, Todorov explica que «el etnocentrismo consiste en el hecho de elevar, indebidamente, a la categoría de universales los valores de la sociedad a la que yo pertenezco» (2007, p. 21). Con esta definición esperamos movernos en el mundo de la multiculturalidad actual, porque del mismo

⁵ Es necesario aclarar en este ejemplo que una gran mayoría de musulmanes argumentan que el terrorismo se aleja del verdadero islam.

modo que somos conscientes de los males acaecidos en la historia, también somos prudentes al reconocer nuestro difícil devenir actual. Esta diversidad es la que muchas veces ha llevado a mantener el estigma de llamar «primitivas» a las manifestaciones de ciertas comunidades indígenas, independientemente de su procedencia.

Al investigar las religiones, uno de los principales cuestionamientos viene dado por el origen de la idea religiosa, que ha sido una de las interrogantes que todavía no se puede resolver con claridad. Hoy sabemos que el comportamiento religioso ha estado presente con anterioridad a la aparición del *homo sapiens*;⁶ esta perspectiva nos permite introducirnos en el concepto de *homo religiosus*, lo que se relaciona no solo con las ideas, sino también con las acciones de enterrar a los muertos, el simbolismo y el arte rupestre. No sabemos con exactitud el momento en que estas ideas se concretaron, pero sabemos que fue en algún punto de la prehistoria por razones que varían desde el culto y el ritual, hasta la necesidad de enterrar los cadáveres para protegerse de los animales carroñeros. Probablemente la discusión sobre el *homo religiosus* corresponda más a la psicología, filosofía o fenomenología que a la historia, por encontrarse ligada al mundo de las ideas.

Si bien en nuestra investigación no profundizaremos en el origen de la idea religiosa, nos parece útil hacer una aclaración que sirva como parte integrante del fenómeno estudiado, considerando que tanto las ideas religiosas como el comportamiento espiritual no surgen por generación espontánea. Sabbatucci lo expresa así:

«L'operazione *homo religiosus* serve in sostanza a salvaguardare l'idea della unicità e della specificità dell'esperienza religiosa che sta a fondamento della teologia liberale. Serve ad impedire che tale "unicità e specificità" si dissolva nel generico e multiforme "culturale" di cui si occupa la ricerca storica. Come a dire: la religione, ogni religione, attesa l'esistenza di una alterità trascendente la storia (e s'intende la trascendenza di Dio)» (2000 p. 141).

A pesar de ser una crítica a la perspectiva de Eliade, la idea general nos sirve para comprender el panorama global de las culturas mapuche y selk'nam. Entender la idea religiosa como parte de la fenomenología nos ayuda a comprender el estadio más primitivo de la religión, sobre todo en el caso de Tierra del Fuego: al encontrarse aislados del resto de grupos indígenas, principalmente del continente, los selk'nams desarrollaron una idea de

⁶ ENRÍQUEZ GILINO, L. (2015). *El acceso al comportamiento religioso de los homínidos anteriores al Homo sapiens sapiens a través de la actividad simbólica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

religión cimentada en los opuestos al sincretismo religioso, considerando que se mantuvieron aislados desde el poblamiento de la isla —hace diez mil años— hasta la colonización a finales del siglo XIX. Sin embargo esto no quiere decir que hablemos de una religión pura y en una condición ideal para ser estudiada, eso es un ideal romántico, tan solo se señala que se trata de un sistema de creencias con un origen incierto, que probablemente se irá aclarando a medida que avancen las investigaciones arqueológicas y puedan demostrar con un mayor nivel de precisión quiénes fueron los antepasados de los fueguinos.

La relación de la experiencia religiosa está estrechamente relacionada con el concepto de hierofanía, que se define como «la manifestación de lo divino o sagrado, especialmente en un lugar, objeto u ocasión sagrados» (Bowker 2006, p. 274). Esta manifestación se puede apreciar en distintas creencias religiosas, en algunas ocasiones es más visible o más fácil de identificar, dependiendo del contexto en el que esté inmersa, además puede variar en su forma, ya que «una hierofanía es vivida e interpretada en forma distinta por las minorías religiosas y por el resto de la comunidad» (Eliade 2011, p. 71). En este sentido, cada creyente, o cada persona dentro del grupo, considerará de una forma particular la manifestación religiosa. El mismo Eliade lo explica del siguiente modo: «Para el pueblo que acude al principio del otoño al templo Kalighat de Calcuta, Durga es una diosa aterradora a la que hay que sacrificar machos cabríos; pero para los pocos shaktas iniciados, Durga es la epifanía de la vida cósmica en continua y violenta palingenesia» (2011, p. 71). De este modo, las manifestaciones religiosas pueden derivar en una relación del creyente con una divinidad. Este vínculo varía y puede ser más o menos estrecho dependiendo del nivel de compromiso y de la experiencia religiosa personal de cada miembro de la comunidad.

La hierofanía es parte de lo sagrado, pero debemos hacer distinciones entre el mundo sagrado y el profano. «Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo, y hay otros espacios no consagrados y, por consiguiente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos» (Eliade 1985, p. 25). Esto se entiende con un ejemplo del mismo Mircea Eliade, citando el Antiguo Testamento: «Entonces Dios le dijo: —No te acerques. Y descázate, porque el lugar donde estás es sagrado» (Éx. 3.5). En la mayoría de las religiones existe una marcada diferencia entre lugares sagrados y lugares profanos, ambos tienen estrecha relación con la concepción del tiempo en la cultura y la religión. Es aquí donde

debemos entender que «el tiempo sagrado se opone a la duración profana, y por otro, esa duración presenta a su vez diferencias de estructura, según se trate de sociedades arcaicas o de sociedades modernas» (Eliade 2011, p. 546).

La concepción del tiempo es diferente no solo en las religiones, también en las culturas en general, con diversas formas de utilización de calendarios, días y horas. Recordemos que nuestro calendario fue impulsado por el papa Gregorio XIII y entró en vigencia hacia 1582. Durante más de mil quinientos años se utilizó el calendario juliano, procedente del año 46 a. C. e instaurado por Julio César, y con anterioridad a dicho sistema de división de tiempo operó el calendario romano. Las motivaciones para el cambio de los calendarios fueron astronómicas y, sobre todo, religiosas. Es así como hemos de considerar que hoy judíos y musulmanes —como muchas otras religiones— mantienen sus calendarios específicos, los que cuentan con sus propias festividades.

Profundizando en la escala teórica, uno de los conceptos a los que haremos referencia constantemente es el de mitología, el cual proviene del griego *mythologia*, *μῦθος* (*mythos*) y *λόγος* (*logos*). Son una recopilación de mitos de una determinada cultura. Estas narraciones suelen contener un origen legendario que puede tener características sagradas.

«El término parece poseer dos sentidos muy diferenciados. Por una parte, mitología se aplica a la simple colección de los mitos que son propios de una determinada civilización. Por eso hablamos de “mitología griega”, “mitología hindú”, “mitología azteca”, o bien proponemos la consulta de “manuales de mitología”. Por otra, la palabra posee un segundo sentido, que parece encontrarse más de acuerdo con la etimología: ciencia de la explicación de los mitos» (Duch 2002, p. 82).

Hemos de considerar el mito como parte importante del fenómeno religioso, aplicable en varios casos a la investigación sobre pueblos indígenas, ya que suele originarse en la tradición oral. Bowker (2006, p. 441) lo define como aquellas «narraciones por medio de las cuales se expresan (entre otras muchas cosas) determinadas afirmaciones y creencias religiosas». Por otra parte, Cassirer ([1945] 2007) indica que «el mito parece a primera vista un puro caos, una masa informe de ideas incoherentes y vano y ocioso tratar de buscar sus razones. Si algo hay que puede caracterizar al mito es el hecho de que está desprovisto de rima y de razón» (p. 113). Una definición propia de la filosofía etnocéntrica, que veía con malos ojos todo aquello que, para su sentir, estuviera desprovisto de razón.

El mito es una narración que proviene de un tiempo pasado, del cual no se conoce la fecha exacta y del que poca información existe por parte del narrador, ya que el énfasis se sitúa en el relato, volviéndose incuestionable para quien lo emite. En muchos casos los mitos carecen de sentido lógico y puede ocurrir cualquier situación. A estos relatos se les añaden adiciones posteriores a medida que pasa el tiempo, por lo que el mito va mutando y adquiriendo nuevos ribetes; esto dificulta su comprensión e imposibilita rastrear su origen. Para Lévi-Strauss:

«En un mito todo puede suceder; parecería que la sucesión de los acontecimientos no está subordinada a ninguna regla de lógica o de continuidad. Todo sujeto puede tener cualquier predicado; toda relación concebible es posible. Y sin embargo, estos mitos, en apariencia arbitrarios, se reproducen con los mismos caracteres y a menudo con los mismos detalles en diversas regiones del mundo. De donde surge el problema: si el contenido del mito es enteramente contingente, ¿cómo comprender que, de un extremo al otro de la Tierra, los mitos se parezcan tanto?» (1995, pp. 230-231).

La definición más general de mito la entrega Barfield, quien lo describe como «la narrativa puramente de ficción a menudo en torno a personas, acciones o sucesos sobrenaturales, aunque también encierra las ideas populares acerca del mundo natural y eventos históricos en una cultura dada» (Barfield 2008, p. 433).

Consideremos que hoy el término «mito» es utilizado a menudo de forma errónea, sobre todo por parte de la prensa, asociándose a algo falso, a una mentira. En este sentido, hay relatos míticos que son considerados fábulas, invenciones o parte de la ficción, pero en general coinciden en relatar una historia de valor incalculable para una determinada sociedad, que tiene origen en un tiempo indeterminado, imposible de localizar. Un punto a tener en cuenta es el constante cambio del mito, e incluso en las sociedades que escriben, los mitos fueron variando de acuerdo a su redactor final. Hay mucha influencia del relator en el mito y estas adiciones posteriores van terminando por modificar de una u otra forma la morfología de las exposiciones iniciales.

Si el concepto de religión es difícil de definir, el de mito es mucho más complejo, porque es algo de lo que se ha hablado mucho y de lo que poca certeza hay. Eliade se muestra reacio a definirlo, pero se queda con la siguiente interpretación: «el mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo

fabuloso de los “comienzos”» (1991, p. 6). Así, existen muchos mitos que dan origen a determinadas culturas, otros que explican los fenómenos de la naturaleza y algunos que hablan de héroes de otros tiempos. Las funciones de esos mitos también son variables, algunos buscan perpetuar una dominación dentro de una sociedad, otros tienen la finalidad de mantener viva la interpretación de sus orígenes y de este modo no olvidar a sus antepasados. También consideremos que las definiciones varían de acuerdo a las escuelas antropológicas: estructuralista, evolucionista, funcionalista, etc. Sin embargo, en el mito hay generalidades, que son recabadas con certeza por Rubio Hernández (2009, p. 72):

1. Es una narración de acontecimientos.
2. Dicha narración tiene un algo de fantástico que hace difícil, en principio, su conexión con la vida «real» de los hombres.
3. Los acontecimientos narrados son situados en un tiempo lejano, generalmente en el tiempo fabuloso de los «comienzos».
4. La narración reviste un carácter sagrado manifiesto o latente.

Entendemos que los primeros tiempos de una determinada cultura suelen ser vistos como los mejores momentos, esto ocurre con frecuencia en el relato mítico: son los momentos de los héroes y las grandes hazañas, a las que se anhela regresar. La función básica del mito en una sociedad es la transferencia de la historia propia, además de entregar relatos ejemplares que sirvan de sustento para las generaciones futuras, y por supuesto acompañados de una transmisión de valores culturales que les son propios. En esta etapa los mitos se adaptan a los tiempos, incluso adquiriendo elementos contemporáneos en el relato que sirvan para comprender de mejor forma el fondo de la historia contada. Annemarie de Waal, indica que:

«El mito tiene su lenguaje; aparece en forma de narración con argumento; tiene estilo y, a menudo, belleza; tiene una historia y distribución cultural contradictoria; es una institución cultural y, como tal, posee funciones y significados psicológicos, sociales y religiosos. Así, pues, un lingüista analiza el lenguaje del mito, el folklorista se interesa por sus motivos y tramas, el crítico literario enfoca sobre su estilo y valor estético, el psicólogo busca su contenido emocional, el teólogo examina su relación con las verdades religiosas y el científico social se concentra sobre sus significados y funciones sociales» (1975, pp. 209-210).

No olvidemos que hay algunos autores, como Luis Villoro, que han cometido el error de querer reducir el mito a niveles inferiores de pensamiento, argumentando que «esta función que cumplía el mito en las sociedades primitivas la cumple la historia en las sociedades desarrolladas» (2005, p. 37). En cierta medida su afirmación subestima el mito, relegándolo a un segundo plano en lo que él considera «sociedades desarrolladas», un concepto discutible desde cualquier óptica. En su texto, que quiere ser una apología de la historia, concurre en reiteradas equivocaciones, producto del etnocentrismo del que es parte.

La concepción mítica es de difícil expresión y su entendimiento va ligado a las formas de comprensión que cada persona le otorga; además, al ser interpretado de diferentes maneras y poseer un significado difuso, el mito nunca es claro ni directo. Para García Bazán:

«El mito es de este modo la corroboración de la *concepción mítica o tradicional* que el ser humano ha tenido de sí mismo y de su entorno, la forma más antigua y espontánea por la que el hombre ha llegado a ilustrar o esclarecer el misterio, la incógnita, de su propia naturaleza en el mundo a través del contenido de narraciones, historias, relatos y leyendas legendarias que se han ido transmitiendo colectivamente, de generación en generación. Implica, asimismo, hacer alusión a una actitud humana que es un estilo directo de reconocimiento de la irrupción inevitable de lo sagrado en la existencia y la expresión de un inconfesado deseo de retorno o nostalgia de lo sagrado como Principio o *arché*. El hombre mítico es, de este modo, el hombre *arcaico* por antonomasia, ya que vive plenamente cuando logra vivir en el Principio» (2000, p. 17).

Como vemos, el mito se ubica en un tiempo pasado, el de los orígenes, del que no se conoce con exactitud su fecha, pero que da cuenta de tiempos mejores a los que se anhela retornar. De la mano del mito aparece el rito, que toma posesión en las ceremonias rituales, presente en prácticamente todas las religiones del mundo, y que se manifiesta de diferentes formas, que pueden ser individuales (por ejemplo, la oración) o colectivas (tales como la misa). Bowker (2006, p. 583) define el ritual como «acciones repetidas de forma regular y predecible, en contextos tanto religiosos como laicos, y que pueden ponerse al servicio de tantos objetivos que resulta imposible resumirlos». Existen infinidad de rituales en las diferentes creencias pero también en manifestaciones no consideradas religiosas, como las fiestas de año nuevo, los cumpleaños, los bailes de graduación, las despedidas de soltero, entre otras muchas. Por ello «ritual» no es una definición exclusiva del ámbito de las creencias espirituales. Uno de los ritos más conocidos, que trasciende a las creencias y

culturas, es el rito funerario, que se practica en todo el mundo. No existe lugar en el planeta donde no se realice alguna práctica mortuoria, e incluso aquellas personas desligadas de toda religión o creencia toman parte en estas ceremonias, quizás por ser una tradición arraigada en la sociedad contemporánea. Por ejemplo, aquellas personas que desaparecen y que después de transcurrido un tiempo se les da por fallecidas, reciben rituales funerarios aunque se carezca de sus restos físicos; esto es fundamental para sus parientes, para cerrar el ciclo de la vida. Podemos decir incluso que no es un ritual para la persona que ya no está, sino más bien para los que están presentes en el momento de su partida.

En el ámbito sagrado, el rito toma otro significado y mayor relevancia, ya que sus manifestaciones son muchas veces representaciones míticas que se suelen utilizar como rogativas para determinados fines, como mejorar las condiciones climáticas, proteger a miembros de la familia, luchar contra los espíritus negativos e incluso rendir culto a tradiciones ancestrales. En muchas culturas los tiempos de cultivos van asociados a ciertas prácticas rituales con la finalidad, entre otras, de tener buenas cosechas. Resumiendo, en frase de Marzal: «no puede haber religión sin ritos» (2002, p. 139). En un principio, en la relación entre religión y ritual, algunos investigadores decidieron estudiar el mito de forma aislada e independiente. Los escritos de Robertson Smith (1889) y Jane Harrison (1903) ubicaron el mito en el dominio religioso y lo subordinaron al ritual (De Waal 1975, p. 226).

En el interior del mito y del rito, encontramos lo que Angelo Brelich denominó «seres sobrehumanos». El autor indica que no existe un término más exacto que este para referirse a seres fantásticos, personificaciones poéticas que están presentes en la mayoría de las religiones, mucho más presentes en las religiones indígenas. Se cree que estos seres obraron en la época del mito y se les representa en el rito, «no se ha hallado hasta el presente ningún pueblo “primitivo” que, junto al ser supremo, no conozca otros seres sobrehumanos» (Brelich 2012, p. 47). El concepto de sobrehumano puede aplicarse perfectamente a las personificaciones selk'nams. Son humanos, pero a la vez más que humanos, presentan unas características superiores, mayor fuerza, poderes sobrenaturales, procedencia particular. Muchos son considerados protectores (o destructores).

De este modo es indiscutible el nexo entre creencias espirituales, mito y ritual. Podemos comenzar a dilucidar que al reunirse estas tres condiciones, estaríamos en posición de hablar de fenómeno religioso o, en rigor, de religión.

Otro asunto al que nos veremos enfrentados constantemente es a la idea de «ser supremo» en los pueblos indígenas. Este tema ha sido tratado, hasta cierto punto, por algunos historiadores y filósofos, pero al encontrarse en el mundo de las ideas resulta mucho más difícil una aproximación adecuada. También muchos sacerdotes y teólogos han tratado de explicar un ser supremo universal a todas las culturas, es decir, que la idea de dios puede existir de forma primitiva en algunas culturas, tratando de justificar universalmente una creencia. Mediante el estudio de la divinidad en las culturas selk'nam y mapuche trataremos de aclarar esta cuestión, considerando la propuesta de Pettazzoni: «Aún me opongo a la teoría según la cual la noción de Ser Supremo surge de la supuesta necesidad intelectual del hombre de tener conciencia del origen y del porqué de las cosas [...] la idea de un Ser Supremo parte de las necesidades existenciales del hombre» (1996, p. 87).

Por último, en esta investigación se ha optado por utilizar el concepto de «espiritualidad» en su acepción más básica y global, como lo define la RAE: «naturaleza y condición de espiritual», que proviene del concepto de espíritu:

«Del lat. *spiritus*, que, a su vez, deriva del gr. *pneuma*, viento, aliento. En el mismo sentido se emplean las palabras hebrea y árabe *ruach* y *ruch*, respectivamente. En todas estas lenguas y religiones se emplea con múltiples significados afines. Secundariamente designa realidades que no son perceptibles con los sentidos» (Rodríguez Santidrián 1989, p. 175).

A pesar de la dificultad que supone entrar en el terreno conceptual del término «espíritu», coincidiendo en que «es entendido como algo opuesto a la materia» (Ferrater Mora 1994, p. 1099), proponemos, a grandes rasgos, que la espiritualidad sería toda creencia y práctica relacionada con lo divino; en este sentido, entendemos como espiritual lo relacionado con el mundo intangible, pero que tiene su manifestación de forma aparente en el plano físico y material.

2.2. Historia de las religiones

«En la actualidad,⁷ la historia de las religiones se desarrollará como una especialidad muy importante, con una función clave entre las ciencias sociales, las humanidades y la teología, o volverá a una posición medianamente tolerada entre una o varias de estas disciplinas. Es de esperar que prevalecerá la primera alternativa, como lo indican ya muchos síntomas» (Brauer 2010, p. 13).

La cita corresponde al prefacio de la obra *Metodología de la historia de las religiones* de Eliade y Kitagawa, libro compilatorio en el que participaron estudiosos del fenómeno religioso como Pettazzoni, Daniélou y Cantwell Smith, entre otros. En aquella ocasión se preveía el futuro de la disciplina como un área de conocimiento de gran importancia, que sería valorada en el futuro, donde además se harían las distinciones entre los estudios no confesionales.

Henri-Charles Puech, en el prólogo de su colección sobre religiones, específicamente en el tomo que concierne a religiones antiguas, comienza diciendo que «la historia de las religiones está en desgracia, incluso en lo que se refiere al nombre. Semejante designación ha sido criticada unas veces y condenada otras» (2012, p. 7). El autor menciona que el nombre responde a una designación meramente lingüística y que puede llevar a malos entendidos: «Sinceramente, el fenómeno religioso, aun constatado en el tiempo y en una fecha precisa, no se resuelve en un fenómeno puramente “histórico”» (pp. 10-11). Discusión muy actual en lo que se refiere a las designaciones de ciencias de las religiones.

Hoy «historia de las religiones» es una de las posibles denominaciones de una disciplina que intenta analizar el fenómeno religioso desde una mirada no confesional, distinta a la teología o a las opciones dogmáticas en general. El problema es que no existe un consenso sobre cómo o a qué disciplina corresponde la exclusividad del estudio de las creencias. Quizás sea una discusión que no tenga futuro, considerando que el estudio religioso es, en esencia, multidisciplinario, a pesar de que en muchas ocasiones las diferentes ciencias tiendan a superponerse una sobre otra, a medida que la investigación avanza.

La historia de las religiones busca estudiar, comprender y analizar las creencias y las prácticas religiosas en general y en lo particular, donde también se estudian los ritos y mitos,

⁷ El autor se refiere a 1965.

además de todos los elementos culturales que son fundamentales a la hora de aproximarse al contexto histórico que dio origen a determinadas experiencias religiosas.

Para Mircea Eliade «en historia de las religiones, toda manifestación de lo sagrado es importante. Todo rito, todo mito, toda creencia o figura divina refleja la experiencia de lo sagrado, y por ello mismo implica las nociones de ser, de significación y de verdad» (1978, p. 17.) Esta visión de Eliade está estrechamente relacionada con la propuesta que él realiza para definir religión, lo que veremos en detalle más adelante. En cierta medida, en la historia de las religiones ha estado presente desde sus inicios el comparativismo, ya que la búsqueda de fenómenos similares en creencias distintas ha sido un referente fundamental, tanto en la justificación de la religión como para indagar sobre orígenes comunes. Si bien para algunos autores la disciplina hoy converge con otras, como hemos mencionado arriba, otros académicos como Julien Ries (2014) indican que la historia de las religiones solo se ocupa de hechos histórico-religiosos y que no se debe confundir con la antropología, la etnología o la psicología religiosa.

Aunque los estudios comparativos no son novedad en la historia, ya que incluso fueron utilizados por Heródoto en la *interpretatio greca*, existe una problemática planteada por José Carlos Bermejo (2002), quien indica que: «en un principio el historiador es hostil a la comparación porque puede suponer poner en duda alguno de los presupuestos básicos del discurso de la historia» (p. 260). En cierta medida la alusión de Bermejo tiene relación con la historiografía tradicional, esa que se realizó durante gran parte de los siglos XVIII y XIX, de tendencia más conservadora, que solía contemplar la historia desde una perspectiva más lineal que de procesos. De ahí que las líneas de tiempo fueran utilizadas a menudo para la enseñanza escolar de la historia, en las que se distinguía la prehistoria como aquellos hechos ocurridos antes de la invención de la escritura. Hoy en día la prehistoria es mucho más que el periodo anterior a la aparición de los documentos escritos, ya que mientras la escritura se desarrollaba en ciertos lugares del mundo, otros pueblos, que carecían de dicho sistema de representación gráfica del idioma, dejaban evidencia de su paso por la tierra a través de símbolos, arte rupestre, material cultural, etc.

«Mientras haya sociedades humanas que continúen desarrollándose mediante incesante actividad, habrá Historia e historiografía; o, con otras palabras: nuestra ciencia no puede

admitir límite alguno preciso y definido en el tiempo futuro» (Bernheim 1937, p. 79). Con esta referencia entendemos la importancia y existencia constante de la historia, a pesar de que más adelante, en el mismo texto, el autor haga referencia a las sociedades prehistóricas, señalándolas en un grado inferior de cultura, acorde a la mentalidad imperante durante el siglo XIX y comienzos del XX.

Uno de los aspectos fundamentales en el estudio histórico es el carácter central que poseen los documentos escritos, de ahí que muchas veces el diálogo con la filología sea tan estrecho. La historia necesita fuentes escritas y así fue durante muchos años, aunque recientemente se aceptan nuevas formas de hacer historia, como la historia oral. Siglos antes esta forma era impensable, porque existía además una defensa de la disciplina y un elitismo científico, donde todo debía tener su respaldo en legajos o documentos antiguos. Esta problemática es la que nos ha llevado a dejar de lado el estudio histórico de muchos pueblos sin escritura, esperando que la arqueología se haga cargo de aquellas sociedades ya desaparecidas, o que la antropología tenga responsabilidad en aquellas culturas que todavía existen pero que no tienen medios de escritura. Fue así como gran parte de la historiografía que se produjo durante los siglos XIX y XX provenía de fuentes secundarias (según las categorías de Jerzy Topolski), las cuales muchas veces eran producto del trabajo de campo de otros investigadores debido al escaso conocimiento de los historiadores sobre etnología y de métodos como la etnografía.

En 1876 Émile Burnouf publicó el libro *La Science des religions*, donde el autor hace un extenso recorrido por lo que ha sido (o espera ser) la joven disciplina de ciencia de las religiones. En su texto indica que dicha ciencia se apoya constantemente en los hechos históricos, «una de sus primeras condiciones es la de no admitir esos hechos hasta que son discutidos y sometidos a la más severa crítica» (1909, p. 9). Sigue indicando que el estudio de las religiones desde la perspectiva científica implica entrar en el terreno de las ciencias nuevas que están empezando, como la filología comparada. «Toda ciencia, y la de las religiones más que las otras, requiere un espíritu libre y desprendido de ideas preconcebidas» (p. 11). Esta difícil imparcialidad es la que más cuesta en cualquier estudio sobre creencias, porque nuestra propia formación humana ya tiene influencias previas de nuestros padres, de nuestro entorno, de la sociedad y cultura a la que pertenecemos.

Sin duda, existe un hito importante en el estudio de las religiones, que tiene lugar en 1893, en Chicago, cuando se reúne el «Parlamento Mundial de las Religiones», acontecimiento que incentivó el estudio del fenómeno religioso en Estados Unidos y despertó el interés por otras religiones. En aquella ocasión participaron diferentes líderes religiosos de las más variadas creencias. En el programa general del encuentro se hacía referencia a la importancia de escuchar la postura y declaración de fe de los demás, quedando prohibido generar controversias y atacar a las personas u organizaciones participantes. Hubo diferentes posiciones, unas con interés por unificar las religiones y otras que abogaban por su estudio histórico. Comienzan a vislumbrarse los primeros estudios comparados de religiones en Estados Unidos.

Durante el siglo pasado existió en Europa una creciente discusión sobre el estudio de la religión desde la historia. «Benedetto Croce negaba la independencia de una “categoría” religiosa que él consideraba como un subproducto de las categorías “lógica” y “moral”» (Brelich 2012, p. 31). Estas disputas académicas se generaban entre quienes creían que la «historia de las religiones» no era necesaria como disciplina y que las religiones podían y debían ser estudiadas como parte de la historia de la cultura.

En la actualidad sigue la discusión en la academia relativa a la historia «con apellidos», sin embargo se mantiene el apego a la historicidad de los conceptos: historia de las ideas, historia económica, historia social. La pregunta de muchos historiadores versa hoy sobre la realidad práctica de estos «apellidos» o sobre si realmente es más simple denominar a todo historia, sin necesidad de explicar la materia a la que se refiere. Consideramos que es útil hacer referencia al contenido del que se trata porque, dependiendo de la materia a tocar, corresponderá dialogar con otras ciencias, por ejemplo la misma historia económica no solo requiere técnicas historiográficas, sino conocimientos en economía, en mayor o menor grado, dependiendo de la complejidad del periodo estudiado.

En definitiva, la historia de las religiones es una materia más que estudia el fenómeno religioso desde la óptica del pasado, en constante y eterno diálogo con otras ciencias. Coincidamos en que ya no hay exclusividad disciplinaria para estudiar las religiones.

2.3. Antropología de las religiones

A pesar de las constantes discusiones, se atribuye a François Péron haber sido el primero en aplicar el término «antropología» en el siglo XVIII. En aquella ocasión lo utilizó para referirse a sus estudios sobre los aborígenes de Tasmania. De igual modo podríamos discutir si hubo en la antigüedad clásica intelectuales que utilizaran técnicas antropológicas, como algunas recopilaciones de datos. Quizás el mismo Heródoto, Hipócrates e incluso Aristóteles puedan ser considerados precursores del método antropológico, ya que sus investigaciones sobre el ser humano, su comportamiento y cultura, están estrechamente relacionadas con lo que hoy llamamos antropología.

Para la antropología, el estudio de las creencias y prácticas religiosas resulta algo más familiar, de tal forma que muchas veces no se hace distinción entre antropología y antropología religiosa. Es una disciplina con mucha más tradición en el estudio del fenómeno religioso que la historia.

En el desarrollo de la antropología, los investigadores se han enfrentado a diversos estudios de campo, que han permitido conocer las diferentes culturas y sus creencias. Esto muchas veces ha ayudado a reducir el pensamiento etnocéntrico, también a comprender mediante estudios comparativos las similitudes y discrepancias entre pueblos diversos. En el espectro religioso, «el antropólogo no es un teólogo, no presupone que hay una religión verdadera ni busca resolver el problema sobre la existencia de una supuesta realidad trascendente» (Cantón 2009, p. 16). En cierta medida, mantenerse bajo esta presunta objetividad ayuda a reducir problemas metodológicos.

Para Annemarie De Waal (1975, pp. 13-15) existen cuatro características fundamentales para el enfoque científico-antropológico en el estudio de la religión.

1. Universalidad: implica que el enfoque antropológico abarque todas las religiones y fenómenos religiosos, sin excluir ciertas creencias por razones aleatorias, dogmáticas o éticas.
2. Empirismo: el estudio antropológico de la religión está arraigado en la investigación directa. Los datos principales son recopilados por antropólogos mediante trabajo de campo.

- 3.Comparación: mediante la comparación sistemática de fenómenos religiosos similares, los antropólogos tratan de lograr un mayor o menor grado de generalización. Estas comparaciones pueden revelar también relaciones históricas y secuencias evolutivas, o pueden servir de base para la obtención de tipologías.
- 4.Objetividad: el estudio antropológico de la religión exige una imparcialidad por parte del investigador. El antropólogo no debe involucrarse en determinar la veracidad o falsedad de determinadas creencias religiosas.

Estos cuatro pilares son fundamentales para el desarrollo de la antropología, a pesar de que algunos puntos puedan complementarse; por ejemplo, en el caso del empirismo, hemos de hacer notar la importancia de la documentación escrita para el trabajo antropológico, como las crónicas, donde la etnohistoria posee un rol protagónico. En estas características, la comparación aparece como parte del método antropológico, fundamental para alcanzar los objetivos de nuestra investigación.

En el ámbito antropológico surge tempranamente, y con cierta intensidad, el estudio de las denominadas «religiones étnicas». Entendemos por etnicidad a las personas que son parte de una comunidad humana definida por distintas afinidades en común. Durante los siglos anteriores, el concepto utilizado fue el de «primitivo», que encontramos en diversos tratados de antropología para describir a aquellas sociedades recientemente descubiertas y que cumplieran con ciertos cánones establecidos, en supuestos «estadios inferiores» de desarrollo.

«Primitivos son aquellos pueblos cuyas actividades están poco diversificadas, cuyas formas de vida son simples y uniformes, y cuya cultura en su contenido y en sus formas es pobre, e intelectualmente inconsecuente. Sus invenciones, orden social, vida intelectual y emocional deberían ser asimismo escasamente desarrollados» (Boas 1964, p. 201).

Existe sin duda una presión y carga ideológica en los conceptos de «primitivo» y «eticidad» que tiene que ver en cierta medida con nuestra identidad occidental. En este punto no debemos confundir religión étnica con religión natural o la idea de que la religión es inherente al ser humano como producto de la cultura. Quizás la mejor forma de entender la etnicidad religiosa tiene que ver con la diferencia en el número de fieles, pues generalmente son comunidades más reducidas, si las comparamos con otras religiones como el islam o el catolicismo.

«En las religiones étnicas la escala es clave; son religiones de sociedades en las que el sistema económico, los mecanismos de poder, los productos ideológicos, atañen a grupos humanos poco numerosos, entre los que las relaciones de parentesco, aunque sea entendido de modo muy extenso (y hasta imaginario), son la base, conforman la identidad colectiva» (Díez de Velasco 2014, p. 37).

Antes del contacto con los colonizadores, en América ya existían manifestaciones étnicas de carácter religioso, que se pueden apreciar con ejemplos simples y conocidos como las culturas inca o azteca. Otras formas culturales religiosas menos conocidas, en los albores del descubrimiento, también fueron reportadas por algunos cronistas, como son los casos aymara y mapuche.

Al hablar de antropología religiosa aparecen los nombres de Müller, Spencer, Tylor y Frazer. Cada uno realizó distintos aportes al estudio del fenómeno religioso, además de hacer propuestas y lineamientos teóricos que sirvieran a futuro, entregando en muchas ocasiones generalidades. Por ejemplo, para Müller, «la creencia en una divinidad era una característica universal de toda la humanidad, lo que, junto al lenguaje, formaba la base de la identidad étnica» (Morris 2016, p. 121). El autor no creía que la religión «pagana» fuera obra de demonios y diablos (como lo era para Agustín de Hipona), sino concepciones subdesarrolladas de Dios.

Con Herbert Spencer llega la idea de que la creencia en espíritus es la materia prima de las primeras ideas sobrenaturales, es decir, los espíritus tendrían una evolución en dicha sociedad, hasta convertirse en divinidades a las que se les erigirían templos. El trabajo de Spencer es muy variado, abarca desde las ciencias naturales hasta la sociología y se le reconoce haber tratado la evolución antes que Darwin. De todos modos, no es muy utilizado por los estudiosos de la religión. «Müller y Spencer fueron lo que Evans-Pritchard llamó “académicos de sillón”. Müller nunca viajó a la India y Spencer vivió la mayor parte de su vida al margen de las instituciones» (Morris 2016, p. 127).

Edward Burnett Tylor es conocido por impulsar gran parte de la antropología social. En su juventud viajó a México y participó en una expedición invitado por el arqueólogo Henry Christy. En ese momento comienza su idea de los estudios comparados sobre la cultura, y en 1871 publicaría su texto más influyente, *Primitive Culture*; definió la religión como la «creencia en seres espirituales» e introdujo el concepto de *animismo* (relacionado con lo

interior del cuerpo normal, algo invisible e intangible: el alma) y realizó estudios en torno a la magia.

«Los antropólogos del siglo XX han criticado a Tylor por su sugerencia de que el animismo surgió sencillamente como consecuencia del intento de comprender fenómenos humanos y naturales enigmáticos. Hoy sabemos que la religión es mucho más que un intento de explicar tales fenómenos. Como otros aspectos de la superestructura, la religión cumple una gran diversidad de funciones económicas, políticas y psicológicas» (Harris 2004, p. 548).

Por último, James George Frazer es destacado por sus trabajos sobre magia, mitología y religión comparada. Su obra más conocida es *La rama dorada*, publicada en 1898. En su texto, Frazer distingue entre magia imitativa u homeopática y magia contaminante o contagiosa. La primera se refiere a que lo semejante produce lo semejante; la segunda, a que se cree que existe una simpatía mágica entre una persona y las partes separadas de ella. Frazer define la magia en duros términos: «un sistema espurio de leyes naturales, así como una guía errónea de conducta; es una ciencia falsa y un arte abortado» (Frazer 2015, s. p.).

Otro de los conceptos a los que nos referiremos en este trabajo es el de chamanismo. En esta ocasión, nos quedamos con la descripción de Mircea Eliade: «el chamán es, él también, un mago y un hombre-médico: se cree que puede curar, como todos los médicos, y efectuar milagros fakíricos, como todos los magos, sean primitivos o modernos» (2013, p. 21)

Hoy la antropología religiosa es mucho más de lo que era el siglo pasado, principalmente por el natural interés de distintos antropólogos en profundizar sobre dicha materia, en muchos casos haciendo revisiones exhaustivas y críticas sobre los tratados antropológicos de décadas anteriores.

2.4. Etnohistoria

«En el progreso del conocimiento científico sobre las culturas prehistóricas, y más aún en tanto aprehensión de un proceso concreto de su dinámica sociocultural, como supone la transformación que se deriva del contacto con otras culturas, la Historia, a lo largo de todo el siglo XX, ha reconocido el valor de la interdisciplinariedad, al menos en términos de programa epistemológico, para tratar de afrontar con garantías lo que tradicionalmente se ha venido definiendo como la ‘Historia de los pueblos sin historia’» (Baucells 2004, p. 226).

Definir la etnohistoria es probablemente más difícil que entender su significado. Como en todas las definiciones, el espectro dependerá de la ideología de quién define y del entorno

teórico y metodológico en el que nos estemos moviendo. José Luis de Rojas indica que «originalmente, la etnohistoria fue definida como la historia de los pueblos ágrafos realizada a través de los testimonios legados por otros pueblos. Era la historia de la gente sin historia» (De Rojas 2008, p. 22). Un antecedente de suma importancia está en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México), que en 1953 crea la especialización de Etnohistoria, área cuya finalidad era, en sus inicios, abordar los documentos de la escritura mesoamericana y confrontarlos con los datos etnográficos. Más adelante, en la década de los setenta, se establece formalmente como licenciatura.

Es probable que antes de que la disciplina se formalizara existieran profesionales de la historia y de la antropología que hicieran etnohistoria, solo que no le llamaban de esa forma.

La disciplina está estrechamente relacionada con el mundo americano; en este sentido, existió durante el siglo XX una importante tendencia a estudiar las crónicas y relaciones de viajeros, además de los documentos de carácter religioso, para comprender la situación de los pueblos ya extintos o de aquellos de los que no se tuvo otra información que la aportada por esos actores.

«La diferencia principal entre Antropología social e Historia [*sic*] reside en que una interroga a sujetos contemporáneos al investigador y la otra interpela a los que solo dejaron huellas de actividades pasadas» (Lorandi 2012, p. 22). En este caso nos cuestionamos si aquellas personas que no dejaron huellas en la historia pueden ser sujetos de estudio. Es conocido que hay intervención de distintas personas en los procesos sociales y que muchas de ellas no están en los grandes registros de la historia, pero que pueden aparecer en un segundo plano, mediante menciones en otros textos, biografías, documentos no oficiales, cartas, etc. Siguen siendo parte de la historia aunque no aparezcan en los «grandes libros de historia». Esto es algo que se ve de forma cotidiana en el estudio de los pueblos indígenas, puesto que al carecer de escritura, muchos de ellos solamente legaron testimonio material mediante la arqueología, y los testimonios escritos los debemos a personas externas a las mismas comunidades. Es aquí donde entra la etnohistoria.

Según Silva Galdames, «El etnohistoriador es, pues, un historiador de sociedades no occidentales. Por la naturaleza de su trabajo debe combinar métodos propios de las disciplinas históricas y antropológicas, incluyendo la arqueología» (1988, p. 8). Es decir, hay mucha

interpretación del investigador en el método etnohistórico, no consiste solo en dejar de lado los elementos etnocéntricos con los que escribieron cronistas, viajeros y militares, sino también supone construir conocimiento en base a nuevos análisis, llegando a conclusiones en las que convergen las disciplinas antes mencionadas.

¿Quién puede delimitar qué es historia y qué es antropología?, incluso debemos preguntarnos si aquella delimitación disciplinaria es necesaria.

«It is clear that, just as many of the scholarly contributions produced by anthropologists are best classified as historical studies, so frequently the efforts of historians are scientific in nature. It is well nigh impossible to draw a fine methodological line separating the two disciplines, and frankly I feel that it is undesirable to try» (Schwerin 1978, p. 328).

Cada vez es menos necesario hacer distinciones disciplinarias, más aún cuando se trabaja por los mismos fines, que son el conocimiento del pasado y de la sociedad. Si bien la etnohistoria nace para el estudio de los indígenas de América, no solo debe remitirse a aquello; hoy la etnohistoria puede ser un concepto más amplio, que camine por distintas áreas en las que pueda ser aplicable. Por ejemplo, existen cientos de procesos inquisitoriales en los que la etnohistoria puede ser un gran aporte considerando que, muchas veces, de las personas juzgadas por la Inquisición no quedaron otros registros que los extensos juicios llevados a cabo, incluso algunos duraron varios años, y la documentación es tan variada y amplia que sin duda podría ayudarnos no solo a entender cómo operaba el tribunal eclesiástico, sino también cómo eran las personas encausadas, en definitiva, saber quiénes eran los *otros*. No se debe reducir la etnohistoria a un solo campo de aplicación, ya que hoy es una disciplina en constante desarrollo.

Retomando nuestro eje central, las fuentes para el estudio de los aborígenes de Chile, según menciona Horacio Zapater (1973), pueden ser clasificadas en dos grandes grupos: primero los restos materiales del pasado, de lo que se ocupa la arqueología, y por otra parte el testimonio indirecto, subjetivo, donde el suceso etnológico, que es registrado por un observador, es interpretado bajo los patrones culturales de este.

«Las crónicas escritas durante los siglos de la dominación española en Chile facilitan una información, la cual, si se utiliza críticamente, puede ser valiosa.

Los historiadores coloniales eran, en su mayoría, eclesiásticos y militares. Españoles o criollos, su ambiente y educación, basada en la tradición católica y clásica humanista, hacían que estos hombres conservasen, en los tres siglos coloniales, algunos rasgos mentales comunes.

La escala de valores (religiosos, éticos, culturales), que regía su conducta, era absoluta. Profesaban la verdadera religión revelada por Dios y creían que los falsos cultos o supersticiones eran la obra del Diablo. Medían con normas cristianas los modos de vida indígena. Las costumbres de los aborígenes eran calificadas de bárbaras. El plano sobrenatural está siempre presente en sus escritos» (p. 11).

En este sentido, entendemos que los modos de pensamiento son fundamentales al escribir, por lo que debemos ser críticos cuando analicemos estos textos, producidos con una carga ideológica propia del contexto histórico, social y político del autor.

Para Zapater, los cronistas y viajeros (en el caso de Chile) se pueden clasificar de cuatro formas:

1. Cronistas de la exploración y conquista del territorio.
2. Cronistas de la frontera interior del río Bío-Bío de los siglos XVII, XVIII y primera década del XIX.
3. Los viajeros extranjeros de los siglos XVIII y XIX.
4. Informantes chilenos sobre la Araucanía en el siglo XIX (hasta la pacificación).

Bajo esta premisa, entendemos que hubo diferentes etapas en la recopilación de datos que hoy consideramos etnológicos. Además, la variedad de fechas es, por una parte, beneficiosa, puesto que se aborda desde puntos de vista ideológicos diferentes, acordes a cada momento histórico y a la procedencia de cada autor, pero también existe el riesgo de que se vuelva demasiado amplio como para convertirse en una tarea inabordable.

2.5. La difícil conceptualización: religión y religiosidad

En primera instancia se trató de definir la religión desde su origen etimológico, como se ha intentado en reiteradas ocasiones, incluso sin llegar a un consenso. «RELIGIÓN, 1220-50. Tom. del lat. *relígiō*, *-ōnis*, íd., propte. ‘escrúpulo, delicadeza’, y de ahí ‘sentimiento religioso’» (Corominas 2006, p. 501).

Para Díez de Velasco:

«Religión se puede pensar, entre otras posibilidades, desde la referencia a las dos acepciones etimológicas latinas con las que entronca: la que haría derivar la palabra de *religare*, que podría

traducirse como ‘unir’, y la que lo derivaría de *relegere*, que podríamos entender como ‘releer’ o ‘estudiar’ o ‘analizar con cuidado’» (2014, p. 16).

Así, este concepto, que nos acompaña desde la antigüedad clásica, sigue siendo objeto de gran discusión, tanto en el mundo creyente como en la academia. La religión es una de esas cosas difíciles de definir pero de la que todos conocemos su significado desde temprana edad o, al menos, estamos relacionados de una u otra forma con lo que representa, ya sea por herencia familiar o por las relaciones sociales cotidianas que se suelen entablar con creyentes.

En su libro *La Búsqueda*, Mircea Eliade comienza diciendo:

«Desafortunadamente no tenemos a nuestra disposición una palabra más precisa que el término “religión” para describir la experiencia de lo sagrado. Este término acarrea consigo una larga historia, aunque bastante limitada desde el punto de vista cultural. Uno se pregunta cómo puede aplicarse de forma indiscriminada al antiguo Oriente Medio, al judaísmo, al cristianismo, al islam, o al hinduismo, al budismo y al confucianismo, así como a todos los denominados pueblos “primitivos”. Pero tal vez sea demasiado tarde para buscar otro vocablo, y “religión” todavía puede ser una palabra útil si tenemos en cuenta el hecho de que no implica necesariamente la creencia en Dios, dioses o espíritus, sino que se refiere solo a la experiencia de lo sagrado y, por tanto, se halla relacionada con los conceptos de ser, sentido y verdad» (Eliade 2008, p. 7).

La religión se ha definido en innumerables ocasiones desde diferentes puntos de vista, provenientes de diversas disciplinas. Algunos de los autores que han trabajado el concepto son⁸:

Karl Marx: «La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, de la misma manera que es el espíritu de una situación inánime. Es el opio del pueblo».

Émile Durkheim: «Una religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas. Es decir, cosas separadas y prohibidas, creencias y prácticas que se unen conformando una única comunidad moral denominada Iglesia, formada por todos los que las siguen».

Edward Tylor: «Parece que es mejor recurrir a esta fuente esencial y simplemente proclamar, como una definición mínima de lo que es la religión, la creencia en seres espirituales».

⁸ Todas las definiciones expuestas están extraídas del diccionario de Bowker (2006).

Clifford Geertz: «Entonces, sin más, podríamos decir que una religión es: un sistema de símbolos cuyo objeto es establecer talentos potentes, generalizados y perdurables, así como motivaciones en el ser humano mediante la formulación de concepciones acerca de un orden general de la existencia, y de revestir dichas concepciones de un aura tal de verosimilitud que los talentos y motivaciones parecen excepcionalmente realistas».

Peter Berger: «La religión es la actitud humana hacia un orden sagrado que abarca, en el interior de todos los seres —tanto humanos como no humanos—, una creencia en un cosmos, cuyo sentido incluye y trasciende a la vez al ser humano».

Sigmund Freud: «La investigación psicoanalítica de la vida mental inconsciente revela que las creencias religiosas guardan una cercana correspondencia con las fantasías de la vida infantil, sobre todo con las inconscientes, relativas a la vida sexual de los propios padres y a los conflictos resultantes».

Ambrose Bierce: «La religión es hija de la Esperanza y el Miedo, que le explica a la ignorancia la naturaleza de lo incognoscible».

Alfred North Whitehead: «La religión es lo que el individuo hace por su propia soledad».

Robert Neelly Bellah: «Una definición breve y asequible de la religión resulta bastante más difícil que una definición de la evolución. Así que permítanme definir la religión como un conjunto de formas y actos simbólicos que relacionan al hombre con las condiciones esenciales de su existencia».

Podemos ver que las definiciones cambian de acuerdo a la corriente de pensamiento o a la procedencia del investigador y su entorno; así, los conceptos varían en virtud del origen de la disciplina que se ocupa de estudiar la religión y que, a su vez, aspira a explicarla. Querer definir con certeza la religión es prácticamente imposible, porque no existe una única disciplina que la estudie y el enfoque que se le quiera dar al concepto dependerá del conjunto multidisciplinar.

«Tan solo en el curso de los últimos cien años se han propuesto más de un centenar de definiciones, ninguna de las cuales se ha impuesto definitivamente. Las razones del fracaso de

estas tentativas suelen ser muy simples: o bien se parte de presupuestos no científicos, o bien se busca el fundamento sobre una única religión o sobre un único tipo de religiones y la definición no es aplicable a otras; también puede ser que no se tenga en cuenta más que un solo aspecto de las religiones (el doctrinal o el subjetivo y sentimental, o también el puramente externo). Pero es difícil creer que razones semejantes sean suficientes para explicar que jamás se haya dado, hasta el presente, una definición satisfactoria del concepto “religión”» (Brelich 2012, p. 34).

La religión es hoy mucho más que una sola definición. Al hablar de los pueblos originarios la palabra religión se transforma tímidamente en religiosidad o espiritualidad, principalmente porque la religión como concepto suele asociarse a aquello que cuenta con una institucionalidad, como las grandes religiones o aquellas que tienen destacados líderes religiosos y profetas. En el ámbito de los pueblos originarios, esta regla no suele aplicarse, por eso se habla de religiosidad. ¿Son religiones las manifestaciones espirituales de los pueblos originarios?, claro que sí, pero la tradición que ha perdurado desde los albores de la conquista, iniciada con los misioneros y primeros cronistas americanos, ha llevado a comparar las manifestaciones de algunos pueblos con la religión católica, lo que implica contemplar desde una perspectiva religiocéntrica y etnocéntrica las creencias del otro.

El mismo Angelo Brelich señala que:

«en la mayor parte de las civilizaciones que nosotros llamamos “primitivas”, lo que denominamos “religión” se manifiesta hasta en los menores detalles de la vida cotidiana: la alimentación, el vestido, la disposición de las habitaciones, las relaciones con los parientes y con los extraños, las actividades económicas y las distracciones se rigen sin excepción por unos principios religiosos; pero en estas sociedades, cuando un individuo ejerce su actividad normal, no es necesariamente consciente de estar obrando al mismo tiempo sobre un plano “profano” y sobre un plano “religioso”» (2012, p. 37).

En muchas crónicas y documentos de los años de conquista encontramos comparaciones y explicaciones distorsionadas de los sucesos espirituales de los pueblos indígenas, en reiteradas ocasiones se asocian ciertas prácticas culturales y devocionales con culto al demonio y se expresan por parte de los cronistas y misioneros como manifestaciones anticristianas, propias de los pueblos no evangelizados que habitaban en un constate paganismo.

Existe también la diferenciación entre «religión» y «religiones», puesto que en este caso se refiere a una pluralidad, que implica un estudio más amplio, no enfocado en una sola religión, lo que quizás es más cercano a lo que pretende ser la historia de las religiones.

«Il plurale in questione rappresenta il tratto distintivo e, per così dire, “nobilitante” della materia: valutiamolo per il momento come un segnale che ci avverte, da subito, che lo sguardo storico religioso non si appunta soltanto a quella che, nella mentalità occidentale comune, è considerata la religione per definizione, poiché esso possiede un'estensione ben più ampia, che permette di abbracciare le formazioni religiose delle più varie civiltà» (Filoramo et al. 1998, p. 439).

Definir la religión es tan difícil como definir el concepto de tiempo, y mucho más aún entenderlo. El tiempo, al igual que la religión, se experimenta. No podemos sentir el tiempo, no podemos olerlo de la misma manera que olemos una flor, así tampoco podemos sentir la religión. El tiempo es diferente en cada lugar del mundo, incluso los seres vivos experimentan el tiempo de diferente forma (los perros, los osos, las iguanas, las aves), la religión también es experimentada de forma individual por cada creencia en particular, y dentro de ella, por cada fiel en la medida que esté más o menos comprometido con su religión, sumado a las interpretaciones y experiencias personales que agrega a su fe. Al igual que en el tiempo, quienes están inmersos en la religión no lo notan, porque es cotidiano y aceptado como indiscutible, cierto y evidente, a pesar de que no sea concretamente visible. Con esto no me refiero a que el paso del tiempo sea invisible, es evidente que lo podemos percibir en nuestro rostro o en cosas más simples: si dejo un pan sobre la mesa, al día siguiente notaré el paso del tiempo en él y probablemente a los tres días sea mucho más claro, pero yo percibí aquellos cambios sin ver el tiempo, solo tuve una idea de él, pero vi lo que hizo. Así podemos ver lo que la religión hace en las personas, sin necesidad de entender qué es la religión. Quizás una definición mínima de religión pueda ser: la facultad de percepción de las cosas que no todos pueden (o quieren) percibir.

Es de suma importancia señalar que la religión no se encuentra aislada de las prácticas culturales, debemos tener en cuenta que hay una fuerte influencia de cada cultura en su forma de ver y entender el mundo. No obstante, «la religión es esencialmente una reacción a lo numínico experimentada en una gran variedad de circunstancias y ocasiones, unas veces

individuales y personales, otras sociales y colectivas» (James 1963, p. 44). Reiteramos la idea de que cada persona vive la religión de una manera particular.

2.6. Elementos metodológicos

Una metodología única y propia sería inadecuada para el presente estudio, principalmente por lo ya expuesto en relación a la fragmentación de las fuentes con las que contamos, tanto para el ámbito selk'nam como para el mapuche. En ambas culturas, las etapas de conquista y colonización fueron diferentes, paulatinas y de formas variadas en relación a las condiciones geográficas de los territorios en cuestión. Por ejemplo, no podemos construir una sola idea de la evangelización católica, primero porque ambas culturas fueron evangelizadas por distintas órdenes religiosas; en segundo lugar, se utilizaron métodos de conversión diferentes, tales como misiones itinerantes y/o reducciones, además del papel que desempeña la belicosidad y el uso de distintas tecnologías de guerra.

Nos corresponde hablar de metodologías en plural, porque utilizaremos metodología histórica, comparativa, antropológica-etnohistórica y crítica histórico-filológica.

En relación al método histórico, debemos entender que la historia no es únicamente el relato de acontecimientos pasados, sino que implica también la explicación de dichos sucesos, sus causas, orígenes, efectos y consecuencias. La historia también se preocupa por los actores involucrados, inclusive aquellos que muchas veces fueron olvidados durante los tiempos del positivismo, cuando solo se privilegiaba el estudio de grandes personajes de la historia, a quienes se trataba de presentar como héroes o próceres. Hoy la historia social y la microhistoria (entre otras) se ocupan también de las personas comunes y corrientes que dejaron huella de su paso por el mundo al influir, de una u otra forma, en distintos acontecimientos del pasado. Las fuentes para la historia pueden ser muy amplias y variadas, Wilhelm Bauer (1952) señala que «puede ser fuente de la Historia [...] todo lo que nos proporciona el material para la reconstrucción de la vida histórica» (p. 218). El autor incluso reflexiona sobre el concepto de fuente histórica, indicando que no es algo perfectamente definido, y lo ejemplifica diciendo que un trozo de tejido antiguo no ha sido considerado siempre fuente histórica, pero que podría serlo para el historiador de la técnica textil, y que a medida que avancen los progresos de la óptica y la química, esta pieza podrá proporcionar y

esclarecer detalles sobre la composición, el colorido y las particularidades de los hilos que la componen. Quizás hoy la arqueología se ocupe más de los vestigios textiles y cultura material en general, pero sin duda se enmarca dentro de los límites de la historia.

Con el surgimiento de la Escuela de los Annales aparecen las nuevas formas de hacer historia. En los últimos años hay un creciente interés por poner un apellido a cada forma de estudiar la historia, existe así historia económica, historia de las comunicaciones, historia del medio ambiente (o ecohistoria), historia política, historia social, historia de las ideas, entre muchas otras que serían imposibles de nombrar, sin dejar de lado alguna de estas nuevas configuraciones, donde también se encuentra la historia de las religiones.

La nueva historia, difícil de definir, posee una diversidad de enfoques nuevos, es una historia escrita como reacción deliberada contra el «paradigma» tradicional de la historia rankeana (Burke 1991). Este paradigma puede entenderse como una visión de «sentido común» de la historia, esto se refiere a que ha supuesto una manera de hacer historia y no se han considerado otras formas de abordar el estudio del pasado. Peter Burke resume en seis puntos lo que denomina oposición entre historia vieja y nueva:

- «1. Según el paradigma tradicional, el objeto esencial de la historia es la política.
2. Los historiadores tradicionales piensan fundamentalmente la historia como una narración de acontecimientos.
3. La historia tradicional presenta una vista desde arriba, en el sentido de que siempre se ha centrado en las grandes hazañas de los grandes hombres, estadistas, generales y, ocasionalmente, eclesiásticos. Al resto de la humanidad se le asignaba un papel menor en el drama de la historia.
4. Según el paradigma tradicional, la historia debería basarse en documentos.
5. Según Collingwood “cuando un historiador pregunta ¿por qué Bruto apuñaló a César?, quiere decir ¿en qué pensaba Bruto para decidirse a apuñalar a César?”. Este modelo de explicación histórica ha sido criticado por historiadores más recientes por varios motivos, principalmente porque no consigue dar razón de la variedad de cuestiones planteadas por los historiadores, interesados a menudo tanto por movimientos colectivos como por acciones individuales, tanto por tendencias como por acontecimientos.
6. De acuerdo con el paradigma tradicional, la historia es objetiva. En la actualidad este ideal se considera, en general, quimérico. Por más decididamente que luchemos por evitar los prejuicios asociados al color, el credo, la clase social o el sexo, no podemos evitar mirar al pasado desde una perspectiva particular» (1991, pp. 14-17).

Queda evidenciado el hecho de que la historia ha estado en constante cambio y que, desde el siglo XX, se han impulsado con gran interés nuevas formas de acercarse al conocimiento del pasado. El mismo Burke señala que el interés por toda la gama de la actividad humana estimula al historiador a ser interdisciplinario, en el sentido de aprender de los antropólogos, economistas, psicólogos, sociólogos, entre otros, y a la vez colaborar con ellos en otras investigaciones.

Dando paso al método comparativo, entendemos que no es un área propia de la historia o de la antropología, más bien es algo que ha estado presente en diferentes ciencias (y fuera del mundo científico también) y que suele ser más conocida en la investigación cualitativa.

«se han identificado tres formas de considerar la comparación: como contexto de justificación y control de hipótesis; como contexto de descubrimiento y de generación de nuevas hipótesis y como procedimiento lógico y sistemático que es lo que se denomina en términos estrictos, método comparativo» (Tonon 2011, p. 2).

La comparación, a grandes rasgos, tiene un objetivo claro y definido: la búsqueda de similitudes y diferencias, método que usaremos para nuestra investigación. En lo que se refiere a estudios culturales, la comparación cuenta con una larga trayectoria; hay que tener presente que no es exclusivo de la antropología o la historia, ya que existe el derecho comparado, donde se estudian asuntos judiciales o constitucionales de diferentes países y se terminan realizando propuestas conjuntas para el futuro; también política comparada, en temas de relaciones internacionales se utiliza a menudo, y así gran número de disciplinas donde el comparativismo es cotidiano.

De acuerdo con el *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales*, encontramos dos acepciones comunes para el término *comparación*:

«En la primera se habla de comparación en sentido implícito, considerándose que, debido a la naturaleza de la realidad social, el acto de comparar es el modo de proceder propio e inherente a toda actividad científico-social y, por tanto, sería redundante hablar de ciencia social comparativa» (Reyes 2009, s.p.)

Esta primera concepción tiene sentido en cuanto el ser humano siempre está comparando algo de forma casi instintiva e involuntaria, incluso fuera del ámbito científico y académico. Por ejemplo, comparamos la segunda parte de una película con la primera, comparamos una serie con otra, comparamos las relaciones de amistad, e incluso hacemos

evaluaciones sobre nuestros amigos, comparamos una ciudad con otra ciudad en torno a los gustos personales, y por supuesto en las relaciones de pareja, donde el comparativismo forma parte del vínculo. En segundo lugar, el diccionario indica:

«La comparación en sentido explícito, también llamada análisis comparativo, se entiende como aquella que requiere un método o métodos propios, los de la ciencia social comparativa, que se diferenciaría, por tanto, de la ciencia social no comparativa en su orientación y sus procedimientos (vid. Ragin, 1987). Se podría decir que, en términos generales, este tipo de análisis consiste en la utilización sistemática de observaciones extraídas de dos o más entidades macrosociales (países, sociedades, sistemas políticos o subsistemas, organizaciones, culturas) o varios momentos en la historia de una sociedad, para examinar sus semejanzas y diferencias e indagar sobre las causas de estas (vid. Elder, 1976; Lijphart, 1971). Esta forma de análisis se ha utilizado en la sociología, la antropología, la economía, la historia, la psicología social y, en una medida muy importante, en la ciencia política» (Reyes 2009, s.p.)

En nuestro caso, la organización social corresponde a dos culturas que son analizadas desde una perspectiva religiosa, sin dejar de lado los elementos que componen la sociedad, que son parte integrante de la espiritualidad, cotidiana o más profunda, dependiendo de cada comunidad.

Bermejo (2002) señala que «la perspectiva comparada es de un gran interés porque permite superar la concepción historicista de la historia, pero lleva consigo el peligro de hacernos caer en la misma trampa de dicha concepción» (p. 280). Bermejo se refiere al peligro que supone pretender acercarse a la realidad exclusivamente mediante el comparativismo, donde hay riesgos evidentes, como la escasa imparcialidad, teniendo en cuenta la documentación fragmentaria que se posee para su estudio, en el caso de la historia, y que las reconstrucciones que podamos realizar son siempre limitadas y no objetivas o rankeanas.

Para el área antropológica, nuestro estudio considera elementos propios en esta disciplina, como es la etnografía. En este caso, si bien nosotros no hemos realizado trabajo de campo, utilizaremos textos que han sido producidos por etnólogos (como es el caso de Martín Gusinde), donde la investigación de campo realizada es suficiente para nuestros análisis. A la vez recurrimos a la etnohistoria, en cuanto se refiere al estudio de material producido por otras personas, generalmente fuera del mundo antropológico-etnológico, pero que han legado documentos importantes para el estudio de distintas sociedades. Aquí las crónicas son

fundamentales, porque si bien están cargadas de religiocentrismo y etnocentrismo, debemos ser capaces de extraer aquello que nos interesa y que no esté sesgado por la ideología del autor. La etnohistoria exige un estudio crítico de los documentos, ya que:

«con la documentación tratamos de demostrar la validez de nuestras afirmaciones, permitiendo reconstruir nuestro proceso lógico. Y conviene hacer una seria advertencia: las citas descontextualizadas y las lecturas parciales desvirtúan los discursos, tanto de los autores contemporáneos como los de los documentos» (De Rojas 2008, pp. 61-62).

Si bien existe discriminación en el uso de fuentes, esta debe responder a ciertos parámetros ajustados y explicados; si se omite cierta documentación, ha de ser porque carece de utilidad para nuestra investigación o porque habla de temas que no están relacionados con nuestro estudio o, en último caso, porque su producción y elaboración es de dudosa procedencia. Pero en ningún caso podemos dejar fuera ciertas fuentes por razones aleatorias o porque ponen en peligro nuestras hipótesis y nos alejan del planteamiento inicial, ante todo debe primar la ética del investigador.

Nuestro estudio, al ser de una temática puramente americanista, cuenta con un gran respaldo en la antropología y en la etnología, puesto que durante varios siglos el estudio de los pueblos indígenas de América y sus diferentes manifestaciones, además de las relaciones culturales y sociales, fue motor fundamental de la investigación.

Por último, para el trabajo de fuentes escritas, la filología está presente de modo más o menos notorio de acuerdo a lo que requiera el texto. Para las relaciones de viajeros, crónicas de misioneros y textos etnológicos, la crítica histórico-filológica es fundamental. Primero por la necesidad de asumir el estudio en su lengua original, obviando los problemas que se producen en las traducciones o ediciones posteriores con reinterpretaciones de los editores contemporáneos. Si bien el uso de esta metodología es más común en el estudio de la Biblia, también puede ser totalmente aplicable en nuestra investigación.

«La crítica histórico-filológica parece haber llegado, sin embargo, a una situación de *impasse*, de crisis, de duda sobre la capacidad de sus métodos, la certeza de sus resultados y sus posibilidades para desvelar adecuadamente el sentido de los textos. Parece hundirse bajo el peso de las hipótesis que construye y los innumerables materiales que acumula, sacudida a un tiempo en sus cimientos por nuevas teorías que extreman la crítica o le niegan, por el contrario, toda autoridad efectiva. La crítica se ve hoy zarandeada entre posiciones que enfrentan la historia a la ficción literaria y ésta a aquélla, la diacronía a la sincronía, el texto originario y

auténtico al final y canónico, la tradición oral a la escrita, el autor a su obra y ésta al lector que la reescribe totalmente en cada acto de lectura, los textos escritos a otros elementos considerados tanto o más constitutivos de las religiones, como pueden ser los símbolos, ritos, prácticas, instituciones, funciones e innumerables otros factores sociales e individuales que son objeto de estudio por parte de las ciencias sociales» (Trebolle 2002, p. 285).

Mediante las técnicas de la filología, podemos entender el desarrollo histórico y literario de ciertos textos; en nuestro caso particular, nos habla sobre quienes han sido sus productores. A través de estos textos escritos intentamos reconstruir el sentido original que quisieron darle sus autores. Considerando que las culturas que estudiamos no dejaron legado escrito (discutible en el caso mapuche, ya que hoy hay historiografía mapuche producida por su propio pueblo), nos centraremos en realizar los análisis histórico-filológicos en las relaciones de viajeros y cronistas, sin entrar en razonamientos lingüísticos propios de la filología clásica, ya que no son parte de nuestro estudio.

III. HISTORIA INDÍGENA DE AMÉRICA LATINA

3.1. Elementos arqueológicos del poblamiento americano

Es importante para nuestro estudio tener en cuenta los elementos básicos del poblamiento americano, así como la movilidad de los primeros grupos cazadores—recolectores que no dominaban la domesticación de plantas y animales, ya que estos grupos podrían estar relacionados con los antepasados de los mapuches y selk'nams, grupos culturales geográficamente dispersos por la América Austral, pero con un posible origen común en algún momento de la historia. No aspiramos a que dicho origen sea resuelto aquí, pero sí nos interesa tener claros algunos parámetros comunes, tales como los presupuestos básicos de la arqueología.

A principios del siglo XX, el etnólogo Walter Krickeberg mencionaba que se podían constatar tres hitos importantes en la investigación sobre el hombre en América:

- «1. Hasta ahora no hay en América hallazgo alguno que compruebe la existencia de formas primitivas del hombre.
2. La asociación de restos de esqueletos humanos con los de animales extinguidos en sitios arqueológicos americanos, tiene aquí un significado cronológico muy distinto al del Viejo Mundo.
3. Los artefactos humanos más antiguos de América pertenecen, cuando mucho, a las postrimerías del paleolítico» (1946, pp. 8-9).

En primer lugar, debemos distinguir que la información con la que contaba el autor al hacer estas aseveraciones no es la misma que hoy poseemos, puesto que los avances en arqueología y antropología física nos han llevado a conocer nuevas formas de movilidad en América, incluso nuevos paradigmas de poblamiento. En segundo lugar, sabemos que el paleolítico al que se refiere el autor corresponde a fechas anteriores a doce mil años AP, y que se han encontrado herramientas de uso, como material lítico, que poseen una antigüedad superior. No obstante, la importancia de las afirmaciones de Krickeberg radica en la expresión relacionada con la inexistencia de formas primitivas, es decir, no existió en América nada anterior a *sapiens*.

A día de hoy, el consenso histórico-arqueológico nos indica que América fue poblada por el *Homo sapiens*, ya que esta especie no era originaria del continente americano y habría llegado a él desde el norte. Durante la última glaciación el nivel de los océanos disminuyó provocando un corredor o pasillo de hielo, denominado corredor de Bering. Esta conexión terrestre se produjo en dos importantes ocasiones, la primera 40 000 años AP y la segunda 25.000 años AP, manteniéndose hasta aproximadamente 11 000 AP. Durante el siglo XX se descubren diversos sitios arqueológicos del Pleistoceno, dando paso a culturas como Folsom y Clovis, que vienen a dar respuesta al origen del poblamiento americano por la zona norte del continente. No obstante hoy en día la situación es mucho más discutida, ya que en el sur de América se han encontrado sitios datados con mayor antigüedad, incluso recientemente en el norte de América el panorama ha cambiado, situando una posibilidad de 130 700 años,⁹ aunque esta última no deja de ser una noticia tendenciosa y algo sensacionalista mientras no se investigue con mayor profundidad.

De acuerdo a los descubrimientos en Brasil, Chile y Argentina, la industria paleolítica no puede remontarse más allá del Pleistoceno superior (Rivet 2007). Esto es importante a la hora de tener en consideración que, sin evidencia arqueológica, el poblamiento americano para la zona sur no puede tener sustento.

Según Carbonell, existen tres posibles opciones de acceso para el continente americano:

- «1. Desde Oceanía, a través de Polinesia, hasta Suramérica.
2. Desde Europa, bordeando las masas glaciares de las latitudes septentrionales, hasta llegar al noreste de América.
3. Desde el noreste de Asia, por Beringia, hasta el noroeste de América» (2011, p. 625).

Es importante mencionar aquí la ruta desde la Polinesia. Diversos estudios lingüísticos refieren la presencia de palabras parecidas en distintas comunidades indígenas, como las palabras quechua y polinésica para designar el camote.¹⁰ En rigor, según la teoría polinésica, sus habitantes habrían cruzado el Pacífico mediante expertas técnicas de navegación para

⁹ v. «El enigma de los primeros americanos», Marcelo Córdova [*La Tercera*], 9 de junio de 2017. Recuperado de <www.latercera.com>.

¹⁰ V. RIVET, P. (2007). *Los orígenes del hombre americano*. México: Fondo de Cultura Económica, hace un análisis y recorrido por los orígenes y distribuciones de la palabra *kumara*, entendida como «camote».

llegar a Sudamérica. No obstante, estos viajes serían recientes y no tempranos como el poblamiento propuesto por el norte.

Uno de los principales recursos arqueológicos para el estudio de las poblaciones que habitaron América del Sur durante el periodo prehispánico son los conchales, emplazamientos arqueológicos ubicados en las costas que dan cuenta de muchos elementos culturales y cotidianos de los pueblos conocidos como cazadores—recolectores. El estudio de sus restos indica que los adelantos culturales no se adquirieron por una evolución local, sino que se debían en gran parte a influencias venidas del norte en periodos sucesivos (Latcham 1928).

«La producción de alimentos no aparece hasta tiempos modernos, en algunas zonas ecológicamente muy aptas que se cuentan entre los centros agrícolas y ganaderos más ricos del mundo en nuestros días». (Diamond 2008, p. 107). En diversos lugares de Sudamérica la población todavía era cazadora—recolectora cuando llegaron los colonizadores. Esto indica que la producción agrícola, tal como la conocemos posteriormente en la historia, no se desarrolló en América hasta periodos tardíos. Uno de los principales motivos era la caza, ya que las poblaciones nómadas seguían a los grupos de megafauna, como el mastodonte, sin tener un asentamiento definitivo, dificultando el desarrollo de la agricultura.

Hacia 1970, una familia de Puerto Montt, en la zona sur de Chile, comenzó a realizar trabajos en el camino cercano al arroyo Chinchihuapi para lograr un mejor trazado que facilitara el paso de sus animales. En el invierno siguiente, producto de la erosión provocada por esta modificación, quedaron al descubierto algunos huesos que los habitantes locales no lograron identificar pero que mantuvieron guardados. En 1976 un estudiante de la Universidad Austral de Chile visitó la zona y se encontró con la familia, que le enseñó uno de los huesos, que era enorme. Se lo entregaron para que lo llevara a su universidad y algún día pudiera regresar con una respuesta. Dicho hueso resultó ser de mastodonte, dando paso a la investigación científica de Monte Verde, encabezada por el arqueólogo Tom Dillehay.

Monte Verde es posiblemente el yacimiento pre-Clovis más significativo de América del Sur. En el lugar hay una amplia gama de actividades humanas, que incluyen estructuras de hábitat, restos orgánicos excepcionalmente bien conservados e industria lítica. Se han reconocido 8 unidades estratigráficas y hay más de 30 dataciones de carbono 14 (Carbonell 2011).

En el sitio se han encontrado restos de viviendas cercanas al arroyo, hogares comunales, restos de semillas, nueces, frutos, huesos de mastodonte y variados artefactos líticos. Hay abundantes ejemplos que demuestran que la madera fue seleccionada y utilizada en acciones de descortezar y como partes arquitectónicas, como por ejemplo la localización de cortes longitudinales y el hallazgo de algunos artefactos de madera quemados en su superficie, estacas de madera, postes y cimientos de vigas de madera (Dillehay 2004). Todos estos rasgos son evidentes de la acción humana, al igual que lo ratifica la arqueobotánica, ya que se han encontrado restos de plantas en las viviendas domésticas, plantas quemadas, y se han hallado plantas no locales, ajenas a dicha zona, originarias de lugares ubicados a más de 700 km de distancia. Esto último viene a ser un indicador importante sobre la movilidad de los grupos que habitaron la zona.

La datación actual de Monte Verde está entre 18.500 y 14.500 AP (Dillehay et al. 2015). También hay nuevas dataciones para los sitios ubicados a unos setenta metros del principal de ocupación, donde hay dos estructuras que podrían interpretarse como hogares: dos dataciones arrojan 33.370 AP y 33.020 AP, asociadas a objetos líticos que podrían haber sido utilizados por los antiguos humanos. «Ante la ausencia de más datos, los investigadores no están seguros de poder probar que se trate de una ocupación humana» (Carbonell 2011, p. 640). En efecto, estas dataciones son totalmente discutidas en la actualidad por la arqueología, principalmente porque carecen de más datos y por lo difícil que sería aceptar un paradigma anterior a Clovis en el extremo austral del continente americano.

Así, Monte Verde es conocido como un sitio arqueológico que rompe el paradigma, ya que en cierta medida estos descubrimientos desestiman a Clovis y Folsom, proponiendo dataciones más tempranas para América del Sur, quizás tomando fuerza la propuesta de Rivet (2007) sobre el poblamiento por Polinesia, pero de un modo más temprano. De todos modos, la arqueología sigue trabajando en los recientes hallazgos y podemos esperar nuevos antecedentes en cualquier momento.

3.2. Historia precolombina de América Austral

Convengamos primero que al referirnos a «América precolombina» aludimos a todo aquello ocurrido antes de 1492, cuando tiene lugar el descubrimiento por parte de Cristóbal

Colón. Es decir, remitimos a un amplio periodo de tiempo, que sería inabordable en esta ocasión, pero sí nos parece necesario referirnos a los casos puntuales de Chile durante la historia anterior a la colonización.

Históricamente, el periodo conocido como Chile prehispánico se identifica con el proceso anterior a la expedición de Diego de Almagro¹¹ en 1536. A pesar de que Hernando de Magallanes atravesó el estrecho por la zona austral en 1520, dicho territorio no era conocido como «Chile». «Se acostumbra dividir el país en una zona Norte Grande o Norte Árido, coincidente con el gran desierto de Atacama; la zona Norte Chico o Norte Semiárido, extendida hasta el valle de Aconcagua inclusive; una zona Central desde la cuenca de Santiago hasta el golfo de Reloncaví; y, finalmente, la zona Austral o Patagonia Chilena» (Niemeyer 1993, p. 1).

Existen en esta etapa diversas culturas denominadas *paleoindias*, por ejemplo la cultura chinchorro en la zona Norte Grande, conocida a nivel mundial por poseer las momias más antiguas del planeta. Hacia la zona del Norte Chico el escenario va siendo mucho más diverso, pero se reconoce el complejo arqueológico El Molle como el primer pueblo agroalfarero prehispánico. Ya en la zona central encontramos culturas como la tradición bato que, según Falabella y Stehberg, se presentan hacia el 300 a. C. en la zona litoral, alcanzando un desarrollo complejo hacia el 400 d. C. (1993). En la zona sur comienzan a aparecer los araucanos,¹² con toda su diversidad interna: picunches, puelches, huilliches, pehuenches y

¹¹ Adelantado y conquistador, oficialmente reconocido como el descubridor de Chile. Su principal motivación por visitar las tierras al sur del Perú se relaciona con los rumores que corrían entre los incas acerca de la existencia de una región poblada de oro al sur de Cuzco. Almagro inicia su campaña con 500 españoles y una gran cantidad de yanaconas siguiendo el camino del Inca, pero tras la travesía por los Andes, la situación se volvió extremadamente difícil por las condiciones climáticas. En Chile se mantuvo en la zona norte, sin explorar las tierras centrales ni el sur. Al no encontrar oro, decidió volver al Perú.

¹² *Araucanos* era el término dado por los españoles a los indígenas que habitaban la región de la Araucanía y que hoy conocemos como mapuches. Existe una creciente discusión sobre el nombre inicial de los mapuches, incluso diversos historiadores mantienen una constante pugna sobre el origen y uso del término; v. «Villalobos insistió en sus juicios sobre supuestos ‘defectos ancestrales’ de los ‘araucanos’», *Emol [El Mercurio on line]*, 22 de marzo de 2014. Recuperado de <<http://www.emol.com>>.

En el transcurso de nuestra investigación hemos priorizado el término *mapuche* sobre el de *araucano*: ya que hoy se denominan a sí mismos de ese modo, por consideración y respeto a los pueblos originarios, nos parece correcto utilizar la misma terminología que ellos reconocen y usan.

Aclaremos también que, en mapudungún, *mapuche* significa «gente de la tierra», que lleva implícito el plural, lo que ha dado lugar a la expresión, muy extendida, de «los mapuche»; no obstante, puesto que el texto está en español, hemos decidido seguir las normas generales para la formación de plurales en esta lengua: así, hablamos de «mapuches», «selk'nams», etc.

lafquenches, que trataremos en detalle más adelante. Por último, en la zona sur austral contamos con la presencia de los selk'nams, tehuelches, yámanas y kawésqars.

Hay que tener en consideración que muchos de los pueblos agroalfareros, desde el norte hasta la zona centro e incluso aquellas comunidades mapuches que habitaban en la zona centro sur, tuvieron influencia inca en diversos momentos de la historia. Los límites geográficos en los constantes enfrentamientos con los mapuches fueron los ríos Maule, Itata y por supuesto el Bío-Bío, zona que los incas nunca pudieron explorar en profundidad por el conflicto bélico permanente.

Existe una idea generalizada sobre la influencia que tuvieron los incas en los distintos pueblos que habitaron Chile antes de la conquista. El material arqueológico ha demostrado presencia de dicha cultura con seguridad hasta la zona centro, específicamente en lo que hoy es Santiago de Chile. Se ha argumentado que los mapuches del sur tuvieron contacto con otros pueblos mapuches que se encontraban en la zona norte, influidos por los incas en algún momento de la historia precolombina; de este modo fueron adquiriendo sus costumbres, que se podrían evidenciar en material arqueológico como las pinturas en algunas cerámicas o los tejidos de lana. Incluso se ha hablado de la posible relación lingüística, aunque sin mayor evidencia.

«Las pocas palabras quichuas que se encuentran en la lengua araucana, son en tan corto número, que, si bien indican una intervención extranjera en esta civilización, no bastan para asegurar la idea de la influencia bien acentuada de la cultura peruana. Para imponer una civilización extranjera a un pueblo se necesita del transcurso de muchos años, y no son suficientes setenta y cinco, que fueron los que gobernaron los incas en Chile» (Oyarzún 1981 p. 27).

Efectivamente, hoy sabemos que la presencia inca en Chile fue relativamente corta: es posible que se iniciara cerca de 1470 y durara hasta la caída del imperio en 1530. Los asentamientos del Tahuantinsuyo en Chile se ubicaron por los ríos Aconcagua, Mapocho y Maipo. Hay bastantes restos arqueológicos en lugares como Quillota, que sostienen la idea de que dicha ocupación fuera la más importante en Chile.

Hay un hito en la arqueología chilena que tiene relación con la actividad de los incas en Chile. A mediados del siglo XX, un grupo de exploradores que buscaban minas y tesoros encontraron en la cordillera, a una altura de 5.400 m, lo que parecía ser un asentamiento inca.

Asociado al material cultural se encontraba un niño presuntamente «momificado», y los análisis posteriores datarían a este individuo en el siglo XV. Este hallazgo es conocido como «la momia del cerro El Plomo», aunque se debe aclarar que no fue un cuerpo preparado para momificación, más bien su conservación se debió a un proceso natural considerando las condiciones climáticas de la cordillera: no se trata de una momia sino de un cuerpo liofilizado. Nunca antes se había realizado un hallazgo similar en América del Sur.

Este niño formaba parte de los mitimaes, indígenas enviados por el Imperio incaico a un determinado lugar estratégico, en este caso con características rituales. Grete Mostny, quien estuvo a cargo de los primeros estudios del hallazgo, indica:

«El niño ha llegado a su tumba en la cumbre del cerro El Plomo en calidad de sacrificio que solían hacer los Incas —y antes de ellos los pueblos andinos— a sus dioses y HUACAS principales y en ocasiones especiales. La divinidad a la cual fué sacrificado era probablemente el Sol [...] La época en que tuvo lugar este suceso, se remonta a unos 450 años atrás. La dominación incáica del Valle Central fué de corta duración y se inició unos cincuenta años antes de la llegada de los españoles o sea al final del siglo XV. Con la llegada de los españoles se acentuó la desorganización del imperio para llegar a su disolución y con ella a la supresión de las costumbres indígenas» (1957, pp. 114-115).

Hoy sabemos que los sacrificios de niños eran comunes durante la fiesta religiosa de Cápac Raymi en honor al sol, por lo que no ha de sorprendernos la presencia de esta actividad. Lo que destaca en este caso es que se haya realizado en la zona cordillerana de Chile, lo que indica que la presencia externa estuvo marcada incluso en asuntos religiosos en la zona central.

Nos parece necesario incluir una distribución geográfica general de Chile, para establecer algunas distancias preliminares. Chile alcanza un largo de 4.270 km y un ancho máximo de 445 km (se observa bien en los mapas que componen la figura 2). Hay que tener en cuenta que la distancia desde la capital, Santiago de Chile, hasta Tierra del Fuego supera los 3.000 km, siendo una zona de difícil acceso por carretera, considerando que el territorio es accidentado, ya que cuenta con diversas islas y archipiélagos, por lo que se debe transitar gran parte del viaje en embarcaciones o por territorio argentino.

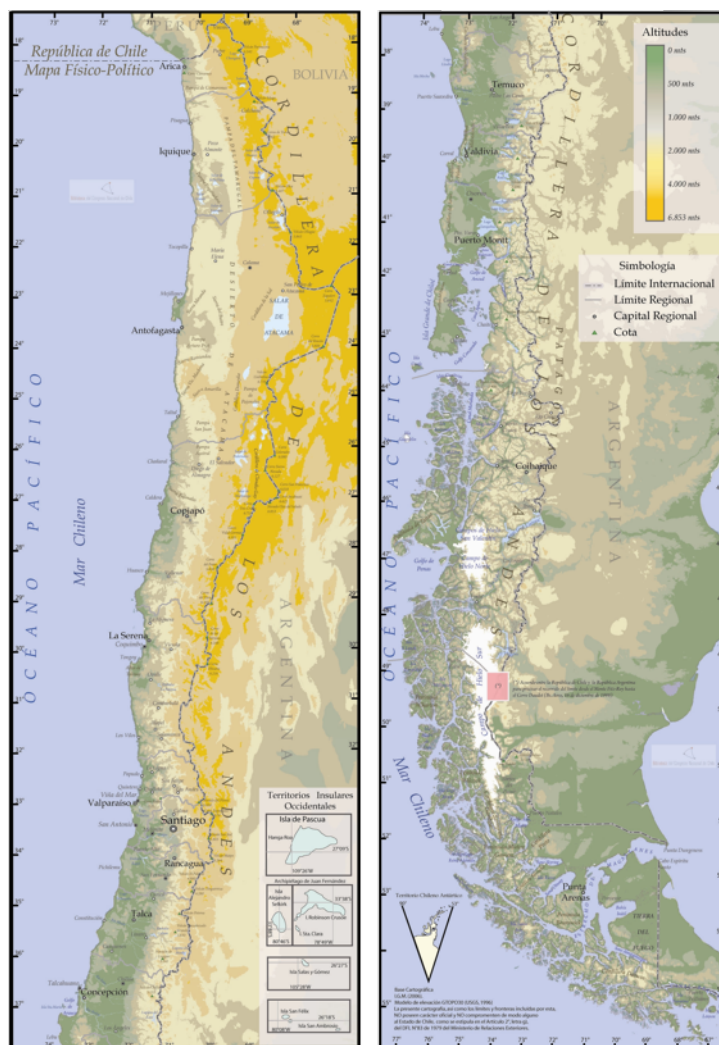


Fig. 2. Mapa de Chile. Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (Recuperado de <<http://www.bcn.cl/siit/nuestropais/mapas-de-chile>>).

Vista la problemática geográfica,¹³ la dificultad de acceso para los pueblos precolombinos resultaba todavía mayor, considerando que, cuanto más al sur, el clima es más lluvioso y frío, generando condiciones adversas para el establecimiento de grandes grupos.

De este modo sabemos que «entre aproximadamente 10 420 y 10 280 años AP, un grupo de antiguos cazadores terrestres había ingresado a Tierra del Fuego dejando huellas de su paso en el sitio arqueológico Tres Arroyos» (Massone 1993, p. 349). Para Massone, estos serían los primeros cazadores en llegar a Tierra del Fuego, preferiblemente por hielos de una glaciación pleistocénica, ya que no practicaban la navegación. Desde el punto de vista arqueológico, en los años de las primeras ocupaciones de Tierra del Fuego, el actual estrecho de Magallanes no

¹³ Mapa con distribución de los pueblos indígenas de Chile disponible en anexo.

era tal, pues se abría solo hacia el Pacífico; como el nivel de los océanos era entonces entre 35 y 45 metros más bajo que el actual, buena parte era un valle seco: «[...] se podía caminar desde Patagonia continental hasta lo que es hoy la principal isla fueguina —y viceversa— sin otra dificultad que el cruce de un río (que podría haber sido no permanente)» (Orquera et al. 2012, p. 22).

Según los mismos estudios, la brevedad de las ocupaciones en los diferentes yacimientos arqueológicos es signo de la gran movilidad de estos grupos de cazadores—recolectores. Lo que a su vez puede señalar su rápida distribución a lo largo de la isla, principalmente asentándose cerca de fauna, ya fueran guanacos o lobos marinos existentes en la zona.

Esta movilidad en los diferentes grupos de la prehistoria es algo común, en cierta medida por la expansión y búsqueda de nuevos recursos, además del seguimiento realizado a la fauna y la recolección de especies de otros lugares, como se puede apreciar en el caso de Monte Verde.

3.3. El problema de los cronistas y la evangelización

Guillermo Wilde, al referirse a la antropología histórica, menciona que «existe consenso en que el objetivo no es establecer la verdad o falsedad de los dichos de esos actores sino entender por qué dicen lo que dicen en un momento determinado, o comprender por qué actuaron como lo hicieron» (2012, p. 39). En este sentido, uno de los principales problemas a los que nos hemos enfrentado en esta investigación es el que afecta a las fuentes. En cierta medida, el trabajo para el historiador ha de resultar cotidiano en lo que concierne a los archivos, es al menos a lo que está más habituado. Para el antropólogo, en cambio, el trabajo de campo ha de ser la base de muchas de sus investigaciones, elementos propios de la etnografía y la convivencia con ciertas comunidades para poder extraer conocimiento en lo relacionado a su cultura, creencias y prácticas.

En nuestra investigación, las fuentes han sido un problema porque están divididas, primero desde un punto de vista lineal, ya que contamos en primera instancia con documentos producidos por cronistas, luego con documentos de misioneros y evangelizadores, y en menor medida con textos elaborados por agentes oficiales del Estado. Algunas de estas fuentes,

como las crónicas, provienen de los siglos XVI y XVII, tanto para los selk'nams como para los mapuches. Luego entramos en los informes de misiones que provienen del siglo XX y nos enfrentamos al problema de cómo abordar un estudio con documentación tan distante en el tiempo, y considerando además que quienes produjeron dicha literatura provenían de mundos completamente distintos, con modos de pensamiento muy diferentes y que incluyeron mucho de sí mismos en la documentación entregada.

Es aquí donde la metodología comparativa nos lleva más allá de lo que podríamos evidenciar en un trabajo investigativo centrado solo en un periodo determinado. Nuestro interés es ofrecer una mirada global mediante asuntos concretos, obtener generalidades desde elementos particulares. Por eso no hemos tenido problemas en aceptar el trabajo con fuentes de años disímiles, porque, en definitiva, de igual modo proporcionan información valiosa sobre los pueblos originarios.

Sobre la documentación más reciente que hemos utilizado, se encuentran los trabajos etnográficos de Martín Gusinde, producidos a comienzos del siglo XX en la zona de Tierra del Fuego, así como los informes de misiones religiosas de la zona centro-sur de Chile, de alrededor de 1910.

Volvemos ahora sobre los procesos de evangelización, que no solo trajeron conocimiento de la religión católica, sino también el sincretismo religioso, que dificulta en mayor medida un análisis certero sobre lo acaecido en la historia. Por eso la problemática religiosa externa se convierte a menudo en lo mencionado por Marzal, «se acepta el rito cristiano, pero a su significado se le añaden nuevos significados» (2002, 199). Esta medida fue común en nuestros casos de estudio, mucho más visible en el mundo mapuche.

En el caso de la evangelización de Sudamérica, concretamente para los casos estudiados, debemos distinguir entre misiones itinerantes y reducciones. Las primeras suelen ser incursiones de misioneros que llevan el evangelio directamente a las comunidades, aunque se corre el riesgo de que el indígena vuelva a las prácticas religiosas antiguas, ya que no hay un seguimiento estable por parte del sacerdote. En segundo lugar, las reducciones, que si bien existen durante las colonias, se instalan con mayor frecuencia en los periodos de las repúblicas y tienen como fin último la conversión mediante un adoctrinamiento profundo producto de un cambio total de vida. Este método resultaba más efectivo, ya que la presencia

era diaria, pero se despojaba al indígena de sus creencias, tradiciones, cultura e incluso dignidad, como veremos en detalle más adelante.

Durante la conquista hubo campañas militares sin éxito en diversas regiones fronterizas, donde ciertos lugares no pudieron ser pacificados por los españoles, ya que las costumbres y modelos culturales locales lo impidieron. Algo que fue habitual en aquellas comunidades donde el poder no estaba concentrado en una sola persona. En estos casos, plantea John Elliott:

«el misionero, a menudo, tenía éxito allí donde fallaba el soldado; y las comunidades misioneras, usando las armas del ejemplo, la persuasión y la disciplina, obtuvieron resultados notables con ciertas tribus, especialmente las que no eran demasiado nómadas, ni estaban tan estrechamente organizadas en comunidades de aldeas compactas, como para no ser receptivas a las ventajas materiales y a las ofertas culturales y espirituales que la misión podía proporcionarles» (1990, p. 156).

Bajo esta perspectiva, la evangelización misional fue aceptada en gran parte de América, sobre todo porque muchas de las órdenes mendicantes no utilizaron la fuerza para imponer la ideología religiosa, sin embargo no fue así en todos los casos.

La idea general sobre las creencias de los indios de América estaba relacionada con los aspectos negativos del cristianismo y generalmente se asociaban las prácticas espirituales locales con las representaciones del mal, como el diablo. Así lo expresa ya en el siglo XVI el cosmógrafo Juan López de Velasco:

«Generalmente todos eran ídólatras del demonio, aunque por diferentes caminos y con diversas abominaciones, porque en todo lo que hay de la Equinoccial para el norte adoraban al diablo, con diferentes y nefandos sacrificios de sangre humana, y ceremonias y supersticiones diabólicas. En las provincias del Pirú y parte del mediodía hasta donde se extendía el imperio de los Ingas, por mandado suyo tenían por Dios al Sol, y en lo demás cada uno creía lo que le parecía. En otras provincias no se curaban de religión ninguna, como son en las provincias del Rio de la Plata y Estrecho de Magallanes, y de estar tan rendidos al demonio y tiranizados dél, todos por la mayor parte eran sin caridad unos con otros abatidos á sus vicios y pasiones sin levantar el ánimo á tener ni valer, ni á cosa digna de honra ni de nombre de virtud» (1894, pp. 29-30).

Esta creencia estaba generalizada, mucho más en el mundo de los cronistas provenientes de órdenes religiosas, lo cual será un tema recurrente en la documentación de los siglos XVI y XVII.

Para el caso mapuche, en lo que se refiere a su denominación como tal, nos enfrentamos nuevamente a un problema que existe desde las primeras crónicas: algunas hacen distinción entre araucanos, picunches, huilliches y mapuches, centrándose en la discusión sobre el origen, si es que los araucanos llegaron desde el otro lado de la cordillera y, de ser así, en qué momento lo hicieron y cómo se adaptaron a las costumbres y lenguas locales. Horacio Zapater (1973) indica que hay que distinguir distintos pueblos de lengua araucana: los picunches de la zona central, los mapuches de los ríos Itata y Toltén y los huilliches, que se ubican hasta el río Bueno. También agrega a los que llama cuncos, y los distingue como «subtribu» de los huilliches. Por último, señala a los cordilleranos pehuenches y puelches, que habrían sido araucanizados en los siglos XVIII y XIX. Sería muy difícil hacer distinciones en base a supuestos, principalmente porque ni la evidencia etnológica ni arqueológica es suficiente para dar respuestas concretas o mayores aclaraciones. Algunos arqueólogos como Ricardo Latcham sostuvieron que los araucanos llegaron a Chile desde lo que hoy es Argentina, el problema radica en la escasa información que poseía Latcham cuando realizó sus investigaciones, en el siglo XIX. Otro punto discutible sobre los trabajos del autor es cuando en uno de sus textos señala:

«Al estudiar los orígenes de un pueblo cualquiera, una de las mayores dificultades que se presentan al investigador es la escasez de materiales aprovechables. Sobre todo, es este el caso en un país como Chile, donde hasta una época no muy lejana, existían sólo tribus incultas y semisalvajes, que carecían de literatura y aun de tradiciones orales» (1909, p. 242).

Y más adelante, en el mismo texto, indica:

«Existe una tendencia, muy generalizada, de juzgar á los individuos y á las razas según el código personal, y de colocar en el mismo cuadro de comparación al hombre altamente civilizado y al salvaje» (1909, pp. 242-243).

Una visión sesgada por el etnocentrismo imperante en la época del autor, de la cual también fue víctima en sus investigaciones. Teniendo en consideración estos breves antecedentes, podemos comenzar con los análisis.

IV. ORÍGENES DE LOS SELK'NAMS

4.1. Historia, arqueología e identidad

Entendidos algunos antecedentes básicos del poblamiento de la zona sur austral del continente americano, debemos proseguir con los inicios de la cultura selk'nam, no sin antes indagar brevemente en los trabajos arqueológicos.

Hay consenso (Orquera et al. 2012, Massone 1982, Borrero 2007, Mansur y Piqué 2012, Morello et al. 2012) en que el poblamiento de Tierra del Fuego comenzó hace alrededor de diez mil años, durante la última glaciación. La denominación de Tierra del Fuego se debe a la expedición que llevó a Magallanes a cruzar el estrecho que hoy lleva su nombre, en el año 1520. En dicha ocasión vio brillar innumerables fuegos a lo largo de la isla, por lo que se la llamó «Tierra de los Fuegos», nombre que fue variando hasta convertirse en la denominación actual. Los selk'nams denominaban a su tierra *Karukinká*.



Fig. 3. Mapa Físico de Tierra del Fuego.
(Recuperado de <<http://Mapoteca.educ.ar>>).

Los selk'nams (*shelknam*, *silk'nam*, *sélkenam*, *selk'námh* o *shelknam*) fueron durante mucho tiempo conocidos como «onas» (originalmente, *aona*), esta era la denominación que recibían por parte de los yámanas, un pueblo aborígen vecino de Tierra del Fuego. El nombre de *ona* se hizo popular durante la colonización, por lo que se mantuvo y es de uso común incluso en la actualidad. Carlos Gallardo indicaba:

«El ona se llama á sí mismo SHILKENAM, es decir: su raza - y á la tierra en que viven: SHILKENAM KA HARUHIN ó sea: *shilkenam* = nombre de la raza, de la agrupación ó de los indios - *ka* = posesivo - *haruhin* = terreno, es decir: terreno nuestro ó de nuestra raza» (1910, p. 97).

Es de utilidad destacar que existe actualmente en Tierra del Fuego, en lo que comprende Ushuaia (Argentina), un centro cultural denominado «Comunidad Indígena del Pueblo Nación Selk'nam (Onas) Rafaela Ishton». Dicha agrupación reúne a descendientes de los pueblos originarios de Tierra del Fuego, en este caso, de selk'nams. Estas personas no han estado exentas de conflictos, tanto por los detractores que insisten en la inexistencia de descendientes de selk'nams, como por parte del Estado argentino, que se ha visto involucrado en variadas polémicas con el centro por los escasos recursos entregados para las actividades de conmemoración de los pueblos originarios, así como para otras actividades de carácter general, teniendo que haber sido cerrado en más de una ocasión por falta de gas,¹⁴ por la precariedad de las instalaciones y la escasez de recursos para la reparación de cañerías. Al margen de que se pueda comprobar fehacientemente sus lazos sanguíneos con los antiguos habitantes de Tierra del Fuego, hay que destacar el esfuerzo que realizan por la difusión y reivindicación de la cultura selk'nam, además de mantener viva la memoria histórica, algo que en el caso chileno no existe.

Políticamente, Tierra del Fuego se divide hoy entre Chile y Argentina. En lo que se refiere a ecología, «se pueden encontrar dos grandes zonas: las planicies esteparias del norte y centro de la isla y el paisaje de los bosques, montañas y lagos del sur» (Massone 1982, p. 7), su geografía es variada, hacia la zona sur, se ubica la terminación austral de la cordillera de

¹⁴ v. «Centro Cultural Rafaela Ishton sin actividad por falta de gas», [Red 23 Noticias], 17 de julio de 2017. Recuperado de: <www.red23noticias.com>.

los Andes, el resto de la isla cuenta con mesetas y llanuras suavemente onduladas. El territorio total de la isla es de 47.992 km². El lugar más alto es el monte Shipton (o monte Darwin) con 2.438 msnm. La isla posee grandes recursos hidrográficos, cuenta con lagos, glaciares y ríos. La mayoría de los ríos conectan con el estrecho de Magallanes y el canal Beagle. El resto desaguan en el océano Pacífico y en el Atlántico.

El clima en Tierra del Fuego es de los más inhóspitos. Las temperaturas varían a lo largo del año, en verano bordean los 10 °C y en invierno el promedio es de 1 °C. Puede nevar en verano, hace mucho frío y una humedad constante, lo que ayuda en la preservación de glaciares. En los inviernos más duros es normal que la temperatura alcance los -10 °C.

Uno de los primeros contactos con los selk'names tiene lugar en 1580, con Pedro Sarmiento de Gamboa. Relatado con detalle en su diario titulado *Viage al estrecho de Magallanes por el Capitan Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580*, texto editado posteriormente por la Imprenta Real de la Gazeta en 1768. Refiriéndose a su llegada al otro extremo del estrecho de Magallanes, al que llamó estrecho de la Madre de Dios, señala:

«Aquí corren las aguas mas que en todo lo que hasta aquí habemos andado de este Estrecho de la Madre-de-Dios. Y en surgiendo pareció Gente en la Costa y nos dió voces: y para ver qué era y para tomar alguno de esta Provincia para lengua, Pedro Sarmiento embió allá al Alférez y á Hernando Alonso con algunos arcabuceros en el batel; y llegados á tierra, los Naturales de aquella Provincia, que era Gente Grande comenzaron á dar voces y saltar acia arriba las manos altas y aleando y sin armas, porque las habían dexado allí junto; y el Alférez hizo las mismas señas de paz, y los Gigantes se llegaron á la playa cerca del batel, y el Alférez saltó en tierra con quatro hombres, y los Naturales les hicieron señas que dexase el Alférez la gineta, y se fueron retirando acia donde habían dexado sus arcos y flechas. Y visto esto el Alférez dexó la gineta y les mostró rescate que llevaba para darles: lo qual visto, los Gigantes se detuvieron y volvieron, aunque rezelándose. Y como los nuestros vieron que se íban, apercibiéronse para que arremetiesen, y así arremetieron diez hombres que habían salido del batel con uno de los Indios, y asiéndole, apénas le podían tener; y entre tanto los demas arremetieron donde habían dexado los arcos y flechas, y volvieron con tanta presteza contra los nuestros flechándolos, que no se habían podido meter en el batel, y al fin los nuestros se embarcaron con el preso, y cargaron con muchos flechazos sobre ellos y los hicieron echarse á la mar; y ayudándole á subir entró en el batel, y los naturales desta tierra disparaban muchas flechas, y con una hirieron por un ojo al Tenedor-de-bastimentos: y al embarcarse se cayeron dos arcabuces á la mar. Y trahendo al preso se volvieron á la Nao, y el preso aunque lo regalamos (que él recibía

de buena gana) no se podía asegurar, ni quiso comer ese día, ni noche. Es crecido de miembros» (1768, pp. 243-245).

Massone (1982) indica que los selk'nams eran de estatura elevada, complexión robusta y estaban mejor desarrollados que sus vecinos. «El hombre selknam alcanzaba en promedio aproximadamente 1,75 m de altura. Era bastante frecuente encontrar cazadores cuya altura alcanzaba o superaba 1,80 m» (p. 29). En lo que respecta a antropología física, las características selk'nams hicieron que durante varias décadas existiera la creencia de que se trataba de gigantes no humanos. Coiazzi incluso menciona que los más altos miden sobre 1,90 m (1914, p. 296). En sus relatos, Lucas Bridges señala, refiriéndose a su encuentro en un campamento: «[...] un joven delgado de buena apariencia [...] llamado Kiyotimink. Medía un metro ochenta, unos buenos cinco centímetros más que su padre; este último, aunque no parecía grueso, pesaba cien kilos» (1952, p. 214).

El conocido misionero salesiano Alberto María de Agostini indica en su texto sobre Tierra del Fuego:

«el indio ona se imponía a primera vista por la gallardía y virilidad de su figura y por la robustez y perfección de sus miembros, bien desarrollados y al mismo tiempo agraciados, representando en su conjunto el tipo más perfecto del hombre primitivo, sano y robusto, que vivía a la intemperie y se cubría y alimentaba con todo lo que la naturaleza había puesto a su alcance. A desarrollar y mantener esta hermosura física había contribuido eficazmente la alimentación abundante, el constante y regular ejercicio físico a que se sometía cazando, y el clima más seco y saludable que el de la vertiente occidental, donde vivían los alacalufes y yámanas. La estatura de los onas tenía proporciones de gigante, pues llegaba a 1,90 m con una media para el hombre de 1,75 y 1,60 para la mujer» (1945, p. 305).

Descripción algo retocada por el mismo autor, con evidentes tintes románticos, donde existía esta idea de la pureza nativa, pensando que se podía encontrar a ciertas tribus en un estado primitivo casi perfecto y de extraordinarias proporciones.

Polidoro Segers los describe de la siguiente forma:

«Son sucios, hediondos y de una constitucion robusta en apariencia; y digo en apariencia, porque despues he podido convencerme que la estatura elevada es debida a una osamenta muy desarrollada á la cual no corresponde la masa muscular, que no es de complexion vigorosa. Tienen la cabeza grande como los Patagones, á cuyo árbol genealógico creo que pertenecen por razones que expondré mas adelante; los pómulos salientes y la nariz aplastada, la hendidura palpebral oblicua, como la de la raza asiática, albergando ojos negros muy vivos pero muy poco abiertos lo que hace parecer que tienen ojos chicos. La frente es baja debida á la

implantación de los pelos cerca de la bóveda orbitaria; el blanco del ojo ó conjuntiva es amarillento; el color de la tez cobrizo y tienen las manos y los piés bien formados y chicos, sobre todo las mujeres. Un pelo negro y raído cuelga en lascias mechadas alrededor de la cabeza en cuyo vértice corta el pelo al raso formando así una inmensa tonsura» (1891, pp. 59-60).

Lehmann-Nitsche (1915) presenta algunos antecedentes antropológicos importantes sobre los selk'nams estudiados, el color del cutis en general es amarillo-pardo claro, el pelo, pardo oscuro, denso y lacio y la cabeza grande, robusta y tosca. «Las dimensiones absolutas en el hombre son algo más grandes que en la mujer, oscilando el largo máximo alrededor de 1'98 y 1'92, respectivamente» (1915, p. 73).

Martín Gusinde, en sus extensos trabajos, también deja un espacio dedicado a la antropología física. Realizó mediciones a los selk'nams, separándolas por sexo, tomando en consideración 24 hombres y 22 mujeres. En principio indica una media de 1,72 m para los hombres y de 1,60 m para las mujeres, llegando incluso a tener medidas máximas de 1,80 m en los casos masculinos (Gusinde 1989, p. 34).

Ramón Lista (1887) señala que los habitantes de Tierra del Fuego poseen «una estatura casi gigantesca, con una cabeza voluminosa, con macizos maxilares proñatos, prominentes pómulos y frente deprimida por la influencia hereditaria ó atávica de una primitiva deformación» (pp. 54-55). Existió también una diferenciación entre los selk'nams del norte y del sur, que queda registrada en la información entregada por Ramón Lista con algunas mediciones que realizó a los selk'nams del sur en su viaje a Tierra del Fuego, específicamente a tres individuos (1887, p. 126). En estas medidas podemos ver que la descripción realizada por Alberto de Agostini no distaba tanto de la realidad; hay que considerar que para sus escritos se nutrió de información de Ramón Lista y otros estudiosos.

	Sujeto 1 Kouste	Sujeto 2 Eseps	Sujeto 3 Watiol
Altura del vertex sobre el suelo	1.84 m.	1.83 m.	1.80 m.
Circunferencia del cuerpo bajo las axilas	1.10 m.	1.7 m.	1.6 m.

Fig. 4. Comparación física de tres individuos Selk'nám.
Elaboración propia en base a datos de Ramón Lista.

Hubo una diversidad interna en la cultura selk'nám que se refería a las distinciones entre los del norte y los del sur; no obstante, estas variaciones no afectaban al sustrato cultural

ni mucho menos al espectro religioso, pues mantenían las mismas tradiciones. Es necesario recordar que este pueblo era nómada, estaba en constante movimiento por la isla de Tierra del Fuego y no permanecía mucho tiempo en comunidades específicas, que se iban trasladando con el paso del tiempo. Esta misma movilidad pudo llevar a conformar grupos diferentes para las zonas sur y norte.

El grupo septentrional se halla desparramado sobre un vasto territorio, que se extiende desde el estrecho de Magallanes hasta Río Grande. El grupo meridional ocupa la cuenca del río Grande. Existió también en el extremo oriental de Tierra del Fuego un grupo denominado *haush* (*aush*, *wintekas* o *mánekenks*), se trata de una cultura distinta a los selk'nams, incluso con un idioma diferente.

«Los dos grupos concordaban en lo que se refiere a la relación existente entre los haus y los selk'nam. Decían que los haus habían llegado primero desde el continente, del otro lado del Estrecho de Magallanes, y ocuparon la Isla Grande, que poblaron totalmente. Recién mucho más tarde siguieron los selk'nam. Éstos permanecieron inicialmente sólo en las regiones del norte. Pero cuando luego fueron arribando más selk'nam, los haus se fueron retirando cada vez más hacia el sur, pues su lengua sonaba algo distinta de la de los últimos inmigrantes. Luego los selk'nam se multiplicaron haciéndose cada vez más numerosos; algunos haus se mezclaron con ellos. De este modo los selk'nam no tardaron en poseer la mayor parte del territorio, mientras que los haus conservaron su raza pura sólo en el extremo sudeste» (Gusinde 1990, p. 118).

Lucas Bridges se refiere a la relación entre el pueblo selk'nam y el haush o wínteka, señalando:

«Estos aush temían a los onas, sus vecinos del norte y del oeste, más aún que a los yaganes, y con fundado motivo. Durante varias generaciones habían sido obligados a evacuar una tierra buena, huir hacia el extremo sudeste del territorio, y reducirse a vivir en medio de la selva y la ciénaga. Por miedo a los onas, cada vez que los aush nos visitaban cruzaban las cadenas de montañas del este y llegaban por la costa. Nos decían que los onas, nuestros vecinos del Norte, eran hombres muy malos y que habían muerto a muchos de su tribu» (1952, p. 197).

No es sorprendente que las relaciones entre comunidades distintas sean de carácter complejo y bélico; es una constante histórica que puede ser ejemplificada con claridad en Mesoamérica, en las décadas inmediatamente anteriores a la conquista, considerando, además que la disputa territorial es frecuente entre los grupos de cazadores—recolectores.

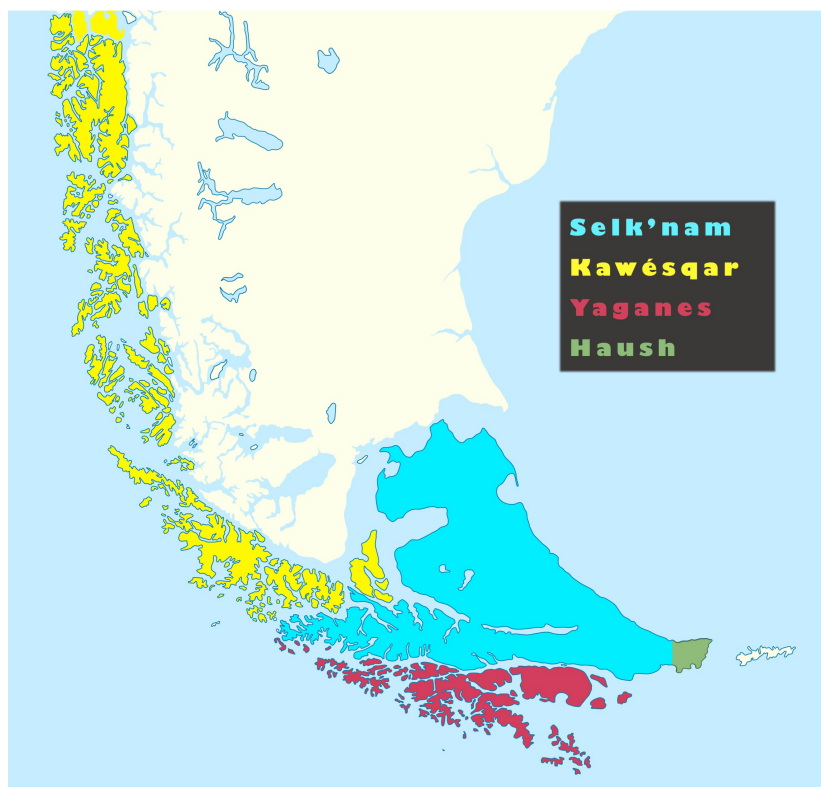


Fig. 5. Distribución de los pueblos indígenas en Tierra del Fuego.
Elaboración propia.

Si consideramos que la cultura haush fue la primera en atravesar el estrecho de Magallanes para llegar a la isla Grande, lo que ocurrió después de la expansión selk'nam, explica el porqué los haush se fueron replegando hacia la zona más austral de Tierra del Fuego, hasta su total extinción.

Por otra parte, los yaganes y kawésqars fueron culturas canoeras, habituadas a la movilidad por las islas e islotes, con una desarrollada habilidad para la pesca. Los selk'nams y haush, al no conocer las técnicas de navegación ni de construcción de embarcaciones, jamás salieron de la isla Grande y se mantuvieron ahí hasta la colonización. Esto también influyó en el posterior desarrollo misional y evangelizador, por ejemplo en el caso de la isla Dawson, que veremos más adelante: los selk'nams confinados allí no podían escapar, en cambio los kawésqars lograban huir en sus canoas a las islas vecinas.

Según Gusinde (1990), las apreciaciones de las épocas anteriores (refiriéndose a finales del siglo XIX) sobre la población selk'nam serían relativamente válidas, al estimarla en unos 2000 individuos (como plantearon Popper, Fitz-Roy y la congregación salesiana). Hay que

considerar una disminución a finales del siglo, producto de enfermedades como la viruela y la posterior persecución y exterminio.

En 1919, según el trabajo realizado por Martín Gusinde y el padre Juan Zenone, la población selk'nam censada era de 216 personas, que habitaban el gran campamento en la estancia de la familia Bridges y los alrededores. Después de algunas cabalgatas por las cercanías del lago Fagnano y otros lugares, Gusinde señala que «obtuvimos, para enero de 1919, la exacta pero triste cifra de sólo 279 indios puros, después de descontar aproximadamente 15 mestizos, hijos de matrimonios con blancos» (1990, p. 134). Cifra inexacta, porque no se contabilizaron aquellos grupos que estaban más distantes o en zonas costeras; no obstante, nos ayuda a tener una idea, por una parte, de la disminución de la población y de las nuevas formas de asentamiento de los selk'nams, quienes se integraban a trabajar en las estancias. Por último, Gusinde se atreve a proponer un número aproximado de 3500 a 4000 habitantes antes del contacto con los colonizadores, es decir, previo a cualquier información existente.

Respecto a la alimentación, la dieta selk'nam estaba basada principalmente en la carne, producto de la caza, ya que la recolección de vegetales y fruta era escasa por las condiciones geográficas y climatológicas de la isla y se reducía a bayas y hongos. La mujer se encargaba ocasionalmente de la pesca y de recolectar algunos productos marinos, para el hombre se reservaba la caza del guanaco y del cururo (especie de roedor, endémico de Chile). De ambos animales se utilizaba prácticamente todo, la carne para ser comida y la piel para ser usada como vestimenta. La enseñanza de la cacería y sus métodos se transmiten de padre a hijo a través de distintas generaciones, arraigada en una tradición oral y práctica. El cazador emprende su viaje en solitario, en una dirección aleatoria, acompañado solo de sus perros. La isla, que tiene sobre todo planicies, facilita la caza del guanaco. «Difícilmente podría el Selk'nam prescindir del perro en la caza del guanaco, en particular en las llanuras del norte. Allí los perros deben rodear al guanaco en amplio movimiento circular, acercándolo lentamente al cazador, que yace pegado al suelo o se aproxima reptando» (Gusinde 1990, p. 252). Este relato nos muestra la importancia de la domesticación de animales como los perros, quienes pasaban a formar parte integrante de la tribu. Dice Coiazzi, al referirse a los animales domésticos: «Hay uno sólo, que, por decirlo así, forma parte de la familia: el perro, llamado

por ellos *visne*. Los onas tienen muchos perros y les guardan un afecto grandísimo» (1914, p. 340).

Entre los selk'nams del norte, además del guanaco, es cotidiana la caza del cururo, pequeño animal muy abundante en la zona: «Les onas forment deux groupes assez bien définis: les tribus du nord vivent dans la zone des prairies et s'alimentent surtout de guanaquez [...], d'oiseaux, ainsi que d'un rongeur, très commun et très connu sous le nom vulgaire de toncoutouco» (Lahille 1926, p. 343). Al ponerse el sol, jóvenes y adultos buscaban los nidos de los cururos para capturarlos. Esta era una práctica mal vista por los selk'nams del sur y por los haush, que consideraban al cururo como una rata, y comerlo, una bajeza.

También se ocuparon de dar caza a leones marinos y a algunos zorros, pero en menor medida, ya que la carne de animales marinos no era muy apetecida. En ocasiones, cuando varaba una ballena, se acercaban en grandes grupos para alimentarse. También cazaban algunas aves, principalmente pingüinos y gansos marinos. Lucas Bridges relata su experiencia con una ballena varada, que no era de su agrado pues se trataba de una masa inmensa de sangre que se pudría muy rápido, sin embargo «[...] para los indios onas era un envío del cielo. ¡Qué reconfortante para ellos en primavera, cuando la carne de guanaco es tan magra y escasa, recibir una provisión ilimitada de grasa y aceite» (1952, p. 320).

En lo que se refiere a organización social, el eje central en la tribu es la familia y las relaciones de parentesco. Cada persona estaba asociada al cielo donde nacía o donde tenía residencia. Estos «cielos» eran llamados *shó'on* y correspondían a los diferentes puntos cardinales (Chapman 2002, p. 223). Los cuatro cielos constituían el concepto unificador del universo que se representaba en la ceremonia del hain, que veremos en detalle más adelante.

En la sociedad selk'nam no existía diferenciación de clase ni discriminación por habilidades o segregación por posesión de riquezas, y si bien cada grupo tenía una porción de tierra (*haruwen*), esto no significaba en ningún caso una condición superior. Tampoco existía el cacicazgo. Según Martín Gusinde, las familias eran principalmente monógamas, constaban de padre, madre e hijos.

«La parentela era exogámica, a excepción (para un hombre) de la hija de un *ch'é* (término clasificatorio por tío materno), es decir una hija del hermano de la madre, pero no las primas hermanas, sino sus primas a tres o cuatro grados de distancia. Estaba bien visto, pero no era obligatorio, casarse con una prima que fuera tataranieta de un tío materno (el *ch'é*). Pero como

el sistema de parentesco era patrilineal, se hablaba desde el punto de partida de un varón. Este tipo de casamiento preferencial se perdió al iniciarse la colonización de la isla (en 1880) y pocos de los últimos selk'nam lo recordaban» (Chapman 2002, p. 149).

Anne Chapman plantea que también existía la poligamia, que se acrecentó en el transcurso de la colonización, donde un hombre se casaba principalmente con varias hermanas; quizás la motivación para esta práctica era el reducido número de hombres producto de la incursión extranjera en tierras selk'nams.

Existían los linajes, que se correspondían a un grupo de parientes consanguíneos, era de estructura unilineal y se diferenciaban del clan en que los ancestros eran personas que existieron en otros tiempos, mientras que en los clanes, al igual que en todas las culturas donde estos existen, los ancestros eran personajes míticos o simbólicos.

Carlos Gallardo (1910) señala que el hombre, en su declaración de matrimonio, debe entregar su arco a la mujer como una especie de ofrenda. Este autor indica también que la poligamia es habitual entre los selk'nams, a lo que agrega que puede ser endogámica o exogámica. «Si el hombre aumenta el número de sus mujeres no busca con ello saciar sus apetitos genésicos, sino aumentar el número de sus servidores» (Gallardo 1910, p. 212). Por su parte, Coiazzi indica que «la poligamia es la base de la familia entre los onas, y ha entrado de una manera casi indestructible en sus costumbres» (1914, p. 301).

En la sociedad selk'nam, la mujer está encargada de distintos quehaceres, no solo del cuidado de los hijos y de la recolección, también se ocupa del traslado de los bienes y la choza durante la movilidad de los grupos cazadores—recolectores por distintos lugares de la isla, recordemos que nunca permanecían mucho tiempo en un mismo sitio.

De acuerdo a las observaciones de Gusinde (1990), entre los selk'nams no existen los matrimonios acordados como en otras culturas, todo se realiza mediante un cortejo. Esta etapa, según Gallardo (1910), consiste en congraciarse con el padre de la mujer, llevándole presentes tales como cururos y flechas elaboradas por el pretendiente.

El amor en la sociedad selk'nam se vivía con bastante intensidad, según podemos constatar en un relato de Gusinde, en el cual transcribe la descripción que un joven llamado Kapriel hace de Elena, la mujer en la que estaba interesado:

«Es la muchacha más hermosa que jamás ha vivido aquí. Querría apretarla continuamente contra mí y estar un día entero abrazado a ella. Podría permanecer días y noches junto a ella y

no sentiría ni hambre ni frío ni cansancio. ¡Qué risa tan bonita tiene! Vivir siempre a su lado sería para mí la mayor felicidad; no existe una mujer mejor. Puedo contemplarla día tras día, y sólo veo que es la más hermosa, la única que me gusta!» (Gusinde 1990, p. 291).

Estas palabras, de carácter poético, contienen una narración literaria que pudo haber sido adulterada por el etnógrafo, pero tampoco debemos pensar que la cultura selk'nam estaba en un estadio inferior de desarrollo y no podía expresar sus sentimientos de esta forma, eso sería etnocentrismo.

En la sociedad selk'nam existía la idealización de la mujer. Para buscar esposa, el hombre, además de estar completamente enamorado, necesitaba encontrar una mujer que fuera limpia, hábil y rápida en el trabajo. Ya casados, la mujer se ocupaba de los quehaceres domésticos, de la crianza y cuidado de los hijos. Debía ser una esposa destacada, una mujer modelo. Gusinde señala: «nada satisface más al esposo que oír que en todas partes se elogie a su mujer, o que incluso se le llegue a envidiar por poder llamar suya a una mujer excelente» (1990, p. 296). El autor refiere que, en cuanto a características físicas, primaba la delgadez en las mujeres, el rostro alargado y la tez blanca.

Como mencionamos anteriormente, a diferencia de lo que ocurre en otras culturas, en la sociedad selk'nam no existían los matrimonios arreglados, los jóvenes estaban de acuerdo en casarse mucho antes de que sus familias lo supieran. En este aspecto, en el caso del varón, había una estrecha relación con su tío, quien a cierta edad le hacía las preguntas correspondientes sobre el matrimonio y la mujer para saber si ya había encontrado a alguien. Es así como la cooperación de los parientes se vuelve estrecha. Existía total libertad para la elección del cónyuge, con el único impedimento de la consanguinidad.

Tras las reiteradas visitas que realiza el pretendiente a la choza de la mujer, en cierto momento este debe regalar un arco pequeño (que mide la mitad de uno normal) a la muchacha, en presencia de los adultos. Este presente es denominado por Gusinde como el «arco del noviazgo». Su finalidad es dar a conocer quién se quiere casar.

Tras la declaración pública de amor, la joven se pinta el rostro, lo que puede durar varios días en los que la incertidumbre invade al hombre, que puede enviar un segundo arco a la mujer para apresurar su respuesta.

La respuesta que entrega la mujer ante la declaración de amor del hombre va en forma de cordón que ella misma elabora trenzando fibras. Un esmerado trabajo que debe satisfacer a

todo el que lo observe. Hace entrega del brazalete, acompañada de su madre, en la choza donde esté el hombre. Sin decir palabra alguna, la mujer debe colocarlo en la muñeca derecha del novio, regresando después a su choza. Se entiende aquí que el compromiso ha sido sellado.

La boda, como tal, ocurre no más de tres días después de recibido el brazalete. Para la ocasión el novio debe construir su propia cabaña, tarea en la que le ayudan sus familiares y amigos, mientras el padre de la novia sale de caza con algunos vecinos. Una vez depositadas las presas de la caza, estas se preparan y se sirven en torno al fuego, ocasión en la que todos comparten las viandas, incluso aquellos viajeros llegados de otros campamentos, todos son bienvenidos.

Finalmente, lo más importante es la pintura nupcial, que consiste en «varias hileras de puntos negros que parten en forma de rayos, desde el párpado inferior hasta alcanzar las mejillas» (Gusinde 1990, p. 310). El dibujo es realizado por la madre de la novia a su hija y por un compañero de la misma edad al novio. Cuando ambos tienen los rostros pintados,¹⁵ se entiende que están casados y deberán llevar esa pintura de cinco a diez días consecutivos. Por la noche, tras la comida, la pareja se retira a su propia choza. Al día siguiente continúan los festejos y siguen comiendo hasta que se acaba la comida. Ahí se entiende que ha concluido la boda.

La familia es la base de la sociedad selk'nam; a través de ella se generan los lazos con otros miembros de la tribu y se van creando nuevos grupos que habitan en los *haruwen* (territorios). Se reconocen como parientes a los de la misma sangre hasta en los grados más lejanos.

La familia es de carácter nuclear, es decir, está conformada solamente por padres e hijos, los cuales viven en una choza, cada miembro tiene sus propias labores y su espacio, además participa en los bienes comunes. Otras personas, como los parientes,¹⁶ son considerados huéspedes ocasionales. En relación a los lazos de sangre, son patrilineales. Si bien el joven busca esposa en otro lugar, tras casarse ambos deben mudarse al *haruwen* de la familia de su esposo. Es así como se construye la gran familia en torno al derecho paternal.

¹⁵ La pintura del rostro se llama *xaukesa*.

¹⁶ La expresión utilizada para pariente es *sóker*.

Se concede gran importancia a los hijos en la sociedad selk'nam, primero porque supone fuerza de trabajo para el grupo familiar, pero también tiene que ver con el legado. Gusinde transcribe lo que uno de sus informantes relataba: «¡Cuantos más niños haya, tanto más alegría hay en la choza!» (1990, p. 341). Perder un hijo era un sufrimiento muy grande, y quienes se veían privados de ellos, por su temprana muerte o porque habían crecido y se marchaban, solían hacerse cargo de parientes de corta edad. El etnógrafo enfatiza el profundo amor que los padres parecían sentir por sus hijos. En el relato del viaje a Tierra del Fuego de Polidoro Segers, el expedicionario relata que «el segundo día de nuestra expedición tuvimos un encuentro con una tribu numerosa y su primer cuidado al divisarnos fué el de poner á salvo sus mujeres é hijos haciendolos internar en un espeso matorral vecino» (1891, p. 61). No obstante, según antecedentes de los misioneros salesianos, en la época de colonización, la práctica de abandonar a los hijos pequeños era constante. «Por lo regular los Onas cuidan de sus hijos pero sucede que pasan a nupcias nuevas o cambian al compañero, entonces ya por obligación impuesta del nuevo patron o por otras causas abandonan sus primeros frutos» (Archivo Histórico Salesiano, 1917, III.^a). Existe la posibilidad de que esta información, contenida en una carta, pueda no ser totalmente verdadera, sino una justificación para llevar a los niños a las misiones y mantenerlos ahí, sobre todo porque contradice otros relatos de viajeros.

A pesar de las diferencias tribales, mínimas, y de las variaciones en el espacio de los *haruwen*, los selk'nams se reconocían como un solo pueblo, heredero y dueño de la isla Grande de Tierra del Fuego: «Kenós nos ha dado a nosotros esta tierra, es nuestra» (Gusinde 1990, p. 397). Por esta razón, los conflictos eran constantes, existía un ánimo de protección del territorio, se practicaba con regularidad la guerra y, dentro de ella, la venganza, tal como ha sido planteado por Lucas Bridges y por Martín Gusinde.

Las luchas en Tierra del Fuego eran principalmente con otros grupos selk'nams y también con los haush. Los motivos eran diversos, se convocaba a la guerra por homicidios, violación de límites de los territorios y hechicería; esta última podía tener distintas razones: un chamán podía soñar con la otra tribu, por lo que decidían adelantarse y atacar primero, o bien se asociaba la muerte de algún miembro por actos de hechicería de otro grupo, por lo cual también se iba a la guerra.

En relación a los límites de los territorios, el misionero salesiano Alberto María de Agostini expone: «los terrenos que cada tribu ocupaba eran considerados de su exclusiva propiedad y ningún otro grupo de indios podía penetrar en ellos sin provocar una pelea» (1945, p. 305).

Los casos de venganza se relacionaban principalmente con homicidios, ya que estos no quedaban impunes, aunque también con ofensas, «el que por alguna razón se cree ofendido, lo comenta con otros, que lejos de apaciguarlo, avivan el fuego y la sed de venganza, ofreciéndose a asistirle en el desagravio de esa ofensa» (Gusinde 1990, p. 417).

En relación a la venganza, esta podía reclamarse aun sin tener constancia del suceso que originaba la ofensa; la venganza era de suma importancia, como queda ejemplificado en el siguiente relato:

«Estando ya ocupado en los preparativos para mi partida de aquel campamento, tuve la ocasión de presenciar todavía un acontecimiento curioso. En la choza del indio Martín y de su mujer Ahlekotten acababa de morir una niña de tres años, hija de este matrimonio. Yo había atendido a esta niña durante mi estada allí; pero la diagnosis indicó úlceras en el estómago y un mejoramiento de este mal no podía esperarse. El padre, bien arraigado en las creencias y tradiciones de su tribu, atribuyó la muerte de su hija a un influjo mágico y a la brujería del “jon” (doctor), un tal Minkiol, temido este por todos los indios del campamento. Para vengarse de su enemigo, Martín, armado de un terrible garrote, entró furibundo en la choza de Minkiol, el cual a la sazón estaba delicado de salud, y acostado en su lecho. Pero, viéndose este último así atacado, levantóse y enseguida se entabló una lucha entre los dos hombres excitados. Al caer las primeras gotas de sangre estaba saciada la venganza de Martín, quien se retiró, aclamado por una enorme gritería de mujeres que habían acudido a presenciar y aplaudir la buena lección que acababa de recibir el tan odiado “jon”» (Gusinde 2015, p. 37).

En cuanto a los homicidas, eran descubiertos por los hechiceros mediante revelaciones en los sueños. En este caso, la familia de la víctima cobraba venganza de forma inmediata. «Un solo homicidio podía exponer, durante años, a dos grupos a una constante inseguridad y permanente peligro, pues había algunos que nunca se aplacaban ante un ultraje, y que aprovechaban la más mínima causa para acrecentar su sed de venganza» (Gusinde 1990, p. 428).

En los casos en que la guerra no se justificaba, pues las acciones eran consideradas menores, se podía acordar un duelo, por ejemplo cuando se trataba de calumnias públicas o difamaciones. Esta acción consistía en una lucha libre a la vieja usanza, ocasión en la que los

familiares y amigos de cada adversario apoyaban y animaban a los combatientes. Era una forma que daba placer a toda la comunidad, puesto que a la vez divertía a los presentes. También existían las peleas verbales, que consistían en discusiones a voces.

4.2. Primeros contactos durante el descubrimiento

Como ha sido mencionado, el nombre de Tierra del Fuego se debe a las hogueras que divisaron las primeras expediciones que transitaban el estrecho de Magallanes y lugares aledaños. La época de contacto se puede dividir en dos etapas, y a su vez subdividir en dos momentos.

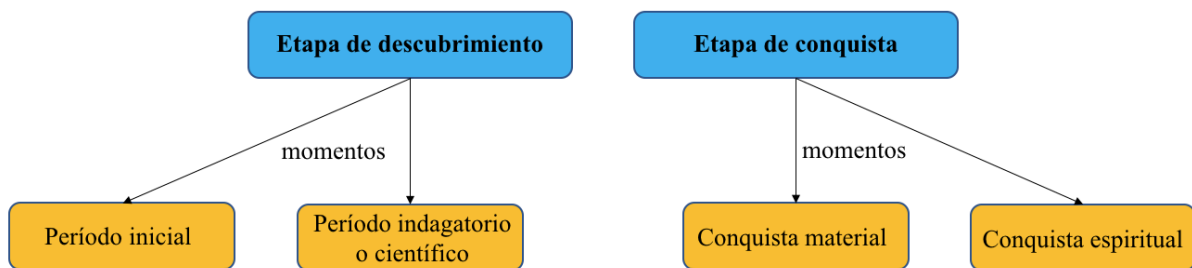


Fig. 6. Diagrama sobre la época de contacto.
Elaboración propia

En cuanto a la etapa de descubrimiento, primero nos referimos a lo que hemos denominado periodo inicial, sobre las expediciones cuya finalidad no era tener contacto con la población indígena de Tierra del Fuego, pero que por diversos motivos pudo documentar brevemente a los selk'nams. En este periodo se encuentra Hernando de Magallanes (1520), Pedro Sarmiento de Gamboa (1579), Amedée François Frezier (1711), James Cook (1764), Joseph Banks (1769), Georg Forster (1772) y Robert Fitz-Roy (1832).

Por otra parte, el periodo indagatorio o científico corresponde a las expediciones que se desarrollaron tras el primer contacto y que ya tenían conocimiento de la presencia de nativos en la isla; en este momento encontramos a Thomas Bridges (1875) Ramón Lista (1886), Polidoro A. Segers (1886) y Julio Popper (1886); también incluimos aquí a quienes estudiaron aspectos geográficos y geológicos de la Tierra del Fuego, como Rousson y Willems (1890), Otto Nordenskjöld (1895) y diversas expediciones francesas, belgas y holandesas.

Entre el periodo inicial y el indagatorio o científico situamos a Charles Darwin, porque si bien su expedición era de carácter científico, sus referencias a los selk'nams son solo generales, puesto que no eran de su interés. En su diario relata un breve avistamiento en la isla Grande ocurrido el 17 de diciembre de 1832:

«Por la tarde echamos el ancla en la bahía del Buen Suceso. A nuestra llegada recibimos un saludo digno de los habitantes de esta tierra salvaje. Un grupo de fueguinos, disimulados en parte por la espesa selva, se había situado en la punta de un peñasco que dominaba el mar, y en el momento que pasábamos saludaron agitando sus andrajos y lanzando un alarido largo y sonoro. Los indígenas siguieron al barco y llegada la noche vimos la hoguera que habían encendido y oímos una vez más su grito salvaje» (1995, p. 55).

Pasando a la etapa de conquista, el primer momento es la conquista material, que no se refiere a personas concretas, sino a la intención de las repúblicas de Chile y Argentina de colonizar Tierra del Fuego para obtener beneficios económicos de aquellos territorios, momento que incluye la denominada «fiebre del oro», cuando se creía que podrían existir grandes minas de oro en la isla. La conquista material va desde mediados del siglo XIX hasta principios del XX.

Por último, la conquista espiritual se enmarca en lo relacionado con las misiones católicas, exclusivamente de salesianos. En este periodo encontramos a misioneros como José Fagnano (1880), José María Beauvoir (1881) y Alberto Agostini (1909). Son los momentos de las misiones: en Argentina se encuentra la misión Nuestra Señora de la Candelaria, ubicada en Río Grande, en la misma Tierra del Fuego. Del lado chileno encontramos la misión San Rafael, ubicada en la isla Dawson, frente a Punta Arenas.

4.3. Relaciones en Tierra del Fuego

Como saben muchos antropólogos, para poder realizar trabajo etnográfico primero es necesario ganarse la confianza de la comunidad. Esto no ocurre de la noche a la mañana, y muchas veces implica tener que pasar por largos periodos de espera, participar en algunas ceremonias o incluso en ritos de iniciación para ser aceptado.

En el caso de los selk'nams esto no era diferente, no obstante hubo diversas personas que lograron ese nivel de confianza con la comunidad que les permitiría conocerlas con mayor profundidad. Sin lugar a dudas el trabajo más difundido es el realizado por Martín

Gusinde a principios del siglo XX, dejando gran registro etnográfico y fotografías, que son las más conocidas, de una de las últimas ceremonias del *hain*.

Más adelante encontramos el trabajo de Anne Chapman, quien alrededor de 1960 se desplazó a Tierra del Fuego para buscar sobrevivientes de la cultura selk'nam, y encontró a Lola Kiepja y Ángela Loij, quienes en su momento fueron consideradas las últimas personas pertenecientes a esta etnia. Sin duda el trabajo de Chapman es también de suma importancia por la visibilidad que dio a la cultura en un momento en que estaba pasando al olvido, tanto en Chile como en Argentina. Además logró realizar valiosos registros sonoros de cánticos ceremoniales.

Con anterioridad a los trabajos formalmente etnológicos encontramos a Julio Popper, ingeniero y aventurero rumano y nacionalizado argentino. Durante el siglo XIX realizó expediciones a Tierra del Fuego con el interés principal de buscar oro. Se le acusó de ser un incitador del exterminio selk'nam, no obstante esto resulta discutible, como veremos más adelante.

Sin lugar a dudas, el mayor logro lo posee Lucas Bridges, hijo del misionero anglicano Thomas Bridges. Establecido en el territorio argentino de Tierra del Fuego a finales del siglo XIX, logró conocer a fondo la cultura selk'nam, su idioma y sus costumbres, teniendo incluso amigos dentro de la tribu. Su relación fue tan estrecha que tuvo el privilegio de ser iniciado en una ceremonia del *hain* y considerado uno más entre ellos.

Por último hemos de mencionar a la comunidad selk'nam hoy, aunque existe polémica sobre si quienes se denominan descendientes realmente lo son. En Argentina existe una comunidad llamada Rafaela Ishton dedicada a preservar la memoria de esta cultura, si bien no todos los reconocen como selk'nams puros, puesto que serían nietos de mestizos.

En Chile existió una polémica hace algún tiempo respecto a un joven que se autodenominaba el último selk'nam, quien decía, además, ser el único en el mundo que conocía el idioma ya extinto. El joven, de nombre Joubert Yanten Gómez, se hace llamar Keyuk Selk'nam (nombre indígena que adoptó posteriormente), aunque en varias entrevistas quedó patente su desconocimiento de conceptos básicos de la cultura, siendo además desacreditado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, pues se demostró que su interés era lucrarse con la cultura, sin ser descendiente real, y teniendo en consideración que

durante un primer momento se denominó como kawésqar, aunque luego lo cambió al ser rechazado y desmentido por las propias comunidades de los actuales descendientes.¹⁷

En lo que se refiere a relaciones de origen, se ha escrito que los selk'nams serían descendientes de los tehuelches¹⁸ que cruzaron a Tierra del Fuego. «Muchos observadores han encontrado una semejanza marcada entre los Tehuelches y los Onas. Sin embargo, esta semejanza es más aparente que verdadera, porque los primeros son esencialmente braquicéfalos según Ten Kate y Deniker» (Latcham 1909, p. 276). Consideramos que al no existir fundamentos arqueológicos suficientes para completar esta aseveración, es prudente mantenerse al margen.

¹⁷ Se puede revisar esta polémica en un texto de Paulina Shescos para Radio del Mar, en <<http://www.radiodelmar.cl/2015/08/no-es-kawesqar-ni-menos-selknam-y-es-criticado-por-los-pueblos-indigenas-de-la-patagonia>>.

¹⁸ También escrito en mapudungún *chewelche*, conocidos como *patagones* y autodenominados *aónikenk*. A esta cultura, que poseía una extensa distribución geográfica por la Patagonia chilena y argentina, se la ha tratado de emparentar con diversos grupos, pero no se ha podido probar ni desde la etnología ni desde la arqueología. En Chile los *aónikenk* se consideran extintos y en Argentina existen comunidades «mapuches-tehuelches», que sufrieron mutua aculturación. En la provincia de Chubut existen más de cuarenta agrupaciones y comunidades indígenas que se atribuyen mestizaje tehuelche.

El idioma tehuelche se denomina *aonek'o 'a'jen* (que significa «lugar donde flamea el pasto» o «donde ondea el pasto alto como si flameara»). Según el Censo Indígena Nacional de Argentina de 1966-1968 existían en el Departamento de Güer Aike, en un asentamiento indígena, al menos 24 hablantes de la lengua.

V. ORÍGENES DE LOS MAPUCHES

5.1. Denominación histórica, nombre e identidad

El origen «prehistórico» de los mapuches todavía no ha sido esclarecido; en la actualidad los chilenos suelen creer que llegaron de lo que era Argentina; a su vez, los argentinos creen que llegaron de lo que era Chile: una discusión de la que no podremos obtener mucho, pues hemos de insistir en que las fronteras son una construcción contemporánea.

Latcham (1928) creía que la diversidad interna era en realidad externa y planteaba que los araucanos era una tribu distinta a los picunches, puelches, huilliches, lafquenches y pehuenches, basándose en las explicaciones que daba Pedro de Valdivia en sus primeras incursiones al sur, donde hacía notar las diferencias físicas y culturales. Latcham decía de los araucanos:

«El estado cultural y las costumbres de los araucanos eran distintos en muchos aspectos de los del centro y del sur, y a la vez, más primitivos. No tenemos noticias de otro pueblo chileno que acostumbraba desollar a los prisioneros de guerra, o que conservaba las cabezas de sus enemigos como trofeos, utilizando, a veces, sus cráneos como vasos para beber» (1928, p. 155).

El mismo autor indica que *araucano* es el término «empleado para designar los pueblos que habitaban las provincias comprendidas entre los ríos Bío-Bío y Tolten» (Latcham 1909, p. 288). Dice, además, que los estudios de antropología física indicarían la diferencia entre los pueblos mencionados, por lo que sería un error considerarlos a todos como araucanos, y que las similitudes que hay entre ellos son culturales e idiomáticas, adquiridas por el contacto. Para Latcham los huilliches son braquicéfalos, y menciona más adelante: «En los llanos centrales encontramos á los Mapuches, los verdaderos Araucanos de la historia, raza de baja estatura y subbraquicéfala» (1909, p. 289). En relación a los pehuenches, señala que son los de mayor estatura, de 1,68 a 1,70 m de media, y que, según sus estudios, son subdolicocefálicos. Latcham se refiere a los indígenas de la costa, sin mencionarlos con un nombre en particular (solo se refiere a ellos como «los costinos»), pero consideramos que son los lafquenches por las características geográficas del lugar donde los sitúa. El autor dice que en esta zona es donde ha tenido lugar la mayor mezcla de razas, que se pueden encontrar

dolicocéfalos y braquicéfalos, con un promedio de estatura de 1,68 m. En relación a aquellos que habitaron en la isla Mocha (también lafquenches) argumenta: «Eran hipsiacrocefálicos, megásemos con un índice orbitario de 90.06, mesorrinos con índice nasal de 49,68 y fenozigios» (1909, p. 295). Respecto a los picunches, el autor los omite, asociándolos a las razas de las provincias centrales y englobándolos como promaucaes,¹⁹ sin tener mayores antecedentes. En relación a los puelches, los define como braquicéfalos de estatura mediana, mayor a la de los araucanos. En general, los rasgos fenotípicos propios de los estudios del siglo pasado están prácticamente desacreditados en la actualidad, a pesar de ello los incluimos para comprender la concepción que sobre los indígenas tenían los primeros estudiosos de las ciencias humanas.

En lo que respecta al territorio, es importante definir el concepto de *butalmapu*.²⁰ Este se refiere a las cuatro confederaciones en las que se organizaba el pueblo mapuche en caso de guerra, donde habitaban las distintas etnias internas: *lafkenmapu*, *lelfünmapu*, *inapiremapu* y *piremapu*. Cada uno de estos *butalmapu* se dividía en conglomerados menores, denominados *aillarehues*,²¹ integrados a su vez por clanes familiares llamados *lofs* (o *cavi*). Estos *lofs* son la forma básica de la organización social, puesto que el clan familiar o linaje reconoce la autoridad de un *lonco*.²²

Respecto a los *aillarehue* y *butalmapu*, Boccara (1998) señala:

«il convient de préciser que ces deux unités renvoient à des réalités radicalement différentes, du moins dans le premier siècle de la conquête. Alors que le premier terme fait référence à un agrégat politique qui fonctionne en période de guerre, le second semble s'appliquer à la partition de l'espace reche en trois grandes aires géographiques» (p. 95).

Si bien en un principio pudieron ser tres *butalmapu*, en la actualidad se reconocen cuatro grandes confederaciones que estuvieron vigentes durante la guerra de Arauco.

En el siglo XVIII, el abate Molina indicaba en su crónica, respecto a la distribución geográfica de los territorios araucanos:

¹⁹ *Promaucaes*, *promaucas*, *purumaucas*, *purum aucca* y, en quechua, *purum awqa*: así llamaban los incas a las tribus que habitaban el actual territorio de Chile en la cuenca de Santiago hasta Maule. El concepto incluye a diaguitas, aconcaguas y mapuches.

²⁰ En mapudungún, *fütalmapu*.

²¹ En mapudungún, *ayllarewe*.

²² *Lonco*, o *longko*, es la voz mapuche para «cacique».

«En los artículos segundo y tercero del Parlamento de Lonquillo, celebrado el año 1784, se trató expresamente de la demarcacion de cada Butalmapu, señalando sus distritos. Se declararon pertenecientes á este de la Cordillera, los Huilliches de Changolo, los de Goyoltue y Rucachoroy hácia el Austro, los Puelches y indios Pampas que caen á el Septentrion, desde Malalgue y fronteras de Mendoza, hasta el Mamilmapu, en las Pampas de Buenos Ayres, formando todos un cuerpo con los Puelches y Pehuenches de Maule, Chillan, y Antuco. De manera, que al presente, en caso de infraccion de los Tratados, se puede saber facilmente el Butalmapu que debe dar la satisfaccion» (Molina 1795, p. 60).

Como ya se dijo, el concepto de mapuche como pueblo es discutido hoy por los historiadores. El motivo principal de la polémica tiene relación con que los españoles denominaron a los indígenas de estos lugares de ultramar como araucanos en general, y si bien se hicieron algunas distinciones, estas fueron realizadas por cronistas y religiosos, a quienes podemos considerar observadores, pero no hubo una diferenciación oficial por parte de la Corona española y fueron conocidos como araucanos por el Imperio. Sin embargo, lo que nosotros reconocemos hoy como mapuche tiene que ver con la denominada nación mapuche en la actualidad y, más en el fondo, con la validez política e histórica de dicho concepto, razón por la cual al hablar de pueblo mapuche reconocemos a todas las etnias que lo componen.



Fig. 7. Bandera mapuche.

En lo que respecta a este estudio, no entraremos en muchos detalles sobre las diferencias internas, puesto que partimos de la base de que la religión era la misma para todos, independientemente del lugar donde se encontraban, como evidencian los registros de cronistas, etnólogos y viajeros. Incluso en las ceremonias más grandes, las distintas comunidades podían unificarse para realizar alguna rogativa.

En base a las divisiones, el principal problema al que se enfrentaron los conquistadores al llegar a Chile fue la diversificación de la población indígena local: cada etnia vivía bajo sus propios dominios y parámetros y se unificaban en los *butalmapu*, no respondían a un líder mayor como en los Imperios inca, azteca o maya, y al no existir una figura que concentrara el poder, este no se perdía por la muerte de un *lonco*, en ese caso solo intensificaba la lucha.

Esto trajo consigo una guerra que duraría varios siglos, que se fue apaciguando con distintos parlamentos que buscaban una solución pacífica al conflicto. Uno de los más destacados fue el Parlamento²³ de Quilín celebrado en 1641. Este tratado contenía algunos acuerdos importantes para las comunidades mapuches, como conservar la libertad en su territorio, que comprendía desde el río Bío-Bío al sur, así como dejar entrar en sus tierras a los misioneros que fueran a predicar el cristianismo. Esta nueva delimitación geográfica hizo que las comunidades que se encontraban al norte del Bío-Bío tuvieran dos opciones, quedarse en el territorio español o ingresar al territorio mapuche para establecerse definitivamente en esa área, con autonomía.

Un punto que tiene suma relevancia para esta investigación es lo que ocurre tras la Independencia de Chile. El 7 de enero de 1825 se firma el Tratado de Tapihue por el coronel del ejército y comandante de la Alta Frontera, delegado de la Ciudad de los Ángeles, Pedro Barnechea en representación de la naciente República de Chile y, tal como se señala en el documento, autorizado por el señor Bigadier de los Ejércitos de Chile Gobernador Intendente de la Provincia de Concepción; y por parte araucana, suscrito por el cacique Francisco Mariluán, gobernador de catorce reducciones y autorizado por todos los caciques.

El texto²⁴ expone la unión y hermandad perpetua del Estado con los mapuches. Ambos comprometen fuerzas para repeler a los enemigos. En su artículo 12 se puede leer: «Verificada la union, todos los Caciques bajo el juramento enunciado, hacen una amistad eterna con olvido de todos los disgustos pasados» (Téllez et al. 2011, p. 188). En el mismo texto se obliga a un comisario a recorrer cada dos meses los cuatro *butalmapus* con la idea de llevar

²³ La palabra en mapudungún es *koyag*. Los parlamentos mapuches fueron reuniones realizadas con los españoles, y posteriormente con la República de Chile, que tuvieron lugar entre los siglos XVII y XIX. Su finalidad era poner término a la guerra de Arauco. Los temas a tratar en los parlamentos eran variados, tenían que ver con el reconocimiento del territorio mapuche, la condición de libertad y de no esclavitud, la liberación de los cautivos tanto españoles como mapuches y asuntos religiosos relacionados con la presencia de los misioneros.

²⁴ Texto íntegro reproducido en anexo.

adelante la paz y unión y dar cuenta trimestralmente al gobierno. La importancia del documento es que reconoce el Bío-Bío como frontera:

«20. No obstante que la línea divisoria es el Bio bio el Gobierno mantendra en orden y fortificadas las plazas ecistentes, ó arruinadas al otro lado de este rio, como también á sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban.

22. La línea divisoria no se pasará para esta, ni para aquella parte sin el respectivo pasavante de quien mande el punto por donde se pase, y el que lo haga sin este requisito será castigado como infractor de la ley» (Téllez et al. 2011, p. 189).

Los mapuches han pedido que se respete este acuerdo histórico, puesto que entre los años 1860 y 1883 el Estado comenzó a ocupar los territorios del sur del Bío-Bío, violando el tratado. La finalidad principal era entregar estas tierras a estancieros y agricultores para que se les pudiera dar otro uso y obtener un beneficio económico. La rápida ocupación militar por parte de Chile guarda relación con la aparición del rey de la Araucanía, tema que será tratado más adelante.

La mayoría de los gobiernos de Chile han seguido la misma línea de no buscar una solución al problema mapuche, desembocando en lo que actualmente se conoce como «conflicto mapuche». El presidente Salvador Allende Gossens sí manifestó su interés por buscar una mayor integración entre chilenos y mapuches, reconociendo a estos últimos como parte importante de la cultura nacional. Desde la Dirección de Asuntos Indígenas de la época se señalaba:

«A cuatro siglos de dominación social, política y económica, el Gobierno de la Unidad Popular pretende responder por una liberación del “hacer” de la minoría mapuche. El “ser” ha sido suficientemente utilizado para su propia negación para que ya sea tiempo de reconocer a los mapuches no el simple acceso, sino la participación plena y entera de la praxis nacional. La cuestión no es más quién “ser”, sino qué “hacer”» (Jeannot 1972, pp. 3-4)

En lo que respecta a los pueblos originarios, el escenario en aquellos años previos al golpe de Estado era muy distinto al del resto de Chile: las zonas rurales eran las más pobres, las comunidades indígenas no tenían acceso a la educación y el analfabetismo era muy elevado.²⁵

²⁵ Según el censo de 1970, un 25,6 % de la población rural era analfabeta.

Durante la dictadura de Augusto Pinochet no se trató el tema indígena, los niveles de represión armada afectaron a toda la población, por lo que no se pudo hablar de derechos indígenas hasta el retorno a la democracia en 1990.

5.2. Diversidad interna: picunches, puelches, huilliches, pehuenches y lafquenchés

A mediados del siglo XVI, Alonso de Ercilla y Zúñiga publicó en Madrid su poema épico *La Araucana*. A partir de entonces comienza a utilizarse más a menudo el concepto de *araucano* para referirse a los indígenas de Chile. No obstante, esto no se reflejó de forma inmediata en las crónicas, y muchos siguieron llamándolos *indios* o haciendo referencia a sus otras denominaciones. Sin embargo hacia el siglo XVII se generalizó el gentilicio «araucanos» (Orellana 2001). Ignacio Domeyko en 1846 decía que araucanos era el nombre que se le daba a «los indios independientes que viven entre Concepción i Valdivia» (p. 38). Como mencionamos anteriormente, la forma correcta de referirse hoy a la cultura originaria predominante en Chile es la de mapuche: «En Chile, el término mapuche —o «gente de la tierra»— ha sido usado por los indígenas mayoritarios de Chile como autodenominación y término lexema mediante el cual los españoles designaron a los mapuches» (Grebe 2006, p. 55).

El problema radica en la extensa diversidad interna de la cultura, puesto que el origen de las tribus que componían el pueblo araucano es de igual modo incierto. Una aclaración actual desde la perspectiva mapuche sobre estos errores conceptuales señala:

«...denominaron “moluches” a quienes se reconocían -y reconocen hoy- como Guluche; denominaron “araucanos” a la población lafkenche de la zona sur de lo que hoy es Concepción, son estas las primeras poblaciones mapuche con las cuales los españoles tienen contacto y se enfrentarán al sur del Bío Bío en su estrategia de ocupación que tiene la zona costera como espacio de entrada. El uso del concepto araucano se hizo más tarde extensivo a toda la población mapuche, incluidos los puelche de puelmapu, constituyendo un eufemismo pues se trata de un concepto foráneo que no tiene sentido dentro de la cultura y lengua mapuche» (Marimán et al. 2006, pp. 37-38).

Esta referencia nos ayuda a entender que la denominación mapuche es sumamente amplia y que el error conceptual, si bien se origina en el periodo de conquista, se mantiene hasta el presente. Nos referiremos brevemente a los principales grupos, de los que hubo mayor registro por parte de cronistas y viajeros, sin que esto signifique negar la existencia de

otros grupos. De lo que sí estamos seguros es de que todos compartían el mismo espectro de creencias religiosas, por lo que las pequeñas diferencias étnicas no son significativas para esta investigación.

La geografía de la zona habitada por los mapuches antes de la llegada de los españoles era muy variada. Primero tenemos a los picunches, que significa «gente del norte», que habitaron la zona entre los ríos Aconcagua y Bío-Bío, lo que se conoce como zona central. Este grupo fue el que recibió más influencia inca, puesto que fueron conquistados. No obstante, los picunches opusieron resistencia a las invasiones incaicas y posteriormente a la española. Esto los habría obligado a desplazarse cada vez más al sur. Se les considera como agricultores y ganaderos. Durante la colonia, este grupo es el que sufrió con mayor intensidad la aculturación al encontrarse cercanos a las ciudades, lo cual explica que muchos de ellos quedaran sujetos a las encomiendas.²⁶

Luego encontramos a los huilliches (*williche*), que significa «gente del sur»; geográficamente se situaban en la zona más austral del territorio mapuche, esto es, entre las regiones de Los Ríos y de Los Lagos. Se considera que, a la llegada de los españoles, los huilliches se ubicaban desde el río Toltén hasta el centro de Chiloé, en esta constante movilidad se habrían mezclado con otros pueblos como los chonos,²⁷ canoeros de Chiloé.

En la zona cordillerana encontramos a los pehuenches (*pewenche*), que significa «gente del pehuén», en referencia al árbol endémico pehuén o araucaria, cuyas semillas formaban parte esencial de la dieta de los pehuenches. Se encuentran al este, en sectores como Alto Bío-Bío y Lonquimay, una franja cordillerana que se extiende entre los lagos Icalma y Panguipulli.

En la costa están los lafquenches, que significa «gente del mar». Habitaron en las regiones de la Araucanía, Los Ríos y Bío-Bío. Su territorio se ubica por la cordillera de la Costa, esto incluye las localidades de Cañete y el río Toltén, también lagos como Lleu-Lleu y sectores de Tirúa, Puerto Saavedra, Puerto Domínguez y la isla Huapi (lago Ranco). El principal sustento es la pesca.

²⁶ V. JARA, Á. (1987). *Trabajo y salario indígena siglo XVI*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

²⁷ Este es el nombre utilizado para referirse a los grupos indígenas que habitaron las islas y canales del archipiélago de Chiloé y la península de Taitao. Se trataba de grupos nómadas cuya principal actividad era la caza del lobo marino, la pesca y la recolección de algas y mariscos. Tampoco son considerados un grupo homogéneo, presentando una diversidad interna semejante a la de los mapuches.

Por último mencionamos a los puelches, término que significa «gente del este», provenientes de la pampa, que habitaron valles cordilleranos. Hoy prácticamente no existen o se han asimilado a los mapuches. Se cree que tuvieron orígenes comunes con los tehuelches. El cronista Juan Ignacio Molina, refiriéndose a los puelches señala: «Estos montañeses, que antes formaban una tribu aliada de los Araucanos, ahora viven unidos á su gobierno, y tienen sus mismos Magistrados» (1795, p. 60). Reiteramos que al tratar sobre la religión, no entraremos en detalles sobre etnogénesis.

5.3. Movilidad geográfica en los Andes

Es conocido que la fijación de las fronteras, en los albores de las independencias hispanoamericanas, tuvo que ver con la distribución de las instituciones políticas coloniales, en nuestro caso con el virreinato del Perú y el virreinato del Río de la Plata. Si bien ya existía la idea de frontera con el imperio incaico, no estaba demarcada de modo político, por lo cual el cruce fronterizo (en este caso, en la cordillera de los Andes) era cotidiano, sin que hubiera un control.

Con la instauración de las instituciones coloniales esto comienza a ser regulado, por motivos principalmente económicos, ya que se destinaban recursos a las reales audiencias que velaban por el cumplimiento del derecho y la aplicación de la justicia.

Pero a partir de las gestas patrióticas de Independencia las fronteras comienzan a tener sentido. Antes, en 1803, el teniente de navío Andrés Baleato realizó una primera demarcación sobre el Depósito Hidrográfico de la Corona de España, y señala:

«En la costa setentrional del Estrecho de Magallanes está el Morro de Santa Águeda o Cabo Forward, desde el cual corre hacia Norte la Cordillera de los Andes y divide a la tierra patagónica en oriental y occidental. La oriental siempre se consideró del Virreinato de Buenos Aires hasta el Estrecho de Magallanes, sin embargo de no tener más establecimientos que hasta el Río Negro y la Guardia de la Bahía de San José. La Patagonia occidental pertenecía al Reino de Chile hasta el mismo Estrecho de Magallanes, no obstante que las conversiones de indios no pasaban de lo más Sud del Archipiélago de Chiloé con algunas entradas que hacían los misioneros en el Archipiélago de Guaytecas o de Chonos. La tierra del Fuego no tuvo establecimientos ni conversiones pertenecientes a Buenos Aires ni a Chile y su separación del continente por el Estrecho de Magallanes hacía imaginaria su pertenencia» (Archivo General de la Nación. B. Nac. L. 169. Recuperado de <https://goo.gl/bv3DAF>).

Este texto es de suma importancia para la historia argentina, puesto que se desprende que lo que hasta 1881 era considerado territorio chileno, realmente correspondía a Argentina, suponiendo que la línea divisoria correcta era la cordillera de los Andes. Es así como en 1856 se firma un primer tratado entre Argentina y Chile, en el que ambas partes reconocen como límites de sus territorios los que se poseían desde los tiempos de dominación española hasta el año 1810 y se expresa que las discrepancias divisorias se discutirán de forma pacífica y amigable en el futuro, sin recurrir a la violencia.

En 1872, 1876 y 1879 se realizan distintos mapas que intentan zanjar el tema limítrofe de modo definitivo, ya que Argentina tenía gran interés en las zonas patagónicas ocupadas por Chile, incluida la ciudad de Punta Arenas. La elaboración de estos mapas fue inexacta, puesto que se desconocía geográficamente la zona, no se había realizado un exhaustivo trabajo en el terreno y las cartas geográficas no incluían los accidentes naturales ni mayor información.

El escenario en Chile a finales del siglo XIX era problemático, pues tenía lugar la guerra del Pacífico que enfrentaba al país con Bolivia y Perú por los conflictos salitreros. En esta ocasión Argentina aprovechó la circunstancia bélica para no respetar el tratado de 1856: manteniéndose en una posición estratégica, solicitó una solución definitiva al problema limítrofe, ofreciendo garantías de que no se involucraría en la guerra que se estaba desarrollando en la zona norte del país. Chile cedió ante la presión y suscribió el Tratado de Límites de 1881.

El tratado decía en su artículo primero:

«El límite entre Chile y la República Argentina es, de Norte a Sur, hasta el paralelo cincuenta y dos de latitud, la Cordillera de los Andes. La línea fronteriza correrá en esa extensión por las cumbres más elevadas de dicha Cordillera que dividan las aguas y pasará por entre las vertientes que se desprenden a un lado y otro» (Tratado de Límites con Chile 1881, recuperado de <https://www.dipublico.org/3634/tratado-de-limites-con-chile-de-1881>).

Este documento estableció los límites geográficos terrestres, pero nunca resolvió la boca oriental del canal Beagle, lo que llevaría a un lago conflicto, surgido en 1888, por la soberanía de las islas de esa zona. Sometidas ambas naciones a un laudo arbitral pronunciado en 1977, la resolución otorgó aguas navegables del canal Beagle a ambos países, y la mayor parte de las islas y de sus derechos oceánicos a Chile. La dictadura militar argentina rechazó el fallo e insistió en sus reclamaciones incluyendo el cabo de Hornos y más islas, lo que mantuvo a las

dos naciones al borde de la guerra. El punto de tensión máxima se produjo en diciembre de 1978, cuando la Junta de Gobierno argentina ordenó a las Fuerzas Armadas la toma de posesión de las islas en disputa. Chile también estaba entonces bajo una dictadura militar, que movilizó tropas a la frontera, a la espera de la guerra. En aquella ocasión intervino el papa Juan Pablo II para evitar el conflicto armado y condujo a los países a una mediación pacífica, que se materializaría en 1984 con la firma de un Tratado de Paz y Amistad.

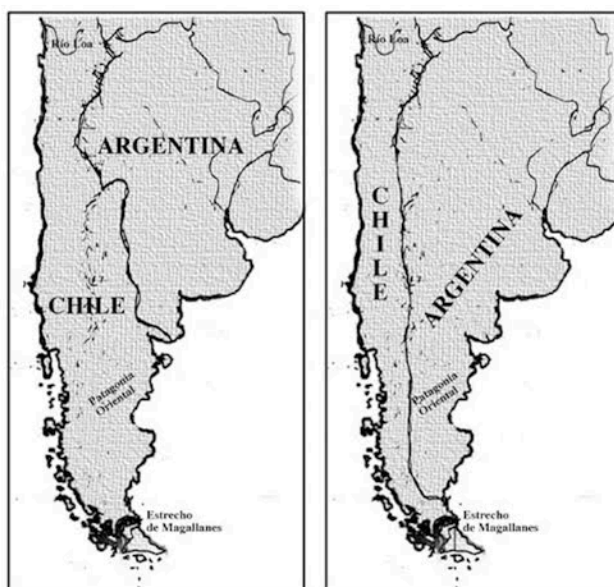


Fig. 8. Mapa con la distribución de la Patagonia antes y después del tratado de 1881.

Como podemos apreciar, estos largos conflictos fronterizos tuvieron gran repercusión pública y política, pero ni en los fallos ni en los tratados en los que se definía políticamente la soberanía del territorio en disputa se tuvo en consideración a la población indígena local, que había estado allí desde mucho antes de la creación de los países, tanto mapuches como selk'nams. Es manifiesta la ausencia del concepto de fronteras entre los pueblos originarios, solo los grandes imperios tuvieron marcadas, de una u otra forma, las líneas divisorias de sus límites territoriales, que de todos modos eran cruzadas por otros grupos sin mayores inconvenientes, siempre mediante tributos o acciones similares.

La cordillera de los Andes pudo ser una frontera natural, muy dura en invierno, pero que durante los veranos era completamente transitable para los grupos provenientes del lado oriental y occidental, así es como se fueron conformando las tribus mapuches que,

recordemos, en el periodo prehispánico vivían sobre todo de la caza y la recolección, por lo que el imaginario fronterizo era inexistente y la movilidad algo común. Consideremos que la idea de *aillarehue* y *butalmapu* solo se aplicaba cuando distintas comunidades se unían por motivos políticos, festivos o militares, pero no era extraño que otros grupos del otro lado de la cordillera, con quienes además compartían el idioma, se acercaran para intercambiar bienes o productos. Hoy resulta imposible saber en qué momento de la prehistoria se produjo este contacto que los llevó a tener una cultura en común, pero geográficamente diversificada y con matices propios. La certeza es que, con posterioridad al poblamiento americano, ciertos grupos se establecieron en una zona central de lo que hoy es Chile y Argentina, la constante movilidad los fue desplazando a distintos sitios, algunos en la precordillera, sustentándose con la recolección, y otros en zonas costeras con la pesca; sin embargo su origen era común y su contacto frecuente, aunque tal vez intermitente a causa de las condiciones climáticas o el desplazamiento de los animales. En algún momento comenzaron a asentarse en comunidades, adquiriendo elementos culturales comunes.

5.4. Primeros contactos durante el descubrimiento

Fueron distintos cronistas, religiosos y militares, los que describieron las costumbres araucanas y la interpretación que ellos daban a su cultura, muchas veces considerada bárbara, incluso al compararla con otras de Mesoamérica y Perú.

Los primeros en escribir durante el siglo XVI fueron Alonso de Góngora Marmolejo, Pedro Mariño de Lobera, Pedro de Valdivia y Jerónimo de Vivar. Este último (también escrito «Gerónimo de Bibar») fue un militar español, aunque según algunos historiadores como Diego Barros Arana, se trataba de un seudónimo que utilizó un autor desconocido, Juan de Cardeña. La *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar. Natural de Burgos*, a pesar de estar escrita en 1558 y ser citada por cronistas posteriores, fue descubierta en el siglo XX, publicándose una edición facsimilar en 1966 en Chile.

Se cree que el autor era originario de Burgos (así consta en la portada de la obra), pero no hay certeza de ello. Del mismo modo no hay referencia alguna a su fecha de nacimiento o a las labores que realizaba en Chile, aunque es aceptado considerar que llegó a Chile en la

expedición de Pedro de Valdivia, puesto que la mayor parte del relato tiene que ver con estos acontecimientos. En la obra relata diversos aspectos de Chile tales como asuntos bélicos, alzamientos indígenas, temas geográficos y políticos. En su primer contacto con los indígenas de la zona central señala:

«[...] los indios de cualquiera parte de Indias, puesto que sean los más de ellos animosos, que se hayan visto con los españoles, en viéndolos, los temen y cometen lo que cualquier animal indómito y silvestre comete, que es apartarse de la presencia de la tal compañía nunca de ellos jamás visto, sobresaltando su corazón, cometiendo la huida y engendrando odio y rencor como personas salvajes y, en fin, nacidos y criados en pecado. A los tales conviene hablarles palabras de seguridad y con amor, halagándolos, mostrándoles el camino por donde han de seguirse. Ellos seguros y asesegados con lo que se les ha dicho respondieron los más principales, y dijeron que ya sabían y tenían noticia por dicho de sus antepasados que por esta tierra anduvo antiguamente un hombre de vuestra estatura y con la barba crecida como algunos de vosotros, y que lo que este hombre hacía era curar y sanar los enfermos, lavándolos con agua, que hacía llover y criar maíces y sementeras, y que cuando caminaba por las sierras nevadas, encendía lumbre con sólo el soplo, y hablaba generalmente en sus lenguas y lenguajes de todos; y les daba a entender como en lo alto de los cielos estaba el Criador de todas las cosas y que hacía vivir a todas las criaturas, y que tenía allá arriba mucha cantidad de buenos hombres y buenas mugeres» (1966, p. 40).

Es muy probable que la alusión a la que hace referencia el cronista sea producto de sus adiciones posteriores de carácter legendario, considerando que la expedición de Pedro de Valdivia, en la que supuestamente habría participado el autor, se desarrolló desde enero de 1540, que culminó una primera etapa con la muerte de Valdivia en 1553. Recordemos que su texto fue terminado en 1558 y podemos decir que sus palabras parecen justificar la evangelización que vendría posteriormente y revestir de carácter universal los valores cristianos.

Otro aspecto a considerar es que en reiteradas ocasiones el autor atribuye ciertas prácticas como parte de la influencia inca en la zona:

«Está esta provincia de los Pormocoes, que comienza de siete leguas de la ciudad de Santiago, que es una angostura y así le llaman los españoles estos cerros que hacen una angostura. Aquí llegaron los Incas cuando vinieron a conquistar esta tierra, y de aquí adelante no pasaron [...] Es tierra de muy lindos valles y fértil. Los indios son de la lengua y traje de los de Mapocho. Adoran al sol y a las nieves porque les da agua para regar sus sementeras, aunque no son muy grandes labradores» (1966, p. 137-138).

El relato deja entrever la adoración al sol y la práctica de las sementeras, lo que podía haber sido parte del legado inca en la zona central. Recordemos que los incas pudieron llegar con facilidad hasta el sur de Santiago y parte de Maule, pero nunca más allá del Bío-Bío.

El otro autor citado es Alonso de Góngora Marmolejo, quien escribe en la segunda mitad del siglo XVI un texto que lleva por título *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*. De origen militar, el cronista no vio publicada su obra, que se mantuvo inédita hasta ser descubierta en el siglo XIX, y publicada en el Memorial Histórico Español en el año 1850 y posteriormente en 1862 en Chile, en la Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional. Por la formación del autor, la mayor parte del texto contiene asuntos militares y de carácter bélico en general; hace muchas referencias a las batallas y a las distintas personas que gobernaron Chile durante este periodo. Es poca la información que podemos extraer sobre las costumbres y vida de los araucanos de su relato de la expedición a la zona de Arauco, donde describe la batalla con los indígenas y señala brevemente:

«Andaban los indios tan cerrados y tan bien ordenados que no podían los españoles entrar en ellos; porque en llegando el caballo, aunque los llevaban bien armados, dábanles con las porras tales golpes en las cabezas, que los hacían volver atrás empujándose, sin que los pudiesen mas volver a los indios; por otra parte eran tantas las flechas que tiraban, que casi todos los tenían heridos, y con tanta determinación los apretaban que les iban ganando el campo; y aunque Pedro de Valdivia peleaba bien armado con un coselete de infante y su caballo con buenas cubiertas, no pudo hacer que los indios se rompiesen» (1862, p. 21).

Los temas bélicos también son de interés en general, no solo para comprender la cultura local y los vínculos entre las diversas tribus en caso de guerra, también nos ayudan a entender prácticas rituales realizadas con motivo de las distintas batallas, como veremos en seguida. Destacamos que la temática guerrera araucana ha sido estudiada de forma exhaustiva y responde a ciertas cuestiones específicas del enfrentamiento con los conquistadores:

«La resistencia del indio, en especial en la región situada al sur del Bío-Bío, a adaptarse a la dominación de los españoles, que suponía una transformación sustancial de su forma de vida, le llevó a desarrollar una actividad guerrera defensiva que influyó de manera apreciable en su sistema bélico, pues enfrentaba a un adversario por entero diferente en este terreno a sus anteriores y esporádicos enemigos aborígenes. En el curso del siglo XVI tiene lugar una adaptación y un mejoramiento de sus técnicas guerreras tan decisivo, que logró poner en jaque a la sociedad española» (Jara 1990, p. 59).

En relación a las prácticas rituales sobre la guerra, no entraremos en detalles en esta investigación, puesto que nuestro interés versa sobre la religión y sus prácticas espirituales en lo particular y en general; no obstante, destacamos un relato del siglo XVII escrito por el militar Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, quien fue capturado y hecho prisionero por los mapuches, *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*. El cronista detalla en su libro gran parte de su experiencia como prisionero; nos remitimos ahora específicamente a lo acontecido en el momento en que los indígenas sacrifican a un soldado español que era prisionero de guerra, que presuntamente es ofrecido al *pillán*,²⁸ a quien después de entregarle unos pequeños trozos de madera, lo instan a realizar unas acciones concretas.

«El maestro de ellas era Butapichun, con el toque en la mano, que habiendo puesto a los sacrificadores en medio, le entregó a mi amo una porra de madera pesada sembrada toda de clavos de herrar, las cabezas para fuera, y el cuchillo que habia puesto hincado en medio de los dos, que representaba la parcialidad de Maulican mi amo y de los suyos; y los otros dos cuchillos, mandó a los acólitos o ministros, los cojiesen en las manos cada uno el que le tocaba, siendo el uno de la parcialidad de la cordillera y el otro de la costa. Con ellos y sus lanzas arboladas se pusieron a los lados del sacrificante, el cual se fué acercando al lugar adonde aquel pobre mancebo estaba o lo tenían asentado, despidiendo de sus ojos mas lágrimas que las que en los míos sin poder detenerse manifestaban, y como dijo Ovidio, con la boca bebia sus corrientes lastimosas y con los oídos sus palabras [...] Con que, cada vez que volvía el rostro a mirarme, me atravesaba el alma, y correspondiéndonos con unos suspiros y sollozos desmedidos, sin podernos ir a la mano, muchos de los ministros circunstantes daban muestra de hallarse condolidos. Porque hai algunos entre ellos que se duelen y lastiman de los miserables que en tales casos y ocasiones tienen mala fortuna, como lo manifestaba Maulican mi amo en el sacrificio que le obligaron a hacer (como después lo significó a sus amigos.) Allegóse al desdichado mancebo y díjole: cuántos palillos tienes en la mano? Contólos y respondió que doce; hízole sacar uno preguntándole, que quién era el primer valiente de los suyos. Estuvo un rato suspenso sin acertar a hablar palabra, ya con la turbación de la muerte que aguardaba, o ya porque no se acordaba de los nombres que le dijeron; a cuya suspensión el maestro de cerimonias que con su toque asistía al ejecutor del sacrificio, habló de adonde estaba y le dijo: acaba ya de hablar, soldadillo. El miserable turbado, pareciéndole que seguía el orden como se debía, respondió diciendo: este es el gobernador. Replicóle el Butapichon: no es sino Alvaro, que aquí solamente los valientes conocidos se nombran primero: echadlo en ese hoyo. Con que dejó caer el palillo como se lo ordenaron. Sacad otro, le dijo mi amo; y habiéndolo hecho así, le preguntó quién era el segundo. Respondió que el apo, el gobernador. Echadlo en el hoyo y

²⁸ Este concepto será definido en detalle en otro capítulo.

sacad otro, le dijo; con que fué por sus turnos sacando desde el maestro de campo jeneral y sarjento mayor hasta el capitan de amigos llamado Diego Monje, que ellos tenian por valiente y gran corsario de sus tierras; y acabado de echar los doce palillos en el hoyo, le mandaron fuese echando la tierra sobre ellos, y los fué cubriendo con la que habia sacado del hoyo; y estando en esto ocupado, le dió en el cerebro un tan gran golpe, que le hechó los sesos fuera con la macana o porra claveteada, que sirvió de la insignia que llaman toque. Al instante los acólitos que estaban con los cuchillos en las manos, le abrieron el pecho y le sacaron el corazon palpitando, y se lo entregaron a mi amo, que despues de haberle chupado la sangre, le trajeron una quita de tabaco, y cojiendo humo en la boca, lo fué echando a una y otras partes, como incensando al demonio a quien habian ofrecido aquel sacrificio. Pasó el corazon de mano en mano, y fueron haciendo con él la propia ceremonia que mi amo; y en el entretanto andaban cuatro o seis de ellos con sus lanzas corriendo a la redonda del pobre difunto, dando gritos y voces a su usanza, y haciendo con los piés los demas temblar la tierra. Acabado este bárbaro y mal rito, volvió el corazon a manos de mi amo, y haciendo de él unos pequeños pedazos, entre todos se lo fueron comiendo con gran presteza» (1863, pp. 42-43).

El relato aborda, desde la experiencia de un soldado capturado, el método y prácticas realizadas para la preparación de la guerra. Las batallas eran vividas de forma independiente por cada comunidad, inclusive si estas se asociaban en *butalmapus*. El sacrificio ritual no es nuevo en los pueblos indígenas; sin embargo, existen pocos relatos en los que se pueda precisar con tanto detalle la ceremonia realizada. En el texto también entendemos la mirada del cronista, quien evidencia su ideología religiosa al asociar el acto con el demonio, algo que, como veremos más adelante, es recurrente en la ideología católica de la época. No debemos olvidar que la influencia que ejerce el autor tiene que ver con la mirada que quiere dar a conocer sobre la población nativa, lo que lleva a extremar su descripción sobre el sufrimiento del individuo puesto a merced de sus captores. Este relato corresponde al momento en que la guerra de Arauco estaba en su apogeo durante el siglo XVII, belicosidad que no terminaría bien para ninguno de los dos bandos enfrentados, por lo que posteriormente se realizarían los parlamentos que buscaban una solución pacífica al conflicto, como ya se mencionó anteriormente.

Retornando a los cronistas del siglo XVI, mencionamos a Pedro Mariño de Lovera (o Lobera), quien escribe en fecha incierta un texto titulado *Crónica del Reino de Chile*, cuyos legajos nunca vieron la luz porque se perdieron y fragmentaron. Hacia finales de su vida, estando en Lima, entabló amistad con el jesuita Bartolomé de Escobar, quien también había estado en Chile. En algún momento antes de su muerte en 1594, le entregó al jesuita Escobar

sus manuscritos con la crónica inconclusa de Chile. Este texto desapareció en algún punto de la historia, sin tener certeza de qué ocurrió con él. En aquellos años, el virrey del Perú, García Hurtado de Mendoza, encargó a Bartolomé de Escobar terminar la obra de Mariño de Lobera y concluyó así el texto que nos llega hoy, desaparecido hasta que fue encontrado en el siglo XIX, publicándose en 1865 en la Colección de Historiadores de Chile y documentos relativos a la Historia Nacional.

Lobera fue un soldado llegado a Chile en 1551; en el texto, el militar relata aspectos del descubrimiento y de la campaña primera de Diego de Almagro, luego prosigue con la expedición de Pedro de Valdivia, toca temas relacionados con levantamientos indígenas y campañas militares y batallas diversas, además de relatar los distintos gobiernos que se hicieron cargo de la Capitanía General de Chile. En relación a los indígenas, es quien más los describe de manera general, diciendo:

«Lo que mas hai que notar acerca deste capítulo es que los indios chilenes [*sic*] son por la mayor parte coléricos sanguíneos, de alta estatura, huesos sólidos, y cuerpos fornidos y membrudos, rostros hermosos y colorados aunque trigueños: de suerte que siempre andan representando alegría, y consiguientemente son bien acondicionados y animosos, y mui arrojados en las batallas» (1865, p. 52).

Es el único cronista que hace una descripción física de los mapuches en el siglo XVI, quizás porque este tema no era de gran importancia para los demás, ya que el interés era sobre el descubrimiento y la búsqueda de riquezas, dejando a los nativos locales en segundo plano. Esta es la razón de que tengamos tan poca información para el estudio de los pueblos indígenas en Chile durante los años inmediatamente posteriores al descubrimiento, ya que los primeros escritores se interesaron en dejar por escrito otros antecedentes, ajenos al carácter antropológico. Habrá que esperar hasta los siglos XVIII y XIX para tener documentos más detallados, elaborados por religiosos y viajeros que explicaron en mayor medida aspectos culturales y físicos.

En relación a los ataques indígenas a establecimientos españoles y a la preocupación latente por parte de los conquistadores, el mismo autor continúa relatando:

«Escarmentado el capitan Valdivia del alboroto pasado, en que los indios mataron a los españoles de las minas, procuró recojer todos los bastimentos que él pudo para mentener a su jente, en el tiempo que durase la fábrica de la ciudad comenzada; para la cual disputó la jente necesaria poniendo al resto del pueblo a punto de pelea, de la manera que lo hacia Zorobabel,

que reedificaba el templo de Dios despues de la vuelta de Babilonia; que con una mano atendia a la fábrica, y con la otra acudia a defenderse de los que procuraban perturbarle como Beselan Mitrídates; y Thabeel con los persas mandados de su rei Asuero. Y como entendiese que los indios se andaban conjurando para dar sobre la ciudad, así por haber abscondido los mantenimientos dejando sin ellos a los españoles y a sus yanacunas, como por otros indicios que dello tuvo; mandó llamar algunos caciques con achaque de tratar con ellos algunas cosas tocantes al servicio del pueblo: no dándoles a entender que sospechaba cosa alguna del motin que se rujia. A esto acudieron siete caciques excusándose los demas con algunas causas finjidas: y teniendo Valdivia a estos siete en su presencia, les habló con razones graves y de mucha ponderacion, dándoles a entender cuán perdidos iban en meterse en nuevos alborotos; y como era traza del demonio, que los pretendia inquietar y destruir a todos [...]» (p. 57).

Esta referencia contiene información sobre un encuentro entre Pedro de Valdivia y siete caciques, es probable que el resto de la información fuera añadida posteriormente por el jesuita Bartolomé de Escobar, ya que referencia hechos bíblicos y se reitera la idea de asociar con el demonio a prácticamente cualquier acción contraria a la colonizadora, no solo en materia religiosa, pues el no sometimiento y la resistencia también eran considerados obra del demonio, una nota recurrente que el mundo moderno heredó de la Edad Media.

Como mencionamos al inicio de este apartado, también se puede incluir al conquistador Pedro de Valdivia como parte de los escritores del siglo XVI; sin embargo él no lo hizo a modo de crónica, sino como cartas dirigidas a distintas autoridades, entre ellas al rey de España. Muchas de estas cartas se han conservado hasta el día de hoy, el problema es que no nos ofrecen información relevante sobre la población indígena local, más bien tratan sobre los intereses del conquistador por obtener apoyo económico para las diversas campañas iniciadas en Chile. En una carta escrita por Valdivia al emperador Carlos V, fechada el 15 de octubre de 1550, encontrándose en Concepción y refiriéndose al lugar, relata:

«Estando poblado, traje a los naturales, por la guerra e conquista que les hice, de paz; y en tanto que les duraba el propósito de nos servir, porque luego procuran cometer traiciones para se rebelar, que esto es muy natural en todos estos bárbaros, atendí a que se hiciese la iglesia y casas, e a la buena guardia de todo lo que convenía» (1970, p. 118).

La información que podemos extraer, no solo de este fragmento, sino en general de sus cartas, es relativamente poca. Únicamente recalamos que describe a los indígenas como bárbaros que deben ser evangelizados cuanto antes. Además, en el relato vislumbra futuras insurrecciones que acabarían con su vida en la batalla de Tucapel en 1553.

VI. EVANGELIZACIÓN

6.1. La problemática general y local

La evangelización durante la conquista y durante la República fueron temas importantes, de los cuales es necesario ocuparse para entender la religión indígena, que sin duda sufrió, en mayor o menor medida, sincretismo.

Respecto al descubrimiento y colonización, distintas bulas legitimarían la evangelización de los territorios americanos. Encontramos la *Inter caetera* (1493) y *Eximiae devotionis* (1493 y 1501) de Alejandro VI, *Universalis ecclesiae* (1508) de Julio II y *Exponi nobis* (1523) de Adriano VI, todas otorgadas a la Corona castellana. «A cambio de la legitimación de los derechos que reivindicaban sobre un continente solo conquistado o explorado parcialmente, los Reyes Católicos estaban obligados a promover la conversión de los habitantes de las tierras recién descubiertas y a proteger y mantener a la Iglesia militante bajo el Patronato Real» (Barnadas 1990, p. 186).

Así es como la Santa Sede encarga a la Corona de Castilla la evangelización de los territorios recién descubiertos. Es aquí donde se inician los procesos de conquista espiritual, que se van materializando durante todo el tiempo de la ocupación española de América. «Con el término *evangelización* se designa estrictamente al primer anuncio del evangelio a personas que jamás habían tenido noticias de él. De tal manera, en el caso americano el destinatario de la evangelización fue el indio y, en menor medida, el negro no cristiano procedente de África» (Fazio 2009, p. 148).

Durante estos procesos de evangelización, el principal inconveniente fue la barrera idiomática, ya que no había conocimiento de la lengua nativa, y considerando además la gran diversidad de idiomas y dialectos hablados entonces en América. Para salvar este obstáculo se utilizaron diferentes métodos, clasificados por Pedro Santos Martínez (1994) como: el método mudo y mímico, que consistía en expresarse mediante gestos y signos exteriores, sin la mediación de intérpretes (producto de su ausencia). El otro método era el picto-ideográfico, con lienzos y cuadros que los misioneros hicieron pintar para explicar gráficamente el catecismo mediante representaciones visuales; no obstante, este recurso didáctico no fue utilizado por todos los misioneros. Posteriormente llegamos al método lingüístico. En un

principio la Corona insistía en enseñar el castellano a los indios, pero se fueron dando cuenta de que no era la mejor forma de evangelizar, por lo que el «III Concilio Limense dispuso que los indios fueran adoctrinados en su lengua general del lugar, a la cual debía traducirse el catecismo, y no obligar a los indios a aprender el español» (Santos Martínez 1994, p. 51). El problema que surgió luego es que muchas de las palabras locales no tenían una traducción exacta para los conceptos de «trinidad», «sacramento», «espíritu santo», «fe», «comulgar» e incluso «religión» y «Dios»; así, el sincretismo fue penetrando poco a poco en la religiosidad local, adaptando de forma paulatina las creencias locales a una asimilación cristiana. Esta pudo ser más rápida o más lenta dependiendo de varios factores, algunos internos y otros externos. Los internos se refieren a la recepción que hacía la comunidad de los misioneros, y si su relación era buena; si tenían disposición pacífica a ser evangelizados, estos procesos podían ser más rápidos. En el ámbito externo, se encontraban asuntos que no correspondían a la comunidad indígena, estos eran los propios de la conquista militar y la violencia, de la orden religiosa encargada de evangelizar un determinado lugar y de los métodos utilizados por la misma.

Era de suma importancia evangelizar rápidamente a los indígenas, no solo por su salvación, también por un tema práctico: un indígena cristianizado propagará la fe entre sus pares. Gabriel Guarda lo plantea así:

«En general, se tenía presente que la religión católica no podía presentarse mejor avalada en las nuevas regiones que predicada por los propios aborígenes, practicada con el ejemplo de sus vidas. Era esto lo que permitía solucionar la desproporción entre el escaso número de obreros apostólicos en relación a la magnitud de la viña; lo que eliminaba el problema de presentarla impuesta exclusivamente por hombres de otra raza; lo que solucionaba otros tan complejos como los de la comunicación y el idioma, la adaptación del mensaje evangélico a las mentalidades de quienes lo habían de recibir» (1973, p. 32).

Así como existieron indígenas que trabajaron con los conquistadores en lo militar, a quienes se les denominó *yanacunas*, es probable que existieran nativos dispuestos a colaborar en lo espiritual, por diferentes causas, lo que no es de extrañar en el contexto de la conquista y posteriormente en las reducciones indígenas durante la República.

6.2. Caso selk'nam: las misiones de San Rafael y Candelaria

En el caso selk'nam, la situación es distinta a la evangelización mapuche, puesto que los procesos de conquista espiritual no existieron durante la colonia, ya que el territorio de Tierra del Fuego era inexplorado y considerado por su lejanía de escaso interés. Si bien los conquistadores tenían conocimiento de la existencia de población indígena local, esto no fue de mayor relevancia hasta después de la Independencia de Chile, lo que también se aplica en el lado argentino del territorio. A finales del siglo XIX comienza el interés por evangelizar a los indígenas de un modo distinto: esta vez no se hace ingresando en las comunidades, sino mediante reducciones o reservas indígenas, es decir, trasladando a la población local a un punto específico, en el cual los misioneros pueden estar presentes día y noche.

En 1837 Don Bosco lee los *Anales de la Propagación de la Fe*²⁹ y conoce a José Ortalda, del Consejo de Asociación de Propaganda Fide, lo que influye en su ideal misionero de evangelizar territorios «inexplorados» o donde el cristianismo no había penetrado aún. Funda así la Congregación Salesiana en 1859 y en 1872 el Instituto de las Hijas de María Auxiliadora, ambas congregaciones con un fuerte énfasis evangelizador y de trabajo con los jóvenes. En 1875 es aceptado el proyecto argentino; no obstante, Argentina no era considerada tierra de misión, por lo que no recibe financiación de *Propaganda Fide*. En el caso chileno, el 29 de julio de 1876, Don Bosco escribe al obispo de Concepción manifestando su interés por enviar misioneros a evangelizar a los indígenas del sur de Chile, y el 21 de febrero de 1887 llega un grupo de seis sacerdotes provenientes de Buenos Aires. Durante su estancia en Concepción fundan una escuela taller y se trasladan a Punta Arenas en julio del mismo año. En 1890 el Estado de Chile entrega una concesión de la isla Dawson por un periodo de veinte años, para lo cual dentro del presupuesto del ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, los diputados aprueban dos ítems para las nuevas misiones evangelizadoras: se consideran 2400 pesos para los padres salesianos de la colonia de Punta Arenas y 3000 para las monjas salesianas de Isla Dawson y Bahía Harris (Aliaga Rojas 2000, pp. 40-41).

²⁹ La Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe fue un organismo fundado en 1622 por el papa Gregorio XV. Se encargaba de la difusión del catolicismo en los países no católicos, con énfasis en la evangelización de los infieles. En 1982 el papa Juan Pablo II reforma la congregación, que pasa a llamarse Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

El establecimiento de reducciones resultaba más eficiente para la idea evangelizadora que las misiones itinerantes. Las reducciones tienen como fin último la conversión mediante un adoctrinamiento profundo, producto de un cambio de vida; en cambio, en las misiones itinerantes es posible que el indígena vuelva a las prácticas religiosas antiguas, ya que no hay un seguimiento estable por parte del sacerdote.

En el caso selk'nam, la evangelización mediante el sistema de reducciones consistió en extraer a los indígenas de Tierra del Fuego, donde se dedicaban a la caza y la recolección en una vida nómada, para asentarlos y vestirlos como occidentales en misiones religiosas que buscaban la aculturación de un pueblo.

En el caso de Argentina, encontramos la misión de Nuestra Señora de la Candelaria (Río Grande), y en Chile, la misión San Rafael (isla Dawson). En esta última misión la situación era más compleja, porque al ser una isla no había contacto frecuente con el continente (Punta Arenas). En Dawson también se encontraba, a un costado de San Rafael, la misión de las Hijas de María Auxiliadora, también de carácter salesiano.



Fig. 9. Misiones salesianas.
(Elaboración propia en base a imágenes satelitales de Google Earth).

No había gran distancia entre las dos misiones, sobre todo utilizando el barco. Por ello cuando la misión de Dawson fracasó y cerró, los pocos indígenas que quedaban fueron trasladados a Río Grande.

En lo que respecta a la misión salesiana en Río Grande, consistía en un complejo educativo que se comenzó a construir en noviembre de 1893, con la llegada de los primeros sacerdotes a la zona. Esta misión fue fundada por los sacerdotes Fagnano y Beauvior, figuras clave de la evangelización en la Patagonia.

Uno de los principales problemas a los que se enfrentaron los salesianos en la zona austral fue la nula precisión de límites con la que se erigió la prefectura de la Patagonia Meridional, Tierra del Fuego e islas Malvinas, ya que la región no había sido totalmente explorada para entonces.

«Abarcaba una vasta extensión del extremo Sur Americano, tanto en su parte continental como en la insular. En el continente, comprendía el Territorio de Santa Cruz en la Argentina, y el de Magallanes en Chile. La parte insular, quedaba constituida por el mencionado archipiélago de la Tierra del Fuego y por las Islas Malvinas, en el Atlántico Sur» (Fernández 2016, p. 195).

La acción misionera estaba enfocada en la educación de los niños, de la mano de la evangelización; aquello se gestó desde el inicio a cargo de los sacerdotes salesianos y de las Hijas de María Auxiliadora. Por una parte existe la firme creencia católica de que la tarea de estas órdenes religiosas en la Patagonia tenía que ver con una misión divina, como lo menciona Ana María Fernández: «entregar a sus hermanos el don más precioso que es el conocimiento de Cristo y la participación en su misma vida y de darles la posibilidad de vivir dignamente como hijos de Dios» (2016, p. 214), una mirada confesional y religiocéntrica, donde la autora, que evidencia su procedencia religiosa, hace una apología de la evangelización de los selk'nams, sin darle mayor importancia a la aculturación y exterminio de un pueblo originario, despojándole de su dignidad.

6.3. Caso mapuche: reducciones y misiones volantes

Los primeros misioneros encargados de evangelizar a los mapuches en la zona de la Araucanía fueron los franciscanos en 1553. Posteriormente se incorporarían los jesuitas en 1593 hasta la expulsión en 1767 (Pinto Rodríguez et al. 1988). Tras la gesta independentista en Chile (1810-1818), llegan al país en 1837 trece misioneros franciscanos que se harán cargo

de las misiones ubicadas entre la Araucanía y Valdivia. Una vez que esta misión termina trascurridos diez años, se encarga a Roma una nueva búsqueda de misioneros, y la Congregación para la Propagación de la Fe recomienda a los capuchinos.

«Luego de algunas negociaciones se logró establecer un contrato entre el Gobierno de Chile y la Orden Capuchina, el que se firmó el 16 de febrero de 1848. Entre los puntos más destacados del convenio, se encontraban el compromiso de la venida a Chile de doce religiosos capuchinos para dedicarse como misioneros a la conversión de las tribus indígenas que poblaban el territorio nacional. El Gobierno se hacía cargo tanto de los gastos del viaje, desde el convento hasta la llegada al punto donde debía prestar sus servicios, como del pago de veintinueve escudos al mes. Por su parte los religiosos estaban obligados a servir en la forma y lugares de la misión que determinara la autoridad competente, excluida la tarea de hacer clases, cuidar colegios u otra administración. Finalmente, se señalaba que la expedición de los misioneros se debía hacer a la brevedad» (Flores y Azócar 2017, p. 25).

La importancia que daba el Estado de Chile a la evangelización se justifica por los crecientes rumores de posibles alzamientos indígenas en la zona sur, lo que afectaría al recién independizado país. Una forma de mantener controlada a la población local sería mediante la mirada evangelizadora, considerando que los misioneros podían informar a las autoridades tanto religiosas como civiles de lo que ocurría en sus zonas de misión y, por supuesto, que el adoctrinamiento espiritual implicaba un sometimiento de consciencia y voluntad. Vemos que al igual que en el caso de los salesianos, el Estado también invierte económicamente en esta empresa espiritual.

El 18 de septiembre de 1911 los misioneros franciscanos envían una misiva dirigida al obispo, en respuesta a una solicitud que él había hecho, puesto que Roma quería saber cómo iban los distintos procesos de evangelización indígena en Chile. Explicando varios aspectos de la vida cotidiana, detallan los franciscanos en la carta:

«Por lo que respecta a sus costumbres, estas han variado notablemente desde hace algunos años, pues debido a las correrías misionales y esplicaciones catequistas y al contacto casi continuo de los indígenas con la jente civilizada, han hecho suyos los usos y costumbres de esta. Conservan sin embargo no poco de sus antiguas usanzas, particularmente en las reducciones mas reacias a toda innovacion de aquello que siempre han practicado.

Las mujeres visten como antiguamente, entre los hombres va desapareciendo el uso del chamal. Los indios son pacificos entre sí, pocas veces tienen pleitos o rivalidades. Segun ellos todos son igualmente nobles, no se conoce la nobleza de la sangre. La unica diferencia que reconocen es entre caciques y mocetones. Un cacique miraria como una ofensa el que un

indígena cualquiera pretendiese la mano de su hija, solo daría su consentimiento si fuera por riquezas y honradez lo juzgara digno.

Los indios se casan muy jóvenes: a los trece i catorce años. Ha desaparecido casi por completo en sus matrimonios el sistema del raptó, mediante el cual el novio sacaba violentamente a la novia de la casa de sus padres y parientes, no sin recibir de éstos una verdadera lluvia de palos, piedras y azotes y después de escapar con ella lejos, regresaba transcurrido algunos meses o días, trayendo para los suegros bueyes, vacas, caballos y ovejas o bien dinero si no tenía ganado: con esto quedaba arreglado y terminado el matrimonio. Éste se celebra ahora mediante el mutuo consentimiento de los contrayentes y una contribución equivalente a cien pesos o más que se paga a los padres de la novia.

Los indios son muy aplicados a la medicina, conocen las virtudes de algunas plantas de las cuales hacen frecuente uso. Con la práctica llegan a obtener el título de Machi (médica adivina). En cada reducción hay una o dos de estas machis y los indios tienen fe ciega en sus diagnósticos.

Los entierros se hacen con gran acompañamiento de los parientes y habitantes de la reducción. El cadáver permanece insepulto tres y aún cuatro días (antiguamente eran siete i más) durante los cuales los concurrentes beben abundante vino, derraman de vez en cuando algo de él en el suelo al lado del cadáver y recuerdan las buenas obras del extinto. Los deudos lloran inconsolables al muerto y en el trayecto de la ruca al cementerio van llorando al lado del feretro, que de ordinario es un ataúd. Antes era costumbre poner en el ataúd todas las prendas pertenecientes al difunto, particularmente las de mayor valor, mas ahora apenas se colocan algunos comestibles y licores y alguna prenda de leve valor para no escitar la codicia de los indios y evitar la profanación de los sepulcros. Los indios tienen sus panteones particulares ubicados de ordinario en partes planas.

Celebran también amablemente la fiesta de San Juan Bautista el precursor del señor, con comilonas y borracheras espantosas. Ignoran el origen de esta celebración. Cuando se les interroga acerca de esto responden que así la celebraban sus mayores.

Los vicios dominantes entre los indios son: la embriaguez, el robo, la pereza y la poligamia. El indígena quisiera tener dos, tres y cuatro mujeres. Pero es el cacique que tiene menos de dos. Hasta hace poco había un cacique que tenía siete mujeres, para cada una de las cuales tenía una ruca, distantes cinco a diez metros una de otra» (Nunz. Chile, Arc. Di Mons. Enrico Sibilia, Fasc. 38, f. 30. Archivo Segreto Vaticano).

Esta documentación era remitida por monseñor Enrico Sibilia al papa en Roma, para que estuviera al tanto de la situación de los indígenas y de los temas relativos a la evangelización. En octubre de 1911 llega otro informe proveniente de la Prefectura Apostólica de la Araucanía:

«Hay gran diferencia entre el sur y el norte de la prefectura, entre los indios que ya largos años están bajo el influjo de la predicación del Evangelio y otros que viven más retirados de las misiones. Los del sur ya son cristianos y acuden a las misiones; en norte viven los infieles que hay todavía y al pie de la cordillera de los Andes. Principalmente los ancianos sostienen allí las costumbres antiguas y creen las antiguas supersticiones, aunque ya muy modificadas con ideas cristianas. Todos reconocen el Dios de los cristianos como el supremo ser, saben del cielo y del infierno, con pocas escepciones sabrán tambien la redencion por N.S. Jesucristo y la creen tambien, sin embargo no hacen caso de estas verdades obstinandose en que aquel fuera el Dios que ayuda a los cristianos, mientras que a ellos les asiste otro dios, o sean las almas de sus finados.

Tienen ellos sus sacrificios de animales con un ceremonial no poco complicado, que hemos descrito en nuestro libro titulado “Lecturas Araucanas” de que se ha enviado un ejemplar a V. EExcia, si no nos equivocamos. Estos sacrificios se repiten casi cada año y hasta los indios cristianos no se avergüenzan de asistirles, con el fin de conseguir buenas cosechas y alejamiento de las calamidades.

Puede ser que antiguamente todo este culto se dirijía a los espíritus buenos o malos o las almas de sus finados que creían ser pillañes que procuden a su idea los fenomenos igneos de la naturaleza, no se han conservado las oraciones que hacían antiguamente, pero hoy día nombran mucho el Ngnechen (dominador de los hombres), juntando con este nombre la idea del Dios que lo domina todo y es criador de todo al par que tambien invocan los espíritus de sus finados.

Ceremonias semejantes que en las rogativas se repiten en las curaciones de los enfermos hechas por las machis o curanderas que atribuyen la causa de las enfermedades al influjo del Huecufu (espíritu malo) o de unas animas perjudiciales (Nvitran salvoe) animas peregrinas.

También los entierros tienen todavía caracter religioso en sentido de las supersticiones antiguas.

Sin embargo los indios entregados aun a estas supersticiones no saben darse cuenta de lo que creen o hacen, sus ideas son ideas confusas y practicas inveteradas y tradicionales que tal vez subsistirán secretamente aun largos siglos despues de haberse convertido ya toda la raza al cristianismo, así como tambien en Europa hoy día subsisten costumbres que se han conservado desde la era del paganismo» (Nunz. Cile, Arc. Di Mons. Enrico Sibia, Fasc. 38, f. 48. Archivo Segreto Vaticano).

En este caso, quien escribe la carta (no está firmada) conoce perfectamente el proceso de aculturación que llevó al sincretismo religioso, además de entender que las prácticas rituales antiguas han perdurado, pero se han mezclado con el sincretismo religioso al modo que explicaba Manuel Marzal. Podemos entender que la evangelización está dando resultado en la zona donde se ubican las reducciones, no así en lugares cordilleranos, donde el acceso

era mucho más difícil por las condiciones geográficas de la zona, además del constante desplazamiento de los grupos.

Con la información recopilada por el papa se propone la realización de un Congreso Católico Araucanista en Chile, que se celebraría en 1916.

«[...] Uno de los principales cuidados que ejercitaron el celo pastoral de los Obispos y Arzobispos chilenos, desde que los hubo en esta nación, fué la civilización y la conversión de los araucanos a la Religión Católica. Una raza como ésta, que desde la conquista española dió pruebas extraordinario de valor y que por ellas ha sido celebrada en todo el mundo; raza que apesar de su ignorancia y de algunas supersticiones, nunca rindió adoración a los ídolos; raza en fin, dotada de muchas buenas cualidades, tanto físicas como morales, no merece quedar en el abandono en que la hemos dejado, ni seguir siendo víctima de expoliaciones y fraudes de parte de hombres sin conciencia [...]

En virtud de estas consideraciones y después de invocar el Santo Nombre de Dios, y de la Santísima Virgen María y de Santiago el Mayor, Patrono de esta Arquidiócesis y Apóstol celosísimo de la salvación de las almas, venimos en ordenar y ordenamos:

1.o Celébrese en esta ciudad de Santiago un Congreso Araucanista que se abrirá el Domingo 12 de Diciembre próximo y se cerrará cuando se crea conveniente.

2.o Nómbrase para organizar dicho Congreso una junta compuesta de nuestro Vicario General don Manuel Antonio Román, el señor Deán de la Catedral don Baldomero Grossi, Canónigo don Gilberto Fuenzalida, Pbro. don Martín Rücker, Rvdo. Padre Ignacio, Capuchino y los señores don Ramón Subercaseaux, don José Ramón Gutiérrez, don Fernando Irarrázaval, don Darío Urrutía, don Juan Enrique Concha, don Carlos María Sayago y don Estanislao Fabres. La junta nombrará su presidente y secretario, formará el esquema o programa de todos los trabajos del Congreso y designará las comisiones que tendrán a su cargo las distintas secciones.

Dado en Santiago, a doce de Octubre de mil novecientos dieciséis- J. Ignacio, Arzobispo de Santiago.- Por mandado de Su Señoría Itma. y Rvdma. -J. Agustín Morán C., Secretario» (Nunz. Chile, Arc. Di Mons. Sebastiano Nicotra, Fasc. 62, f. 48. Archivo Segreto Vaticano).³⁰

La justificación principal para la realización de este encuentro era conocer el estado de la evangelización, además de las condiciones en las que se encontraban los indígenas en Chile y la actuación que la Iglesia había tenido hasta ese momento en los asuntos araucanos. La referencia a este congreso también la encontramos en una revista argentina:

«Hace poco se celebró en Santiago de Chile un Congreso araucanista, en el cual se dejó constancia de todo lo que se ha hecho en favor de los indios, y, especialmente, de todo lo que

³⁰ Texto íntegro reproducido en anexo.

se podría hacer. De ese Congreso, cuya sesión inaugural fué abierta por el Presidente de la República, formaron parte distinguidas personalidades, y se acordó todo un sistema de medidas enderezadas en beneficio de los indios. Cuando esas medidas se hayan realizado plenamente, los descendientes de los héroes de La Araucana participarán como es debido de los beneficios de la civilización. En realidad, ya están bastante lejos de su barbarie de hace medio siglo, cuando aún resistían al avance de los ejércitos de la república, cuando no eran sino fortines varias que ahora son ciudades florecientes. Sus costumbres se han suavizado considerablemente; y si bien es cierto que conservan prácticas sociales y ritos religiosos que merecen el calificativo de bárbaros, también es verdad que el cristianismo se propaga grandemente entre ellos, que están ya sometidos a la legislación general del país» (Caras y caretas. 24/3/1917, n.º 964, pp. 50-51).

Ambos documentos están cargados de etnocentrismo y religiocentrismo. Quizás ya no estamos frente a un periodo en el que pueda ser justificable dicha postura por el momento histórico, nos encontramos que en la primera mitad del siglo XX se sostiene la inferioridad intelectual y moral de los indígenas, casi en una condición de barbarie, como se sostuvo durante gran parte del siglo.

La documentación expuesta evidencia preocupación por los procesos de conquista espiritual y también da cuenta del interés de la Iglesia en general por promover una evangelización que en la práctica fuera útil. Los textos reflejan asimismo un conocimiento cada vez más detallado de la cultura indígena, de sus prácticas y costumbres, movilidad geográfica y creencias, que muchas veces son consideradas supersticiones.

6.4. Evangelización e interpretación: la religiosidad mapuche según los cronistas de Indias

A pesar de existir muchas crónicas sobre Chile, en solo siete de ellas se tocan temas relacionados con la espiritualidad del pueblo mapuche. Es importante destacar que la denominación para este pueblo por aquel entonces fue variada, encontrándose en distintas obras con el nombre de *araucano*. Latcham indica que *araucano* es «el término empleado para designar los pueblos que habitaban las provincias comprendidas entre los ríos Bío-Bío y Tolten» (1909, p. 288). No obstante, debemos tener en cuenta que el pueblo mapuche se divide en picunches, huilliches, lafquenches, pehuenches y otros a medida que se avanza (o se retrocede) en la historia, tal como hemos mencionado anteriormente.

Como mencionamos anteriormente, Jerónimo de Vivar es quien escribe en 1558 sobre los mapuche y señala sobre los aspectos religiosos, de forma austera, lo siguiente:

«Los indios de esta provincia no tienen casa de adoración ni ídolos, y desde que muere algún señor hereda los señoríos el hijo de la mujer primera que hubo, puesto que son casados con diez y doce mujeres según su posibilidad. Si no tiene hijo en esta primera mujer, hereda el hermano, y donde no, el pariente más cercano. Cásanse con hermanas y sobrinas. La gente común se casa con una y dos mujeres. No tiene en nada hallallas dueñas o no. Es su adoración al sol y a la luna, y esto tomaron de los Incas cuando de ellos fueron conquistados. Son muy grandes hechiceros; sus placeres y regocijos es ajuntarse a beber, y tienen una gran cantidad de su vino ayuntado para aquella fiesta, y tañen un atambor con un palo y en la cabeza de él tiene un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan. Llévanlo tan a son que suben y caen con las voces del atambor. Para estas fiestas sacan todas las mejores y más ricas ropas que tienen y cosas preciadas entre ellos; embíjense los rostros cada uno la color que quiere; y le parece, porque tienen muchas colores. Aquí se embriagan y no lo tienen en nada; antes, lo tienen por grandeza. Aquí se matan unos a otros con veneno» (Bibar 1966, pp. 133-134).

El texto anterior explica aspectos relacionados con el matrimonio, la poligamia y la adoración a los astros, que el autor atribuye a la influencia inca (de la que probablemente tenía conocimiento por su estancia en el Perú). Hace una referencia importante al *kultrín*,³¹ donde expone que «suben y caen» con las voces, refiriéndose al éxtasis chamánico alcanzado mediante el sonido. Según Mircea Eliade, el tambor «es indispensable para el desarrollo de la sesión, ya conduzca al chamán al “Centro del Mundo”, ya que le consienta volar por los aires, ya convoque y “aprisione” a los espíritus, o ya, por último, que el tamborileo permita al chamán concentrarse y volver a establecer un contacto con el mundo espiritual que se dispone a recorrer» (2013, p. 145). Esta práctica es común en distintos pueblos a lo largo del mundo, la relación instrumentos musicales-rituales es estrecha y se puede apreciar en las liturgias cristianas en las más variadas formas. Bibar también hace referencia a la pintura corporal utilizada en las distintas festividades, lo que también está presente en otras culturas, sin ir más lejos, los selk'nams y yámanas de Tierra del Fuego también han utilizado esta forma de representación durante distintas situaciones de su vida cotidiana y en ocasiones especiales, tanto para expresar estados de ánimo, embellecimiento, realización de visitas, viajes, cacería, combates, casamientos y ceremonias rituales (Fiore 2005).

³¹ El *kultrín* (o *kultrung*) es un instrumento de percusión de carácter ceremonial mapuche, utilizado por el *machi* en distintas rogativas.

El relato del cronista continúa:

[...] Tienen con el demonio su pacto y éstos son señalados entre ellos y aun tenidos. Estando en estas fiestas, éstos se levantan y, apartados un poco de la otra gente, habla entre sí como si tuviesen al demonio. Yo los vi muchas veces y paréceme que lo debe de ver o se le demuestra. Estando en esta habla, saca una quisca que ellos llaman, que es una manera de huso hecho de palo y, en presencia de toda la gente, se pasa con ella la lengua dos o tres veces y, por el consiguiente, hace lo mismo a su natura, y aquella sangre que saca, lo escupe y lo ofrece al demonio, que en esto lo tienen encestidos. Yo lo ví algunas veces los vi ya luego sanos, y le pregunté a algunos que, si sentían dolor, y decían que no. (Bibar 1966, p. 134)

La descripción que realiza el autor en este fragmento tiene que ver con la relación de ciertos individuos de la comunidad con los espíritus, que en esta oportunidad Bibar interpreta como el demonio. Es probable que se refiera al *pillán* o a una entidad *wekufü*; esta última, a pesar de no tener un equivalente en español, es traducida de forma inexacta como «lo diabólico» (Waag 1982, p. 33), aunque sería más acertado interpretarlo como lo opuesto a lo santo.

Es recurrente en las crónicas de Indias que los autores, al enfrentarse a una espiritualidad distinta a la católica, asocian toda manifestación idólatra con el demonio o con entes malignos, ya que se representa un espacio fuera de los cánones cristianos establecidos, en los que muchos de ellos (o prácticamente todos) fueron formados desde la infancia.

Encontramos luego a Diego de Rosales, cronista perteneciente a la Compañía de Jesús, nacido en Madrid en 1601 y que llegó a Chile en 1629. Desarrolló su misión religiosa en lo que se consideraba territorio enemigo, específicamente en la zona de Arauco. Su principal escrito como cronista es la *Historia general del Reyno de Chile Flandes Indiano*, escrito en 1674. Este texto permaneció inadvertido hasta finales del siglo XIX, cuando es encontrado por Benjamín Vicuña Mackenna, quien lo edita y publica en tres tomos durante 1877 y 1878. Su relato aborda distintos episodios de la historia de Chile, desde el descubrimiento, las primeras expediciones, las navegaciones por el océano Pacífico, las principales batallas, los modos de pelear de los indígenas y sus costumbres, también aborda largamente asuntos geográficos y de historia natural. En lo que concierne a religión, el autor dice sobre los araucanos:

«Son estos indios de Chile los mas barbaros de las Indias, porque ni conocen al verdadero Dios, ni tienen otros dioses falsos ni idolos que adorar, y assi no saben de religion, culto ni adoracion, ni tienen sacrificios, ni offrendas, ni invocaciones. Solo invocan al Pillan, y ni saben

si es el demonio ni quien es; mas, como se les aparece a los hechizeros y les habla, les da a entender que es alguno de sus parientes o caciques difuntos, y como a tal le hablan, sin hacerle adoracion» (Rosales 1877, p. 162).

Reaparece en este punto la figura del *pillán*, que tiene relación directa, según el mismo autor, con los espíritus de los antepasados. Sobre esta figura volveremos más adelante en detalle.

En la crónica también expone que es al *machi* a quien corresponde entablar diálogo con estos espíritus y habla sobre la ausencia de ídolos, cultos y adoraciones, que probablemente el misionero no presencié, puesto que sí existían cultos, como las ceremonias rituales. La inexistencia de un dios, que dice el relator, puede ser por tres causas: 1. porque en estos años no se consideraba a Ngenechén como dios; 2. porque el cronista no tuvo conocimiento de él en sus incursiones por tierras mapuches, o 3. porque el misionero lo consideraba un demonio y no un dios, por lo que omite mencionarlo.

Más adelante el relato del jesuita continúa:

«Lo mas que enseñan a sus hijos y a sus hijas es a ser hechizeros y medicos, que curan por arte del diablo [...] y para esto tienen sus maestros y su modo de colegios, donde los hechizeros los tienen recogidos y sin ver el sol en sus cuevas y lugares ocultos, donde hablan con el diablo y les enseñan a hazer cosas aparentes que admiran a los que las ven [...] el hechizero que los enseña los gradua a lo ultimo, y en publico les da a beber sus breverages, con que entra el demonio en ellos. Y luego les da sus propios ojos y su lengua, sacándose aparentemente los ojos y cortándose la lengua y sacándoles a ellos los ojos y cortándoles las lenguas. Haze que todos juzguen que ha trocado con ellos ojos y lengua para que con sus ojos vean al Demonio y con su lengua le hablen, y metiéndoles una estaca aguda por el vientre se la saca por el espinazo, sin que³² [...] dolor ni quede señal. Y assi con estas y otras apariencias quedan graduados de hechizeros y ordenados de sacerdotes del demonio» (p. 168).

En este texto queda clara la formación teológica que tenía el sacerdote por la constante alusión a todo aquello que resulta ajeno a lo cristiano, que es interpretado como efecto del demonio, además del recurrente negacionismo ante las prácticas observadas, consideradas erróneas para la tradición católica. Recordemos que algunos misioneros en el Perú, incluso en presencia de templos y de ritos, decían que los nativos no tenían religión (Marzal 2002, p. 532). Esto se producía ante todo por la incomodidad que generaba la existencia de una creencia previa en pueblos considerados en estadios primitivos e inferiores de desarrollo, lo

³² Ininteligible (nota del editor).

que podía llevar a poner en tela de juicio la idea de una religión universal y verdadera, como se decía que era el cristianismo.

Otro de los cronistas que se refirió a los mapuches fue Lovera. Refiriéndose el autor a las condiciones de los indios de Chile y de sus características físicas, detalla brevemente:

«Antiguamente adoraban al demonio, consultándole sus oráculos por medio de los hechiceros; los cuales muchas veces daban respuestas de su cabeza; no tenían adoratorios hechizos sino al primer cerro que topaban, y aunque los hechiceros finjan que sacaban piedras, palos y otras cosas por su arte, y también curaban con yerbas supersticiosamente» (Lovera 1865, p. 52).

Si bien el fragmento es escueto, exhibe la misma mirada que los otros cronistas habían tenido sobre los mapuches, la relación con el demonio y la presencia de hechiceros en su cultura (*machi*). Posterior a esta exposición, el autor expresa algunos elementos de la medicina ancestral, relacionada con la prescripción de diferentes tipos de hierbas para los enfermos, que reconoce como funcionales. Recordemos que el autor estaba interesado en otros aspectos, bélicos o políticos más que religiosos. No obstante, esta descripción que se escribe en un momento inicial de la conquista de Chile pone de manifiesto que para entonces ya había presencia de elementos espirituales en el pueblo araucano, lo que no pudo ser interpretado de una manera imparcial. También hay que tener en consideración que lo breve del relato puede tener relación con que el cronista fuera militar: es claro que los indígenas no lo invitarían a participar abiertamente de sus ceremonias, ni el autor podría recopilar mayor información de fuentes orales, puesto que su ocupación era estar en el campo de batalla y no presentaba más interés en estos temas ajenos a la guerra.

Otro cronista importante fue Alonso González de Nájera, soldado español nacido en Cuenca. Antes de llegar a Chile, en 1601, sirvió como militar en las guerras de Francia, Flandes e Italia. En Chile participó en la guerra de Arauco como maestre de campo. Hacia 1614 escribe la crónica *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. En la primera parte hace una descripción geográfica y política de las principales ciudades, además de la cordillera de los Andes. Más adelante expone asuntos relacionados con el clima y las tierras, orientado a su fertilidad. Por último, se refiere en un apartado a los indígenas, a sus costumbres y características físicas. Detalla brevemente asuntos religiosos, y expone:

«Tienen estos indios [...] muy gran respeto y miedo al demonio, y algunos plática y familiaridad con él, tanto en sus propias casas, como en profundas cuevas donde, dicen, hacen

algunos hechiceros penitencia, y le hablan familiarmente, a los cuales van otros muchos indios con presentes, para que les profeticen cosas que desean saber, y ellos los traen engañados con mil embustes y falsas respuestas, como engañosos oráculos; cosa que no deja de ser de consideración en indios, que se sabe que no tienen religión alguna, como tengo dicho» (1889, p. 48).

Sigue siendo recurrente la idea de que no hay presencia de religión en la población local. Esto tiene que ver con la escasa institucionalización de las creencias indígenas, puesto que, al no erigir templos, se considera que no se está en presencia de una religión formal, idea que se contrapone a la realidad, puesto que la existencia de creencias, por mínimas que parezcan, son presencia de religión, como queda evidenciado en la clásica definición que hace Edward Tylor.

Retomando la idea existente en los cronistas sobre la ausencia de religión, y más aún, considerando las creencias locales como «no creencias» o supersticiones que se asocian reiteradamente con el demonio, con el mal, complementamos con Martínez Sarasola, quien, refiriéndose a la gran riqueza espiritual de los pueblos indígenas de América, dice:

«La particular forma de estar y entender el mundo que expresa la cosmovisión indígena tiene una tradición de miles de años a través de la cual los pueblos originarios de América fueron conformando un complejo sistema, plasmado finalmente en esa cosmovisión, con sustento en un gran corpus mitológico y en un conjunto de ideas profundamente relacionadas entre sí» (2010, pp. 160-161).

Distintos antropólogos, historiadores y arqueólogos han expresado, desde sus respectivos campos de investigación, que la cosmovisión indígena en general (hablamos de toda América) ha sido diversa y ha estado presente en prácticamente todas las culturas que existían a la llegada de los conquistadores europeos. Esto se evidencia mediante la etnohistoria, fuentes historiográficas, tradición oral y, por supuesto, restos materiales, que nos han legado elementos tangibles de las creencias de nuestros antepasados americanos.

Encontramos en este periodo a Juan Ignacio Molina. El abate Molina fue más que un religioso y no en vano es conocido como un intelectual chileno del siglo XVIII. Cuando los jesuitas fueron expulsados se radicó en Italia, donde escribió gran parte de su obra. Si bien el texto al que aquí hacemos referencia fue requisado antes de salir de América, Molina reescribió después gran parte del texto de memoria, hasta tener nuevamente el manuscrito en sus manos, que publica en 1776 con el título de *Compendio de la Historia Geográfica*,

Natural y Civil del Reyno de Chile. Aunque la primera publicación de este texto fue bajo un seudónimo, el historiador Diego Barros Arana estableció que la autoría correspondía al abate Molina. El texto, originalmente en italiano, contiene información sobre Chile tanto sobre temas históricos como geográficos, incluye nueve láminas y un mapa y el plano de la ciudad de Santiago.

En lo que respecta a creencias de los indígenas, el cronista señala:

«El sistema de religion de los Araucanos es simple, y acomodado á su manera libre de pensar y vivir. Ellos reconocen un Ente supremo, autor de todas las cosas, á el qual dan el nombre de Pillan: esta voz deriva de púlli o pilli (la alma) y denota el espíritu por excelente. Lo llaman tambien Guenu-pillan, el espíritu del Cielo; Buta-gen, el gran Ser; Thalcave, el Tonante; Vilvemvoe, el Creador de todo; Vilpepilvoe, el Omnipotente; Mollgelu, el Eterno; Avnolu, el infinito.

El gobierno universal del Pillan es modelado sobre la policía Araucana. El es el gran Toqui del mundo invisible, y como tal tiene sus Ap-Ulmenes, sus Ulmenes, á los quales entrega la administracion de las cosas inferiores. Este modo de pensar es muy grosero; pero es menester confesar que no son solos los Araucanos los que quieren regular las cosas del cielo por las de la tierra» (Molina 1795, p. 84).

Prosigue con una descripción más profunda en temas de mitología mapuche, siendo de los primeros en realizar alusión a este tipo de creencias:

«A la primera clase de estos dioses subalternos pertenece el Epunamun, que es el Marte de ellos, ó sea, el Dios de la guerra; el Meulen, Dios benéfico, y amante del genero humano; y el Guecubu, ente maligno y autor de todos los males, el qual no parece diverso de el Algue. De donde se ve, que el sistema de dos principios opuestos, impropriamente llamado maniqueismo, es muy extendido, ó por mejor decir, se encuentra establecido en casi todas las naciones bárbaras de ambos continentes, las quales no siendo capaces de investigar el origen del bien y del mal, han ocurrido á inventar dos agente contrarios (como lo son los efectos) para salvar la aparente contradicion» (p. 84-85).

Es evidente el conocimiento que el autor tenía de la mitología romana, al realizar comparaciones con la mitología mapuche. Es el único cronista que realiza comentarios de esta índole, sin entrar en comparativismo con el catolicismo. Además, refiere la idea general del maniqueísmo sobre el bien y el mal. Por último, aparece nuevamente la figura del *wekufi* asociada a lo negativo, tal como se ha mencionado anteriormente. En definitiva, son descripciones que, a pesar de la procedencia confesional del autor, resultan de utilidad para comparar con otras crónicas del mismo periodo.

Llegando al siglo XVIII encontramos a José Pérez García, militar nacido en Santander (España) en 1726. Viajó a América en 1740, y después de servir en las milicias de Buenos Aires se incorporó en 1754 a las milicias de la frontera de Arauco, la zona de mayor conflicto en el reino de Chile. Estuvo allí 25 años y su trayectoria historiográfica comenzó en 1788, al escribir la *Historia natural, militar, civil y sagrada del Reino de Chile*, para lo cual se nutre de dos obras anteriores, una inconclusa, llamada *Historia de Chile* de Pedro de Córdoba y Figueroa, y de la *Historia militar, civil y sagrada* del jesuita Miguel de Olivares, libro que había quedado en Chile tras la expulsión de la Compañía de Jesús.

El autor trata de escribir una historia general de Chile que abarca casi todo el periodo colonial. Por todo ello, más que un cronista, es considerado un historiador en su sentido más amplio, puesto que para escribir su obra estudia textos de otros cronistas y documentos oficiales.

Expresando el autor que los indígenas chilenos no conocieron religión alguna, detalla: «Por lo que no tuvieron templos ni sacerdotes, ni cultos ni sacrificios, ni los reyes del Perú en sus conquistas de Chile introdujeron la adoración de su ídolo el sol, ni le construyeron templo, como en otras conquistas» (Pérez García 1900, p. 43). El autor poseía conocimiento previo sobre las culturas del Perú y sobre el legado material y la influencia que estas habían dejado sobre otras tribus a lo largo de Sudamérica.

Más adelante el autor prosigue refiriéndose a deidades romanas:

«Es cierto que si del politeísmo del teatro de los dioses hubieran tenido estos gentiles inteligencia, hubieran elegido á tres para darles culto con toda su inclinación, cuales son: Marte, Baco y Venus. Por cuya ignorancia sólo reconocieron algún género de superioridad en los pillanes amigos y enemigos, como algunos gentiles politicos en los genios buenos y malos» (Pérez García 1900, pp. 43-44).

En esta ocasión alude al *pillán* «bueno» y «malo», del que habíamos hecho mención anteriormente. Es el único cronista en reconocer a distintos *pillanes*. Posteriormente se refiere al *wekufü*, del que indica:

«El huecub es un ente de cuya figura no tienen ninguna especie; pero le atribuyen supersticiosos todas las cosas que les suceden adversas. El epunamun (que es decir, dos piernas) del que hacen el mismo concepto que se dice de los duendes, y les habla, y aunque no tienen confianza en sus consejos, muchas veces los siguen» (p. 44).

Una constante, al igual que en otras culturas, es atribuir las cosas malas a entidades o espíritus negativos, algo que incluso se practica en la sociedad contemporánea mediante las nuevas creencias religiosas.

Por último encontramos a Vicente Carvallo Goyeneche, de origen militar al igual que la mayoría de los cronistas, nacido en el reino de Chile en 1742. A temprana edad se alista en el ejército de la frontera y en 1780 comienza a escribir su texto *Descripción Histórico-Geográfica del Reino de Chile*, para lo cual recurrió a diversas fuentes, como actas de cabildos y documentación de cronistas anteriores. Finalmente se desplazó a Madrid en 1796 para poder terminar su trabajo. Su obra permaneció inédita hasta 1876, cuando se publicó ochenta años después.

Relatando diversos aspectos sobre Chile, en lo que respecta a las creencias de los indígenas señala:

«A ningún númen rinden adoracion; ignoran el Supremo Ser, i aquellos vocablos: Butangen, Vilvembre, Vilpepilvo, Moligelu, Aunolu, gran ser, creador de todo, omnipotente, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones inventadas por los misioneros para hacerles comprender los atributos divinos, i hacerles entrar por los principios de nuestra relijion. Temen al demonio, no porque le atribuyan divinidad, sino por el daño que conciben les puede hacer bajo la forma de Epunamun, Ibnche, Huecubu i Alhue. A éstos atribuyen todos los males, i al Meulen todos los bienes; pero preguntados por la esencia i propiedades de éstos entes o seres, no saben esplicarse; son rudos intérpretes de su errada teología.

No se les puede hacer entrar por la inmortalidad del cuerpo, segun i como enseña nuestra creencia, aunque se persuaden de la del alma. Se acercan mucho a la trasmigracion, como si en algun tiempo hubieran tenido maestros pitagóricos. Por este principio creen que, muriendo, no se acaban, sino que pasan a otra rejion situada a la otra parte del mar. I persuadidos de este viaje, se entierran los varones con armas, vestidos, caballo, alhajas i víveres para viático de su jornada, i las mujeres con rucas, usos i otras alhajas propias del sexo. Este rasgo de viciada teología lo mezclan con un ridículo error. Estan persuadidos que la entrada en aquella rejion se hace por un angosto paso, en donde reside una despiadada vieja que cobra la entrada o portazgo, i si el viajero no lleva el precio establecido o su equivalente, con nada menos se contenta aquella mala hembra que con un ojo» (Carvallo Goyeneche 1876, p. 18).

En esta primera parte el autor refiere el principio de evangelización llevado a cabo por los misioneros católicos, además del conocimiento del mal que tenían los indígenas. Sin duda el final es muy importante, porque hace referencia a la idea de transmigración de las almas, idea que proviene de religiones orientales como el hinduismo, pero también expone una

alegoría que se asemeja a la mitología griega, específicamente con Caronte y Hades, el cruce por la corriente de agua y el pago asociado, en este caso, al ingreso al otro mundo. En este momento particular se aplica lo mencionado arriba por Bermejo Barrera (2002) sobre el conocimiento de literatura clásica que poseían los primeros cronistas.

Continúa diciendo:

«No obstante la indiferencia con sus deidades i la total carencia de culto, son ridículamente supersticiosos. De todo forman agüero; si suena la lumbre, si se acerca a su casa algun remolino o pára sobre ella algun pájaro; si les zumban los oídos, si se les cae el bocado al llevarlo a la boca, si sueñan, si canta alguna lechuza, si palpitan las entrañas de algun animal que degüellan, se sobresaltan i se sobrecojen de un pueril vergonzoso temor» (p. 19).

En referencia a cómo se adquieren las enfermedades, dice el cronista:

«Jamás se las ocasiona el vicio de los humores, siempre suponen ser causadas por el Huecubu, introducido por algun hechicero a solicitud de algun individuo de su nacion, i para su curacion ocurren a sus machis, que son agoreros de profesion. Para que uno de estos haga la curacion colocan la cama del enfermo en un ángulo de la casa, en otro un carnero negro atado de pies i manos, i en medio una mesa con muchos candiles luciendo. En el patio ponen un ramo de boygne, i cuelgan en él un tamboril; preparado esto se juntan los de la parcialidad i con ramos de boygne en las manos, forman una procesion circular al rededor del patio, cantando las mujeres canciones lúgubres al son de tamboriles» (p. 19).

Se reitera la idea de que los males acaecidos en una determinada comunidad provienen de espíritus o entidades negativas, en esta descripción del *weküfu* coincide con el cronista anterior.

En los fragmentos descritos podemos conocer, aunque sea de forma somera, el pensamiento de quienes escribieron, la ideología religiosa en la que se habían formado los cronistas, no solo los religiosos, también los militares que relataron sucesos desde el cristianismo exacerbado de los siglos de descubrimiento y conquista. El choque cultural no se produjo solamente en el «otro», el nativo americano, sino que también influyó en la mentalidad de los escritores de aquellos siglos, puesto que decidieron dejar por escrito estos antecedentes de carácter religioso, incluso si ello era visto de forma negativa y se asociaba a prácticas oscuras, de todos modos fue registrado y es lo que hoy nos acerca —aunque aún estamos muy lejos de conocerlo en profundidad—, al fenómeno religioso originario de América en las etapas previas al sincretismo religioso.

VII. GENOCIDIOS

7.1. Conceptualización

Si bien la concepción de *derechos humanos* tiene que ver con la historia reciente y la firma de la declaración tras la Segunda Guerra Mundial, existen conceptos que son de utilidad para entender lo ocurrido a principios del siglo XX, cuando todavía la defensa de los derechos humanos no era una prioridad de los nacientes Estados. Una conceptualización cercana a lo que es el genocidio, señala:

«El genocidio tradicionalmente ha sido considerado la más grave de todas las violaciones a los derechos humanos, debido a que involucra la intención de destruir a un grupo como tal. El reconocimiento de la existencia del genocidio, radica principalmente en el reconocimiento del derecho que tiene un grupo humano para existir como una colectividad. Sus devastadores efectos en la población mundial han logrado su identificación como el “*crimen de crímenes*”» (Aizenstatd Leistenschneider 2007, p. 11).

El caso más conocido, del que poco se puede discutir desde el punto de vista histórico, está relacionado con la sistemática persecución y exterminio de los judíos por parte de los nazis antes y durante la Segunda Guerra Mundial. La «solución final», el holocausto, son crímenes que la humanidad sigue lamentando, más aún considerando que todavía existen sobrevivientes de estas atrocidades. El rechazo a este tipo de acciones suele ser transversal, a pesar de que existen grupos conservadores e ignorantes que promueven de manera constante el denominado «revisiónismo», que busca deslegitimar la vulneración de derechos y someter a supuestos análisis pseudohistóricos los crímenes cometidos.

En el caso de Chile, la historia reciente también sabe de crímenes contra los derechos humanos. La mayoría de los actos militares que tuvieron lugar durante la dictadura de Augusto Pinochet (1973-1989) se consideran como tales. Se persiguió y se asesinó a miles de ciudadanos. Lamentablemente, Pinochet murió antes de ser enjuiciado y hoy muchos de sus colaboradores, militares y civiles, siguen libres y haciendo uso del negacionismo histórico e incluso muchas veces justificando las violaciones de derechos humanos, falseando la verdad y

denostando a las víctimas.³³ En el caso argentino la situación es similar, también hubo una dictadura (1976-1983), presidida por una junta militar que encabezaba Jorge Rafael Videla.

En el caso de la conquista de América, la población indígena local se vio amenazada y se redujo en algunas zonas de forma significativa; no obstante se trata de evitar el uso del concepto genocidio, puesto que se trata de un término más reciente. De todos modos debemos tener en cuenta que, efectivamente, los pueblos originarios sufrieron prácticas que hoy vulneran los derechos humanos. De los casos recientes más conocidos hay que tener en cuenta los hechos ocurridos en Estados Unidos con los pueblos de nativos americanos y sus migraciones forzadas; otro ejemplo es la incansable lucha de los pueblos brasileños por la recuperación de sus territorios ancestrales, que hoy se enfrentan a su exterminio, no solo por la negligencia del Estado, sino también por la tala ilegal indiscriminada de los bosques.³⁴

Desde el punto de vista antropológico e indigenista, el concepto de genocidio se transforma en etnocidio, «entendido como las acciones que dan lugar a la destrucción masiva de un grupo étnico, o a eliminar cualquier aspecto fundamental de su cultura y organización, como sucedió en la expansión colonial» (Tamagno 2011, p. 5). Con estos parámetros podemos comprender la problemática del exterminio e intento de exterminio de los pueblos indígenas estudiados.

Existe por tanto una definición jurídica de lo que es genocidio, pero también en la actualidad hablamos de una redefinición histórica del concepto:

«Con la entrada en vigor de la Convención para la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, los historiadores se encontraron ante el novedoso desafío de revalorizar y mensurar las masacres pasadas ante la tipificación de un crimen de nuevo signo. Asimismo, el texto de la Convención contempla explícitamente la existencia del crimen a lo largo de la historia» (Desena y Serralta 2015, p. 68).

³³ V. «Diputado Urrutia calificó de “terroristas” a víctimas de la dictadura». ADN Radio, 19 de abril de 2018. Recuperado de <www.adnradio.cl/noticias/politica/diputado-urrutia-califico-de-terroristas-a-victimas-de-la-dictadura/20180419/nota/3739462.aspx>.

³⁴ V. «Brasil: El genocidio de indígenas. Una historia de exterminio muy actual». SERVINDI, 10 de junio de 2013. Recuperado de <<https://www.servindi.org/actualidad/89103>>.

7.2. El problema del otro

Un problema recientemente planteado en los estudios sociales tiene que ver con las relaciones con el otro. Si el etnocentrismo se ha ocupado de atribuir una superioridad moral a ciertos individuos frente a otra cultura, considerándolos en un estadio inferior de desarrollo, el problema del otro es, precisamente, la mirada que no hemos percibido por parte de esa cultura.

Tzvetan Todorov señala que existe un problema grave al propugnar una ética universal frente a la pluralidad de las civilizaciones, «puesto que las distintas sociedades no comparten los mismos valores, ¿cómo podemos apreciarlas y juzgarlas?» (2007, p. 33). Esta cuestión ha sido ampliamente debatida por las disciplinas humanas y sociales, muchas veces sin tener en cuenta la propia mirada de sus protagonistas hacia sus propias costumbres.

Según José Lorite Mena (1995), con los relatos de Marco Polo o los viajes de Juan de Mandeville, el mundo ya tenía idea de la existencia del otro en los siglos XIV y XV, pero señala que el descubrimiento de América supone la irrupción masiva de esta alteridad. El mismo autor señala:

«[...] entre el conquistador y el misionero las diferencias en las prácticas pueden parecer considerables. Pero frente al *otro* mantienen un mismo sustrato procedimental. El sueño del oro y las ansias de dominación, por un lado, y la imposición salvífica y la unificación del saber, por otro, confluyen en la misma representación básica del indígena: una alteridad que se debe someter» (p. 22).

La realidad del otro es un asunto menor en los intereses de los conquistadores, ya sean espirituales o bélicos. Esta idea no solo está presente en los tiempos de conquista de Chile y Argentina, también durante la emancipación y posteriores repúblicas, cuando se continúa evangelizando y persiguiendo al indígena, ya no con las tácticas de los españoles, más bien con nuevas formas de sometimiento, asimilación y aculturación, ideadas tanto por los Estados como por las distintas órdenes religiosas que se hicieron cargo de vastos territorios.

Para Todorov (2008) en la conquista de América se dieron tres ejes fundamentales en las relaciones con el otro:

1. Juicio de valor (plano axiológico): el otro es bueno o malo, lo quiero o no lo quiero.

2.La acción de acercamiento o de alejamiento en relación con el otro (plano praxeológico): adopto los valores del otro, me identifico con él; o asimilo al otro a mí, le impongo mi propia imagen.

3.Conozco o ignoro la identidad del otro (plano epistémico): no hay aquí ningún absoluto, sino una gradación infinita entre los estados de conocimiento menos o más elevados.

El autor ejemplifica esto con Bartolomé de las Casas y Hernán Cortés: el primero conoce a los indios menos que el segundo y los quiere más, pero ambos se encuentran en una política común de asimilación (p. 221), que a su vez es de dominación, de imposición.

Hay una existencia concreta, más allá del mundo de las ideas y de las creencias. Existe ese «otro» en la práctica, y cualquiera se verá enfrentado a él en algún momento, porque también actúa y es parte de la historia, muchas veces como protagonista. Sin lugar a dudas, el conocimiento del otro tiene estrecha relación con la filosofía y el verdadero conocimiento de sí mismo (algo que a veces presupone una imposibilidad fáctica). En el propio conocimiento y en el conocimiento del otro hay una intersubjetividad que se torna inabordable. Debemos considerar que «la experiencia del otro siempre tiene una primacía inequívoca sobre el autoconocimiento» (Blumenberg 2011, p. 201).

7.3. El exterminio de los selk'nams

La cultura originaria de Tierra del Fuego se vio diezmada por diversos factores, en los que tuvo directa incidencia el descubrimiento y colonización de su territorio ancestral. Si consideramos que incluso hoy en día se cometen crímenes contra poblaciones nativas, en el siglo XIX existía una mayor impunidad para los perpetradores de estas acciones, por lo que todo resultaba más cómodo y normal a la vista de sus intereses, ya fueran religiosos, económicos o políticos. No existía una conciencia del mal que se causaba, puesto que ni siquiera se les consideraba personas civilizadas, ya que según los parámetros decimonónicos los indígenas estaban en estadios inferiores de desarrollo, por lo que, o se adaptaban a la idea de progreso cultural, social y civilizatorio, o se enfrentaban a su extinción, que a la vez era justificada y validada.

Para Gasperi (1994, pp. 71-72), las causas de la disminución de la población indígena en la isla se pueden clasificar del siguiente modo: 1. enfermedades importadas; 2. guerra entre los indios; 3. persecuciones por parte de los colonizadores; 4. disminución de la caza; 5. cambio de costumbres y de régimen de vida; 6. mestizaje; 7. alcoholismo, y 8. exportación de indígenas. Como veremos, todas tienen relación con la aparición del colonizador en Tierra del Fuego, son causas externas y no internas. De no haberse colonizado la isla, los selk'nams no habrían desaparecido.

En un episodio ocurrido en Magallanes, mientras un grupo de indígenas se movilizaba con los misioneros salesianos, intervino el gobernador:

«[...] El gobernador Señoret no pudo sufrir que así se escapasen los indios á las cacerías que de ellos se hacen, y mandó el escampavía Huemul de la Armada Nacional, para arrebatar los indios á la caridad de los salesianos y traerlos a Punta Arenas.

En efecto, el 3 de agosto último desembarcaban en Punta Arenas.

Una muchedumbre numerosa acudió al muelle para ver el desembarco de ese cargamento humano, y los indios, hombres, mujeres y niños en estado de absoluta desnudez casi todos, atravesaron las calles de la ciudad entre el escándalo de la gente decente y la turba de pilletes y mujerzuelas, que se burlaban de su sencilla impudencia.

Frente á la casa de la gobernación, el señor Señoret, como un soberano asiático que recibe á una banda de esclavos, contempló satisfecho á sus indios en cueros.

¿Qué iba a hacer Señoret con sus 160 esclavos?

Nombró una comisión compuesta de los señores Barra, jefe de policía; Ramírez Silva, cuñado del gobernador, Heede y Stubenrauch, para que procedieran á hacer el reparto de niños fueguinos entre los partidarios y amigos de la autoridad, arrancándolos á viva fuerza de los brazos de sus madres.

En los días 7, 8 y 9 de Agosto, se llevó á cabo el doloroso y salvaje espectáculo que en Punta Arenas se ha llamado remate de indios, en medio de las escenas más desgarradoras que he visto ó espero ver en mi vida.

Al comprender que se les arrebataban sus hijos, los indios salieron de su habitual serenidad y dócil placidez, y dando gritos horribles, con ademanes desesperados, trataron de defender á sus criaturas.

Cada niño arrebatado originaba una escena. La madre se echaba sobre su hijo defendiéndolo con su cuerpo, mientras el padre, con la expresión de todas las furias en los ojos, dando aullidos que infundían pavor, se lanzaba sobre los que le robaban su niño, atacándolos con las manos, los dientes, las uñas, con rabia de fiera á quien roban sus cachorros.

Los niños mismos se resistían, se agarraban á las piernas de sus madres y se echaban al suelo golpeándose contra las piedras, y fué menester amarrarlos, arrastrarlos á la fuerza por las calles y aun cargarlos en carros, como carne para el matadero [...]». (16 de diciembre de 1895. La Nación. p. 5)³⁵

El texto se refiere a Manuel Señoret Astaburuaga, contraalmirante de la Marina de Chile, que participó en la guerra del Pacífico y fue después nombrado gobernador en Magallanes, a quien la Armada todavía considera un héroe. Hemos de mencionar que las propias memorias de Señoret no hacen referencia a este episodio, solo señala escuetamente:

«Tal es lo que ha sucedido en Punta Arenas con el grupo de indígenas traídos en el pasado invierno. Mui poco tiempo despues de su llegada visitaban las casas, partian leña, hacian mil menesteres domésticos i conocieron el valor de la moneda. Volvian diariamiente a la misma casa i pedian una remuneracion por su trabajo, con la cual compraban carne i otros alimentos que llevaban a sus familias alojadas en el campamento» (Señoret 1896, p. 32).

No explica cómo llegaron esos selk'nams a Punta Arenas, ni explica en qué campamento supuestamente están viviendo. Importante es destacar que su mandato como gobernador se caracteriza por la constante disputa con la misión salesiana de Dawson, ya que Señoret quería llevar familias chilenas a vivir a la isla, pero como había sido entregada por el Estado a los salesianos, ellos decidían sobre su futuro y nunca aceptaron esa propuesta.

Más adelante, en otro pasaje de sus memorias, se evidencia el verdadero interés de Señoret:

«Si se crearan pequeños puestos militares en el territorio indijena, es indudable, dado el carácter de los indios i los ningunos medios de movilidad de que disponen, que bastarian para mantenerlos tranquilos i se evitarian los robos i matanzas de ganado que tanto perjudican a los hacendados i que son el orijen de la lucha iniciada ya entre bárbaros i civilizados» (Señoret 1896, p. 37).

Si bien, en cierta medida siempre cuando se habla de la mentalidad decimonónica, se expone que el etnocentrismo es parte del pensamiento de aquellos tiempos, por lo que en cierta medida se vuelve común, y ha de ser aceptado como premisa de la época a la que pertenece un determinado individuo. No obstante, si en el mismo tiempo existieron contemporáneos que no titubearon a la hora de cuestionar las políticas de exterminio y persecución, de aculturación de un pueblo, ¿por qué aquellos que ostentaban cargos públicos

³⁵ Texto íntegro reproducido en anexo.

tan importantes, carecían de un pensamiento crítico? En este caso en cuestión, es atribuible al origen militar del Gobernador, es conocido por todos que no se necesitan grandes atributos intelectuales para pertenecer a las fuerzas armadas, mucho menos en el siglo XIX.

Aunque el etnocentrismo es común en el pensamiento decimonónico, no lo es en *todo* el pensamiento de la época. En efecto, algunos no dudaron en cuestionar las políticas de persecución, aculturación y exterminio, sin embargo es raro encontrar a críticos entre los cargos públicos de entonces, menos aún entre los que provenían del ejército.

7.3.1. Estancieros en Tierra del Fuego y explotación

Después del descubrimiento de la zona más austral del mundo, al otro lado del estrecho de Magallanes comenzaron a vislumbrarse ideas de colonización. Recordemos que Tierra del Fuego tiene una extensión de 48 000 km², no se podía desaprovechar la oportunidad de dar un uso ganadero a tan importante territorio, únicamente ocupado por indígenas «de primitivas costumbres».

«En 1883, por decisión del gobierno chileno se inició en la zona la colonización ganadera. La primera concesión de tierras a extranjeros -la sociedad Werhahn y Cía.- en el año 1885, fue de 123 mil hectáreas, en las que fueron introducidas 600 ovejas traídas de las Islas Malvinas. En 1889, José Nogueira obtiene del gobierno Chileno la concesión de 180 mil hectáreas, y Mauricio Braun una de 170 mil hectáreas. Estas tierras constituyeron la base de la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego constituida en 1893» (Aylwin 1995, ap. Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008, p. 444).

Comienza así la colonización de la isla, que se fue entregando a estancieros para la explotación ganadera. La fauna local (especialmente guanaco) disminuyó por la introducción de especies foráneas. Comenzaron a instalarse cercos de alambre en zonas donde nunca hubo delimitación física, lo que afectó a la movilidad a la que estaban acostumbrados los selk'nams. Posteriormente, todas estas concesiones pasarían a un segundo plano por la creación de la Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego, entidad creada en 1893 que llegó a tener más de tres millones de hectáreas. Los fundadores fueron José Nogueira y Sara Braun, hermana de Mauricio Braun. Debemos destacar que Sara hizo «importantes donativos benéficos a lo largo de su vida» (Museo de Magallanes, s. f.) a diversas instituciones cristianas.

La sociedad ganadera triunfó no solo en lo económico, sino también en lo político: un proyecto de estas características requería apoyo de la élite local, lo que no fue difícil de conseguir para Peter Mc Clelland y Mauricio Braun, que «supieron relacionarse con lo más granado del ambiente empresarial de Valparaíso —capital económica de Chile en la época— y con el mundo social de esa ciudad y de la vecina Viña del Mar, y de Santiago, y cultivaron la relación con personajes claves o influyentes de la política y los diferentes gobiernos nacionales» (Martinic 2011, p. 12).

La masificación de las ovejas en la isla hizo que el guanaco se desplazara a zonas más australes, razón por la que los selk'nams, en ausencia de guanacos, capturaban ovejas, lo que afectó a los intereses de los estancieros, que contrataron personal especializado para hacer la guerra a los indígenas, produciéndose matanzas. La estancia más conocida era la de Menéndez, que a su vez había contratado a Alexander McLennan como administrador, conocido por el apodo de «chancho —cerdo— colorado», por su apariencia física y el rubor permanente de las mejillas. McLennan estuvo involucrado en cacerías de selk'nams y se caracterizaba por su actitud despiadada:

«En ese mismo instante comenzó y con toda rapidez se verificó la espantosa carnicería tan diabólicamente concebida. Apostados Mac Klenan (a) “Chancho Colorado” y diez o doce de sus satélites en los cerros y montículos cercanos [...] abrieron fuego continuo y graneado con sus armas de repetición sobre aquel montón de seres indefensos y embrutecidos hasta el extremo de no poder experimentar un movimiento de reacción y defensa» (Borrero 1921, pp. 41-42).

El exterminio selk'nam a manos de los estancieros empieza en el territorio chileno, pero hay que tener en cuenta que se persiguió y asesinó a los que se negaron a la aculturación y al trabajo. Hubo casos en que los indígenas decidieron trabajar en las estancias, a las que se incorporaban para poder sobrevivir (María Méndez 2012, p. 31). De estos casos, el más conocido fue el de la estancia Harberton, de la familia Bridges, en territorio argentino: como tenían mejor relación con las comunidades indígenas y no realizaban matanzas, algunos decidían irse a trabajar a esa zona, donde además aseguraban su supervivencia, lejos de las masacres. Posteriormente, en 1902, algunos selk'nams continuaron trabajando en la estancia Viamonte, que pertenecía a la misma familia. Recordemos que Lucas Bridges, hijo de Thomas

Bridges, fue muy cercano a los selk'nams, se crió con ellos e incluso fue invitado a una ceremonia del *hain*.

7.3.2. Julius Popper, las expediciones auríferas y las exposiciones universales

En el territorio argentino, si bien existieron estancias, la principal preocupación del gobierno fue la búsqueda de oro. Se tenía la idea de que en Tierra del Fuego debían existir grandes minas de oro que esperaban ser descubiertas.

Una de los personajes más controvertidos en la historia selk'nam es Julius (o Julio) Popper. Nacido en 1857, este ingeniero de origen rumano viajó por diversos lugares del mundo y en Brasil se enteró de la noticia que lo llevaría a Argentina: habían encontrado oro en el estrecho de Magallanes. Reunió algo de dinero y en 1886 creó la Compañía Anónima de Lavaderos de Oro del Sud, constituida la sociedad recibió una concesión del presidente de la nación, Julio A. Roca.

Unos años antes, en 1884, un joven de veinticinco años, Félix Mariano Paz, capitán de marina, fue nombrado gobernador de Tierra del Fuego, estableciéndose Ushuaia como capital del territorio. Con esta información, Popper comenzó a preparar su expedición a la isla, logró que lo autorizaran a llevar armas, puesto que temía enfrentarse a grupos de saqueadores de las minas de oro o de los barcos naufragados en la zona (Huberman 2017, p. 21). Su viaje fue muy largo, puesto que había salido en barco desde Montevideo. Arribó a Punta Arenas y desde ahí las autoridades locales lo ayudaron a llegar al territorio argentino de Tierra del Fuego. Una vez allí esperaba reunirse con un barco que su propia expedición había enviado antes con provisiones, pero dadas las condiciones del estrecho el barco había naufragado, como tantos otros. Sin provisiones, avanzaron por la isla, trataron de cazar algunos guanacos, pero les fue muy difícil y tuvieron algunos enfrentamientos con grupos selk'nams.



Fig. 10. Campamento de la expedición de Popper en 1887.
AR_AGN_DDF/ Consulta_INV: 304165

Alrededor de Popper existe una cierta desinformación. Hasta hoy es conocido como uno de los perpetradores del exterminio selk'nam en la isla, por imágenes como la de la figura 11. No obstante, sabemos que el interés de Popper no era la utilización de la isla para sacar provecho ganadero, sino la búsqueda de oro. En la imagen anterior hay que tener en cuenta que, si bien hay un selk'nam muerto, la fotografía ha sido premeditada, puesto que se buscaba dejar registro completo de la expedición. Así lo plantea Huberman (2011):

«La poco feliz foto que Popper se hizo tomar después de ese enfrentamiento [...] tenía, en realidad, la intención de mostrar la dureza del ambiente en el que tenía lugar su tarea; no se trataba de una jactancia o de un elogio de la violencia contra los pueblos nativos, como sostienen algunas versiones. De hecho, en la nutrida correspondencia de Popper y en su diario, no aparece ninguna referencia despectiva hacia los nativos quienes, muy por el contrario, siempre fueron objeto de respeto y de buen trato por parte del mismo Popper mientras estuvo al frente de su emprendimiento» (p. 22).



Fig. 11. Popper enfrentándose con los indios 1887.
AR_AGN_DDF/ Consulta_INV: 304156

Así lo evidencian los documentos escritos por el mismo aventurero. En sus textos, Popper se refiere a los indígenas del siguiente modo:

«El antropólogo que hoy quiera conocer al hombre de la edad de piedra, al etnógrafo que á fines del siglo XIX desee observar la etnología prehistórica, el paleontólogo que quiera ver usar el sílex como arma, trompas marinas como vasos y homoplatos como palas, vaya a Tierra del Fuego y allí encontrará al hombre primitivo viviendo, no en cavernas, sino á la intemperie;

no ya deducciones empíricas, sino la vida prehistórica en su más patente realidad» (Popper 1891, p. 9-10).

Refiriéndose a sus contactos con ellos, relata en una reflexión:

«Desde entonces he podido cerciorarme que no solo son susceptibles de llegar al más alto grado de perfección, sino que se hallan dotados de elevados y nobles sentimientos humanitarios, que tienen raciocinio sensato, que son magnánimos hasta el punto de saber perdonar á sus enemigos, que, más aun, llevan el desden de la venganza, hasta compensar el mal con el bien, hasta convertirse en protectores de la raza que los persigue, conduciendo á naufragos varados en las playas, hacia los puntos donde pueden encontrar auxilio. Y estos indios fueguinos, que si fueran de raza europea serían ensalzados, simbolizados, no tienen aun nociones de religión, son vagas supersticiones las que reemplazan en ellos á la fé divina; no tienen aún las costumbres del hombre civilizado, pero no son los caníbales ni los salvajes de los modernos tratados de etnografía, sino hombres afectuosos que tienen un acentuado cariño hacia sus hijos, como los hijos hacia sus padres [...] Lejos de ser los desaseados de las fábulas sociológicas, se lavan a menudo el cuerpo y el rostro, usando como tohalla un musgo amarillo, seco y suave, que pende en largas hileras sobre las ramas del haya fueguina. ¡Son ladrones! exclaman los estancieros que comienzan á radicarse en la parte chilena de Tierra del Fuego; nos roban las ovejas, destruyen nuestros cercados. Es bien cierto; pero pongámonos por un momento en el caso del indio. Desde siglos remotos, el Ona dá caza á los escasos y ariscos guanacos de la isla, sin caballos, porque no los hay; sin perros adiestrados, porque la raza canina de la región, parecida al zorro, al *canis dingo* de Australia, solo les sirve de almohada, de calorífero ambulante» (Popper 1891, p. 10-11).

Popper deja entrever su mala experiencia con las disciplinas sociales, particularmente con la etnografía. También niega la presencia de religión, propio de la época, puesto que por una parte los indígenas no lo harían partícipe de sus ceremonias, y en el caso de llegar a tener conocimiento de algo, no sería considerado práctica religiosa como tal, en comparación con el cristianismo de Popper. Si bien su formación como ingeniero lo dotaba para escribir sobre temas estadísticos e industriales, que son los ejes fundamentales del boletín citado del Instituto Geográfico Argentino, el autor posee algunos conocimientos generales, enriquecidos en sus viajes por el mundo y la lectura de textos de la época, donde la antropología comenzaba a tomar un camino académico más formal.

Efectivamente, Popper se manifestó a favor de los indígenas, como se aprecia en un testimonio que hemos encontrado en la Academia de la Historia de Argentina, que transcribimos:

«[...] En una exploración que acabo de efectuar en la región sud de la Tierra del Fuego, tuve ocasión de encontrar varias tribus de indios de la raza de los Onas, aborígenes de elevada estatura y fuerte constitución física, que no obstante vivir a la intemperie, en el estado más primitivo de la civilización, han demostrado estar animados de sentimientos humanitarios dignos de todo aprecio. En una ocasión escoltaron a un grupo de náufragos desde la costa del Atlántico hasta la misión en el canal del Beagle, en otra se encargaron de cuidar en la *Cala Policarpo* una cantidad de provisiones abandonadas, que devolvieron íntegras a los expedicionarios a quienes pertenecían y no conozco caso alguno en que dichos indios se hayan mostrado hostiles a náufragos o expedicionarios en las playas del Atlántico [...]

Al día siguiente por la mañana, estando acampado a orillas del río *Sha-Naman* recibimos la visita de *Kau-Shal*, cacique de la tribu referida, acompañado de sus dos ayudantes, *Oti-Shol* y *Kauc-checol*. Los llevaba una protesta que forma motivo de la presente y que tengo el honor de elevar al conocimiento del señor Ministro.

“Son buenas noticias que nos habeis dado y mucha alegría nos han causado las promesas que hemos oído, dijo el cacique. Hostilizados y en continua lucha con los Onas salvajes que habitan el Norte del río (continuaba mostrando el rostro de sus compañeros, heridas de flecha cicatrizadas ya), deseamos vivir con vosotros en paz y amistad ¿pero porqué vuestros hermanos asesinan a nuestros padres, nos roban las mujeres...? Hace pocos días pasó un grupo de hombres de vuestra raza, iban hacia *Ash-paltn* (Buen Suceso), los veíamos venir de lejos, muy lejos, llevaban esas armas terribles que dan la muerte desde larga distancia y nosotros, que jamás hemos hecho mal a ninguno de vuestros hermanos, nos retiramos, nos ocultamos para pasar desapercibidos, para no despertar su ira. Pero no todos veíamos venir a esos hombres de dudosas intenciones: un anciano, hombre querido y apreciado por toda la tribu, fue sorprendido en la playa. Indefenso, tratando de huir fue muerto, cruelmente asesinado...”

He aquí, señor Ministro, el resumen de las palabras del cacique interpretadas por Poskiol. Es un homicidio del que se trataba y todas las señas que dieron los indios de los criminales, respondían a un grupo de hombres encabezados por dos ciudadanos franceses, señores Willems y Rousson, que recorrían las playas del Atlántico, ignoraba entonces con qué motivos, y que se hallaban acompañados de un caballero alemán, Federico Otten, “el vaqueano”, que según tuve conocimiento se vanagloria haber matado ya más de media docena de indios [...]

Con este motivo y animado por el interés moral y material que me liga a aquel territorio, vengo respetuosamente a apelar, a pedir amparo ante V.E., contra las crueldades de que los indios de Tierra del Fuego han sido y siguen siendo las inocentes víctimas; medidas preventivas contra la destrucción de una vigorosa raza originaria del suelo argentino; protección contra las cacerías que se llevan a cabo con el fin de exhibir a los infelices fueguinos en algún jardín de aclimatación, cual especímenes zoológicos del género humano. Es justicia» (Popper 1975, pp. 805-808).³⁶

³⁶ Texto reproducido íntegramente en anexo.

La extensa misiva expone detalladamente la situación a la que se enfrenta Popper durante su expedición, al factor humano y cultural, al choque de dos culturas diametralmente distintas, una con la ventaja tecnológica de las armas de fuego y otra con el uso de instrumental lítico, incapaz de hacer frente al invasor. El escenario que relata el ingeniero aborda aspectos de la esencia selk'nam en cuanto al comportamiento que tuvieron con el extranjero recién llegado a sus tierras, el rechazo inicial al enfrentamiento, al conflicto, pero con la imposibilidad de actuar, aunque así lo quisieran. No es extraño que en aquellos tiempos se practicara el asesinato de indígenas por deporte, además del rapto de miembros de la tribu, sobre todo de mujeres, para ser utilizadas como esclavas sexuales.

El testimonio de Popper también pone de relieve un tema no menor, como es el de los zoológicos humanos que posteriormente se verían en Europa, con una fuerte presencia de indígenas. Como decía el ingeniero, los selk'nams eran vistos como la tribu indígena ideal para ejemplificar el pasado prehistórico del hombre. Y así fueron llevados a distintas exposiciones universales.



Fig. 12. Empresario Maurice Maitre junto a un grupo selk'nam.
Exposición Universal de París. 1889.
AR_AGN_DDF/ Consulta_INV: 350132

Pero no solo los selk'nams fueron exhibidos por el mundo. En 1878 una familia aónikenk fue secuestrada y exhibida en Hamburgo y en Dresde. En 1881 un grupo de fueguinos (kawésqars y yaganes) fueron nuevamente secuestrados y llevados a París. En 1883 un grupo de mapuches fue llevado contra su voluntad para ser exhibidos en París (Baez y Mason 2006). La figura 12 corresponde a la exposición de París de 1889, en la que fueron presentados por primera vez los selk'nams.

Argentina también participó en estas exhibiciones, puesto que cuando se tomó mayor contacto con los selk'nams, estos fueron llevados a Buenos Aires para una exposición. Así daban cuenta las noticias en el periódico *La Nación*:

«La novedad de ayer ha sido la llegada de los indios *Onas*. Los indigenas de la Tierra del Fuego son por todo seis: dos matrimonios y dos menores, uno de ellos de pecho.

A eso de las once de la mañana fueron provisionalmente instalados en los fondos del teatro de verano, mientras se dispone lo necesario para su alojamiento definitivo que será en la gruta donde hoy armarán sus viviendas y serán exhibidos al público.

Naturalmente, la presencia de los indios despertó la curiosidad de todos, y hubo que apelar a la policía para que los dejaran en paz los visitantes de la exposición.

Los matrimonios son jóvenes; los varones tendrán uno 18 y el otro 22 años, llamado este último Manuel, que entre todos es el único que entiende algo el castellano. La edad de las mujeres se ha calculado en 20 años la mayor y 16 la menor. Uno de los niños tendrá 8 años y el segundo 6 meses, pero su tamaño es igual al de un niño robusto de 3 años.

El color de la tez es bronceada, pero no muy oscura, siendo más blancos los dos hombres que sus mujeres. Todos ellos son robustos, altos los varones, bien conformados, con magníficos pechos, hombros y brazos. Una de las mujeres, la de 20 años, es tan fornida como cualquiera de los hombres, sin que por eso la joven de 15 a 16 deje de ser maciza. A juzgar por la muestra, estos indios son de una raza vigorosa, casi gigantesca por su estatura y corpulencia.

Las caras son expresivas é inteligentes, con particularidad los varones y parecen estar muy satisfechos, declarando que Buenos Aires les gusta mas que la Tierra del Fuego, por que aquí hay muchas casas y caballos y la gente anda vestida. Hablan muy bien de su viaje y manifiestan su admiración por el vapor que los trajo.

Visten quillangos de guanaco que les cala hasta la rodilla y que les cubre casi totalmente el cuerpo de rosa interior nada, ni siquiera camisa, llevando los quillangos sobre la piel desnuda. Era de verlos tan cómodos con el valor de ayer metidos entre sus enormes abrigos. Calzado no usan ninguno.

Los dos varones y una de las mujeres llegan con tos: probablemente efecto de algún resfrío tomado a bordo.

Anoche los vimos comer: se les sirvió una fuente de asado como para veinte personas y que entre los cinco devoraron, junto con dos enormes panes, de próximamente una vara de largo cada uno. No se les dió vino sino un balde de agua. Al pan prefieren la galleta, que comen con extrema facilidad, como que tienen una dentadura formidable.

Anoche durmieron temprano, rendidos de cansancio, sin que hubiera dejado de llamarles la atención la música de las bandas militares» (*La Nación*, 4 de noviembre de 1898, pp. 4-5).

El relato periodístico es llamativo y pretende excitar la curiosidad de sus lectores para que acudan a la exposición y visiten a los selk'nam.

«Los indios onas, ya instalados en torno de la gruta, fueron objeto de general admiración y curiosidad. Por la mañana habían estado haciendo ejercicios con sus arcos y flechas. Los dos indios son buenos tiradores: unos 40 metros dan seguidamente en el blanco flecha tras flecha, las que disparaban con suma rapidez. El centro del blanco, que era de madera, quedó despedazado.

Ha llamado mucho la atención la pequeñez de las manos y pies de las indias, una de las cuales podría calzar botines de niña.

El coronel Godoy, gobernador de la Tierra del Fuego, tiene idea de organizar una carrera de resistencia con los indios, desafiando con cada uno de ellos á dos ó tres corredores, que podrán sustituirse á manera que se vayan cansando.

Preguntaba ayer Manuel (el más ladino) admirado de los sombreros de las damas, si las mujeres se ponían en la cabeza plantas que producen flores y frutas.

Anoche pidieron permiso los indios para oír la música en la terraza y se paseaban muy graves haciendo sus comentarios» (*La Nación*, 7 de noviembre de 1898, p. 5).

Se presentaba a «los salvajes» fueguinos en un espectáculo digno de las exposiciones europeas, el que ahora la sociedad local, la élite bonaerense, tenía la oportunidad de ver de cerca. A pesar de esto, lo esperado era otra cosa:

«No había ninguna originalidad en la exhibición de unos jóvenes tranquilos, serios, incapaces de una disputa, que sólo ofrecían una suerte de espectáculo con sus armas y utensilios, pero nada que acelerara las pulsaciones ante canibalismo, sexo desenfrenado o amenazas de masacres fantaseadas por los espectadores» (Sosa 2009, p. 43).

Quizás en cierta medida el espectáculo no cumplió con las expectativas de los más intrépidos visitantes, que esperaban ver algo más que a primitivos extranjeros, con ansias de contemplar a seres procedentes de fábulas y leyendas míticas, propios de libros de ficción, lejos de la realidad de la comunidad selk'nam. Se menciona en los periódicos locales que en

noviembre de aquel mismo año, la mujer adulta dio a luz a una niña y comenzaron entonces los festejos locales para el bautismo, dándole el nombre occidental de Francisca Martina.

7.3.3. Misiones salesianas

Como ya hemos visto, las misiones salesianas se dividieron en dos: San Rafael y Candelaria, en Chile y Argentina, respectivamente. Si bien en este último territorio la población indígena era menos numerosa, hay distintos informes que dan cuenta de la problemática a la que se enfrentaba la población nativa. A principios del siglo XX se le encargó a C. Calcagnini visitar la zona para realizar un informe, que envió al director de la División de Tierras y Colonias de la República Argentina.

«[...] El número exacto de indios de esta tribu no se conoce con precisión pero aproximadamente se puede calcular de cuatrocientos á quinientos entre grandes y chicos, desparramados en todas las estancias, al Norte del Río Grande, Misión Salesiana del mismo Río, en las estancias de los Hns Bridge, en Cabo Inés y Harberton, en algunos aserraderos sobre el canal de Beagle y 40 ó 50 familias desparramadas en el monte al Norte y Este del Lago Fagnano [...]

Algunos de ellos me contaron que les habría gustado quedarse en un punto cualquiera del territorio para trabajar pero que no lo hacían porque lo que ganarían no les alcanzaría para dar de comer á toda la familia [...]

Según mi modo de ver si fuese posible juntar todos los indios en el paraje indicado y ponerlo bajo la dirección de un hombre bueno y honesto, se podría llegar á un buen resultado pues no sería difícil educar los jóvenes y hacerlos buenos trabajadores. Dicha persona además de educarlos tendría que vigilar que ningún blanco comprara sus ovejas hasta que hubiesen juntado un número suficiente para las necesidades de la familia.

La misión salesiana de Río Grande establecida en un campo fiscal reservado de una superficie de 20.000 hectáreas más ó menos tenía hasta hace poco el núcleo más importante de indios. En mi viaje á dicho paraje hecho en el año 1902 tuve ocasión de visitar detenidamente dicha misión en la cual vivían entonces más de cien indios entre mujeres hombres y niños. Casi todos eran ocupados en los trabajos de la estancia; las mujeres y las niñas en el trabajo de limpiar, hilar y tejer lana. No ganan sueldo y trabajan solo por la comida. Las mujeres trabajan en una pieza desde las seis de la mañana hasta las doce y de la una p.m. hasta las seis, los hombres todos los días exceptuando los domingos [...]

Es absurdo querer educar esa gente en un medio ambiente que no es adaptado á ellos; es también absurdo encerrarlos en una pieza sin aire y con estufa en donde la temperatura no baja nunca á 0 grados y después á la noche enviarlo á dormir en sus pequeñas casitas en donde la temperatura desciende á 20 grados bajo cero. En esa forma la tisis es inevitable, sobre todo en

esos pobres que no tienen capacidad para resguardarse de los cambios de temperatura, instantáneos que se verifican en los locales de la misión.

Entre los indios ha llegado á tan alto grado el miedo á la Misión que nadie quiere ir más por temor de morir se prefieren vivir y morir de hambre en el campo que irse á encerrar en ella [...] Si verdaderamente no se quiere ver la desaparición de todos los Onas, es indispensable como ya lo he dicho, juntar todos los indios bajo la dirección de un hombre bueno, darle un pequeño lote de tierra y un cierto número de ovejas á cada uno ó á cada familia y educarlos. Verdaderamente el indio no tiene necesidad de comerse los animales que se le dé durante los primeros años pues es habilísimo para proporcionarse su manutención con los mismos animales silvestres de la región. Una vez educados se formará un núcleo de población muy útil para todos los trabajos sobretodo [*sic*] buenos hachadores de árboles excelentes ovejeros y baqueanos del territorio. Allá es tan escasa la mano de obra que serían de grandes utilidades pues solamente ellos serían capaces de trabajar durante el invierno.

Creo señor Director que en alguna forma se podría arreglar esta cuestión y asegurar así el porvenir de esos pobres séres que á pesar de todo tienen también el derecho á la existencia (Nunz. Argentina, Arc. 4, Fasc. 45, f. 14-19. Archivo Segreto Vaticano).³⁷

El texto es polémico y expone el problema de la evangelización, que está llevando a asuntos más delicados como la aculturación y el trabajo forzado al que eran sometidos los indígenas. El autor de la misiva tiene conciencia de lo que hoy podríamos llamar derechos humanos, o al menos tiene sentido común, ya que entiende que la población local se ha visto mermada, y a su vez expone y entiende las causas, por lo que se atreve a proponer una solución, la cual podía parecer viable en cierta medida, pero implicaba un cambio de vida en la cultura selk'nam. Si bien podemos poner en duda las intenciones del autor, e incluso la información que expone, la evidencia histórica es sólida.

Como respuesta a este lapidario informe, los salesianos contestaron mediante el boletín *La voz de la Iglesia* el 17 de agosto de 1905:

«[...] Decididamente, el inspector Sr. Calcagnini, que le ha informado al jefe de la División de Tierras, sobre las condiciones en que se encuentran los indios Onas en las Misiones Salesianas de Tierra del Fuego, no se ha colocado en el terreno de la verdad: por el contrario, no parece sino que, en esa parte del informe, se hubiera infiltrado algún espíritu malevolente para la benemérita congregación, que tan justos títulos tiene conquistados á la consideración y al aprecio del país [...]

Porque no es posible que solamente el ojo del señor Calcagnini haya visto una parte tan fea, precisamente allí de donde todos los informes, las relaciones, inspecciones personales, de

³⁷ Texto íntegro reproducido en anexo.

agentes oficiales, de viajeros ilustrados é imparciales, han traído hasta esta capital la perfecta convicción que hoy existe de la humanitaria y civilizadora obra de los Padres Salesianos [...]

Estamos plenamente seguros de que solo algún venticello maléfico viene soplando desde la fría región, mientras los salesianos, ajenos á estas malas voluntades, están entregados a las fatigosas, pero nobilísimas y abnegadas tareas de la evangelización». (Nunz. Argentina, Arc. 4, Fasc. 45, f. 20. Archivo Segreto Vaticano).

Era evidente que el informe tocó lo más profundo de la fibra a la congregación salesiana, que consideraba su labor evangelizadora de mandato divino, correcta y verdadera, y también la más idónea para los indígenas. Parece ser que para los salesianos era reprochable que los selk'nams trabajaran en pésimas condiciones en las estancias de particulares, pero no ponían objeciones cuando este trabajo era para la congregación. Esto se puede apreciar de forma aún más clara en la misión San Rafael en isla Dawson, en territorio chileno. También en este caso el gobierno envía a un delegado con la finalidad de obtener un informe detallado de la situación, el cual señala:

«La población existente en Dawson el 28 de Noviembre de 1895, fecha en que se practicó el censo de la isla por los oficiales de la cañonera Magallanes, ascendía a 202 [...]

El día 2 de mayo (1897) del corriente año, día de mi visita a la Isla, la población se había aumentado a 326 [...]

La primera observación a que se presta el régimen ideado para lograr la civilización de los onas nace de la naturaleza misma de la concesión hecha por el Gobierno al Padre Fagnano. Otorgar el uso y goce de una isla deshabitada para atender a la civilización de una raza que reside en otro territorio distante y separado de aquella, es, en verdad, algo que no es posible explicar.

Para que un pueblo salvaje pueda ser dominado y absorbido por otro civilizado, es indispensable que este último se mezcle con aquel, lo puede de mil maneras lo curaron su acción viva en su propio hogar, a fin de inculcarles los hábitos que él lleva, suavizar sus asperezas, y poder transmitirle las ideas y sentimientos de cultura. La esquizencia natural de toda raza indígena la inducirá a huir mágicamente del elemento que trata de dominarla. De manera que es de todo punto necesario que este último procure buscarla y acercársele. De lo contrario no logrará nunca el objeto que persigue [...]

En cuanto al régimen interno de la Misión me permitiré también insinuar la idea de que la escuela de niños indígenas esté dirigida en adelante por un instituto chileno, a fin de que estos puedan aprender el idioma patrio.

Si lo que se desea es incorporar esa raza a nuestra propia civilización, lo primero que debe buscarse es que los indios conozcan y hablen nuestra lengua y no podrán ser buenos maestros de un idioma los extranjeros [...]

Hasta la fecha son muy raros los indios que hablan algo de castellano, porque no tiene contacto alguno con personas que hablen este idioma, ni los sacerdotes italianos de la Misión tienen la preparación especial que se necesita para enseñarlo [...]

Pues bien: ninguno de los misioneros y empleados de la Misión conoce hasta hoy, siquiera medianamente, la lengua de los alacalufes ni la de los onas, de manera que su acción sobre los niños tiene que ser muy lenta [...]

En cambio creo que si se insinuase a Monseñor Fagnano la conveniencia de sustituir los empleados extranjeros que hoy tiene en la isla por empleados chilenos que fueran casados, podría obtenerse las mismas ventajas que traería para los indígenas la presencia de una pequeña colonia nacional [...]. (Archivo Salesiano Buenos Aires, Caja 302, Carpeta 302. Foja 9. pp. 2-10).

Esta información también es concluyente respecto a los misioneros salesianos y propone una visión económica de incorporación de los indígenas a la nación para convertirlos en personas útiles para la sociedad, esto es, productivas. En definitiva, el informante sabía que en la isla Dawson los únicos que obtenían beneficio económico de los indígenas eran los salesianos y no el Estado, ya que la isla había sido entregada gratuitamente en concesión.

En el documento siguiente se da cuenta de la explotación económica que realizaban los salesianos de la isla:

«A petición de Mons. Fagnano certificamos ser verdad que desde el año 1905 ya no nos entregó cargamentos de maderas de la Isla Dawson como lo hacia antes, ni nos arrendó su establecimiento de aserradero quedado sin explotacion, a la espera de entregarlo a los colonizadores de la Isla que nos dijo debian llegar desde principios del mismo año 1905.

Punta Arenas

Junio 12 de 1909.

Braun Menendez» (Archivo Salesiano Buenos Aires, Caja 302, Carpeta 302. Foja 3).

Más adelante, en la memoria de Mariano Guerrero Bascuñán, este se refiere al aserradero:

«Los misioneros salesianos han establecido también durante el invierno del año último, un aserradero en la isla Dawson, (Bahía Harris) que consta de los siguientes elementos:

dos motores con fuerza de 24 caballos.

Cuatro bancos con otras tantas sierras circulares.

Una máquina para afilar sierras.

Una perforadora para fierro.

Funciona en un galpón de 155 metros de ancho por 50 de largo: tiene una vía férrea de 600 metros de longitud que partiendo del bosque, atraviesa el galpón, y se prolonga hasta el mismo muelle de embarque.

El costo total de la maquinaria ha sido de 20.000 pesos y una suka igual ha importado el galpón y la línea férrea.

Puede elaborar diariamente hasta 5.000 pies de madera y podría dar ocupación hasta 25 hombres cuando ya se halle en plena actividad.

La madera que ha producido hasta hoy la ocupan de preferencia los misioneros en el establecimiento indígenas de Dawson y en el que tienen en Río Grande territorio argentino, no habiendo exportado sino unos cincuenta mil pies para las Islas malvinas» (Archivo Salesiano Buenos Aires, Caja 302.2. Foja 5).

El aserradero de la isla es conocido por su explotación, en él trabajaban los indígenas que eran sacados de Tierra del Fuego, los cuales no recibían pago alguno por su labor, asimilándose a condiciones esclavistas. Si las mujeres debían hilar para los sacerdotes, los hombres debían trabajar en el aserradero.



Fig. 13. Tren aserradero en isla Dawson.
(Archivo Salesiano, Buenos Aires, Caja 1).

Monseñor Fagnano fue el que tuvo la idea de explotar económicamente Dawson y Río Grande con la idea de abastecerse sin necesidad de contar con dinero del Estado, así fue como propuso el aserradero para la isla y la explotación ganadera para Candelaria (Nicoletti, 2006).

Para los selk'nams era imposible huir de la isla Dawson, no eran canoeros ni nadadores, como sí lo eran los kawésqars. Los selk'nams estaban obligados a realizar las tareas domésticas mandadas por los misioneros salesianos, aunque estas labores se dividieran por sexo, todos debían trabajar. No solo existía una aculturación y evangelización, también se sometía a la población indígena a trabajos forzados, aunque muchos quieran hacer creer lo contrario. La isla Dawson fue un campo de concentración en toda regla, donde se recluyó a personas contra su voluntad obligándolas a realizar labores en condiciones de esclavitud. En cierta medida, Dawson puede ser considerada por el imaginario popular como la isla maldita, ya que durante la dictadura de Pinochet cientos de ciudadanos chilenos fueron reclusos arbitrariamente en este centro de detención y tortura, y tan alto es el nivel de encubrimiento, que ni siquiera hoy se puede visitar Dawson.³⁸

7.3.4. Migraciones forzadas

Los selk'nams debieron moverse rápidamente por toda la isla Grande de Tierra del Fuego. A finales del siglo XIX la colonización ya era una realidad y la migración desde sus territorios se volvió cotidiana. Como ya se ha dicho, la cultura selk'nam no estaba unificada bajo un solo poder, existían distintos clanes nómadas de cazadores—recolectores. Estas tribus se fueron acercando a las estancias y sustituyeron su vida nómada por un asentamiento fijo en ellas, donde estaban relativamente protegidos de las matanzas y cacerías que realizaban algunos extranjeros por placer; y también tenían allí acceso a otro tipo de materias primas y a la comida, ya que el descenso de la fauna local, específicamente del guanaco, afectó a su dieta.

Al no haber forma de que los indígenas salieran de la isla por sus propios medios, puesto que no eran navegantes, la única forma de subsistencia fueron las estancias. Algunos

³⁸ Ver anexo con el rechazo a nuestra solicitud para acceder a la isla con motivo de la investigación.

fueron arrastrados a las exposiciones universales, a los zoológicos humanos, y otros fueron llevados a las misiones religiosas. Aquí es importante destacar episodios como el siguiente:

«A menudo llegaban a la Misión. Sabían todos que había la Misión, los vapores que daban vuelta alrededor de la Misión conducían las familias que podían.

En 1896 en Junio salió de la Misión la Goleta “María Auxiliadora” con el Reverendo Padre Pisttone y dos Hermanos salesianos para los canales mas cercanos a la Misión en busca de indios al fin de mes regresó de los canales y trajo como unas 18 personas entre las cuales habían también niñas. En su principio de vida doméstica: lloraban y con la inclinación muy viva de escapar; luego las ya civilizadas insinuadas por la Hermana, les hallaban haciendo la interprete de la Hermana; y una y otra en su lengua les hacían explicación; a los pocos días se aquietaban y como quien saliera de sus [...] comenzaban a prestar atención (..) a obedecer a la niña que le hablaba y luego a recibir el pan o la comida de manos de la Hermana y a comer, jugar o a ir con las demás.

Cuando ya razonadas se conformaban en quedarse con las Hermanas, gustaban quedarse internas para aprender. Tenían disposición para la lectura y habilidad para la escritura y trabajo». (Archivo Salesiano Buenos Aires, Caja 302, Carpeta 302. Foja 1. p. 5).

Los factores que impulsaron la migración selk’nam se relacionan con la colonización. La evangelización fue de carácter secundario, producto de la ocupación de Tierra del Fuego, si bien los misioneros pretendieron «rescatar» a los indígenas de las manos de los estancieros y de las empresas privadas —e incluso del Estado—, su fin real era la conversión de los infieles, lo que se fue transformando en una explotación económica del nativo; aunque trataron de que pareciera una medida para el sustento de la misión en el tiempo, la realidad era el beneficio económico que esto traía.

La Sociedad Explotadora de Tierra del Fuego tuvo gran participación en las migraciones forzadas; su gerente, Mauricio Braun, había propuesto al gobierno regional en Magallanes enviar «un destacamento de 50 soldados para capturar a los indios y proceder más tarde a su traslado e internación en la Misión de San Rafael, isla Dawson» (Martinic 1979, p. 43). Hecho que ocurrió no solamente con las estancias y empresas de la zona, también con los mismos salesianos y sus incursiones para tomar a todo selk’nam que pudieran y recluirlo en la isla Dawson.

7.4. Intento de exterminio del pueblo mapuche

En el caso selk'nam el exterminio fue efectivo: la disminución de la población fue tan drástica que acabó con la cultura. Punto este que puede ser discutible, porque hay pequeñas comunidades que se consideran descendientes a pesar de que su origen es mestizo, pero para todos los efectos prácticos y legales no existen selk'nams en la actualidad, solo representantes de dicha cultura.

El escenario para los mapuches fue muy similar, tanto en las migraciones forzadas como en la aculturación, evangelización, persecución, exterminio y, hoy en día, criminalización. Los mapuches son considerados la etnia originaria mayoritaria en Chile, a pesar de no resultar claro cuántos individuos la componen, primero porque muchos se negaron a ser censados como forma de protesta ante la política represiva del Estado en el censo de 2017. En segundo lugar, porque el censo anterior, de 2012, realizado bajo el mandato de Sebastián Piñera y en el que se perdieron sesenta millones de dólares, fue un fracaso, ya que hubo omisiones y falta de transparencia, por lo que no pudo ser considerado por el Instituto Nacional de Estadística.³⁹

Debemos tener en cuenta que al referirnos al intento de exterminio de los mapuches estamos abordando una problemática que surgió con las repúblicas, es decir tras la independencia de Chile y de Argentina. No hablamos de los sucesos ocurridos durante la conquista, puesto que si bien hubo prácticas agresivas propias de los conquistadores, esto no generó genocidio indígena de grandes proporciones ya que se buscaba obtener provecho económico de los nativos, no su aniquilación total. Recordemos que en estos territorios de ultramar no había mucho oro, por lo que la mejor forma de obtener rédito económico fue la encomienda, en la que se necesitaba al indígena como mano de obra.

Hay un concepto fundamental al que debemos referirnos en este proceso que vivió y aún vive el pueblo mapuche. Así como en su momento en Tierra del Fuego se habló del país selk'nam, hoy se habla de la nación mapuche. Este concepto exige una comprensión mayor y abarca más que la recuperación de territorio ancestral. Al referirse a nación mapuche se habla de nación cultural y nación política, estos términos van de la mano con conceptos como autodeterminación, control territorial y autonomía.

³⁹ V. MOLINA, P. «El fracaso del “mejor censo en la historia de Chile”». BBC, 9 de agosto de 2013. Recuperado de <https://www.bbc.com/mundo/noticias/2013/08/130809_chile_problemas_del_censo_2012_ng>.

7.4.1. ¿Pacificación de la Araucanía?

El proceso de ocupación de los territorios mapuches iniciado en Chile en 1860 fue conocido durante mucho tiempo como «Pacificación de la Araucanía», concepto erróneo que proponía que en la zona vivían salvajes en condiciones de barbarie extrema, los cuales fueron cristianizados a la fuerza y enviados a reducciones para llevar una vida más civilizada. Durante décadas se enseñó esta historia en los colegios, que hoy se rechaza bajo cualquier punto de vista utilizándose el concepto de «Ocupación de la Araucanía», que viene a ser un poco más amplio aunque también discutido, porque no solo se ocuparon esos territorios anexionándolos a Chile, también se produjo una aculturación de las comunidades indígenas.

Como mencionamos anteriormente, el Tratado de Tappin había fijado los límites de Chile hasta el río Bío-Bío, la zona de la Araucanía más al sur era considerada territorio mapuche, en el cual Chile no tenía un dominio formalizado. Se entendía esta frontera como heredada de los límites fijados por la Corona española. No se conoce con certeza qué población indígena había en la zona cuando se inició el proceso de conquista por parte de la República de Chile. José Bengoa (2008) considera que a principios del siglo XIX «la población debe haber sido superior a los cien mil habitantes, aumentando significativamente en los sesenta años siguientes» (p. 253).

En 1840 se instaló un fuerte en la zona de Negrete que congregó a una población de 1500 chilenos, donde se desarrolló el comercio. Por Ley, hacia 1852 se creó la provincia de Arauco, demarcada desde el Bío-Bío al sur, hasta el norte de Valdivia; en rigor, esta provincia no entraba en la Araucanía, que era zona mapuche. Según Robustiano Vera (1905), en 1858 existían varias estancias en la zona, con más de 14 000 habitantes que mantenían relaciones con los indígenas (p. 9). El ejército que permanecía allí tuvo que trasladarse por orden del presidente Manuel Montt dejando la zona sin protección; los mapuches habrían quemado las estancias y atacado a los pobladores, lo que habría provocado la intervención de Chile en el territorio.

Por aquellos años, antes de iniciarse la colonización, un editorial del periódico *El Mercurio de Valparaíso* manifestaba lo siguiente:

«[...] siempre hemos mirado la conquista de Arauco como la solución del gran problema de la colonización y del progreso de Chile, y recordamos haber dicho con tal motivo que ni brazos ni

población es lo que el país necesita para su engrandecimiento industrial y político; y esta es sin duda una de las fases más importantes de esta gran cuestión nacional [...]

El porvenir industrial de Chile se caracteriza, a no dudarlo, en la región del Sur, no teniendo hacia el Norte más que áridos desiertos que un accidente tan casual como el hallazgo de minerales ha logrado hacer célebres, dándoles más importancia que dista mucho de ser imperecedera. Natural, es pues que las miradas de la previsión se dirijan hacia esta parte, la más rica y extensa del territorio chileno.

No se concibe, efectivamente, cómo es que nuestros gobiernos, pasando por alto sobre la indisputable conveniencia de asegurar el territorio de Arauco y de someterle, a la acción inmediata de las leyes de la civilización, han consentido en que una tribu bárbara e indomable, sorda a las predicciones del Evangelio e incapaz de plegarse a ningún sentimiento noble, permanezca a la puerta misma de nuestros hogares, como una perenne amenaza contra la propiedad, la libertad y el orden; y es un verdadero contrasentido, cuando no una ridiculez política, el que, en vez de limitarse a asegurar los ricos territorios que esa tribu insociable sigue poseyendo hayamos llevado nuestras miradas hacia la región de las nieves [...]

¿Como desconocer, en efecto, después de tres siglos de experiencia, que el indio araucano es irreducible por los medios pacíficos, por la bondad del trato o por la predicación? [...]

El araucano de hoy día es tan limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vengativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla; vive, come y bebe licor con exceso como antes; no han imitado, ni inventado nada desde entonces, a excepción de la asimilación del caballo, que singularmente ha favorecido y desarrollado sus costumbres salvajes [...]

Someter el territorio de Arauco o reducir a la obediencia a sus bárbaros moradores, sería hacer triunfar la causa de la humanidad, extender el horizonte de nuestro porvenir industrial y político y llevar a cabo la más grande obra que hubiésemos podido acometer desde la época de nuestra emancipación. ¡Qué empresa más gloriosa, que ocupación más digna para nuestro valiente ejército que la de estrechar y reducir a esos bárbaros, en nombre de la civilización, afianzando para siempre la tranquilidad de nuestras provincias del Sur, y conquistando para el país esos ricos y vastos territorios» (*El Mercurio de Valparaíso*, 24 de mayo de 1859, p. 2).⁴⁰

El editorial es claro y representa gran parte del pensar de las élites, que buscaban dar un mayor uso a esos territorios para explotación ganadera o forestal. Recordemos que, tras la ocupación, muchos de esos territorios fueron entregados por el Estado a colonos extranjeros que buscaban obtener riquezas en esta zona de Sudamérica.

⁴⁰ Texto íntegro reproducido en anexo.

7.4.2. Orélie Antoine de Tounens

La monarquía no fue un elemento propio del nacimiento de las Repúblicas en América. De hecho, las independencias lo que buscaban era autonomía de la Corona, y como principal fin tener autodeterminación. Tras la independencia y durante la primera Junta de Gobierno, Chile tenía como límite el río Bío-Bío, frontera donde comenzaba hacia el sur el territorio araucano. Apareció entonces un curioso viajero en la zona, Orélie Antoine de Tounens, proveniente de Francia, que llegó a Chile alrededor de 1858. Durante un tiempo esgrimió intenciones variadas para la zona sur, en un primer momento motivaciones económicas, pero al ver que las diversas comunidades indígenas estaban dispersas, sin un jefe que los liderara, el 17 de noviembre de 1860 decidió proclamarse rey, en circunstancias bastante llamativas.

«Nos, Príncipe Orélie Antonio de Tounens, Considerando que la Araucanía no depende de ningún Estado, que ella está dividida en tribus y que un gobierno central es reclamado por el interés particular así como por el interés general; decretamos lo siguiente:

Art. 1º: Una monarquía constitucional y hereditaria es fundada en Araucanía; el Príncipe Orélie Antonio de Tounens, es nombrado rey.

Art. 2º: En el caso de que el rey no tuviera descendientes, sus herederos serán designados entre los miembros de otras líneas de su familia, siguiendo el orden que será establecido posteriormente por una ordenanza real.

Art. 3º: Hasta que no se constituyan los grandes consejos del Estado, las ordenanzas Reales tendrán fuerza de ley.

Art. 4º: Nuestro Ministro Secretario de Estado está encargado de las mismas.

Hecho en Araucanía en la fecha citada; firmado Orélie Antonio 1º. Por el rey: el Ministro Secretario de Estado en el departamento de Justicia. F. Desfontaines». (Marc 1943, pp. 10-11).

Pero en seguida percibe que el territorio que ocupará, limitando al norte con el Bío-Bío y al sur con el golfo de Reloncaví, es pequeño. Y tres días después, el 20 de noviembre, decide aumentar su territorio más allá de los límites de la Araucanía, manifestando que su interés es la unificación de aquellos pueblos dispersos en la Patagonia que se encuentran en una situación similar.

«Orélie Antonio 1º. Por la gracia de Dios rey de Araucanía, a todos los presentes y a los que vinieren, Salud. Considerando que los indígenas de la Patagonia tienen los mismos derechos e intereses que los Araucanos y que ellos declaran querer unirse a ellos, a fin de formar una sola nación bajo nuestro gobierno monárquico -constitucional- hemos ordenado y ordenamos lo siguiente:

Art. 1º: La Patagonia queda reunida desde hoy a nuestro Reino de Araucanía de la que forma parte integrante, bajo las formas y condiciones enunciadas en nuestra Ordenanza del 17 de noviembre pasado.

Art. 2º: Nuestro Ministro Secretario de Estado en el departamento de Justicia queda encargado de la ejecución de la misma, Firma el rey y el Señor F. Desfontaine» (Marc 1943, pp. 11-12).

Con este nuevo decreto aumentaba su reino en más de 700 000 km². Durante este periodo, el autoproclamado rey redactó una Constitución, creó símbolos nacionales como la bandera y el escudo, aunque desistió de la idea de crear un himno a causa de dificultades con la lengua araucana, y por falta de recursos postergó la creación de la moneda.

Méndez (2007, p. 22) sostiene que «la Constitución de Tounens garantizaba los derechos naturales y civiles: la libertad individual y la igualdad ante la ley, y establecía que cada uno debía contribuir a las cargas del Estado, según su fortuna y posibilidades».

No debemos confundirnos y pensar que Tounens estuvo solo en esta empresa, la realidad es que contó con un importante apoyo de la población indígena, que prefería crear esta nueva monarquía que ser anexionada a la República de Chile. Tounens se reunió con diferentes grupos mapuches buscando adhesiones, como la de Namuncurá, quien le da el título de «Gran *Toqui*» (en mapudungún, *toki* significa «líder guerrero») y le ofrece sus huestes ante un posible enfrentamiento con Chile. Por los problemas que Tounens estaba generando, el Estado de Chile lo detuvo y lo llevó a juicio, donde él mismo asumió su defensa, ya que en Francia se había formado como abogado. Durante el juicio indicó que España había reconocido la independencia de la Araucanía en 1773 por el pacto de Negrete. El fiscal pidió pena de muerte aunque finalmente se le declaró aquejado de insania gracias a la intervención del cónsul francés.



Fig. 14. Escudo de Orélie Antoine de Tounens. (Memoria Chilena s. f.).

Retornó a Francia en 1862, pero en 1869 volvió a la Patagonia, en esta ocasión entrando por Argentina hasta llegar a Chile, donde se reunió con los caciques. En Santiago, el entonces coronel Cornelio Saavedra, que entonces dirigía las operaciones contra los araucanos, enterado de lo que ocurría, se reunió con indígenas y caciques adeptos al Estado de Chile y ofreció por la cabeza de Tounens «dos almudes o cutamas de pesos fuertes, autorizando a difundir esta oferta por todos los límites de la tierra» (Méndez 2007, p. 23). Los aliados del proclamado rey impulsaron levantamientos en comunidades antes no adheridas a su causa y esperaban una embarcación proveniente de Francia con recursos y armas para combatir al Estado. Hubo un ataque dirigido por el coronel Saavedra que terminó por dividir a las comunidades que apoyaban al rey, que huyó a Argentina y posteriormente de nuevo a Francia.

Aún volvería dos veces más, en 1874 y 1876, para intentar recuperar lo perdido, sin conseguirlo. Hay que tener en cuenta la visión del propio pueblo mapuche de este caso en particular, pues muchos consideraron que era una posibilidad real de independencia, a la que se oponían los Estados chileno y argentino por los intereses que tenían en esos territorios. La prensa chilena se burló de Tounens y de intentos de reinar, tildándolo de loco en más de una ocasión (Méndez 2007, p. 25); no es extraño que, en cierta medida, para algunos sectores del pueblo mapuche representara una opción más cercana a la autonomía, que el Estado chileno no podía admitir. Cornelio Saavedra, en una carta dirigida al ministro tras la captura de Tounens, se refiere a él de esta forma: «...i a las seis de la tarde del día de ayer se encontraba el rei de la Araucania en este pueblo, rodeado de la multitud que compadecia ya a un loco que pudo ser de funestas consecuencias por la ignorancia de los indios tan propensos a dar crédito a lo fabuloso i embustero» (Saavedra 1870, pp. 32-33). Será el mismo coronel Saavedra quien posteriormente liderará la incursión del ejército que intentó exterminar al pueblo mapuche, produciendo su aculturación y obligándolos a vivir en las reducciones indígenas.

Incluso en la actualidad, en el sitio web Memoria Chilena, se declara que «la aventura de Orélie Antonie I tuvo ribetes absurdos» (Memoria Chilena s. f.).

7.4.3. Cornelio Saavedra y el ejército de Chile

El alzamiento indígena de 1859 llevó al gobierno chileno a pensar sobre la utilidad de ocupar militarmente el territorio de la Araucanía para integrarlo a la soberanía nacional, ya que se consideraba que aquellos territorios estaban no solo en un estado de barbarie, sino que podían servir de refugio para criminales que huían del territorio chileno.

En 1861, el ahora ya general Cornelio Saavedra, quien además ostentaba el cargo de Intendente de Arauco, propuso el plan de «pacificación» para la zona. Aquel plan tenía como fin la construcción de una línea de fortificación en la zona colindante al río Malleco, modificando así la frontera que llegaba hasta el Bío-Bío (Vera 1905). Este plan fue rechazado en principio, pero tuvo que ser aceptado luego, producto de la amenaza que resultaba para el Estado la presencia de Orélie Antoine de Tounens: se temía que Francia tomara partido en la disputa aliándose con los mapuches, lo que podría generar una pérdida económica y política para Chile.

La figura del general Saavedra es difícil de descifrar. Provenía de una familia con una larga tradición militar y aristócrata, su padre fue Manuel Saavedra y Saavedra, su abuelo, Cornelio Judas Tadeo de Saavedra y Rodríguez, fue presidente de la Primera Junta de las Provincias Unidas del Río de la Plata, entidad que puso fin al virreinato del Río de la Plata.

A los 15 años ingresó en la Academia Militar, graduándose como subteniente de infantería en 1837, fue destinado a Chillán y ascendió a teniente a la corta edad de 17 años. Recordemos que la zona de Chillán era una zona límite entre la reciente nación de Chile y el territorio mapuche y contaba en aquellos años con gran presencia indígena. Es probable que Saavedra presenciara robos y saqueos por parte de grupos mapuches.

Hoy se le considera responsable del plan de aculturación, exterminio y sometimiento del pueblo mapuche en la zona de la Araucanía, bajo mandato del presidente José Joaquín Pérez Mascayano. Finalizadas sus labores en la zona sur, participó en la guerra del Pacífico. Después se retiró de la vida militar y entró en política, convirtiéndose primero en diputado y luego en senador de la República por el Partido Nacional, una formación política de derechas con tintes nacionalistas.

7.4.4. Establecimiento de reducciones

Las reducciones indígenas estuvieron presentes desde los tiempos de colonización de América. Delimitadas geográficamente y ubicadas de manera estratégica, en ellas se buscó aculturizar y evangelizar a los indígenas mediante diferentes técnicas del catolicismo, como la conversión forzada y los bautizos.

En primer lugar, debemos identificar el aspecto legal de los llamados «Títulos de Comisarios», término que se refiere a los títulos de dominio del territorio otorgados a principios del siglo XIX a los mapuches por parte del Estado en el periodo inmediatamente posterior a la Independencia.

En 1883 comienza a operar la Comisión Radicadora de Indígenas (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008). Su objetivo era ubicar a los mapuches en espacios geográficamente delimitados, las reducciones o reservas indígenas. De este modo el resto del territorio quedaría disponible para ser colonizado. La Comisión Radicadora procedía al deslinde de los terrenos ocupados por indígenas, quienes debían probar una posesión efectiva de dichos territorios durante al menos un año. Una vez estudiado por la comisión, esta expedía a favor de los indígenas un «Título de Merced». El problema es que el trabajo de esta comisión era muy lento y tardaba años en llegar a zonas donde había más población indígena. Además hubo lugares donde nunca llegaron, y colonizadores privados se establecieron en estas tierras anticipándose a las maniobras del Estado.

«La acción estatal en la reducción y reparto del territorio usurpado al Pueblo Mapuche trajo consigo numerosos pleitos y conflictos, durante y después de producida la radicación de los indígenas. De esta manera el territorio mapuche es objeto de innumerables acciones usurpadoras de tierras efectuadas por particulares que se habían instalado como vecinos de las comunidades Mapuches o por el propio Estado, cuando a través de los remates de tierras, no respetaba los deslindes establecidos por los Títulos de Merced, así como ya no lo había hecho con las tierras ocupadas ancestralmente por el Pueblo Mapuche y que con el proceso de radicación les fueron sustraídas» (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008, p. 325).

El Estado fue responsable del mal diseño en la entrega de los Títulos de Merced, pero también de la idea colonizadora basada en el interés por obtener mayor beneficio económico de dichas tierras, hasta entonces consideradas inútiles en manos de los indígenas.

Paralelo a la comisión comienzan a trabajar los denominados «Protectores de Indios»,⁴¹ funcionarios encargados de velar por el buen trato y protección a los indígenas. Fueron los primeros en manifiestar que la radicación de los mapuches en reducciones sería perjudicial, pero nadie consideró su opinión. La gente que también se oponía a la radicación de indígenas lo hacía argumentando que debían civilizarse y no entregarse a la vida en barbarie en comunidades aisladas.

En 1911 se creó una Comisión Parlamentaria de Colonización, y un grupo de diputados y senadores que integraban el grupo de trabajo se desplazaron a la zona en proceso de colonización para conocer de primera mano los problemas que allí había. El objetivo principal era poner fin a la guerra iniciada con el proceso de ocupación de la Araucanía. Al año siguiente el informe estaba terminado y consideraba la difícil situación a la que se enfrentaban las comunidades indígenas:

«El trabajo de la comisión fue acucioso y de vela de manera clara y desde la voz del parlamento de la época, los diversos mecanismos de expoliación de las tierras indígenas utilizados por los particulares y la debilidad demostrada por el Estado frente al proceso; la falta de recursos y las trabas administrativas, la falta de personal, la indefensión de los funcionarios frente a la mayor influencia de los particulares sobre notarios, abogados y jueces, etc. Además, se critican ciertas leyes que al ser mal aplicadas, allanaban el camino al fraude» (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato 2008, p. 329).

La situación indígena era bien distinta a la de los colonizadores. Estos últimos disponían de capital económico para instalarse en la zona, además de las facilidades que les otorgaba el tener una posición social destacada, el contacto con abogados y jueces que hacían favores a cambio de beneficios (en aquellos tiempos no existía la independencia del poder judicial). Los mapuches no tenían acceso a abogados y, lo más importante, no contaban con el apoyo de la opinión pública, que los veía como viciosos y alcohólicos, inútiles para el progreso de la civilización.

En relación a la situación en la zona, la comisión expresa:

«Muchos reclamos son justificados: que los indígenas suelen ser víctimas de gentes inescrupulosas y á veces de inhumanas, que los hostilizan, los maltratan ó se valen de argucias abogadiles para despojarlos de lo suyo; que su radicación se hace con despacio, [...] que otros

⁴¹ Esta institución existía desde la colonia, fue eliminada durante la Independencia y entró nuevamente en vigor a mediados del siglo XIX.

son perseguidos por vías de hecho o judicialmente, por detentadores injustos de tierras del Estado, que aspiran por este medio a afirmar sus pretensiones de dominio sobre las mismas; que algunos concesionarios tratan de desalojar sin razón á personas establecidas dentro de sus concesiones; que hay ocupantes que se instalan donde no les corresponde; y que la acción de las autoridades aparece en ciertos casos amparando, más las arbitrariedades del fuerte que los derechos del débil [...]» (Comisión Parlamentaria de Colonización 1912, p. XIII).

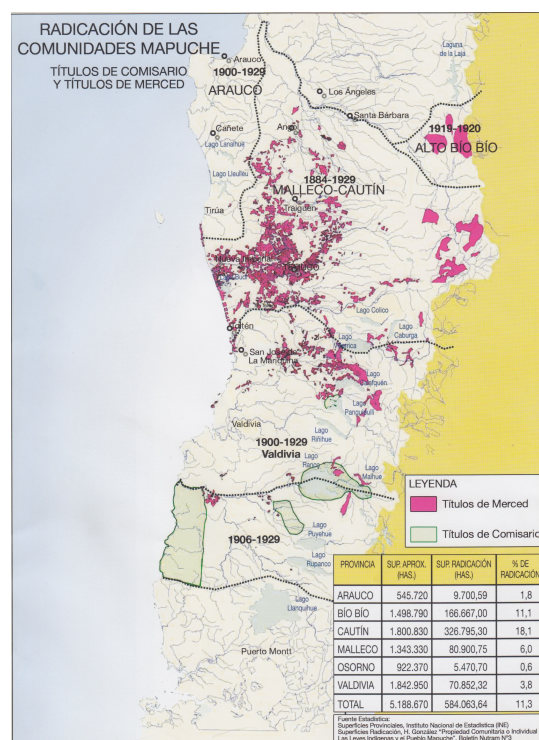
Más adelante hubo propuestas de transformación de la protectoría de indios con el objetivo de que la acción fuera realmente útil. Para ello la comisión estableció cuatro medidas de mejoramiento: en primer lugar ser facultados para la división de las reservas. Se trataba de adjudicar a cada comunero la parte correspondiente, tomándose razón en las divisiones de los títulos correspondientes, agregando actas y un plano explicativo.

En segundo lugar, inscribir los Títulos de Merced en el Conservador de Bienes Raíces del departamento donde estaba ubicado el terreno. Al no estar inscritos, cualquier persona los inscribía a su nombre para luego venderlos. La forma de anular las inscripciones era mediante un largo juicio muy engorroso.

En tercer lugar, se impondría una pena a los notarios que otorgaran escrituras públicas sobre terrenos indígenas contraviniendo la prohibición que establecía la ley.

En último lugar, se establecía la imposibilidad de los indígenas de desistir por sí mismos de acciones judiciales entabladas por los Protectores.

Fig. 15. Distribución de las comunidades mapuches a finales del siglo XIX y comienzos del XX. (Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato, p. 323).



7.4.5. La Conquista del Desierto

Se denominó de esta forma a la campaña militar impulsada por el gobierno argentino entre los años 1878 y 1885. Con estas incursiones militares se conquistó gran parte del territorio que estaba en manos de los pueblos indígenas de Argentina, principalmente mapuches, pampas, ranqueles y tehuelches. La zona afectada se encontraba entre la Pampa y la Patagonia (*puelmapu*). Este proceso, al igual que el proceso chileno, terminó con la migración forzada, la aculturación, la pérdida de territorios para los indígenas y el establecimiento de reservas.

El militar Julio A. Roca, una vez nombrado ministro de Guerra por el presidente Avellaneda en 1877, comenzó a promover la intervención militar de la zona. Roca pensaba que la única solución contra la amenaza indígena era asimilarlos o exterminarlos: «A mi juicio, el mejor sistema para concluir con los indios, ya sea extinguiéndolos o arrojándolos al otro lado del río Negro, es el de la guerra ofensiva [...]» (Walther 1970, p. 239).

Tras ser analizada la propuesta de Julio A. Roca, en 1878 se destinaron 1 700 000 pesos mediante la Ley N° 947. De este modo se buscaba cumplir con lo acordado: llevar la frontera del Estado hasta los ríos Negro, Neuquén y Agrio.

Una de las justificaciones del Estado para conquistar estos territorios fue la lucha entre las tribus indígenas, la paz duraba muy poco entre ellos, y además realizaban ataques constantes a zonas habitadas por criollos.

«Los decenios que duraba la “guerra del malón”, tal como se llamaba a las incursiones bélicas indígenas contra los establecimientos criollos de las fronteras, habían exacerbado el antagonismo étnico, justificando ideológicamente la guerra de exterminio que la historia Argentina designa con el sugestivo nombre de “la Conquista del Desierto” (Bartolomé 2007, p. 248).

La colonización obligó al indígena a un cambio de vida radical: ahora tenía la obligación de enviar a sus hijos a la escuela, también debía enrolarse en escuadrones bajo órdenes del comisario local. Y un proyecto de Ley del 10 de julio de 1885 buscaba que las colonias contaran con un capellán católico (Lenton 2005, p. 35).

El informe oficial de la Comisión Científica que acompañó al ejército señalaba con entusiasmo:

«El año 1879 tendrá en los anales de la República Argentina una importancia mucho mas considerable que la que le han atribuido los contemporáneos. Ha visto realizarse un acontecimiento cuyas consecuencias sobre la historia nacional obligan más la gratitud de las generaciones venideras que la de la presente, y cuyo alcance, desconocido hoy, por transitorias cuestiones de personas y de partido, necesita, para revelarse en toda su magnitud, la imparcial perspectiva del porvenir. Este acontecimiento es la supresion de los indios ladrones que ocupaban el Sur de nuestro territorio y asolaban sus distritos fronterizos: es la campaña llevada á cabo con acierto y energía, que ha dado por resultado la ocupacion de la línea del Rio Negro y del Neuquen» (Ebelot 1881, p. VII).

La visión de los opresores era común no solo en el siglo XIX, también es la que predomina en la actualidad, que pretende justificar los actos cometidos en nombre de la «civilización». En este caso se admite como necesaria la actitud del Estado, a la que acuden en apoyo los estancieros y colonizadores extranjeros que habían llegado a Argentina en la época de las migraciones europeas.

Un decreto presidencial del 22 de agosto de 1879 establecía «el sistema de repartos colocando las familias y menores indígenas bajo la custodia del Defensor Nacional de Pobres e Incapaces» (Binayan Carmona 1963 p. 270). Esta figura legal comprometía a alimentar, vestir, educar y respetar los vínculos familiares del indígena, también se le podía pagar un salario. Igualmente se buscó legalizar la situación de muchas familias indígenas respecto a la documentación, procurando las disposiciones legales pertinentes.

Sobre la situación actual en territorio argentino, sabemos que es similar a la chilena, los temas indígenas no han sido resueltos por parte del Estado. Miguel Alberto Bartolomé (2007) va más allá y señala:

«La ideología racista derivada de la guerra de conquista se transmitió en buena medida a los inmigrantes europeos, configurando así un bloque histórico en el cual la presencia de los indígenas no sólo era despreciada sino también considerada un arcaísmo relictual y prescindible. Así, la situación indígena actual es desgraciadamente similar a la de la mayoría de los pueblos indios de América Latina: los mapuches sobrevivientes se han visto arrinconados en *reducciones* (reservas territoriales adjudicadas por el Estado), la mayor parte de las cuales están dotadas de malas tierras y ubicadas en los inhóspitos contrafuertes andinos o en la tundra patagónica donde el clima es extremadamente riguroso e imposibilita el desarrollo de una agricultura redituable» (p. 250)

7.5. La situación actual de los pueblos originarios

La situación a la que se enfrentan hoy los pueblos indígenas es, en general, bastante compleja. Por una parte, los Estados les niegan el reconocimiento ancestral tanto de su diversidad cultural como de sus territorios. Por otro lado, los pueblos originarios no quieren aceptar soluciones parciales y buscan, con razón histórica, una solución definitiva al problema territorial.

El indígena está ligado a la tierra de tal forma que no es posible entender el conflicto únicamente desde lo social o desde la voluntad política de diálogo. Hay que ver el asunto desde una mirada global que involucra a diferentes actores: el Estado, las comunidades indígenas, la territorialidad y los agentes particulares.

El reconocimiento de los hechos acaecidos en la historia, principalmente los exterminios, son de difícil reconocimiento; consideremos en el caso argentino:

«En este sentido entendemos que un eventual reconocimiento del genocidio por parte del Estado Nacional y de los estados provinciales serían un paso significativo, pues la norma legal sienta las bases del reconocimiento de la violencia sufrida, genera la posibilidad de fortalecimiento de las víctimas a partir del reconocimiento estatal y por lo tanto del reconocimiento social y torna legítimo demandar y exigir, sin estar sujetos a represión y violencia. Sin embargo ello no es suficiente si no se transforma el modo de producción —léase capitalismo— que dio lugar al genocidio» (Tamagno 2011, p. 8).

En diciembre de 2016, la senadora chilena Carolina Goic presentó un proyecto titulado «Reconoce el genocidio ocurrido contra las etnias selk'nam, aónikenk, yagán y kawésqar». Dicha moción establecía dos artículos de enorme relevancia:

«Artículo 1°.- Reconócese el genocidio de las etnias selk'nam, aónikenk, yagán y kawésqar durante el poblamiento de la zona austral del país.

Artículo 2°.- Autorízase erigir un memorial de dichas etnias en la comuna de Porvenir, destinado a recordar sus principales rasgos culturales y perpetuar su memoria para las futuras generaciones» (Boletín 11017-17 del Senado de la República de Chile).

El proyecto, que no tiene carácter de urgencia, aún está esperando su primer trámite constitucional, correspondiente al primer informe de la comisión de Derechos Humanos, Nacionalidad y Ciudadanía. La discusión de este proyecto impulsaría de manera importante el tema de fondo en Chile, al que sin duda se podrían incluir otros pueblos indígenas, como el mapuche.

En el caso chileno, hubo distintas propuestas autonomistas mapuches (Marimán 2014). La primera la encontramos en 1990, denominada «autonomía regional», que pretendía conceder la autonomía a la región que concentra la mayor parte de población mapuche, concretamente la IX Región de Chile (Temuco), denominada por los propios mapuches como *wallmapu*, «país mapuche». Entre 1991 y 1992 se inició una propuesta de co-gobierno, idea que implicaba compartir el poder político y administrativo entre una autoridad chilena y otra mapuche. Esto traería sin duda una serie de problemas en temas de jurisdicción y derecho, además de los problemas de delimitación territorial y de poderes. Más tarde, en 1996, se propuso la cuota del 10 % para que los mapuches tuvieran al menos un 10 % de representación en el parlamento, en el poder judicial, en las fuerzas armadas, en los gobiernos regionales, en las municipalidades, etc. Ya en 1999 el «consejo territorial provincial lafquenche» se proponía como un sistema político-administrativo mapuche con poder para crear ordenanzas, armonizar orientaciones de desarrollo nacional con lo local, desplegar iniciativas propias e incentivar el intercambio con la sociedad chilena. En el año 2000, el exministro de origen mapuche Francisco Huenchumilla propone el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y que se garantice su participación política. Una de las últimas propuestas tiene lugar en 2004 mediante un consejo territorial llamado «*Nag-che*»: se delimitó un territorio concreto en la zona de Malleco en el que ejercer la soberanía; el principal planteamiento obligaba a las empresas madereras de ese territorio a pagar un 10 % de sus beneficios al Consejo mapuche *Nag-che* para invertirlo en la comunidad. Además, se proponía la obligatoriedad de dedicar al menos 20 horas a temas culturales mapuches en las escuelas de la zona.

Fracasadas todas las propuestas por la escasa voluntad política de los poderes del Estado para dialogar, surge en 1998 la, Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco-Malleco (conocida como Coordinadora Arauco-Malleco o CAM), organización mapuche cuyo brazo armado son los Órganos de Resistencia Territorial (ORT), que organizan sabotajes a empresas extractoras de recursos naturales de la zona en conflicto, principalmente corporaciones forestales. A menudo las acciones de la CAM han sido calificadas de terroristas. Su objetivo es la recuperación del territorio ancestral mapuche:

«Reivindicamos la acción de sabotaje realizado este domingo 12 de marzo en la madrugada, en contra de la empresa Trans-Cavalieri, acción incendiaria que destruyó completamente 19 camiones, 9 ramplas y un galpón, en la ruta que une Temuco con Lautaro». Con estas palabras, y a través de un comunicado, el Órgano de Resistencia Territorial (ORT) Wenteche-Catrileo de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco (CAM) asumía la autoría de un nuevo atentado en La Araucanía. Este provocaría daños por cerca de USD 3 millones y sería calificado como “el peor ataque de los últimos años» (Publimetro, 15 de marzo de 2017).

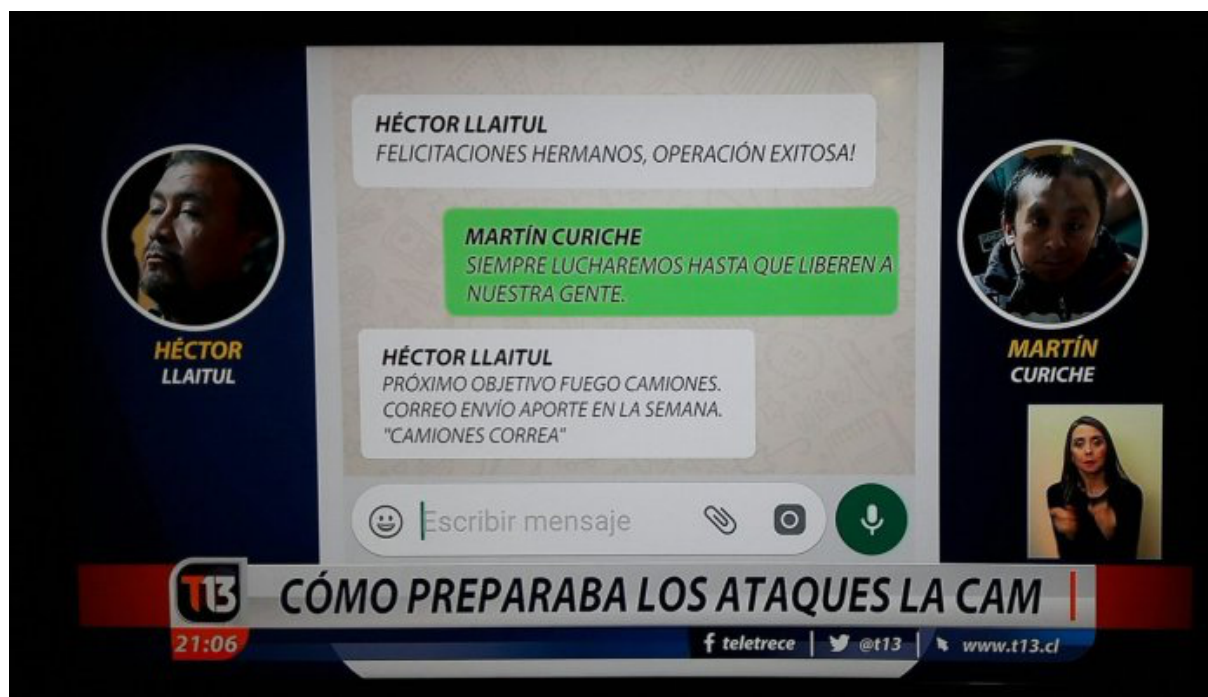


Fig. 16. Supuesta conversación de Whatsapp de los detenidos mapuches. (Noticiero central Teletrece. Canal 13).

La situación en la zona en conflicto dista mucho de solucionarse. En los últimos tiempos han sido incendiadas iglesias evangélicas y católicas, muchas veces sin que las organizaciones de la CAM reclamaran la responsabilidad de esas acciones, y que más bien pueden verse como intentos de criminalizar la lucha del pueblo mapuche, ofreciendo a la opinión pública una visión del mapuche como terrorista que no quiere asimilarse a la cultura chilena. Hay que tener en cuenta que muchos de los actos cometidos en la zona de la Araucanía han sido montajes organizados por la propia policía para deslegitimar la causa mapuche. El ejemplo más reciente de esto puede verse en la llamada Operación Huracán, cuando en 2017 se detuvo en un operativo de carabineros a ocho comuneros mapuches⁴² en el

⁴² Se denomina de esta forma al mapuche que vive en una comunidad que se encuentra en proceso de reivindicación territorial.

transcurso de una investigación bajo la ley de Inteligencia, que acusaba de asociación ilícita terrorista a la cúpula de la Coordinadora Arauco-Malleco. La prensa nacional se hizo eco de lo acontecido, el gobierno se manifestó a favor de estas detenciones y se inició una investigación a cargo de la fiscalía. En aquellos momentos los partidos conservadores chilenos celebraban la detención de Héctor Llaitul, líder de la CAM.

El problema apareció en enero de 2018, cuando la investigación desveló que la Unidad de Inteligencia de Carabineros había manipulado las pruebas, falsificando datos para incriminar a los detenidos (se fabricaron mensajes telefónicos que fueron utilizados como medios de prueba), lo que desembocó en una investigación, esta vez contra la propia policía, por los delitos de falsificación de instrumento público, obstrucción a la investigación y asociación ilícita.

Tras la investigación realizada por la fiscalía regional de la Araucanía se determinó que los teléfonos incautados a los imputados mapuches tenían inconsistencias. Así, la teoría de que se había logrado hackear la aplicación WhatsApp, descifrando mensajes de los detenidos en los que planificaban un ataque incendiario, era más que dudosa.

Los presuntos mensajes intercambiados por los líderes mapuches expuestos en la Fig. 16 no solo forman parte de un montaje policial, pues la prensa colaboró para inculpar a los mapuches, siendo cómplices al fabricar esos mensajes que finalmente se revelaron falsos.

Como consecuencia de todo ello se creó una comisión investigadora en la Cámara de Diputados para indagar en las responsabilidades. Esto llevó a que el general Gonzalo Blu, director de Inteligencia de Carabineros, renunciara, y posteriormente lo hiciera también el director general de Carabineros, Bruno Villalobos, ambos cuestionados en toda la Operación Huracán. En la actualidad continúa el proceso contra los carabineros y civiles involucrados en el montaje, mientras los acusados mapuches fueron liberados y se ha pedido el sobreseimiento de la causa.

VIII. RELIGIOSIDAD SELK'NAM

«Nada presenta mayores dificultades ni exige más trabajo, paciencia, perseverancia, tacto y prudencia, que la investigación de las ideas que tienen los salvajes respecto á cuestiones religiosas, sus supersticiones y agüeros, y al tratarse de los onas esas dificultades aumentan; y, sin embargo, nada interesa tanto como el conocimiento de lo relativo á las creencias que puedan tener esos seres de vida primitiva. El indio, que es desconfiado por naturaleza y por necesidad, se muestra aún más reservado cuando en la conversación se trata de temas relacionados con estos asuntos, llegando hasta no pronunciar una sola palabra cuando se trata de ellos en una forma que pueda despertar sus recelos» (Gallardo 1910, p. 323).

Es difícil conocer con exactitud la influencia que pudo tener la cultura selk'nam en sus aspectos religiosos. Su aislamiento en Tierra del Fuego durante 10 000 años, sin salir de la isla hasta la colonización, hace improbable dilucidar si la influencia religiosa provino de un determinado grupo de forma externa, o si la religiosidad tuvo un origen variado, producto de sincretismos y que con el paso del tiempo se fue tornando en lo que hoy conocemos. Sumamos a esta discusión la problemática del trabajo etnográfico sobre aspectos religiosos. Primero tenemos a Martín Gusinde, que a pesar de ser sacerdote, con sus conocimientos en etnología hace un repaso extenso de la vida espiritual de esta cultura, pero siempre con precaución ante el religiocentrismo que pueda tener el autor, además de las adiciones posteriores que pudiera haber realizado. Después encontramos a Anne Chapman, antropóloga francesa que realizó el trabajo más reciente con la cultura selk'nam (ya aculturizada, por lo que resulta más difícil una reconstrucción del pasado remoto). Chapman logró entrevistar a Lola Kiepja, y aunque se desconoce su fecha de nacimiento, tenemos la certeza de que fue conocida como la «última ona», un título mediático que corresponde al trabajo etnográfico de la antropóloga. Esta mujer selk'nam, a quien se consideraba chamana y cantante de la etnia originaria, falleció en 1966 dejando gran cantidad de material audiovisual relacionado con su memoria histórica y la tradición oral. Transmitió cantos chamánicos y ceremoniales; no obstante, se discute si pudo ser realmente la última selk'nam, ya que esta condición se le atribuye también a Ángela Loij, fallecida en 1974. En los momentos en que dichas mujeres salían a la luz pública, el mundo se encontraba en una etapa en la que buscaba indígenas en estas condiciones de «últimos habitantes» o «últimos descendientes». Desde el punto de vista histórico es poco probable que alguna de las dos mujeres participara en ceremonias rituales,

primero, porque estaban reservadas con estricto celo para los hombres; y segundo, porque a la edad que ellas dejaron Tierra del Fuego eran solo unas niñas, lo que hace imposible que tuvieran el conocimiento religioso ancestral. En el caso de Martín Gusinde, él pudo ser observador participante de las ceremonias, al igual que años antes lo había sido Lucas Bridges, aunque este último carecía de perspectiva etnológica.

8.1. Cosmogonía: mitos de creación, origen, héroes y antepasados

En el origen de los selk'nams, como en muchas explicaciones religiosas sobre los inicios de una determinada cultura, el relato está cargado de mitología. Hay seres sobrenaturales que tuvieron contacto con el plano terrenal para erigir ciertos parámetros que son tomados por los individuos en su quehacer cultural.

La cosmogonía selk'nam no está unificada; esto quiere decir que son fragmentos de distinta índole que se han transmitido en relatos orales, con muchas adiciones posteriores. Hay que tener en cuenta que la historia de sus orígenes se remite a ellos como eje central de la creación, si bien tienen conocimiento de la existencia de otras personas fuera de la isla de Tierra del Fuego, estas no son consideradas en su relato mítico. Cuando se refieren al mundo, lo hacen a su mundo de forma exclusiva; lo que acontece fuera de Tierra del Fuego, ocurre en otros mundos.

En un principio el mundo no tenía forma, estaban el cielo y la tierra hasta la llegada de Kenós. El cielo era transparente, solo más tarde aparecieron las nubes, tampoco existía el sol. El cielo era de baja altura, pero cuando Kenós llegó a la tierra lo elevó.

No es exclusivo del mundo selk'nam el culto a los antepasados, este se encuentra presente de igual manera y con gran importancia en culturas como la australiana, donde «se supone que los seres míticos vivían en la tierra y prescribieron las leyes, costumbres y culto que habían de observarse a perpetuidad» (James 1963, p. 63). Por esto, no ha de extrañarnos que la relación que tengan las culturas indígenas con los antepasados sea tan estrecha y de suma relevancia tanto en los quehaceres diarios como en los rituales. Esta especie de mitología ancestral ha procedido a dar explicación a accidentes geográficos, aspectos alimenticios y por supuesto ha establecido un determinado sistema de organización social que proviene de tiempos en los que habitaban los antepasados míticos.

Distinguimos algunos personajes importantes en la cosmogonía y mitología originaria que pasamos a detallar a continuación, cada uno posee características fundamentales para entender la cosmovisión selk'nam, también repasaremos algunos rituales generales:

Temáukel

Sin duda, la figura más importante en la religión selk'nam es Temáukel, *Temáukl* o *Timáukel*, es entendido como «ser supremo».⁴³ Se considera que es la única divinidad y el ser más importante, uno de los informantes de Gusinde explica: «Al principio existía Temáukel; más tarde llegó también Kenós. Kenós fue enviado por Temáukel. Temáukel había encargado a Kenós la misión de repartir este mundo; a los selk'nam les tocó luego en suerte la Isla Grande [para que la considerasen] su terruño» (1990b, pp. 466-477). Esta es la más clara ejemplificación de lo que representa Temáukel como divinidad suprema. Gusinde señala que otro informante declara que «Temáukel de los selk'nam es como el Dios de los cristianos» (p. 477), no podemos saber si este relato ha recibido la influencia del propio Gusinde o bien el informante había sido influido por los misioneros salesianos en sus incursiones anteriores, o si, efectivamente, había llegado a esa conclusión por sus propios medios. Otros informantes del etnólogo señalan que su deidad puede ser llamada «Dios». Se entendía que Temáukel tiene similitudes con el Dios del Antiguo Testamento, en el sentido de que es capaz de enviar enfermedades (pestes) a los hombres, también estuvo en el principio de todo, reside sobre la cúpula del cielo y desde ahí ve todo lo que sucede en la tierra. Hay que tener en cuenta las intenciones de los misioneros, pues es común no solo la penetración del sincretismo religioso, también la adaptación del testimonio de los indígenas para validar y hacer coincidir sus creencias con las de los misioneros, en su afán de buscar un «Dios universal» en todos los rincones del mundo. Otra referencia la da el misionero Borgatello: «Timaúlk è il Dio buono degli Hauss e degli Yaagani, e kurspi é il Dio maligno, che li punisce con vento, pioggia, neve e malattie [...] Un'altra tribu Ona lo chiama *Timáulk* (Dio o Padrone che vive nell' alto). Questo, secondo essi, sarebbe il loro Spirito o Essere Buono» (1924, pp. 74-75). Es una imprecisión hablar de dos deidades en la cultura selk'nam,

⁴³ Esta interpretación realizada por Gusinde puede ser imprecisa, es definición que él mismo asigna señalando: «La ponderación de todas las características asignadas a *Temáukel* permiten considerarlo como un “Ser Supremo” en todo el sentido que la ciencia de la religión comparada asigna a este concepto» (1990b p. 473).

puesto que hoy sabemos que solo identificaban a Temáukel como deidad, los demás eran considerados personajes ancestrales con ciertas características divinas, pero terrenales. «En el pensamiento de las sociedades del extremo sur es recurrente la presencia de un ser supremo y creador» (Catalán Contreras 2006, p. 242).

La figura de Temáukel generaba temor y respeto entre los selk'nams, su nombre no se podía pronunciar en vano ni en cualquier conversación azarosa, Gusinde expone que tuvo varios problemas al pronunciar su nombre con desconocimiento:

«El respeto y el temor que los selk'nam profesan rigurosamente a su Dios, me impedían convertirlo en objeto de nuestras charlas en las oportunidades en que yo lo deseaba. Esta restricción me resultó, en verdad muy enojosa, e incluso tuve que tolerar verdaderas reprimendas. Porque una noche el Ser Supremo había sido incluido brevemente en la conversación de algunos hombres. A la mañana siguiente, me senté con semblante sonriente al lado de mi anfitrión Tenesesk, le palmeé halagadamente en los hombros -él apreciaba mucho este tipo de homenajes- y le dije en tono de broma “¡Verdad que ahora me contarás algo más acerca de Temáukel!” El anciano, mitad asustado, mitad enojado, retrocedió algo y me espetó con firmeza: “¡Cuidado, así no se habla!” Quedé algo confundido; [Tenesesk] se vio en la obligación de aclarar más aún las cosas: “No es correcto hablar a cualquier hora de Temáukel, ni hacerlo como si se contara algo acerca de los antepasados. Cuando se habla de ‘Aquél-allá-arriba’, no es propio hacerlo riendo. ¡El nombre de aquél sólo se pronuncia con el semblante serio!” (Gusinde 1990b, pp. 467-468).

Este episodio deja claro que su nombre no puede ser pronunciado en vano ni en cualquier circunstancia; existe un respeto hacia la divinidad, el mismo que exigen, por ejemplo, las grandes religiones monoteístas (un musulmán no utilizaría el nombre de Alá a la ligera). Carlos Gallardo, que había estado con los selk'nams antes que Gusinde, señala: «Los indios no quieren hablar de Pimaukel y cuando están obligados á ello lo hacen con evidente disgusto» (1910, p. 338). Gallardo, que levemente modifica el nombre de Temáukel, señala también que no se considera una deidad, él lo interpreta como el primer hombre, «no atribuyen á un Dios Supremo la creación de todo lo que ven y palpan, pues no consideran como tal á Pimaukel, que sólo fué un hombre» (p. 324). El misionero salesiano José María Beauvoir señala sobre Temáukel: «Creen que este ha sido el primer hombre que dió principio a todo lo que existe. Dicen que era un gran *Jon*, sin embargo los Indios nunca lo nombran (eso por desprecio)» (Beauvoir 1915, p. 166). No obstante, Beauvoir realiza una interesante e inexacta revelación al decir que el vocablo para dios en idioma selk'nam es *jhow'n*, lo que él

mezcla con *jon* (chamán), para distorsionar en un «Jehowa», en base a esto sostiene que los selk'nams tenían un conocimiento primitivo del Dios cristiano Jehová (p. 219).

La mayoría de los primeros investigadores señalaban que los selk'nams no tenían ningún tipo de religión. Polidoro Segers, en su expedición de 1886, señalaba: «no tienen religion ni profesan culto alguno» (1891, p. 65), lo que se aplicaba para los fueguinos en general. Según Gusinde (1951), Darwin habría señalado: «No tenemos base para afirmar que practiquen servicios religiosos de clase alguna» (p. 319). En referencia a Temáukel como dios o ser supremo, es Gusinde el primero en señalarlo, puesto que los misioneros y viajeros anteriores nunca tuvieron noticias sobre su existencia, ni siquiera Lucas Bridges, que fue iniciado en el *hain*.

Temáukel como ser supremo es entendido como «aquel allá arriba», en referencia al cielo, lugar donde habita. Nadie pudo darle a Gusinde un significado de su nombre, puesto que es un nombre propio, no había origen ni procedencia. Los selk'nams señalan que es una divinidad invisible «Temáukel es *káspi*», lo que quiere decir espíritu puro, «“Temáukel no tiene cuerpo; tampoco antes ha tenido alguna vez”. Una vez escuché decir “aquél-allá-arriba siempre fue solamente *káspi*; por eso tampoco muere”» (Gusinde 1990b, p. 472). Es una divinidad inmortal e inmaterial, en cambio los antepasados —*howenh*— sí tienen forma, ya que al aparecer en la isla de Tierra del Fuego toman características terrenales, pero se les considera enviados por Temáukel. El ser supremo habita en el cielo, en un lugar indeterminado más allá de las estrellas y nunca ha visitado la tierra, es una deidad ilimitada e independiente, no tiene mujeres ni hijos, lo puede ver todo, incluso los pensamientos. Temáukel no descansa ni duerme, no tiene necesidad de hacerlo, es inaccesible físicamente y tampoco se le ha de «rezar» o «rendir culto» de forma directa, es impensable que un chamán entable una conversación directa con la deidad. Es también de carácter perpetuo, su existencia es eterna y se considera que siempre estuvo presente en el pasado, mucho antes de la aparición de los primeros antepasados. Se considera que es Temáukel quien llama a los vivos a la muerte, concluye la existencia terrenal de los selk'nams para llevarlos a las estrellas, donde permanecen por siempre. «“Nosotros tenemos a ‘aquél-allá-arriba’, los blancos tienen su propio [Dios]”. Este último es considerado por los indígenas como una personalidad diferente de *Temáukel*» (Gusinde 1990b, p. 474). Se puede desprender que es el creador, pero

Gusinde plantea las dudas que acarrea la transliteración de esta palabra al lenguaje selk'nam, indicando que ellos utilizan el verbo *emiél*, que se traduce como «construir o erigir», no obstante se le atribuye con cierta claridad la creación del cielo (aunque desprovisto de estrellas en un inicio) y de la tierra sin forma —*k'ork háruwenk šo'qnh emiél Temáukel*— «primera tierra, cielo, hacer Temáukel»; el padre Zenone, que también estuvo con los selk'nams, señala: «Timaukel é il Dio Supremo, Creatore del Cielo, della terra e degli altri Spiriti buoni e cattivi» (Tonelli 1926, p. 105).

La importancia de esta divinidad radica, al igual que en cualquier otra religión, en que «impuso a los hombres las leyes y normas generales que debían regir la vida» (Massone 1982, p. 71), que entregó a los hombres a través de Kenós. Es así como los selk'nams sabían lo que debían hacer, fundándose en el principio del orden de la vida y siguiendo una especie de ley moral, a pesar de no estar formalmente estructurada como en otras religiones (como los mandamientos de Moisés). Para los indígenas de Tierra del Fuego es natural actuar bien, ser una buena persona, por lo que no les parece difícil cumplir ciertos preceptos; si nadie viola los preceptos establecidos en relación al orden existente, nadie debe temer nada desagradable por parte de la divinidad.

Es importante destacar que los selk'nams no construyeron edificios ni templos relacionados con el culto, y en eso coinciden todos los viajeros, exploradores, misioneros e incluso el registro arqueológico. Tampoco hay una especie de «clero» ni orden religioso formal, el chamán podría ser considerado un líder espiritual como veremos más adelante, pero no tiene ninguna autoridad como tal. La inexistencia de veneración religiosa no es del todo cierta, porque se considera que estos actos no eran parte del espacio público, sino más bien de la intimidad de cada uno, lo que explicaría por qué ni Gusinde ni Bridges ni ningún otro misionero presencié un culto religioso elaborado. Su posición se basa en el respeto absoluto al ser supremo, hasta el punto de no utilizar su nombre de forma imprudente, como expresa Gusinde, nadie habla de Temáukel en una conversación cotidiana. La comunicación directa mediante oración, que se creía inexistente en la población selk'nam, responde principalmente a la nula necesidad de hablarle a la divinidad, puesto que se consideraba que actuaba según sus propios dictados, por lo que orar para pedir su intervención en ciertos asuntos resultaba infructuoso, estando todo predispuesto con anterioridad; si un individuo de la comunidad

necesitaba ayuda contra algún maleficio, recurría al chamán, pero rara vez de forma directa al ser supremo.

Según Gusinde, una madre sí se puede dirigir directamente a Temáukel en algunas oraciones rogativas para suplicar por la curación de un niño: «¡Tú, habitante del cielo, no dejes que mi niño muera, aún es joven!» (1990b, p. 485). Esta es sin duda una imprecisión, porque no hay mayor evidencia que la citada por el etnólogo, y se contradice con el relato de los propios selk'nams de no hablar directamente con el ser supremo; es más, si consideramos que su nombre no podía ser pronunciado en vano, mucho menos creemos posible que una madre vaya a interpelarlo con tanta firmeza. Nos parece más razonable que esta sea una interpretación que da el autor o tal vez una información errónea entregada por sus informantes, con la finalidad de detener su insistencia en indagar sobre las oraciones.

En relación con las ofrendas a Temáukel, estas se encuentran en el espacio privado. Gusinde señala que por la noche no se puede comer y quien desee hacerlo debe arrojar un trozo de carne al exterior de la choza para ofrecerlo a Temáukel, aunque sea sin mencionarlo directamente. Así, quien hace la ofrenda no sufrirá dolor de estómago por comer tan tarde. La otra ofrenda de la que hay registro corresponde a la mujer: en las noches de invierno puede arrojar un palo ardiendo al exterior y ofrecerlo a Temáukel para tener buen clima.

Con el paso del tiempo, además de las misiones y la evangelización, los jóvenes fueron perdiendo el conocimiento de Temáukel, y si bien los ancianos lo enseñaban, cada vez fue menos frecuente.

Por último, aclaremos que la relación entre el Dios del Antiguo Testamento y Temáukel se puede entender como lo expone Pettazzoni al referirse al ser supremo en los pueblos primitivos; cuando se refiere a la disposición de Dios para el envío de enfermedades, de castigos y de una omnipresencia constante, señala: «este carácter de Jehová es del mismo modo uno de los atributos más constantes de los Seres Supremos de los pueblos primitivos» (1996, p. 88). La disposición de la divinidad es a actuar de este modo, por ende los seres terrenales deben protegerse de tales acciones.

Kenós

También escrito como *Kénos* o *Kenos*. La referencia más clarificadora la recibimos de uno de los informantes de Martín Gusinde, Cikiol, quien le habló sobre Kenós en su tercer viaje: «Los selk'nam saben poco de Kenós. ¡Ya ha pasado mucho tiempo desde que estuvo aquí en nuestra tierra!» (1990b, p. 546). Kenós es probablemente el personaje mítico más importante de los selk'nams, porque es el primero, en él se sitúa el origen de todo lo que acontece en el plano terrenal. Las referencias sobre su presencia son vagas e inexactas ya que solo Gusinde tuvo conocimiento de él, ningún otro individuo que tuvo contacto con los selk'nams lo menciona, quizá porque su nombre no debe ser pronunciado a la ligera. Un año más tarde de la noticia que tuvo Gusinde sobre Kenós, otros dos informantes lo mencionaron: «Kenós es el primero de todos los hombres que estuvo aquí [...] Kenós estuvo totalmente solo, no había ni hombres ni antepasados [...] ¿de dónde ha venido Kenós? -Del cielo [...] El cielo es la madre de Kenós» (Gusinde 1990b, p. 546). Esta referencia al cielo como «madre», según interpreta Gusinde en base a la limitada explicación de sus informantes, es la imagen de una madre que extiende un manto sobre su hijo. Así, expresaban que su «padre» era el sur, pues señalaban que en ese lugar geográfico se instaló Kenós, (*só'onh* y *wó'ok*⁴⁴ significan «madre» y «padre»). No hay claridad sobre la existencia de Kenós, nadie sabe cómo llegó a la tierra exactamente, los selk'nams dicen «fue enviado a esta tierra por Temáukel, aún así no se debe confundir alguna relación de parentesco entre Kenós y el ser supremo, puesto que son independientes. De inmediato comenzó con sus peregrinaciones» (p. 547). Kenós es la herramienta que ejecuta las intenciones del ser supremo en la tierra. Esta estrecha relación con la divinidad, hace que no deba rendirle cuentas a nadie, ni siquiera a sus pares, que aparecerían después. Cuando llegó, la tierra era una superficie plana sin forma, las montañas llegaron más tarde, posteriormente apareció el mar y mucho más tarde los cursos de agua, las lagunas y los ríos. Estando solo en la tierra, Kenós se acercó a un pantano —no se explica en qué momento el pantano apareció en la tierra, pero Ramón Lista (1887) los menciona frecuentemente en su expedición científica, motivo por el cual pensamos que hay muchos en la isla—, de ahí tomó un trozo de tierra con raíces, de la que exprimió el agua, luego tomó otro trozo de tierra (que podemos asimilar al lodo) y lo exprimió nuevamente. Dejó ambos

⁴⁴ Significa literalmente «región sureña».

trozos juntos y en la noche los terrones se unieron, surgiendo un hombre; a la noche siguiente se volvieron a unir, dando lugar a otro hombre, y así sucesivamente hasta poblar la tierra. Al extraer esta tierra del húmedo pantano, de color oscuro, explicaban los selk'nams «por esta razón nosotros [...] somos oscuros» (Gusinde 1990b, p. 549). Atribuían la creación del hombre blanco (al que llamaban *koliót*) a Kenós, pero en lugar de usar tierra de un pantano, utilizó arena blanca de la playa, por eso los hombres de los otros mundos ajenos a Tierra del Fuego son blancos. Esto nos recuerda la creación de hombres de barro en el Popol Vuh, lo que evidencia la posibilidad de que el relato de creación de los hombres sea parte del sincretismo cristiano. De todos modos, la creación de hombres a partir de la tierra posee un significado:

«[...] aunque el hombre hecho a partir del barro sea la creación más importante de los dioses, ya que éste no es perfecto, en ocasiones desconoce a sus dioses y olvida que fue formado con la misma finalidad que el hombre de los mitos prehispánicos: para alimentar a sus creadores; además, no respeta el equilibrio del cosmos ni su función dentro de éste; por todo lo anterior, estará expuesto a los desastres cósmicos» (Cruz Cortés 2000, pp. 25-26).

Por ello los descendientes son los que sufren las consecuencias de los errores de los antepasados, por ejemplo con los castigos que provienen de la divinidad o las calamidades que sufren a modo de sanción los habitantes de una comunidad.

Este antepasado supremo es asimismo responsable de enseñar el lenguaje a los *howenh*.⁴⁵ Kenós también estableció ciertos parámetros de conducta «dijo: hombre y mujer deben vivir juntos; así surgen los niños. Un hombre no cohabite con una mujer extraña, una mujer casada no visite a escondidas a otro hombre» (Gusinde 1990b, p. 550). Estas normas parecen propias del cristianismo, recordemos que Gallardo (1910) y Coiazzi (1914) señalan que la poligamia era normal entre los selk'nams, aunque esta norma es de carácter patriarcal, prohibiendo solo a la mujer.

Kenós prescribió las diferencias de trabajo por sexo, a lo que se dedicarían los hombres (caza) y las mujeres (recolección y labores domésticas): «Que cada uno se comporte como lo ha dispuesto Kenós; entonces será un hombre bueno» (Gusinde 1990b, p. 551). Estableció un orden social y moral de carácter incuestionable, y tras vivir un sinnúmero de años en la tierra,

⁴⁵ Así se refieren los selk'nams a sus antepasados que habitaron la tierra en un pasado mitológico. No son considerados dioses, este concepto no se debe confundir, algunos pueden ser héroes mitológicos pero no divinidades a las que se les rinda culto, en este sentido entendemos el concepto de divinidad en latín como *divinus* y su significado de «relativo a los dioses». De los *howenh* solo se cuentan las historias de sus vidas y de sus hazañas.

este antepasado se dispuso a dormir junto con otros tres hombres que lo acompañaban. Al conciliar este sueño largo, quedó inmóvil, con características similares a las de la muerte, y lo siguieron los tres hombres. Ninguno murió, despertaron sin sufrir transformación alguna durante el proceso del sueño profundo. Se trasladaron a la zona norte de la isla, ya notoriamente más cansados, más viejos, caminando como personas enfermas, «llegando pidieron a la gente que los envolvieran en sus capas y los colocaran en la tierra» (Gusinde 1990b, p. 552), entonces murieron pero volvieron a la vida en un par de días, totalmente rejuvenecidos. Así comienza esta práctica por la que se cree pasaron todos los antepasados, cuando eran viejos pedían ser envueltos en capas y se acostaban inmóviles, realmente muertos, para «resucitar» posteriormente. Luego se acercaban a Kenós para pedir que los lavara y así desaparecía el mal olor. Cuando volvían a envejecer, repetían el proceso, y cuando no querían levantarse más, se transformaban en una montaña, en un pájaro, en un viento o en un animal. Después de un tiempo en la tierra, Kenós decide abandonarla, dirigiéndose a la cúpula celestial, y quienes decidieron seguirlo se transformaron en estrellas o nubes,

«[...] pero antes de ascender él mismo al cielo, Kenós encomendó a Čénuke una misión. A partir de entonces, éste lavaría aquella gente que se había levantado nuevamente del sueño senil. Estos últimos no debían tener mal olor y debían continuar viviendo. Čénuke sabía cómo debía lavar a la gente pues Kenós se lo había dicho. Desde entonces, la gente se dirigía a Čénuke; volvían a ser jóvenes y continuaban viviendo» (Gusinde 1990b, p. 553).

El concepto de «cielo» es utilizado por Gusinde, término que se encuentra ligado a las religiones abrahámicas. Mucho del relato del mismo Kenós está asociado a otras religiones, puede haber muchos paralelismos con las divinidades hindúes, también con el relato del Popol Vuh y de otras religiones étnicas, además del cristianismo. ¿Son adiciones de Martín Gusinde o hay una influencia sincrética anterior? El hecho de resucitar a los muertos es la idea más llamativa desde el punto de vista religioso. La resurrección está presente en muchos mitos de la antigüedad clásica,⁴⁶ también pensemos en el mito de Inanna en la mitología mesopotámica, quien después de descender al inframundo y morir, vuelve a la vida. En el caso del judaísmo encontramos varias referencias en el Antiguo Testamento, 1 Sm 2.6:

⁴⁶ V. BERMEJO, F. «¿Creyeron griegos y romanos en la resurrección corporal?». *Tendencias 21 [blog]*, 29 de julio de 2015. Recuperado de <https://www.tendencias21.net/crist/Creyeron-griegos-y-romanos-en-la-resurreccion-corporal_a1872.html>.

«Yahvé mata y vivifica, sumerge en el šeol y [de allí] extrae».⁴⁷ Otro punto de vista lo da el Nuevo Testamento, donde la divinidad entrega la vida a otros, como se menciona en el evangelio de Juan (11), cuando Jesús resucita a Lázaro, por mencionar solo uno de los muchos momentos en los que Jesús intercede ante la muerte.

La relación Temáukel-Kenós es estrecha, pero no debe entenderse como una relación Padre-Hijo como en el cristianismo, pues no es de parentesco. La cosmogonía selk'nam no explica el origen de Kenós más que como «servidor» del ser supremo, este primer antepasado es el encargado de dar surgimiento a la vida de los hombres en la tierra, pero no por voluntad propia, sino más bien por mandato divino, pues los indígenas señalan que «Kenós (sólo) ejecutó lo que *Temáukel* le había asignado [hacer]» (Gusinde 1990b, p. 477).

Čénuke

Es contemporáneo de Kenós, pero de carácter opuesto. Se le considera un *xón* (hechicero). En principio fue conocido como Hásaps, pero tras ascender a los cielos se llamó Čénuke. Tenía un padre llamado Kakrecën y una madre llamada Sekutá; es uno de los antepasados importantes en el relato selk'nam. Un informante de Gusinde lo describe así: «En su juventud era arisco y mal visto, de mentalidad antipática y repugnante. Continuamente trataba de causar daño a los demás niños, y de maltratarlos» (Gusinde 1990b, p. 555). «Čénuke cuida la calidad de la eternidad cuando todavía no se ha instaurado la muerte» (Catalán Contreras 2006, p. 239). Con el tiempo se fue haciendo más poderoso, hasta convertirse en hechicero, se dice que mataba gente por placer.

«En una oportunidad una mujer caminaba a lo largo de la playa, buscando mejillones. Čénuke se le acercó, se sentó en una piedra y la contempló un rato. Le dijo a esta mujer: “¡Dame algunos mejillones!” Inmediatamente la mujer fue hacia él y le extendió algunos mejillones. Čénuke rompió a reír maliciosamente y la observó con una mirada extraña. La mujer se desplomó inmediatamente y murió. Esto le causó una satisfacción especial» (Gusinde 1990b, p. 556).

Recordemos que Čénuke fue el encargado de seguir lavando a la gente una vez que Kenós se fue de la tierra, pero la situación y el relato es impreciso para saber por qué fue

⁴⁷ Las referencias bíblicas utilizadas corresponden a la edición de la Sagrada Biblia de F. Cantera y M. Iglesias (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1975).

elegido por Kenós si era un individuo negativo, de características tan opuestas. Se contradice igualmente con la idea de que mataba a la gente, pero cumplía con la misión de lavar a los resucitados.

Kwányip

Es considerado uno de los antepasados más populares en la mitología selk'nam, puesto que es de quien se conocen más antecedentes y es constantemente referido por los indígenas. Por Gusinde se sabe que su padre se llamaba Há'is, quien fue un importante *xón* que había llegado del norte. Su madre se llamaba Akelkwóin, quien era hija de Há'is, por lo que era madre y hermana de Kwányip. Akelkwóin se convertiría más tarde en una montaña (Gusinde 1990b). También se menciona al hermano de Kwányip, llamado Aukménk, y a sus dos sobrinos. Para Beauvior (1915) «Kuanip es el héroe de los Onas» (p. 202). Su relato es similar al de Gusinde, señala que su madre fue una montaña y que mata a los que la quieren herir. Una vez que asciende al cielo se transforma en la estrella Polar y a su lado se ve a su mujer y a sus hijos formando la Cruz del Sur. Respecto a esto, Gusinde (1990b) señala que no serían sus hijos los que lo acompañan en el firmamento, sino sus dos esposas.

«La personalidad más conflictiva y contradictoria en el imaginario de esta sociedad [selk'nam] es Kwányip, pues por una parte es el instaurador de la muerte, pero al mismo tiempo es quien libera a la humanidad del gigante devorador de hombres, Cáskels, y quien instaura la noche más larga, permitiendo al hombre y a la mujer permanecer por más tiempo juntos» (Catalán Contreras 2006, p. 239).

Para Coiazzi también se puede considerar a Kwányip un héroe, «fué engendrado en la tierra y nació precisamente de una montaña roja [...] y del cabo Kayel [...] que fue su padre» (p. 351). El relato del que tuvo conocimiento este autor señala que todos se preguntaban quién era y de dónde provenía, pues al crecer parecía extraño, por lo que intentaron matarlo dos veces, luego en el tercer intento se dieron cuenta que era un héroe, ya que advertía la presencia de sus adversarios incluso estando de espaldas a ellos.

Kwányip poseía en la zona norte un gran rebaño de guanacos, pero no daba nada a los demás, se le consideraba egoísta, y el informante de Gusinde relata:

«Cuando arribó [...] a nuestra tierra, trajo consigo sus guanacos. Antes no existían aquí estos animales (mansos o domesticados). Kwányip llevaba siempre consigo este rebaño. Sus perros

arreaban los animales delante de él. Los demás hombres veían que Kwányip sólo necesitaba estirar su mano, y ya tenía un guanaco. Ellos, sin embargo, tenían que ir de caza y regresaban cansados [...]

Sólo Kwányip mismo y su familia comían de estos animales. No cedía nada a otros. Cuando todos sus guanacos habían sido consumidos, regresaban al norte. Allí se procuraba otro rebaño de guanacos mansos, y los arreaba de vuelta a nuestra tierra. Ni a él ni a su familia les faltaba jamás carne; nunca debían pasar hambre. A otros, en cambio, Kwányip no les repartía nada» (Gusinde 1990b, p. 560).

En parte este relato explica el desconocimiento de la domesticación de animales, salvo la del perro, que poseían los selk'nams. Queda en evidencia la mezquindad con la que actuaba Kwányip, que incluso lo llevaba a negarle comida a sus sobrinos y a quitar los guanacos que otros cazaban, era un personaje en cierta medida despreciable para los propios selk'nams.

En los tiempos de Kwányip, en el cielo habitaba *Kraṇaḱh̄ataix* —conocido como el viejo hombre sol o el hombre sol mayor (Catalán Contreras 2006)—, era un sol más fuerte que el actual, la noche duraba muy poco tiempo y la claridad duraba demasiado. Kwányip tampoco estaba conforme con esto, entonces fue haciendo que la oscuridad durara más, cada vez más, hasta que el día y la noche duraron lo mismo.

Čénuke y Kwányip fueron adversarios, el primero era oriundo del sur; el segundo, del norte. Un relato de los informantes de Gusinde señala uno de los conflictos entre ellos más conocidos por los selk'nams, que se refiere a la trampa que Čénuke hizo para que Kwányip capturara unos cormoranes;⁴⁸ mientras este último escalaba una pared de roca, comenzaron a desprenderse piedras, cada vez más grandes,

«[...] nuevas avalanchas de piedra se deslizaban hacia abajo. Entonces Kwányip empezó a tener mucho miedo. Ya no quiso seguir tras otras aves. Él mismo se vio amenazado con ser sepultado allí junto con su choza. Continuamente caían nuevas masas de bloques de piedra. Kwányip retrocedía más y más. Por último dijo para sí: 'todo esto lo ha causado Čénuke' [...] Ahora Kwányip montó en cólera. Amenazadoramente levantó su puño, y le gritó a Čénuke: 'Todo esto me lo pagarás, ¡me vengaré completamente de ti!'» (1990b, p. 562).

Kwányip planeaba su venganza, entonces recordó que Čénuke solía cazar aves en un pantano. Por la noche se acercó al lugar para esperarlo y cuando llegó lo enfrentó haciendo que cayera granizo y nieve del cielo, formando una muralla de hielo que lo empujaba. En

⁴⁸ *Phalacrocorax*, ave suliforme.

cierto momento lo arrastró hasta cerca de la playa, en su desesperación «Čénuke comenzó a mover sus brazos y todo su cuerpo como lo hacen las aves al volar» (Gusinde 1990b, p. 563). Así, al cabo de un tiempo de repetir esta maniobra, se elevó por los cielos en dirección al Oeste, así concluía la venganza de Kwányip.

Después de una vida en la tierra, Kwányip la abandona llegando al cielo en forma de estrella roja. Gusinde dice que los indígenas evitan mencionar que su madre fue a la vez su hermana, y cuando lo hacen, dicen que fue porque su padre fue engañado por Čénuke, pues el incesto es rechazado por la sociedad. Suelen condenar su egoísmo, pero reconocen la hazaña más importante, que fue su lucha con Čáskels, que mencionaremos más adelante. Kwányip puede ser considerado un héroe de la mitología selk'nam, como en la mitología clásica sucede con Hércules, Aquiles u Odiseo.

Čáskels

Fue un gigante devorador de hombres contemporáneo de Kwányip, temido por su gran fuerza. Se desconocen los antecedentes de su origen, de sus padres o parientes. Aparece mencionado con una variación del nombre en el libro de Beauvoir «Chashkel Aimr-Kain: espíritu muy malo. (Se comía a todos los hombres que podía agarrar. Gritaba tan fuerte que se ponía ronco. Era grande como un monte)» (1915, p. 24.). También es mencionado por Coiazzi (1914), quien indica: «Este era un hombre malo que vivía en una montaña al interior de la Tierra del Fuego y se alimentaba con carne humana. Ciaskels, claro está, era amigo de Kuanip» (p. 352).

Se le considera un hombre maligno, devorador de hombres, Gusinde expone el relato de sus informantes al respecto:

«Con gran placer mataba a las mujeres, y les cortaba la piel de la región púbica. Se alegraba de sobremano si esta parte estaba provista de abundante vello. Cosía estos pedazos uno con otro para formar su Kóčel, adorno que siempre llevaba en la frente. Este lúgubre cazador de hombres tenía un aspecto horrible con tal adorno.

Cuando localizaba una mujer embarazada, la perseguía con especial placer. No cabía en sí de gozo cuando había cazado y matado una mujer así; sobre todo si el embarazo era avanzado. Arrastraba el cadáver a su choza. De inmediato ponía todo el cuerpo junto al fuego para que se asara, dejando el embrión en el cuerpo materno. Este asado le gustaba especialmente». (Gusinde 1990b p. 568).

Queda en evidencia el tipo de gigante que era Čáskels, y el hecho de que además disfrutara cazando a sus presas lo hacía todavía más temible. El relato general señala que en cierta ocasión, estando de caza, se encontró con los dos sobrinos de Kwányip, ambos llamados Sasán. Los capturó y los llevó a su choza para hacerlos trabajar. Desde entonces, cada vez que llegaba con un cadáver, los hermanos se debían encargar de destriparlo y limpiar las entrañas; como no tenían otro alimento, debían comer carne humana. Querían escaparse pero les resultaba imposible, pues el gigante los vigilaba. En cierto punto del relato, como mencionan Gusinde (1990b) y Coiazzi (1914), Čáskels le pide a Kwányip dos de sus hijos, a lo que extrañamente este accede, y ambos niños le sirven en la misma tarea que los Sasán. En algunos momentos los relatos selk'nams se vuelven inverosímiles, con hechos de los protagonistas que parecen absurdos, lo que pone de relieve la dificultad en la reconstrucción del relato mítico desde la tradición oral, que deja muchos vacíos y se complementa con acciones quiméricas.

La información, pues, se vuelve confusa en este punto, pero Gusinde señala que el gigante poseía un pedernal que le permitía encender fuego, este fue «manipulado» por Kwányip, quien en una maniobra «lo tomó con sus dedos y colocó [...] cuidadosamente junto a los órganos genitales de Čáskels» (Gusinde 1990b p. 571). Así la piedra perdió su fuerza y ya no pudo volver a encender fuego, provocando la ira del gigante.

Kwányip comienza a darse cuenta de lo mal que lo pasan sus sobrinos con el gigante —en este punto no se vuelve a mencionar a sus hijos— y decide actuar, con la precaución debida para enfrentarse a un devorador de hombres fuerte y peligroso. Espera que salga a cazar nuevamente y libera a sus sobrinos, en su huida los guía por un río, acercando las dos orillas para que fuera posible cruzarlo. Luego Kwányip convirtió la orilla en lodo, así cuando Čáskels quiso seguirlos no pudo porque se resbalaba y caía en una orilla pantanosa; así permaneció largo tiempo sin poder salir, lo que le provocó un gran cansancio, y mientras tanto, Kwányip observaba todo. Una vez que logró salir, agotado, se recostó en el suelo gritando, pidiendo ayuda, entonces Kwányip acudió y el gigante le dijo «me siento muy mal ¡si alguien me quisiera ayudar!» (p. 573). Entonces, aprovechando la oportunidad:

«Kwányip respondió: 'Bien, ¡te ayudaré! ¿Dónde sientes tus dolores?' Čáskels contestó: '¡Ay, toda la espalda me duele mucho!' Diciendo esto, se pasó la mano por la espalda gimiendo

mucho. Entonces Kwányip dijo: ‘Esta bien, ¡quédate así tendido!’ El monstruo yacía en tierra, extendido, con la cara hacia abajo. Kwányip agregó: ‘Inmediatamente me quitaré mis sandalias y apoyaré suavemente mi pie: de este modo el dolor pasará rápidamente’ A esto respondió Čáskels: ‘Sí, pon tu pie en mi espalda. ¡Pero hazlo en forma muy suave, pues tengo dolores terribles!’. Y volvió a gemir fuertemente.

Entonces Kwányip colocó su pie derecho repentinamente con toda su fuerza, exactamente en la parte media de la espalda de Čáskels. ¡De un solo golpe quebró la columna dorsal de Čáskels! Éste aulló terriblemente y gimió a voz en cuello. Entonces el peligroso Čáskels se desplomó. ¡Ahora estaba muerto! (Gusinde 1990b, p. 573).

Tras la hazaña, los sobrinos que estaban escondidos se acercaron al cuerpo del gigante y con sus hondas lanzaron sendas piedras puntiagudas en cada ojo, cuyo contenido salpicó y cayó al agua, y estas manchas gris-verdosas se pueden ver en las lagunas hasta el día de hoy, según los informantes de Gusinde.

Sol y Luna

El término utilizado en lengua selk’nam para Sol es *Kréen*, y para Luna, *Kré* (Coiazzi 1914 y Beauvoir 1915), Gusinde (1990b) hace una distinción leve señalando que *Kran* es utilizado para Sol y *Krã* para Luna.

Sol y Luna eran marido y mujer y habitaban en el tiempo de los *howenh*. Era un periodo de matriarcado, los hombres estaban supeditados a la voluntad de Luna, que era la encargada de dirigir la choza ceremonial, donde realizaban distintas representaciones de los espíritus selk’nams de las que estaban excluidos los hombres. Las mujeres hacían creer a los demás que en la choza habitaban espíritus, por lo que no podían acercarse.

En estos tiempos las mujeres gobernaban sobre los hombres, quienes debían proveer todo lo necesario para la subsistencia, también ocuparse de los niños y de las tareas domésticas, «los hombres vivían en medio del terror y el sometimiento» (Chapman 2009, p. 16). Las mujeres trataban todos los temas importantes y en sus discusiones no podían participar los hombres, ellas tomaban las decisiones y daban las órdenes de lo que se debía cumplir. Si bien los hombres manejaban las armas, no podían hacer nada, principalmente por miedo a la hechicería que dominaban las mujeres y a su constante contacto con los espíritus. Las mujeres pasaban gran parte del día en la choza del *hain*, lugar de reunión ceremonial donde los hombres no se acercaban. Cada cierto tiempo, Luna oficiaba las ceremonias de

iniciación para las mujeres. «La ceremonia se hacía para engañar a los hombres, para que ellos creyeran que los espíritus del hain eran caprichosos, arbitrarios y tan poderosos que toda la humanidad se hallaba a su merced, incluidas las mujeres» (Chapman 2009, pp. 16-17).

Durante la ceremonia aparecía el temible espíritu femenino de Xalpen. Su apetito era saciado con la carne que los hombres dejaban como ofrenda, pero que en realidad consumían a sus espaldas las mujeres. Los hombres no la veían directamente, se enteraban de su llegada a la choza ceremonial por los gritos de las mujeres.

En una ocasión, Sol, que era un poderoso *xón*, pasaba con un guanaco cerca de la choza ceremonial y escuchó casualmente a las mujeres, se acercó con sigilo y vio la preparación que estaban realizando para la representación de los espíritus, ellas reían y comentaban lo ilusos que eran los hombres por creer todo eso. Entonces Sol se dio cuenta de que la ceremonia era un engaño de las mujeres. Se lo contó a los demás hombres y estos enviaron espías a la choza ceremonial y comprobaron que solo estaban las mujeres y sus máscaras, que los espíritus no existían (Gusinde 1990b, Chapman 2009). Entonces atacaron con flechas y garrotes matando a sus esposas e hijas por la mentira.

Los hombres no se atrevieron a golpear a Luna porque sabían que también era una *xón* poderosa, Sol la persiguió y la agredió, «cada vez que descargaba un golpe, se producía un ruido espantoso, temblaba toda la tierra» (Gusinde 1990b, p. 576); también se dice que Sol «empuñó un palo largo, que había sacado del fuego humeante y la golpeó tres veces. Mientras la azotaba, el cielo temblaba con tal violencia que Sol se detuvo, víctima del pánico, pues veía que el cielo estaba a punto de desplomarse y aplastar la tierra» (Chapman 2009, p. 19).

En la batalla de hombres contra mujeres no se especifica qué mujeres sobreviven, que según Coiazzi (1914) son cinco. Luna logra huir lanzándose a una fogata y Sol actúa de la misma forma para perseguirla. Ambos se elevaron al firmamento y se transformaron en el sol y la luna. Sol trata de alcanzar a Luna eternamente, sin lograrlo, produciéndose el día y la noche, las manchas y cráteres que los *selk'nams* ven en la luna los interpretan como las marcas y cicatrices que quedaron en su rostro producto de la batalla librada en la tierra. Uno de los informantes de Gusinde señala: «Estas marcas las debe llevar siempre, lo cual es un gran motivo de disgusto para ella. Durante la gran revolución se quemó la cara, pues su

esposo Kran la había arrojado al fuego. Desde entonces tiene esas cicatrices» (Gusinde 1990*b*, pp. 577-578).

Se considera que en las fases lunares Luna trata de engañar nuevamente a los hombres, y también que es una devoradora de niños, y en cuarto menguante se prohíbe salir a los menores de las chozas, ya que busca alimentarse de un niño, y cuando lo logra sale de esa fase lunar y vuelve a «engordar». Gusinde señala «Si la mujer-luna no ha devorado un ser humano durante mucho tiempo, se vuelve tan flaca que nadie la puede ver ya» (1990*b*, p. 578).

Los eclipses lunares son considerados una fuerte amenaza y señal de malos augurios, «cuando l'eclisse è totale, di modo che non si vede quasi niente, noi crediamo che stiamo per morire» (Tonelli 1926, p. 116). Se considera que Luna puede acabar con todos los selk'nam si ella así lo dispone, por tanto durante los eclipses el chamán debe apaciguar a Luna y los ánimos de la comunidad. Todos comienzan a hablar en voz baja y esperan reunidos en torno a la fogata del *xón* que se acabe el eclipse para que todo vuelva a la normalidad; tratan de no llamar la atención y pasar inadvertidos ante Luna.

Para la sociedad selk'nam, en general, resulta peligroso dirigir su mirada de forma directa a la luna, repiten constantemente: «los niños no deben mirar fijamente a la luna por mucho tiempo, y menos aún la luna llena. Si se ponen a mirar fijamente a la luna pierden el conocimiento y caen muertos. ¡Ésta es la maléfica influencia de la mujer-luna!» (Gusinde 1990*b*, p. 580).

Gusinde señala el inconveniente que le trajo una vez mirar la luna detenidamente cuando estaba rojiza, una mujer lo invitó a entrar a su choza rápidamente, a lo que señaló que no debía contemplarla directamente y que el tono rojizo era porque había devorado a un hombre recientemente, lo que consideraban repugnante.

K'teit y Keḥač'ónh

Ambos eran poderosos chamanes, el primero es conocido como el norte y el segundo como el sur. En la mitología selk'nam se cuenta que los hombres querían acercarse al norte, lo intentaban, pero el camino era muy difícil, el norte ponía obstáculos y nadie los podía superar (Gusinde 1990*b*). El sur sabía de esto perfectamente y decidió ir hacia el norte, su motivación principal fue el amor que sentía por Waukelnama, la hija de K'teit. Anteriormente Sínu (el

sudeste) había intentado acercarse, porque también se había enamorado de Waukelnama, pero su viaje fue infructuoso, pues cada vez que se acercaba el norte ponía trampas y hacía el camino más difícil. El sudeste se dio por vencido.

Keḥač'ónh sabía de esto, pero prometió al sudeste que él sí alcanzaría el norte para hacer a Waukelnama su esposa. Y el sur reunió a los mejores hombres para emprender el viaje. Durante el camino se sentían cada vez más fatigados, fueron desgastando sus sandalias y no pudieron llegar, por lo que retornaron agotados. Luego el sur decidió intentarlo de nuevo, ya descansados y mejor preparados hicieron un esfuerzo para alcanzar el objetivo de llegar al norte, y a pesar de que el norte les había enviado vientos, lluvias, tormentas y neblina, alcanzaron a ver el campamento del norte. Una vez allí debían enfrentarse con otro grupo de hombres en una lucha. Los hombres del norte eran más ágiles que los del sur y los vencieron uno a uno, hasta que Keḥač'ónh decidió intervenir personalmente, venciendo a cada uno de los oponentes del norte e incluso al mismo K'teit (Gusinde 1990*b*).

Una vez finalizada esta prueba, Keḥač'ónh pensó en cómo podría llevarse a la hija del norte, y concluyó que la mejor forma era tomando la choza donde ella se encontraba y llevársela con todo. Y con un esfuerzo sobrehumano sacudió la choza, la levantó y se la llevó consigo, regresando al sur junto a sus hombres.

Al enterarse de lo sucedido, K'teit se puso furioso y pensó en vengarse. Mientras el sur regresaba a su hogar, pensaba que el norte buscaría venganza, por lo que decidió enviar mal tiempo, lluvia y viento para desanimarlo de ir hacia el sur. Es así como el sur se aleja cada vez más al sur y el norte se aleja cada vez más al norte. Esta historia explica la enemistad que existe entre los selk'nams del norte y los del sur.

Táita y Táiyin

Se sitúan también en el tiempo de los antepasados, Táita es considerada una mujer poderosa y egoísta. En la región que dominaba no permitía que nadie tomara agua, por lo que la mayoría estaba muriendo de sed. Entonces el anciano K'aux pidió ayuda a su nieto Táiyin, y envió un mensajero para que lo trajeran, escondido, durante la noche. Táiyin se dio cuenta de la sed que pasaba la gente del campamento y de sus tormentos: la misión encomendada por su abuelo era matar a Táita. (Gusinde 1990*b*, Gallardo 1910 y Catalán Contreras 2006).

«Táiyin manejaba con mucha precisión su honda. Tenía una gran fuerza: cuando arrojaba una piedra, ésta siempre golpeaba con gran estruendo» (Gusinde 1990*b*, p. 589). El muchacho se acercó hasta la choza donde residía Táita y la esperó, cuando asomó la cabeza le arrojó una gran piedra, que dio en el blanco arrancándole la cabeza. Entonces el joven tomó sus armas, un arco y flechas, y se las mostró a los demás, que hasta ese entonces no tenían conocimiento de tales herramientas.

Toda la gente se alegró y, sedientos, corrieron a los ríos para beber agua, pero la sangre de Táita había llegado a todos los estanques y había contaminado las aguas. La gente se preguntaba entonces cómo sería posible limpiar la sangre del agua. Táiyin tomó el agua sucia y la arrojó en distintas direcciones, principalmente al norte. Luego lanzó piedras en distintas direcciones, que al caer formaron agujeros en la tierra, luego lanzó agua sobre ellos.

En este relato, se cuenta que Táiyin arrojó una gran piedra al norte que provocó que Tierra del Fuego quedara separada del continente, y que llenó con agua la grieta (estrecho de Magallanes). Luego arrojó una piedra al sur que formó un ancho canal (canal Beagle). (Massone 1982). Las piedras que lanzó al Este y Oeste formaron muchas islas pequeñas. Al ver que todo había quedado dispuesto y la isla de Tierra del Fuego estaba aislada del resto del continente, el anciano K'aux le dijo a su nieto que ya era suficiente. Táiyin dejó instrucciones para que su abuelo pusiera orden en la tierra y que todos pudiesen vivir:

«¡Abuelo, pon tú un buen orden! ¡Reparte toda la tierra, pues yo no regresaré aquí! ¡No me inmiscuiré más en los asuntos de esta gente aquí! De inmediato, K'aux envió algunos hombres. Éstos debían cazar guanacos y traerlos. Todos comieron y se pusieron muy contentos. Agradecieron muy cordialmente a Táiyin. Después de esto, él volvió hacia el norte, pues allí estaba su patria» (Gusinde 1990*b*, p. 591).

La expresión «hacia el norte» se refiere al norte del estrecho de Magallanes, es decir, el joven procedía del continente. Esta referencia también nos ayuda a entender el poblamiento de Tierra del Fuego desde el punto de vista mitológico y la posibilidad de que hubiese contacto previo con otras culturas ajenas a las del archipiélago.

Sobre el poblamiento, Beauvior señala:

«Ellos cuentan haber oído hablar a sus padres y abuelos que decían haber venido del lado Norte -Wuomska- de un gran campo muy ancho y largo, pasado por unos parajes estrechos, que a los dos lados había agua grande y que mientras estaban acá, oyeron un grande y estruendoso estallido, que se creyeron los mataría a todos. Mas cuando, vuelta la tranquilidad

del cielo y después de algún tiempo, quisieron volver a sus campos altos, no pudieron más, porque encontraron todos los pasajes conocidos, ocupados por el agua» (1915, p. 201)

El relato coincide en cierta medida con la explicación del agua y la separación de Tierra del Fuego del continente americano. Por último, hemos de considerar que Táiyin es importante no solo por la hazaña de la matanza de la mujer que los mantenía bajo el yugo de la opresión, ni por la creación de ríos y lagos, sino porque además les enseña el uso del arco y las flechas.

Este relato también tiene una variación de nombres e historia, se habla de un pájaro carpintero llamado Was que busca asesinar a una mujer egoísta por mandato de su abuelo Kakač, la historia es similar con algunas variaciones.

Kemánta y los delfines

Una mujer que recolectaba alimentos por la playa escuchó sonidos estruendosos, avisó a los demás y fueron todos a ver qué ocurría. En seguida se dieron cuenta de que se acercaba una tormenta con gran oleaje. Todos comenzaron a salir rumbo al mar para alejarse de la tormenta, pero Kemánta, esposo de la mujer que había oído los ruidos, no sabía nadar y decidió quedarse sobre una roca; su mujer insistió en que los acompañara al mar, entonces sus cuñados lo tomaron y lo llevaron a la orilla, pero al llegar el agua estaba muy cerca de la costa (Gusinde 1990*b* y Gallardo 1910). Trataban de lanzarse al agua, pero Kemánta se negaba, una vez en el agua él se hundía pero sus parientes (Ksámenk) lo levantaban, luego se volvía a hundir y lo levantaban nuevamente, así muchas veces. En medio de estas maniobras aprendió a nadar, se sumergía y salía del agua una y otra vez. Las familias decidieron quedarse en el mar, juntas para siempre, «se los puede ver muy a menudo, se encuentran muy a gusto allí. También se puede ver como Kemánta se eleva algo sobre la superficie del agua y luego se hunde nuevamente, entonces sus cuñados lo levantan otra vez. De este modo suben y bajan constantemente cuando surcan el agua: pero Kemánta ya sabe nadar algo» (Gusinde 1990*b*, p. 600). Este relato fue transmitido por el selk'nam Ventura Tenenesk al etnólogo en abril de 1923.

A lo largo de la historia el delfín ha sido siempre objeto de relatos míticos, y no por casualidad, pues sabemos que compartimos una composición genética con estos cetáceos y

que poseen una gran inteligencia social.⁴⁹ Recordemos el relato de Heródoto en su primer libro sobre el músico Arión de Lesbos, rescatado del mar por un delfín que lo lleva a tierra firme. Y el relato de Dionisio, a punto de ser secuestrado por marineros que, al darse cuenta de que él era realmente un dios, saltaron por la borda transformándose en delfines, por ello en la mitología griega los delfines aparecen asociados a Poseidón. También en el Amazonas se cuenta la leyenda del joven guerrero indígena que fue transformado por los dioses en un delfín rosado, siendo condenado a vivir en los ríos, y en la misma zona se habla del reino de los yacuruna,⁵⁰ espíritus capaces de vivir bajo el agua con forma de delfines y que se transforman en humanos.

Kaskoyuk y Soikáten

Otro relato situado en el tiempo del anciano K'aux habla de estos dos selk'nams enemigos. Kaskoyuk quería conquistar toda la tierra, por lo que empieza una guerra con el resto de la gente. Soikáten se defiende y comienzan incesantes batallas entre ambos grupos en las que hubo muchas muertes. Se habla de la astucia de Kaskoyuk, que había logrado salir ileso de todos los combates, motivo por el cual dos hombres del otro bando en conflicto secuestraron a su esposa; no obstante, este guerrero y su hermano (del que se desconoce su nombre) logran rescatarla asesinando a sus captores.

José Cikiol, uno de los informantes de Gusinde, señala:

«Los dos hermanos se amaban mucho. Siempre se mantenían muy unidos. Ambos eran igualmente capaces y astutos. A veces los dos solos enfrentaban a todo un grupo de enemigos. Nadie podía ultimarlos, porque eran muy ágiles. Cuando ambos alcanzaron una avanzada edad, abandonaron esta tierra. No murieron, pero nadie sabe dónde se encuentran ahora» (Gusinde 1990b, p. 603).

El destino de estos héroes fue incierto, no aparecen mencionados en ningún otro relato ni hay más detalles sobre el fin del conflicto. Recordemos que los selk'nams del norte siempre tuvieron problemas territoriales con los del sur, no estaban unificados bajo un mandato.

⁴⁹ V. CONNOR, R. (2007). «Dolphin social intelligence: complex alliance relationships in bottlenose dolphins and a consideration of selective environments for extreme brain size evolution in mammals». *Philosophical transactions of the Royal Society of London, Series B, Biological sciences*, 362(1480), pp. 587-602.

⁵⁰ FOLETTI, A. (1985). *Tradición oral de los quichuas amazónicos del Aguarico y San Miguel: Jatun Comuna Runa*. Quito: Ediciones Abya-Yala.

Oixála

Se le conoce como un hombre poderoso y fuerte, de buenas intenciones con los hombres. El problema es que estaba emparentado con Čáskels y a este le disgustaba mucho que Oixála fuera benevolente con los hombres (Gusinde 1990b y 2015). Muchos selk'names se iban a los territorios de Oixála para estar protegidos.

Alekspó'ot

Era considerado un hombre extremadamente bello, con una figura excepcional, era un corredor muy rápido y el mejor amigo de Kaskoyuk. Su piel era blanco-rojiza, «nunca más existió un hombre tan bello como éste. Por eso también pudo elegir con toda tranquilidad una esposa entre todas las jóvenes» (Gusinde 1990b, p. 608). Eligió por esposa a Tá'ix, considerada la mujer más hermosa, lo que Gusinde traduce como la golondrina de mar,⁵¹ o gaviotín, a pesar de que Beauvoir (1915) entiende por gaviotón el término *wir-wil*.

Cuando ocurrió la matanza de la choza ceremonial de las mujeres, en la que se enfrentaron Sol y Luna, (Gusinde 1990b, Chapman 2009 y Massone 1982) ocurrió que el mismo Alekspó'ot dio muerte a su hermosa mujer Tá'ix, quien se transformó en una golondrina de mar «en su plumaje se puede ver aún el magnífico color de piel de su esposo. Este rosado suave, transparente, ése era el color de su piel» (Gusinde 1990b, p. 608).

Elkotélen

Se trataba de un hombre muy pequeño, con la estatura de un niño, poseedor de un pene muy largo, lo que alegraba a las mujeres y lo convertía en un hombre muy solicitado (Gusinde 1990b y Beauvoir 1915). Es considerado un antepasado importante, aunque no hay más detalles de la historia ni otros motivos que los eróticos para destacar su órgano viril. Lo llamativo es su estatura, podemos asociarlo a Ketermen, descrito por Beauvoir como un duende chico (1915, p. 27).

⁵¹ *Sterna hirundinacea*.

Kokpómeč

Oriundo del sur, su padre era el mismo Keḥač'ónh. Este héroe fue quien introdujo el canto entre los chamanes, tenía gran suerte en la caza, a la que lo acompañaban sus perros. Era un gran artesano, podía fabricar utensilios y armas de todo tipo, y era querido por todos. Se le considera uno de los fundadores de la ceremonia del *hain* (Chapman 2009 y Gusinde 1990b), con su canto los hombres gozaban, y se señala que lo establecido por Kokpómeč sobre los cánticos en torno al *hain* se respeta hasta el presente.

Se relata que en una ocasión logró varar una ballena con su voz, mediante cantos. «El éxito de su canto le causó tanta satisfacción que se traspasó repetidas veces con flechas. No murió, sin embargo, sino que se convirtió en pájaro: ¡Tal fue la alegría que le produjo la fuerza de su canto!» (Gusinde 1990b, p. 609).

Elankaiyink y Šiŝpi

El primero era un poderoso chamán, el segundo era su hijo, quien se había enamorado de una mujer de otro territorio a la cual deseaba tomar por esposa. A pesar de que la mujer también lo amaba, sus padres se negaban a darle a su hija, y aunque insistió mucho no logró ningún resultado. Finalmente tuvo que regresar donde su padre y después de contarle el rechazo sufrido planeó vengarse, lo que su padre apoyó diciendo: «¡me vengaré de esta gente. Tendrá que sentir en carne propia que soy un poderoso hechicero!» (Gusinde 1990b, p. 615).

En un sueño, Elankaiyink se dirigió sobre una ballena a la zona donde se encontraba la choza de la familia que había rechazado a su hijo. Todos se contentaron al ver llegar la ballena y se acercaron a la playa con sus cuchillos para obtener carne y grasa, la cortaron en trozos y comieron junto al fuego. Al entrar la noche, los trozos de la ballena comenzaron a moverse y a matar a golpes a los presentes, uno a uno cayeron, después de golpear a los hombres los trozos volvían a la ballena, hasta que el animal se recompuso completamente. Luego el padre despertó del sueño y relató a su hijo Šiŝpi que ya se había cobrado venganza.

Su hijo no podía creerlo, por lo que sin dar aviso a su padre emprendió el viaje hacia la zona donde vivía su amada. En el camino ella se apareció por detrás de él como una sombra, como una silueta, y él, asustado, encendió fuego para ahuyentarla. Decidió entonces no proseguir en su viaje y retornó frustrado a la choza de su padre. En el camino de regreso se

encontró con un pájaro al que trató de cazar con flechas y no lo logró, puesto que el pájaro era un poderoso chamán. No hay más detalles del relato, pero esta historia coincide con la de Hačámses, hombre que se enamoró de una joven, y aunque ella le correspondía su padre se oponía a la unión. En su viaje de regreso a casa, tras ser rechazado, se dio cuenta de que una mujer lo seguía, una especie de sombra. Recordó el joven que el padre de la muchacha era un poderoso hechicero.

Onkolxón

Era un poderoso hechicero que habitaba en el norte, sufría constantemente el acoso de otro hechicero enemigo del sur que lo desprestigiaba, acusándolo de engañar a la gente y de no tener ningún poder. Onkolxón decide viajar al sur para enfrentar a su enemigo acompañado de todos los miembros del campamento, y en el trayecto se encuentran con algunas ballenas que el hechicero mata solo con la mirada.

Por otra parte, su adversario también iba a su encuentro, igualmente con todo su campamento y muy acompañado de guerreros. En un determinado momento, el oponente decide enviar a su *wáiyuwen* (el *káspi* de un chamán, es decir, el espíritu) (Casali 2008), para que se adelante e inspeccione el camino, pero cuando este llega donde Onkolxón, es asesinado. El adversario todavía no sentía los efectos de haber perdido su *wáiyuwen*, pero al retornar a su choza, cansado, dijo a su mujer «prepárame rápido el lecho. Lo siento dentro de mí, ¡aquel hechicero me ha causado un grave daño!» (Gusinde 1990b, p. 624), y murió.

Este relato explica el poder que poseen los chamanes y el método de enfrentamiento que tienen, distinto al del resto de los mortales, ya que no es en el plano físico donde tienen lugar sus batallas.

Guanacos en la mitología

Sabemos que el guanaco era el principal sustento de los selk'names, motivo por el cual le dedican muchas historias mitológicas (Gusinde 1951, 1990b y 2015, Bridges 1952, Chapman 2009 y Massone 1982), algunas de ellas hablan de un hombre-guanaco que vivía con sus dos hijas, de las cuales se enamora. Quería tener relaciones sexuales con ellas, pero no sabía cómo hacerlo, entonces simula su muerte y se transforma en guanaco, sus hijas hacen lo mismo, y

según Menelic Halemink, un informante de Gusinde: «desde entonces, el propio padre tiene relaciones con sus hijas, pues estas permanecen mucho tiempo con él en el mismo rebaño» (Gusinde 1990*b*, p. 625).

Otro relato habla del mismo hombre que engaña a sus hijas diciendo que va a morir, pero que ellas deben casarse con un hombre que es igual a él, que posee la misma figura, a quien deben tomar por esposo una vez que él muera. El hombre las había engañado porque no había muerto: era él mismo, que se hizo pasar por otra persona. Una vez que lo entierran él sale y rodea el camino para luego aparecer frente a sus hijas, a quienes consuela por la muerte del padre y ofrece llevárselas ahora que han quedado solas. Después de dormir con ellas, los tres se convirtieron en guanacos.

Otro relato habla sobre Sakanusóyin, un antepasado hijo de una mujer «guanaca». Este joven era encargado de cazar otros guanacos, lo que hacía constantemente, pero le provocaba sufrimiento puesto que su madre era de la misma especie (Gusinde 1990*b*).

José Kuanen, informante de Gusinde, relata que en otros tiempos los guanacos se acercaban mucho a los hombres para ver lo que hacían. Entonces, cuando los hombres necesitaban carne, mataban a un guanaco desprevenido. El zorro observaba esto desde la lejanía, y fue él quien puso en aviso a los demás guanacos, diciendo que no se acercaran a los hombres porque estos los matarían cuando estuvieran desprevenidos. Desde entonces el guanaco no se acercó más a las chozas y se mantuvo alejado.

Aḥewáuwen, el león marino

Muchos de los relatos selk'nams que tienen que ver con el tiempo de los antepasados se relacionan con animales o con la explicación de cómo la fauna llegó a convertirse en lo que es. Aḥewáuwen fue un león marino que vivía en el sur de Tierra del Fuego, se había enamorado de una mujer que no le correspondía. Él se acercaba constantemente, pero no lograba resultado alguno (Gusinde 1990*b*).

En una ocasión en que las mujeres se encontraban en la playa, Aḥewáuwen dio un rodeo en el agua y apareció frente a la muchacha que amaba. Ella estaba pescando, ponía de cebo carne en un hilo atado a un palo y lo lanzaba al agua, cada vez que lo hacía el león marino se

comía la carne. Así estuvo un buen rato engañando a la joven, hasta que salió del agua y la arrastró al mar.

Al cabo de un rato, las demás mujeres notaron la ausencia de la joven, por lo que avisaron a su familia. Sus dos hermanos salieron en su búsqueda, recorrieron los caminos durante mucho tiempo y al fin la encontraron en una bahía, mientras Aḥewáuwēn tomaba el sol sobre unas rocas. La joven se había enamorado del león marino, por lo que cuando sus hermanos se acercaron, ambos escaparon hacia el océano. Gusinde señala que esta historia es bastante común entre los haush.

Una variante de esta historia dice que la mujer y el león marino se conocieron en la playa y se enamoraron, se veían a diario cuando ella iba a recoger los peces que él capturaba con una red. Entonces ella volvía con mucho pescado a casa y sus hermanos le preguntaban cómo lo obtenía, ella decía que solo era suerte.

Siguió así mucho tiempo, hasta quedar embarazada del león marino. Cuando su estado fue evidente, sus hermanos preguntaron quién era su marido, porque lo querían conocer. Ella decía no tener marido y se negaba a contar la verdad a pesar de la insistencia de ellos.

En una ocasión que salió a buscar peces no regresó, entonces uno de sus hermanos fue a la playa, la vio junto al león marino y con un niño recién nacido. Entonces dijo: «¡Ahora conozco a mi cuñado! ¡Ese león marino ha preñado a mi hermana!» (Gusinde 1990*b*, p. 644). Furioso, regresó a la choza y se lo contó a los demás. Cuando la hermana regresó con el niño, los hermanos la interrogaron y ella confesó que el padre era el león marino.

Un día los hermanos siguieron a la muchacha a la playa, y cuando estaba abrazada al león ellos lo atacaron a golpes hasta matarlo, luego sacaron sus cuchillos para trocearlo. El niño, que había visto cómo mataban a su padre, huyó al mar. La mujer lloraba porque había perdido a su esposo y a su hijo, que también se convirtió en un león marino.

Referencias a distintos animales

Encontramos en la literatura (Gusinde 1951, 1990*b* y 2015, Bridges 1935 y 1952, Chapman 2009, Massone 1982, Lista 1887, Beauvoir 1915 y Lehmann-Nitsche 1915) relatos sobre distintas especies de animales que tuvieron un pasado mítico. Se narra la competencia entre un piojo y una lagartija, también la lucha entre un chingolo y una loica (pájaros

similares a los gorriones), de igual modo relatan la batalla entre el carancho (de la familia de los halcones) y el cormorán, entre muchos otros relatos míticos que dan explicación a elementos básicos como la enemistad de ciertas especies.

El diluvio o inundación

«Una vez, en tiempos muy remotos, vino mucha agua. Toda nuestra tierra fue inundada por ella. El agua subía más y más. Al fin, también las montañas fueron cubiertas por el agua.

La gente vio venir esa cantidad de agua. Para salvarse, corrieron hacia las rocas. En el camino, algunos se convirtieron en leones marinos y otros pájaros. Toda esa agua se dispersó luego otra vez. Por eso hoy en día los leones marinos y los pájaros prefieren asentarse en los peñascos y en los bancos de arena.

Toda esa agua había venido porque los hechiceros de entonces no habían vigilado suficientemente el agua cuando se acercaba. Tendrían que haber detenido y rechazado la inundación.

Al cabo de mucho tiempo, las grandes aguas tendieron nuevamente a crecer y a inundar nuestra tierra. Pero esta vez los grandes hechiceros se percataron a tiempo de ello. Todos ellos se reunieron y sumaron sus fuerzas. Contra tantos y tan poderosos xón nada pudo hacer el agua. Entonces el agua no pudo seguir creciendo, y con ello los hombres y también los animales quedaron a salvo y continuaron viviendo» (Gusinde 1990*b*, pp. 600-601).

Según Gusinde, este relato lo obtuvo de tres personas distintas y temporalmente se debe situar cuando la isla estaba unida al continente. Por otra parte, Lucas Bridges (1952) señala escuetamente que «se ha dicho que todas las tribus primitivas tienen alguna leyenda sobre el diluvio. He buscado diligentemente una leyenda ona a este respecto pero sin resultado» (p. 166). No obstante, Bridges señala que los yaganes (vecinos canoeros de los selk'nams) sí hablaban de un diluvio que variaba levemente de lugar según el narrador, lo que es atribuido por el autor al influjo de los misioneros en sus ideas del Antiguo Testamento.

La presencia del diluvio en la historia de la humanidad es sumamente extensa, por lo que no entraremos en detalles, tan solo reseñar que la cultura mapuche también posee un relato propio del diluvio, sobre el cual volveremos más adelante. Henri-Charles Puech (1982) nos habla sobre la presencia de esta construcción mítica en diversas culturas de América, que identifica señalando que «el océano original representa un caos primordial, el desbordamiento

de las aguas es un caos posterior y temporal, provocado por el furor de una divinidad, por ejemplo, o resultado de la violación de un tabú» (p. 241).

En este relato selk'nam, el título de diluvio lo agrega Gusinde, aunque parece ser más adecuado el de inundación, porque se refiere a una cantidad de agua de procedencia desconocida que termina por transformar la tierra.

La cosmogonía selk'nam carece de un mito unificado o de una correlación coherente de hechos desde una perspectiva lineal y cronológica. Esto se explica en la dificultad de la tradición oral y la ausencia de escritura, considerando que los relatos se transmitían entre generaciones, cada vez que los ancianos entregaban detalles míticos, estos iban cargados de nuevas adiciones, que realizaban incluso modificando detalles importantes para mezclarlos con el presente, por eso hay una mutación mítica.

«[...] los pueblos originarios dispusieron, a falta de escritura, de una extraordinaria tradición oral, es decir, la transmisión de sus conocimientos por medio de la palabra. Infinidad de narraciones se fueron vertebrando a través del tiempo alrededor de los más diversos temas de la existencia humana.

Esos relatos nos hablan de cómo eran esos pueblos en sus orígenes, de la relación profunda con los dioses, con la naturaleza, con los animales, con el universo. Expresan la cosmovisión y dan cuenta de cómo esas comunidades se instalan en el mundo y qué piensan y sienten acerca de la vida. Los indígenas consideran verdaderos muchos de esos relatos —lo que para occidentales son los mitos— y otros como “ficciones” —las leyendas, los cuentos—. Todos explican el mundo y al ser humano. Estas narraciones esenciales ponen de manifiesto además los valores fundamentales de estos pueblos y desde este punto de vista resultan ejemplares, porque son enseñanzas que en buena medida son universales» (Martínez Sarasola 2010, p. 161).

Muchos de estos relatos míticos son sumamente antiguos, son esencialmente metáforas con un fin claro: «[...] lo que en realidad hace es “transportar” algo conocido, por ejemplo una cualidad, de un punto a otro. La metáfora destaca la equivalencia, la semejanza, la correspondencia entre dos cosas o sujetos. Lo que en la metáfora se atribuye es algo conocido. En el fondo, es una comparación» (Croatto 2002, p. 68). Esta idea refuerza el relato selk'nam en su constante ir y venir con el pasado mítico, su relación de diálogo perseverante con los héroes y sus antepasados, la presencia de tabúes que en el pasado no eran tales, por ejemplo el caso del guanaco que se casa con sus hijas, o la dificultad con la que los selk'nams hablan de

la poligamia (e incesto) en su sociedad contemporánea, rechazándola aunque está presente en sus orígenes en forma mitológica.

El comienzo del mundo se sitúa primeramente con Kenós, quien establece la geografía de la patria selk'nam, es el primer antepasado. Luego aparecen los *howenh* como antepasados míticos, quienes no murieron, pero tampoco mantuvieron su naturaleza humana, ya que se transformaron, entre otras cosas, en estrellas, montañas o animales. La creación de ríos y lagos también se explica mitológicamente.

Existe una consciencia de la existencia del firmamento y de los astros, Kenós fue el primero en ascender y transformarse en un cuerpo celeste. Los fenómenos meteorológicos son explicados de diferente manera, ya sabemos la impresión que tienen los selk'nams de las fases lunares o de los eclipses. También entendemos cómo el sol persigue constantemente a la luna sin poder alcanzarla, reconociendo en ella la astucia necesaria para evitar ser atrapada por Sol, el dominio del patriarcado sobre el matriarcado en los tiempos míticos.

Existieron en el tiempo de los antepasados cuatro vientos muy poderosos. El viento Norte se enfrentaba constantemente con el viento Sur, uno quería a las hermanas del otro. El Este quería a la hermana del Oeste. Cada uno de los vientos tenía su territorio, el Norte tenía un hijo llamado Ake (lluvia intensa), su hija se llamaba Waukelnama (niebla espesa). «Los fenómenos atmosféricos, en especial las nubes y la niebla, la lluvia y la nieve, son considerados en todos los casos como hijos y parientes de aquel punto cardinal del que provienen» (Gusinde 1990b, p. 656).

Los antepasados selk'nams cuentan con un parentesco entre ellos, que se diluye en el tiempo. Todos están en cierta medida emparentados y, dependiendo del relato, todos poseen algún grado de relación. Estas formas míticas buscaron dar explicación a los fenómenos naturales en diversas formas, «el mito narra sucesos, pero no intrahistóricos sino primordiales, pertenecientes al horizonte de *illud tempus*. Esta primordialidad implica al mismo tiempo un *mundus imaginalis*» (Croatto 2002, p. 72). Los mitos de creación y origen, el relato de los héroes y antepasados, evidencia un corpus mitológico extremadamente variado, complejo y de difícil acceso hoy, ya que las fuentes para su estudio son limitadas.

Por último, volviendo a la figura de Temáukel, entendemos que es una divinidad y no un antepasado, es el único dios entendido como tal, y a pesar de las discrepancias del término

con el Dios cristiano, entendemos que pueda ser su equivalente, aunque no con las mismas características. Esta divinidad es suprema y omnisciente: «L'onniscienza divina non è puramente passiva e contemplativa, anzi dà luogo ad una sanzione (punitiva), che a sua volta non è indifferente, essendo esercitata per lo più con mezzi meteorici [...] gli elementi costitutivi della nozione di onniscienza divina —soggetto e oggetto, fine e modalità, condizioni ed efferri— risultano dunque organicamente connessi fra loro» (Pettazzoni 1974, p. 87). Temáukel se muestra pasivo en general, aunque actúa enviando a Kenós a la tierra, es el acto más poderoso y llamativo que realiza, puesto que el primer antepasado organiza la distribución de la nación selk'nam. Pettazzoni consideraba que existía en la idea primitiva de la religión, la asociación de un castigo por parte de la divinidad ante casos puntuales de desobediencia o de actos considerados contrarios a lo establecido. Se considera a Temáukel como un dios creador y observador, más pasivo ante todos los acontecimientos, dejando que los antepasados y los propios selk'nams decidan por su cuenta y actúen, que ha enviado enfermedades y pestes a la tierra, pero no hay suficiente conocimiento de la acción sobre la que Temáukel habría interferido. El problema de la escasa información sobre la divinidad, por lo poco que hablaban los selk'nams sobre él, puede tener relación con el desconocimiento de sus acciones, ya que nadie se atrevía a indagar más por respeto.

8.2. La ceremonia del *hain* como eje fundamental de la cultura

Conocida también como *klóketen*, es considerada la ceremonia más importante de la cultura selk'nam, y es probablemente a causa de esta ceremonia que hoy la imagen de los selk'nams esté en el inconsciente colectivo asociada a los cuerpos pintados y las máscaras rituales. Los selk'nams consideran que esta ceremonia tiene un origen en el tiempo de los ancestros, cuando las mujeres dominaban la sociedad. En aquellos momentos Luna lideraba los rituales en la choza ceremonial y los hombres no tenían conocimiento de lo que ocurría.

El *hain* era considerada una ceremonia de estricto carácter secreto, por lo que resultaba impensable que se hablara de ella ante mujeres o niños, mucho menos delante de extranjeros. Por esta razón, ni los misioneros salesianos, ni los estancieros, ni los viajeros, ni los buscadores de oro tuvieron noticias de su existencia. Borgatello (1924) menciona brevemente a hombres enmascarados, lo que él interpreta como una visualización del diablo. Carlos

Gallardo (1910) habla de una ceremonia llamada «clocketem» que ofrecería elementos suficientes para demostrar que los selk'nams no tienen dioses y que no creen en un poder supremo (p. 326). Por otra parte, José María Beauvoir detalla brevemente su percepción del *klóketen*, aunque desconocemos cómo lo supo, puesto que no participó en ninguna ceremonia:

«Klok'then o Iniciación de los jóvenes al secreto de los hombres.

Cuando el niño ha llegado a la edad de catorce a quince años (más o menos) y se cree capaz de conservar el secreto, entonces varios parientes varones, con los hombres más caracterizados de la tribu, antes de iniciarlo al Klok'then, es decir en el noviciado de la vida, lo sugetan a algunas pruebas, a las cuales el joven mostrándose resistente y valeroso, sin tener miedo a nada, le confían la revelación del misterio, pero con amenaza de muerte, si llegara a manifestar a mujer, aunque fuera a su madre y hermanas, el secreto conocido.

Ante de todo lo echaban al bosque, obligándole a vivir solo, y procurándose su propio alimento, acostumbándose a las penalidades de la vida.

Allí lo asustan con apariciones de varios espíritus, que son hombres disfrazados extrañamente, con gritos y vocerías espantosas. Lo amenazan con tizones encendidos y con golpes, más o menos fuertes.

A todo esto, él debe manifestarse firme, impávido y bizarramente animoso.

Estas pruebas ordinariamente las hacen de verano, en que es más fácil la vida y puede durar de dos a tres meses.

Cuando en fin probado de tal modo, sin que nunca se haya quejado, ni acobardado, entonces lo admiten definitivamente en su compañía, declarándole que todas aquellas apariciones, griterías, etc., etc., no eran más que engaños y supercherías; que esos espíritus no existían y que tan solo eran imaginarios para asustar a las mujeres y a los niños, e impedir que saliesen de noche, por el peligro de ser robados y maltratados» (1915, pp. 206-207).

Eso es todo lo que Beauvoir dedica al *hain*, parece evidente que su conocimiento de la ceremonia es solo superficial. Únicamente el joven Lucas Bridges y el etnólogo Martín Gusinde fueron privilegiados con este conocimiento más profundo, e incluso tuvieron la oportunidad de participar en la ceremonia. Algo que no les resultaría nada fácil, ya que debieron ganarse la confianza de los indígenas para poder ser admitidos en la sociedad secreta.

Lucas Bridges fue el primero en documentar la ceremonia. Señalaba que tuvo noticias de ella durante sus largas estancias con los selk'nams, que el *hain* significaba «colegio, teatro o logia» (Bridges 1935, p. 4). En esta ceremonia, reservada solo para los hombres, los jóvenes

que iban a ser iniciados (entre 14 y 17 años) debían pasar una serie de pruebas y enfrentarse a los espíritus personificados por otros miembros de la tribu, que aparecían con cuerpos pintados y máscaras. Durante la realización de la ceremonia el joven no tenía conocimiento de que los espíritus eran otros hombres, solo al finalizar se quitaban las máscaras y reían, momento en que le contaban la verdad y le obligaban a mantener el secreto frente a las mujeres.

«Cierta día de otoño, hace más de treinta años, me invitaron a una gran reunión de onas en un viejo *hain* reconstruido, y habiéndome incorporado a un grupo de hombres en torno a un fogón a corta distancia del campamento, me encontré con que yo era objeto de animado debate, en el que parecía haber alguna divergencia de opinión.

Mientras los hermanos Shijyolh y Shishcolh encabezaban la minoría, Halimink y Tininisk —curandero éste muy influyente— abogaron fuertemente en mi defensa. El último, después de enumerar varios episodios de mi vida que podían prestigiarme entre esa gente primitiva, concluyó diciendo que “aunque mi apariencia era de blanco, mi corazón era de ona”» (Bridges 1935, p. 5).

Desde un principio Lucas Bridges fue advertido de la responsabilidad que conllevaba participar en la ceremonia del *hain*. Le otorgaron dos mentores y guías, los hermanos Anéken, (también escrito como *Aneki* [Bridges 1952]) y Schichan. «Yo debía prestar atención a lo que ellos me dijeran y obedecer las reglas de la Logia, que eran muy estrictas. Halimink me advirtió gravemente que si alguien confiaba a una mujer o a un no iniciado los secretos de la Logia, tanto uno como otro, debían ser muertos» (Bridges 1952, p. 420).

La situación de Martín Gusinde fue similar; durante su primer viaje no pudo averiguar mucho de la ceremonia, pero ya en el segundo viaje tuvo algún conocimiento. Consideraba que con el grupo *selk'nam* que habitaba el lago Fagnano podría tener lugar un mayor acercamiento. En su tercera expedición le comentaron que pensaban celebrar para junio de 1922 la ceremonia en la que Tenenesk oficiaría de guía (líder). Gusinde les había comentado que había sido admitido en la ceremonia de los yámanas, en la que participaría próximamente, y que había cumplido con todo lo que le ordenaron. Claro está que lo decía para que lo admitieran en la sociedad secreta, y tuvo buenos resultados: «De ti sabemos que te someterás a todas nuestras exigencias ¡pues de lo contrario no hay nada que hacer! Como eres nuestro amigo, te convertiremos en un ‘Klóketen’. Así podrás ver nuestra hermosa celebración, que supera todo lo que te han mostrado los yámana» (1990b, pp. 791-792).

Gusinde logró acordar con los selk'nams su admisión en el invierno siguiente, y cuenta que en una ocasión se encontró con Tenenesk, quien ya sabía que el etnólogo participaría:

«“Si tú quieres ver nuestro klóketen, deberás dar mucho por ello. Cada hombre espera un buen obsequio, ante todo yo mismo, que seré el inspector.⁵² De otra manera no te podremos admitir. Los festejos duran mucho tiempo. Esta vez será especialmente hermoso: estoy planeando cosas que muy raras veces se repiten. Llamaré a mucha gente, y tanto más amena será la fiesta. ¡Un Klóketen tan hermoso como el del invierno que viene hace mucho que no se ve!” ¡Cómo sabía engatusar este viejo zorro taimado! Una buena estrella me aconsejó en ese instante no destruir sus grandes expectativas, pues, para lograr mi meta debía asegurarme a toda costa la amistad de aquel anciano influyente. Al despedirme de este grupo, recordé a los hombres nuevamente su promesa. Todos la confirmaron y me advirtieron: “¡Mucho exigiremos de ti, si quieres ver nuestra ceremonia del Klóketen!” Ya estaba yo preparado para eso» (1990b, pp. 792).

Lamentablemente Gusinde se retrasó en las ceremonias de los yámanas y cuando pudo partir hacia territorio selk'nam ya era demasiado tarde y no pudo participar del *hain*. En el año siguiente, 1923, se encontraba una noche reunido con otros hombres selk'nams junto al fuego, cuando señala haber participado en la ceremonia yámana.

«“¡Allí entre los yámana he visto una hermosa ceremonia, de la que sólo pueden participar los hombres!” La atención de mis oyentes crecía vertiginosamente y algunos se intercambiaban miradas significativas. Entonces les relaté con gran lujo de detalles el desarrollo de las ceremonias de Kina. A continuación me alejé algunos minutos de la choza. Después de un rato volví a tocar el tema de aquellas ceremonias, y concluí diciendo: “¡En ninguna otra parte del mundo hay celebraciones tan bonitas! Ni siquiera entre los blancos se encuentra algo parecido. ¡Aquellos hombres son los más astutos de todos!”» (pp. 793-794).

Con esto, Gusinde buscaba astutamente una nueva invitación al *hain* ya que no pudo participar en la del año anterior. Y logró que los selk'nams lo admitieran en el siguiente *klóketen*, de forma que cuando regresara donde los yámanas les contase que la ceremonia de iniciación selk'nam es más hermosa que la de ellos.

Si bien la época más indicada para la celebración de la ceremonia era el verano, para los tiempos en que Gusinde estuvo en Tierra del Fuego la colonización había avanzado brutalmente (Méndez 2012), lo que impedía a la tribu disponer del tiempo a voluntad, por ello se realizaron ceremonias incluso en invierno, que resultaban mucho más duras por las condiciones de lluvia y nieve.

⁵² Esto se refiere al guía o líder de la ceremonia.

La principal figura es el guía, líder o inspector, al que se le denomina *č'anħa'in*. Este director de la ceremonia oficia todo el *hain* (Chapman 2009 y Gusinde 1990b). Los hombres se encargan de ir al bosque para proveer de los postes de madera con que construir la choza, mientras otros preparan el terreno donde se levantará. Los troncos son más largos y más gruesos que los que utilizan para las chozas de vivienda, Gusinde contó al menos cincuenta. La choza es cónica y circular, la abertura está orientada hacia el este porque así lo dictaron los antepasados, aunque no expliquen exactamente en qué momento lo dijeron. La construcción cuenta con siete pilares principales que se levantan en un lugar en particular y funcionan como soporte, Tenenesk relató a Gusinde el origen de estos pilares:

«Luego de la gran revolución, cuando los howenh se reunieron por primera vez a celebrar esta ceremonia secreta, desempeñaron siete hombres importantes el papel de So'orte. Estos hombres provenían de diferentes regiones. Cada uno de ellos representó su papel con mucha agilidad y dignidad. Ellos cosntruyeron el primer Hain. Cada uno fue al bosque, cortó un árbol alto, lo trajo hasta el lugar de la choza y lo levantó. Los siete pilares se unieron en la punta, de modo que se colocaron, y dieron sostén a toda la construcción. Cuando la choza quedó concluida, cada uno de estos siete hombres se sentó dentro, justamente debajo del pilar que él mismo había levantado. Debajo del primer pilar estaba sentado Wacús, que provenía del este. Bajo el pilar siguiente estaba ubicado Sate, que era oriundo del sur. Bajo el pilar siguiente estaba ubicado Yoicik, hombre afincado asimismo en el sur. Bajo el tronco que seguía al anterior, se sentaba Senu, que era un hombre del oeste. El lugar bajo el poste vecino era ocupado por T'alem, oriundo del norte. Bajo el poste siguiente se sentaba Keyáisk, que también era del norte. Bajo el otro poste colocado al lado de la entrada, se ubicó, por fin, el poderoso Pawús, cuya patria también estaba en el norte. Por esta razón cada uno de los siete pilares principales llevan, aún hoy en día, el nombre de los siete howenh que construyeron aquella primera choza del Klóketen y actuaron allí por primera vez en el papel de los So'orte. Todos ellos eran hombres poderosos y fueron los que fundaron esta fiesta secreta. Por esta razón deben levantarse antes que nada estos pilares» (Gusinde 1990b, pp. 816-817).

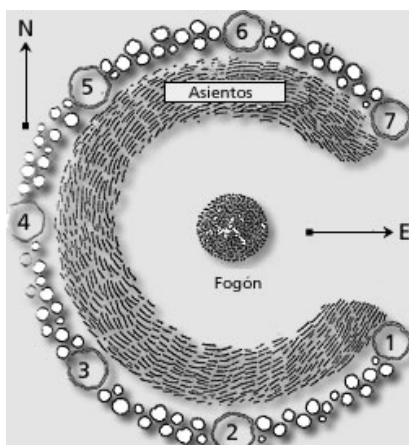


Fig. 17. Plano de la Choza Grande con los siete pilares principales.
Dibujo de Martín Gusinde.

Dentro del campamento, las viviendas tenían una ubicación cercana a una fuente de agua, ya fuera río o lago. La choza ceremonial se ubicaba hacia el bosque.⁵³

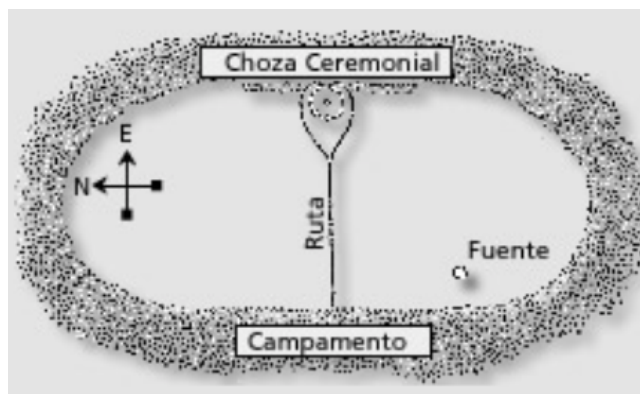


Fig. 18. Disposición del campamento.
Dibujo de Martín Gusinde.

La entrada a la choza se situaba en el lado opuesto al campamento y debía ser lo suficientemente ancha y alta para que los espíritus pudieran entrar y salir sin inconvenientes con sus máscaras. La choza ceremonial no estaba pintada de ninguna forma, y a los árboles utilizados para su construcción tampoco se les desprendía de la corteza. En el centro se situaba la hoguera y se acumulaba cerca la leña necesaria para su funcionamiento. La construcción de esta choza ceremonial era de uso exclusivo para el klóketen; una vez que este finalizaba, la choza se abandonaba y se volvía a utilizar en una ceremonia futura, o simplemente era destruida por el paso del tiempo.

Los candidatos debían desnudarse por completo en la entrada de la choza para ser pintados, mientras los hombres entonaban cantos en su interior.

Existían diferentes espíritus que participaban en la ceremonia:

Los so'orte⁵⁴

También escrito como *shoort*, puede referirse a un solo espíritu o a varios. Son ellos quienes sostienen los pilares de la choza ceremonial; hay principales y secundarios y cada uno

⁵³ Las investigaciones arqueológicas recientes coinciden con la ubicación de la choza ceremonial respecto al campamento. Cf. MANSUR, M., y PIQUÉ, R. (2012). *Arqueología del Hain. Investigaciones etnoarqueológicas en un sitio de la sociedad selknam de Tierra del Fuego. Implicancias teóricas y metodológicas para los estudios arqueológicos*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

⁵⁴ Suponemos que esta palabra se puede utilizar en singular y plural al mismo tiempo.

posee pintura corporal propia y distintiva. Cuando Gusinde (1990b) o Chapman (2009) se refieren a ellos no suelen especificar a cuál hacen referencia, probablemente porque resulta muy difícil identificarlos.

1. Sate o Shéit: oriundo del Sur, su esposa es Xalpen del Sur, posee pintura corporal de color blanco, ya que del sur viene la nieve. Se asocia con la lechuza.
2. Yóicik o Jóichik: oriundo del Suroeste, considerado el *so'orte* más viejo y el más importante de los meridionales. Mitad derecha del cuerpo pintada de blanco, el lado izquierdo pintado de rojo con puntos blancos. Brazos y piernas de color blanco.
3. Wacús o Wechúsh: oriundo del Sureste, pintura corporal roja uniforme con puntos blancos, cuenta con tres líneas negras transversales alrededor del cuerpo, cada una del ancho de una mano.
4. Keyáisl o Keyáishk: oriundo del Noreste, el lado derecho de su cuerpo es totalmente negro y la pierna derecha también es negra, el costado izquierdo es rojo y lleva puntos blancos. Se asocia con el cormorán.
5. T'alén o Telil: oriundo del Norte, es considerado el más fuerte e influyente de todo el grupo de espíritus. Su pintura corporal consta de fondo rojo con puntos blancos, en ambos costados lleva una línea blanca de dos dedos de ancho que va desde los hombros hasta las rodillas. Las piernas y antebrazos también son blancos. Se asocia con el flamenco.
6. Pawús o Páhuil: oriundo del Norte (más inclinado al Noreste o al Este), cuenta con un diseño de anchas rayas horizontales. Superficie roja con puntos blancos, alternados con superficie blanca. Misma distribución del color para cuerpo y máscara.
7. Sanu o Shénu: oriundo del Oeste, pintura de fondo rojo con muchos puntos blancos simétricamente ordenados por el cuerpo. Se asocia con el viento.

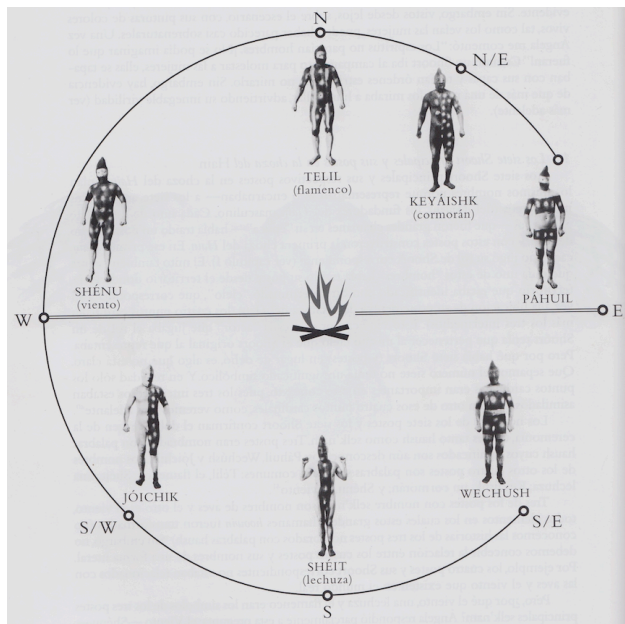


Fig. 19. Los siete *so'orte* (*shoort*) principales en sus respectivos espacios en la choza ceremonial. Elaboración de Anne Chapman (2009, p. 82).

La figura de los *so'orte* es bastante enigmática en general, pero tiene un papel fundamental en la choza ceremonial; al igual que el resto de los espíritus, posee total autonomía durante su intervención; hablando sobre lo que hace cuando entra en escena, Lucas Birdges relata:

«Recuerdo un incidente que demuestra su predominio y la importancia que daban al secreto de su identidad. *Short* había aparecido entre los hombres; y enmascarado, pintado y cubierto de plumón gris, se acercó al campamento en compañía de ellos. Todas las mujeres huyeron para ocultar la cabeza. *Short*, como acostumbraba hacerlo, se lanzó al campamento aparentando buscar algo. Tomaba cualquier objeto, quizás un pedazo de madera, corría con él un corto trecho, lo depositaba cuidadosamente y volvía a apoderarse de cualquier otra cosa que se le antojara. Luego sacudía violentamente uno de los refugios; los hombres entonces desataban apresuradamente las cuerdas que los sostenían, por temor a que se le ocurriera echar abajo todo, cosa que hacía a menudo *Short* al visitar el poblado. Todas estas travesuras formaban parte de la convencional ceremonia, pero este *Short* asumió una actitud sin precedentes: tomó un pedazo de leña y con un bufido de enojo lo arrojó violentamente contra una de las mujeres echadas bajo su oli.

Al regresar al Hain le pregunté por qué había hecho eso. Me contestó que la cabeza de la mujer no estaba bien tapada y que a él le había parecido que lo espiaba. El madero pesaba unos cuantos kilos y la mujer había sido golpeada fuertemente; sin embargo, el marido no había intervenido contra *Short*. En otras circunstancias, semejante ataque hubiera sido motivo de una seria pelea en la que hubiese peligrado la vida del agresor. Este episodio tiene aún más significación por las circunstancias de que *Short* estaba representado por Minkiyolh, detestado por todos; que el marido era el formidable y respetado Tininisk y que la mujer agredida era nada menos que Leluwhachin. A pesar de todo, Tininisk no demostró entonces ni después, el

menor resentimiento por la acción de Minkiyolh; y Ahnikin y Halimink, que estaban presentes y que gustosos hubieran aprovechado cualquiera excusa para pelearse con Minkiyolh, también se abstuvieron» (1952, p. 428).

El relato es claro respecto a las condiciones de secretismo absoluto que debe tener la ceremonia en general, y de la actitud particular que debe tomar cada uno de los espíritus mientras está presente. Todo «castigo» ha de ser ejemplar y es, a su vez, incuestionable. Bridges enfatiza el hecho de que la persona que representaba a este espíritu no era muy querida por la comunidad, pero que aún así se respetó su decisión de agredir a la mujer, porque ante todo se debía proteger el *hain*.

Bridges también referencia a que los jóvenes, al inicio de la ceremonia, deben ir al bosque y cazar un guanaco, se les advierte de que pueden ser perseguidos por un *so'orte*, pero que no deben atacarlo con flechas, puesto que de nada servirían ya que se le considera inmortal. En cambio, se les indica que deben subir a los árboles, porque ahí el espíritu no podrá hacerles nada, ya que no escala. Cuenta que en una ocasión supo de un joven *klóketen* que, asustado al ver al *so'orte* por primera vez, disparó una flecha hiriéndolo y matándolo. Al regresar a la choza ceremonial, el joven fue asesinado por los hombres por su reprobable acción.



Fig. 20. Shénu en el *hain* de 1908.
Fotografía de Lucas Bridges.
AR_AGN_DDF/ Consulta_INV: 350141

Ḳalpen

También escrito como *Halpen*, es un espíritu influyente en la ceremonia, representa a un ser femenino. Todos reciben sus órdenes. Ḳalpen es la esposa de So'orte, ni Gusinde ni Chapman especifican de cuál exactamente, solo sabemos que este también está supeditado a todas sus decisiones. Este espíritu femenino vive en la tierra, literalmente bajo ella, y tiene presencia en cada choza ceremonial. Lucas Bridges relata:

«En la tarde siguiente a la de mi iniciación se decidió que Tinis, el muchacho aush lisiado, personificara a *Halpen*, la cruel hechicera de las nubes. Cubrieron al infortunado, de la cabeza a los pies, con las capas de piel de todos los presentes, puestas con el pelo hacia adentro. Abrumado por el peso, cegado, perdió toda semejanza con un ser humano. Mientras le iban echando las ropas, sólo cuidaron de no sofocarlo; constantemente le preguntaban si podía respirar. Las capas exteriores, fueron blanqueadas con tiza. Terminados estos preparativos, la pesada criatura fué conducida secretamente hasta un grupo de árboles, a unos ochenta metros del *Hain*. Allí le colocaron sobre la cabeza un fardo que representaba un gran pescado con cara humana. Cuando todo estuvo listo, dejaron a *Halpen* al cuidado de Tininisk⁵⁵ y uno o dos más, profirieron esos extraños gritos que no sé cómo describir» (1952, p. 426).

Esta es la descripción más completa de Ḳalpen, ya que no existe una fotografía de ella, primero porque no se deja ver fácilmente y su representación en el *hain* de 1923 en el que participó Gusinde fue mediante una efigie elaborada por los hombres con arcos y nervios de guanaco de unos ocho metros de diámetro.

Ḳalpen no posee al parecer ninguna relación directa con los espíritus del cielo, los hombres en su mayoría la temían; era amante de los *klóketen*, e incluso había tenido un hijo, llamado K'ternnen, con uno de los jóvenes iniciados; el hijo también era un espíritu participante de la ceremonia, conocido como el más encantador de los espíritus (Chapman 2009, p. 105).

Se considera a Ḳalpen el espíritu más irritable y el que más atormenta a los hombres, que suelen gritar desde la choza ceremonial ante su aparición, haciendo referencia a rugidos de ira. Ella ordena cosas a los hombres, uno debe cargar sobre sus espaldas a otro tomándolo por los pies, para luego correr por la choza mientras un tercero los amenaza con un leño

⁵⁵ El nombre de Tininisk es semejante al de Tenenesk, informante de Gusinde. Consideramos que puede ser la misma persona, aunque la diferencia de años entre ambos sucesos permite aventurar la posibilidad de que fuera un pariente suyo y no la misma persona. Recordemos que la esperanza de vida selk'nam no se condice con la occidental de hoy. Para Anne Chapman eran la misma persona. El nombre también varía a Ténénese (Lahille 1926) y a Teneshk (Gallardo 1910).

encendido (Gusinde 1990*b*, p. 899). Esta es una de tantas pruebas por las que deben pasar los iniciados. Durante la noche, realizan algunas de estas maniobras fuera de la choza ceremonial y permiten que las mujeres y niños se acerquen a una distancia no superior a ochenta pasos de la gran choza. En las inmediaciones encienden una gran fogata que impide ver claramente los cuerpos desnudos de los participantes, esto crea un clima de misterio, así hacen participar indirectamente a las mujeres, para que puedan apreciar a lo lejos la dificultad de las pruebas que deben pasar los hombres, sumado a los gritos de terror que provienen de la choza ceremonial por la presencia de *Ḫalpen*.

Martín Gusinde detalla un episodio que le llamó la atención durante la ceremonia:

«La siguiente escena también es muy extraña. Cinco hombres se toman de las manos, con los brazos colgando libremente, y forman un semicírculo. El que va en el medio ha atado a su pene una vejiga inflada que le llega hasta la rodilla, de modo que ese hombre debe caminar con las piernas muy separadas. Esta fila también recorre varias veces el camino alrededor de la Choza Grande, siempre con el rostro vuelto hacia la pradera. Las mujeres han de creer que el escroto de ese hombre se ha hinchado tanto cohabitando con *Ḫalpen*.

[...] En el campamento, las mujeres lloran y gimen, lamentan el duro destino de sus maridos y prorrumpen en las acusaciones más ruidosas contra los desmanes prolongados de *Ḫalpen*. Porque a raíz de tales desmanes ella se hace aborrecida para todos» (1990*b*, p. 900).

En cierto momento, debe aparecer en escena *Kótaix* a quien *Ḫalpen* teme, en este punto ella escapa y regresa a la tierra, así este nuevo espíritu salva a los hombres que están sufriendo.

Kótaix

También escrito *Kátaix* y conocido por las mujeres como *Ḫalaháçes* o *Halaháches*, es un espíritu influyente en la ceremonia. Cuando los hombres son acosados por *Ḫalpen*, este aparece e intercede por ellos; solamente con notar su presencia, el espíritu femenino que atormenta a los *klóketen* huye. A pesar de esto, se le considera cruel con los hombres, ya que los puede castigar o matar de forma arbitraria.



Fig. 21. Kótaix en el *hain* de 1923.
Fotografía de Martín Gusinde.

Es anunciado en la ceremonia por un grito constante, fuerte y alargado «*ūa*». Al oír este grito, las mujeres van rápidamente en búsqueda de tierra blanda (arcilla), con ella forman unas bolas que esperan lanzar a Kótaix cuando salga de la choza, ya que saben que tiene costumbre de matar a algunos hombres.

Para Gusinde este espíritu proviene del cielo, mientras que para Chapman proviene de la tierra. Su pintura corporal es roja y blanca y su máscara posee unos enormes cuernos de madera de unos setenta centímetros de largo, cubiertos con cuero. Sus piernas y antebrazos están pintados de color blanco. La mirada de su máscara es penetrante e inquietante, es probablemente la imagen *selk'nam* más conocida en la actualidad. Suele llevar su mano izquierda en el mentón y durante la ceremonia salta la mayor parte del tiempo, al salir de la choza también lo hace saltando. Lucas Bridges señala que en el *hain* en que participó, Kótaix (a quien llama *Hachai*), fue representado por el ona Talimeoat, quien fue pintado con dibujos blancos y rojos y «le ataron a la frente un arco de menos de un metro de largo, bien forrado, que simulaba los cuernos; una máscara blanca, con líneas rojas alrededor de las aberturas para los ojos, le cubría la cabeza y la cara, dándole cierto parecido con una vaca de hocico corto» (1952, p. 427).

Uno de sus actos consiste en tomar los abrigo de piel de los presentes y lanzarlos fuera de la choza para formar un camino sobre la nieve. Luego dos hombres se aferran a sus rodillas

mientras él camina hacia el exterior, en un momento determinado él golpea sus cabezas y ambos caen muertos fuera de la choza ceremonial, este acto lo repite en varias ocasiones mientras los *klóketen* permanecen impávidos.

«Kótaix saltó entonces fuera de la Choza Grande y se ubicó muy cerca de ella; sus rápidos movimientos de cabeza denotaban una excitada combatividad. Entretanto, todas las mujeres se habían acercado a la Choza de los Hombres aproximándose hasta una distancia de unos treinta metros y se ubicaron irregularmente en fila lateral. Estimuladas por los primeros saltos que este espíritu les había mostrado, se proveyeron de arcilla y amasaron bolas del tamaño de un puño. Las mujeres comenzaron a arrojar esas bolas contra Kátaix. Pero éste las esquivaba con tanta habilidad, que ni una sola dio en el blanco. La agilidad del actor despertó el asombro de las mujeres que, por otra parte, arrojaron sus bolas de arcilla con cierta negligencia» (Gusinde 1990b, p. 940).

La representación también puede ocurrir en forma opuesta. Lucas Bridges (1952) señala que vio a Kótaix venir saltando desde el bosque, entre los arbustos, amenazando a las mujeres con sus cuernos. Las mujeres alarmadas huían a sus chozas, mientras él se paseaba por el campamento escoltado por otros hombres; cuando entró a la choza ceremonial, las mujeres volvieron a salir al exterior, todavía asustadas.

«Ahora bien, en la Tierra del Fuego no hay animal indígena con cuernos; y sin embargo un cazador de vacas salvajes hubiera admirado la pantomima de Talimeoat; las cortas arremetidas, los movimientos amenazadores de cabeza acompañados de resoplido, y los amagos con uno u otro cuerno; la imitación era perfecta; y sin embargo Talimeoat era un anciano que acaso nunca viera una vaca doméstica, y el rol que desempeñaba era viejo como una leyenda. Hachai significa roca cubierta de liquen» (Bridges 1935, p. 9).

Los hayílan

Estos espíritus son los sirvientes de los *so'orte* (Gusinde 1990b y Massone 1982), ellos son los que les ordenan lo que deben hacer. Aparecen en distintas ocasiones y su personalidad se asocia con los bufones, son muy bromistas, su objetivo es divertir a los presentes. Viven bajo la tierra y aparecen en el *hain* para molestar a los *klóketen*.

Su aspecto es similar al de los *so'orte*, llevan una gorra estrecha adherida a la cabeza, que junto con su máscara pintan de blanco. «En tanto se eligen para el papel de *So'orte* exclusivamente a hombres de talla impecable, que evidencien una suprema majestad, la figura de *Hayílan* es la de un torpe jorobado contrahecho»,

«su andar es extremadamente pesado, el cuerpo está encorvado como si tuviese muchísimos años, y el garrote curvo e irregular que sostiene con ambas manos y en el que se apoya significa tan poca ayuda para él, que su figura ridículamente torcida se derrumba a cada rato y cae pesadamente a tierra. A veces sigue rodando un trecho para desplomarse por último definitivamente» (Gusinde 1990b, pp. 920-921).

A estos movimientos torpes y burdos que describe Gusinde hay que agregar el hecho de que se comunican mediante mímica, sin emitir palabra alguna. Solo el etnólogo hace mención de estos espíritus, no se encuentran referencias en ningún otro documento.

Ketérnen

También escrito como *K'terrnen*, es el hijo de *Ɔalpen*, producto de sus constantes relaciones sexuales con los hombres e iniciados. Siempre que aparece en escena se le considera un recién nacido que ha crecido rápidamente durante las semanas que preceden al *hain*. Cuando es presentado fuera de la choza ceremonial, las mujeres y niños pueden acercarse mucho más que otras veces, después el espíritu regresa al interior de la choza para luego retornar bajo la tierra junto a su madre *Ɔalpen*.



Fig. 22. Ketérnen en el *hain* de 1923.
Fotografía de Martín Gusinde.

Para la interpretación de Ketérnen se elige a una persona que posea una complexión infantil, de baja estatura, delgado y débil. El cuerpo es cubierto de color rojo, los antebrazos, las piernas y los pies llevan pintura blanca, luego se añaden líneas rojas a base de tierra colorante y grasa. Desde el cuello hasta los genitales lleva una línea blanca de tres dedos de

ancho. Cuando el cuerpo ya está rociado con grasa de guanaco líquida o aceite de hígado, proceden a adherir plumas a intervalos de tres centímetros, el trabajo para personificar a Ketérnen es bastante prolijo. «Los brillantes colores de la pintura de K'ternnen se veían a través del plumón suave y blanco, y producían un efecto resplandeciente, haciendo que el bebé pareciera aún más sobrenatural» (Chapman 2009, p. 110).

Este espíritu puede ser femenino o masculino, la representación femenina es más compleja, ya que en este caso el hombre debe atar sus genitales a la parte trasera con fibras de tendón de guanaco, lo que le impide moverse con soltura. A causa de ello se prefiere la aparición de un espíritu masculino. Para Carlos Gallardo este espíritu «desempeña el papel de una Venus masculina» (1910, p. 335).

El espíritu siempre se presenta en compañía de un chamán, que advierte a las mujeres de su nacimiento y las llama cerca de la choza ceremonial, ellas comienzan a realizar cánticos y a batir palmas para que aparezca. Primero sale un chamán de la choza para comprobar el camino por el que andará el espíritu, luego dos chamanes lo acompañan tomados de la mano para que camine por el exterior con sus brazos pegados al cuerpo (como en la figura 22). Camina muy despacio, sin dar pasos largos ni despegar sus extremidades porque se le considera un recién nacido. Las mujeres al verlo siguen cantando y lo admiran con fervor, las plumas dejan entrever su fragilidad.

Después de unos quince minutos se retira lentamente apoyado en los chamanes, caminando hacia atrás, sin dar la espalda a las mujeres. Esto tiene un sentido también práctico, y es que por la parte posterior el espíritu no lleva plumas.

Ketérnen sale entre cinco y siete veces de la choza ceremonial a dar un paseo para ser visto por las mujeres y los niños, su última intervención en el exterior se conoce porque el chamán exhorta a los presentes a volver a sus chozas, lo que hacen rápidamente. También puede ser que un *hayilan* aparezca en las inmediaciones del bosque, lo que significa que el espectáculo ha terminado.

Olim

Conocido igualmente como *Olum*, y referido como *Ohlimink* por Lucas Bridges, este espíritu generalmente no es visible durante la ceremonia. Recordemos que durante el *hain*

Ꞑalpen suele asesinar a varios hombres, Olim es el encargado de traerlos de regreso a la vida, ya que se le considera un chamán excepcional. Tiene la capacidad de sanar cualquier tipo de herida. Lucas Bridges relata un episodio presenciado por él, en el que se involucró a su amigo Halimink:

«Mientras se realizaba una reunión en la Logia, trajeron al campamento a Halimink mortalmente herido. El pobre hombre estaba cubierto de sangre y jadeaba en tal forma que parecía que cada inspiración iba a ser la última. De todos los refugios y del mismo Hain acude gran número de hombres para acompañar al amigo moribundo, entre ellos los famosos magos Tininisk y Yoiyolh, el “Pato de la Cascada”. Halimink yace en el suelo y de cuando en cuando exhala un suspiro, prueba de que no ha perdido el conocimiento. Al fondo andan dando vuelta las mujeres, dispuestas a traer agua o prestar cualquier otro servicio que fuera necesario. Se hacen preguntas breves, ahogadas, a los hombres que trajeron a Halimink. Ellos informan que fué herido por un cazador solitario de otra región, y que al arrancarle la flecha, la punta de pedernal quedó dentro. Tininisk y Yoiyolh intentan extraer la punta de flecha. Entonan cánticos, ponen las manos sobre el cuerpo del enfermo, chupan la herida. Todo es inútil. Finalmente, después de agotadores esfuerzos, admiten su impotencia y anuncian que se acerca el fin del paciente.

Los quejidos de las mujeres se convierten en fuentes lamentos, mezclados con aullidos prolongados; los parientes más cercanos y queridos de Halimink se arañan fuertemente las piernas y brazos con piedras y vidrios, hasta hacerse abundante sangre.

El arco y las flechas del indio moribundo son rotos y arrojados al fuego.

En ese momento solemne, alguien, el más inteligente, sugiere: ¿Por qué no llamar a Ohlimink? Si acudiera, quizás podría salvar a nuestro hermano.

La proposición, que alienta la última esperanza, es acogida con entusiasmo y muchos corren hacia el Hain; unos cuantos quedan para contener a las mujeres que, impulsadas por su cariño y aflicción, se agolpan sobre el herido. En el Hain, aullidos prologados alternan con gritos discordantes; hay mucho movimiento entre el mismo y el bosque cercano.

Al cabo de algún tiempo aparecen los hombres, en grupos compactos, caminando con rapidez, hacia el campamento, pues los minutos son preciosos. Pero, ¿de quién es esa diminuta figura, casi escondida en medio de ellos? [...] este ser asombroso, enmascarado y pintado en forma grotesca es Ohlimink, que ha dejado al grupo extraño, dramático y mitológico al cual pertenece y ha venido para salvar a su amigo.

Las mujeres se retiran al aproximarse el excitado grupo radiante de anticipada felicidad, y hasta los magos hacen lugar respetuosamente al bienvenido colega. Le explican con amplios ademanes y voces guturales, enfáticos, la gravedad y urgencia del caso. Ohlimink no tiene facilidad de palabra, y son visibles sus esfuerzos por comprender lo que le dicen; cuando lo logra, emite quejumbrosos sonidos de simpatía y asentimiento. Luego, concentrando todo su

poder mental hace unos pases a la manera de un curandero común, para circunscribir el mal alrededor de la herida. Después de succionarla enérgicamente, saca de su máscara la punta de flecha buscada» (1952 pp. 432-434).

El espectacular relato alude a la capacidad de interpretar personajes que poseía la gran mayoría de los hombres selk'nams. En este caso Halimink se hace pasar por una persona herida de muerte para poder ser salvado por Olim en un acto de piedad.

Se considera a Olim como un espíritu que vive bajo tierra; Gusinde (1990b) señala que este espíritu nunca se presenta frente a mujeres y niños, lo que discrepa del anterior relato de Bridges.

Matan

Después de los *so'orte*, este espíritu es el que más entra en escena. Es un espíritu masculino para Gusinde, pero según Ángela Loij (informante de Anne Chapman), es un espíritu femenino. En ambos casos es conocido como el bailarín del *hain*, se le considera un chamán que vive en las alturas y desciende a la choza ceremonial para iniciar una danza con extraordinaria agilidad. Es el espíritu «más amigable» de la ceremonia, porque no molesta ni agrede a ninguno de los *klóketen*, según Gusinde «solamente actúa con el fin de entretener a la gente del campamento con sus ágiles movimientos de cuerpo, y tener la satisfacción de no ser superado por ningún selk'nam en este arte» (1990b, p. 941).

Su cuerpo está pintado de rojo con bandas alargadas de color blanco, lleva una banda blanca más grande en la cintura y una máscara cónica elevada. Sus piernas y antebrazos son en parte de color blanco.

Su aparición se anuncia mediante un característico llamado de «*lō lō lō lō*» que dura unos dos minutos. En todos los casos es un chamán el encargado de hacer salir a Matan al escenario mediante una acción concreta:

«El movimiento es así: el brazo extendido gira lo más posible hacia atrás, a la altura del hombro, con la mano extendida y los dedos separados. Repentinamente se mueve el brazo extendido hacia adelante. El impulso hace continuar el movimiento hasta que la mano, que se ha ido cerrando hasta formar puño, se detiene pocos centímetros delante del hombro del lado contrario y el brazo queda doblado algo en el codo. (Para aclarar el gesto, puede decirse que es el mismo que hace alguien que desee cazar con la mano un mosquito en el aire)» (Gusinde 1990b, p. 942).

Tras su aparición, Matan se dedica a bailar en distintas direcciones y con distintos movimientos, procurando fijar fuertemente su máscara para no perderla mientras baila. Dependiendo de la hora del día y del tiempo (invierno o verano), Matan aparece en escena entre cinco y diez veces. Anne Chapman apunta: «Una vez llevé a Ángela a un espectáculo de ballet clásico, y durante las escenas ella me susurró varias veces, riendo: “Mira, aquél parece igualito a Matan”» (2009, p. 119).



Fig. 23. Matan en el *hain* de 1923.
Fotografía de Martín Gusinde.

Kōsménk

O *Koshménk*, es un espíritu (también pueden ser varios espíritus procedentes de los cuatro cielos) que aparece cuando las mujeres cantan *húp ke kep*. Su esposa es Kulan, quien se considera que le es infiel con los otros tres espíritus *Koshménk* y con cualquier hombre del campamento, por lo que se representa siempre llorando. No suele atormentar a los *klóketen*, su aparición tiene relación con la búsqueda de su esposa en la choza ceremonial. «Cuando ella estaba haciendo el amor dentro del Hain, él golpeaba las paredes desde afuera, o las embestía intentando derribarlas. Al no conseguirlo, saltaba furioso en torno a la choza, para gran diversión de las mujeres que miraban sus bufonadas desde lejos» (Chapman 2009, p. 121).

Su pintura corporal es roja con líneas blancas, su máscara se eleva con una gran altura, simulando un cuerno cónico. La pintura blanca varía en los cuatro espíritus en el tamaño de las líneas verticales.

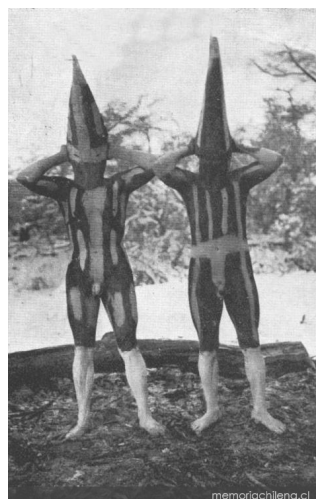


Fig. 24. Dos *koshménk* en el *hain* de 1923.
Fotografía de Martín Gusinde.

Kulan

Es la esposa de Koshménk (de cada uno de los cuatro espíritus), y es el único caso de poliandria entre los selk'nams. Su disfraz era parecido al de Matan y Koshménk, estaba pintada de negro y con pinturas blancas que podían ir variando dependiendo de quién la representase, generalmente líneas horizontales y verticales, además de una máscara con terminación cónica elevada. Su aparición es precedida de un cántico «*hololololololo*».

Generalmente se llevaba a los hombres al cielo durante una semana, donde tenía relaciones sexuales con ellos. «Estos regresaban a la tierra tambaleantes, padeciendo el efecto de los excesos de Kulan y con el cabello salpicado de excremento del pingüino emperador» (Chapman 2009, p. 127). Este espíritu es muy temido por las mujeres; ellas saben que busca saciar su apetito sexual con los hombres del campamento, pero deben ocultarse puesto que, si se enfada con alguna mujer, también se la puede llevar al cielo en un viaje sin retorno. Este espíritu provoca un tormento sexual, más a las mujeres que a los propios hombres. Gusinde no realizó ninguna fotografía de este espíritu, pero es representado en el texto de Chapman (2009).



Fig. 25. Kulan.
Dibujo de Ofelia Dammert en base a descripciones de Martín Gusinde.

Ulen

Espíritu masculino, conocido como el «elefante», procede del sector norte de la isla. Su representación es la de un payaso diestro y cabezón. Cuenta con una máscara abultada, hecha de corteza, rellena con hojas y hierba seca, decorada con líneas horizontales y verticales en la parte superior. Su cuerpo es de color rojo oscuro y lleva delgadas líneas blancas horizontales, salvo en su pie izquierdo, donde no lleva pintura.

Ulen es visible solo parcialmente, ya que es un espíritu que se mueve con gran rapidez, y a la distancia a la que están las mujeres de la choza ceremonial solo ven su gran cabeza o un brazo.

Tres hombres son pintados igual y se sitúan en distintas posiciones simulando ser el mismo espíritu que se desplaza velozmente de un sitio a otro. «Gracias a los ensayos previos, este juego sale a la perfección. El entrar y salir de cada lado se asemeja a un mecanismo automático; las indígenas admiran la para ellas inexplicable velocidad de aquel espíritu. Es muy divertido para ellas asistir a la escena de Ulen» (Gusinde 1990*b*, p. 952).



Fig. 26. Ulen en el *hain* de 1923.
Fotografía de Martín Gusinde.

Existe poca información sobre el papel que desempeña este espíritu en la ceremonia, más allá de su formidable velocidad, «Gusinde no obtuvo datos sobre el significado de este espíritu, tal vez porque muy pocas personas del norte participaron en este Hain. Para entonces, la mayoría de los selk'nam del norte habían sido asesinados o habían sucumbido a las enfermedades. Hasta donde se sabe, la función de este espíritu era únicamente divertir» (Chapman 2009, p. 129).

Tanu

Es un enigmático espíritu femenino del *hain* que posee una representación física distinta a la tradicional. Requiere una extensa preparación, se comienza pintando un manto de piel bastante largo en forma rectangular:

«La parte superior del lado más corto se pinta de negro en una franja de unos sesenta centímetros. La superficie restante, mucho más grande que la otra, recibe primero un fondo rojo uniforme. Ambas partes desiguales se separan con una línea transversal blanca de dos dedos de ancho, que ha de representar el cuello; lo que se encuentra por encima de ésta corresponde al rostro. Sobre el fondo negro se colocan tres líneas verticales de pelotillas de edredón blanco, que tienen el tamaño de una nuez y se hallan a corta distancia una de otra. Comienzan en el punto medio del borde superior del manto, o sea en la punta si el manto está montado sobre el armazón. Una de ellas corre verticalmente por el medio y las otras dos oblicuamente hacia ambos lados. En ningún momento se piensa dotar a este rostro de ojos o de

nariz. Cada uno de los bultitos de plumón se remoja con saliva y se aplica sobre la pintura. Allí quedan adheridos con suficiente fuerza» (Gusinde 1990b, p. 953).

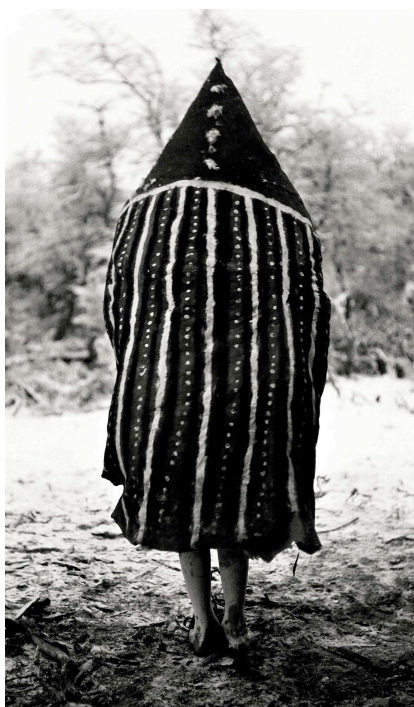


Fig. 27. Tanu del sur en el *hain* de 1923.
Fotografía de Martín Gusinde.

La representación debe ser alta con un gran vientre; se selecciona al hombre de mayor altura para su interpretación, que además debe ser joven, porque implica gran desgaste físico. La espalda del hombre será el frente de Tanu, por lo que además debe caminar hacia atrás durante su actuación.

Tanu es la hermana de *Xalpen* (Chapman 2009), y aunque Gusinde (1990b) insiste en que es un espíritu masculino, la realidad es que su disfraz no señala el sexo con claridad. Existían cuatro Tanu, que llevaban los nombres de los cuatro cielos. Lucas Bridges señala a «dos hermanas malignas, *Halpen* la de las nubes blancas y *Tanu* la de la arcilla roja» (1935, p. 7).

Este espíritu llega a la choza del *hain* como espectador de los *klóketen* y luego se retira. Según Gusinde proviene de la tierra, igual que *Xalpen*. Según Chapman proviene del cielo, ya que cada mujer cuando ve una Tanu puede identificarla exactamente y saber de qué cielo proviene, diciendo «*yak sho'on*, “esa es de mi cielo”» (2009, p. 130).

Háinxo

Es un espíritu masculino similar a Tanu en sus características físicas, con la diferencia de que la parte superior (lo que se podría interpretar como cabeza) es blanca y además no lleva ninguna decoración de plumas. La gente lo reconoce como un espíritu bien intencionado que vive bajo tierra. A diferencia de Tanu, este espíritu «causa la impresión de ser una persona enferma, desfalleciente, de salud quebrantada, que debe ser sostenida por un *selk'nam*» (Gusinde 1990b, pp. 955-956). Por ello siempre tiene a su lado a un hombre que lo asiste.

Su papel es el de espectador de los juegos y quehaceres de los *klóketen*, donde aprecia con júbilo la realización de las pruebas y participa en un juego para los solteros. Los jóvenes deben pintarse especialmente y luego punzar su nariz hasta que la sangre caiga sobre su pecho, a la voz del canto «*hu?hu?hu? hainxo-héuwan*». Los hombres debían caminar en fila lentamente en dirección al fuego, cada uno ponía las manos sobre los hombros del que lo antecedía y daban pasos aletargados, así daban varias vueltas por la choza ceremonial para luego dirigirse al exterior donde los esperan las mujeres. Posteriormente, Háinxo emergía (para Anne Chapman quien emerge es Tanu y no Háinxo, consideramos que es correcto pensar que es este último espíritu, puesto que aparece mencionado directamente en el canto de llamada).

Háinxo aparece acompañado de un anciano que no lleva pintura ni disfraz. En este momento los hombres se ven frente a frente con las mujeres, ellas deben alzar unos pañuelos de cuero de guanaco para limpiar la sangre de los jóvenes que antes se habían punzado la nariz. Se suponía que uno de estos hombres podría ser su esposo, ellos debían hacer muecas a las mujeres y empujarlas con los codos, pero de forma pacífica, a modo de conquista sentimental. Luego Háinxo regresaba a la choza seguida de los hombres. Esto se podía repetir en varias ocasiones.

Hainxohéuwan

Este espíritu es la versión femenina de Háinxo, del cual es considerada su esposa. Es muy similar a Tanu, lo que hace difícil diferenciarlas. Se cree también que tiene buen carácter y que habita bajo la tierra. La diferencia con Háinxo es que mientras él aparece de día,

Hainxohéuwan lo hace solo de noche. Por eso consideramos que el espíritu anterior es diferente, a pesar de que en el cántico la similitud del nombre sea tan grande. De todos modos, esta discrepancia puede ser porque el canto lo recibimos de Lola Kiepja, informante de Anne Chapman, que realizó grabaciones sonoras de los cantos selk'nams hacia 1966 en Argentina. El problema radica en que Lola —que fue considerada durante mucho tiempo como la última selk'nam— era entonces de avanzada edad (alrededor de noventa años), lo que dificultaba su claridad al ejecutar los cantos, además volvemos sobre el cuestionamiento de que si el *hain* era una ceremonia exclusivamente reservada para los hombres ¿cómo tuvo acceso ella a este conocimiento? Algunos cantos pudo haberlos oído en el exterior de la choza, ya que muchas representaciones se realizaban fuera, pero ella expone un gran conocimiento en todo lo relacionado con la iniciación *klóketen*, lo que también nos hace dudar en cierta medida de la fiabilidad de la información obtenida por Chapman. Recordemos que la antropóloga señala que Martín Gusinde fue «el único europeo que vivió la experiencia de la ceremonia en su totalidad» (2002, p. 195). Esto es impreciso, puesto que Lucas Bridges también participó en la ceremonia y por él conocemos la historia de Jack «el primer novicio blanco».⁵⁶ Esto no quiere decir que no reconozcamos el trabajo de Anne Chapman o que no

⁵⁶ Lucas Bridges (1952) señala que, antes que él, existió otro extranjero que fue iniciado en la ceremonia del *hain*, un joven llamado Jack al que se refiere como «el primer novicio blanco». Además, el hermano de Lucas, Will, también fue iniciado. La historia de Jack es imprecisa, pero fue relatada por los ancianos al propio Lucas.

Entre 1870 y 1880 naufragó un barco cerca del cabo San Diego (actual Argentina) y sobrevivieron algunas personas que lograron llegar a la isla. Entre los tripulantes estaba Jack, de entre diez y quince años. Caminaba con lentitud por los restos del naufragio y cada vez se iba quedando más atrás, mientras los demás avanzaban rápidamente porque se encontraban en territorio aush. Al ir descalzo, se quemó los pies producto de la nieve y el frío, por lo cual sufrió una caída y se fracturó un brazo. Fue abandonado por los tripulantes, que emprendieron viaje. Lucas Bridges relata que fue encontrado por Heëshoöhlh, quien cargó al muchacho sobre su espalda y lo llevó a su campamento, donde lo curaron y ayudaron. Una vez que se recuperó, lo adoptaron y le enseñaron sus costumbres, los hermanos adoptivos que tuvo confirmaron esta historia al propio Lucas.

Se consideraba a Jack un muchacho bondadoso que nunca recuperó por completo el uso de su brazo, a pesar de que salía a cazar con los demás hombres y ayudaba en el transporte de la carne, «Otrshoöhlh y su hermano recordaban cómo Jack, cruzando los dedos sobre la lengua, silbaba estridentemente» (p. 441).

Relatan que Jack siempre añoró regresar a su tierra natal —Lucas interpreta que es Inglaterra—; tras ser iniciado en el *hain* y pasar un tiempo considerable con los selk'nams, se despidió de ellos para volver a cabo San Diego, donde sabía que pasaban constantemente barcos, esperaba poder volver a casa en uno de ellos. Se instaló un tiempo en la zona, pero no tuvo éxito, puesto que los barcos pasaban muy lejos de la costa y no lo veían. Tuvo noticias de la misión de Ushuaia y decidió dirigirse al Oeste por la costa sur, una distancia de 160 kilómetros por caminos muy peligrosos.

Como conocía el idioma, pasó sin problemas por el territorio aush, pero al atravesar cerca de los yaganes, como iba vestido con pieles selk'nams y llevaba un arpón, fue asesinado. Lucas Bridges termina diciendo «¡Pobre Jack! Si hubiera sabido que podía haber evitado fácilmente a esos hombres de las fronteras haciendo un rodeo de treinta kilómetros tierra adentro, habría llegado al lugar hoy llamado Harberton. Los indios de allí, influidos por la misión, le hubieran ayudado; pero ya es tarde para lamentarse. Después de su gran esfuerzo, y a un paso de su salvación, Jack encontró la muerte a manos de los primeros yaganes» (p. 442).

tomemos esta evidencia como útil para una investigación, más aún considerando que los audios de Lola son los únicos en lengua selk'nam, lo que tiene un valor incalculable.

En la escena anterior, cuando los hombres caminan por la choza alrededor de la fogata invocando la aparición de Háinxo, repiten un canto que Lola señala como «*hush lish héuwan*», que también se puede asociar con este espíritu, el problema es que la descripción de Chapman (2009) señala que la ceremonia (a la que asocia con Tanu, no con Háinxo) ocurre de día. A pesar de lo anterior, Gusinde señala que Hainxohéuwan sería el de la ceremonia con los jóvenes. De todos modos, resulta muy difícil diferenciar entre Tanu, Háinxo y Hainxohéuwan, porque además de ser parecidos, sus labores tampoco se especifican claramente.

Kewánix

Durante la ceremonia del *hain* tenían lugar diversas actividades por las que debían pasar los *klóketen* en su calidad de iniciados. Una de estas actividades era el *kewánix*, en la que los jóvenes debían pintarse todo el cuerpo con arcilla roja, quedando solamente descubierta su cabeza para poner el *kócel*.⁵⁷ En el rostro pintaban un círculo blanco en cada pómulos y una línea punteada a ambos lados de la nariz.

Los hombres pedían a las mujeres esta pintura, y ellas la recogían y la entregaban en la choza ceremonial; de este modo las mujeres no se enteraban de que ellos ya poseían pinturas dentro con las que representaban a los espíritus.

Antes de iniciar la ceremonia, que consistía en una danza, los hombres debían dibujar sobre los cuerpos ya pintados de rojo. Plasmaban diferentes tipos de diseños, algunos con líneas y puntos, representaciones de distintas aves, montañas, arco iris, viento, cielo, plumaje, guanacos y gansos, todo de forma muy minuciosa, lo que les llevaba mucho tiempo. Mientras esto ocurría dentro de la choza ceremonial, las mujeres también debían pintar y decorar sus cuerpos en el exterior, a la espera de los hombres para iniciar la danza.

Los hombres salían de la choza tomados de la mano en una fila lateral, afuera las mujeres aguardaban expectantes. Ellos se acercaban sin soltar sus manos y formaban un círculo cerrado, en el que empiezan a dar vueltas cantando «*xas xas xas xas*». Luego la rueda

⁵⁷ Tocado que ataban a la frente.

se detenía y comenzaban a girar en sentido contrario. Después el círculo se achicaba y cada uno tomaba los hombros del otro.



Fig. 28. Pinturas corporales en la ceremonia de *kewánix*.
Fotografía de Martín Gusinde.



Fig. 29. Pinturas corporales femeninas en la ceremonia de *kewánix*.
Fotografía de Martín Gusinde.

Las mujeres debían formar una fila a una distancia de dos pasos entre ellas, debían poner ambas manos sobre su vientre e inclinar el torso fuertemente hacia adelante, así comenzaban a girar alrededor de los hombres por el lado externo. No pueden formar un círculo cerrado porque hay menos cantidad de mujeres que de hombres. Una vez que los

hombres se detenían para girar en sentido opuesto, ellas también lo hacían y ambos grupos giraban de forma inversa.

Una vez que los hombres terminaban de bailar, retornaban a la choza por un periodo de veinte minutos, para luego salir nuevamente al exterior y repetir la danza. Las mujeres que no habían terminado su pintura corporal, podían esperar sentadas en el exterior con los espectadores para luego incorporarse en la segunda aparición de los *klóketen*.

Según Gusinde, esta representación era considerada por las mujeres como la más hermosa de todas. La danza tenía lugar unos días después de la aparición de Háinxo y se considera que se hacía por mandato suyo, aunque la realización estaba supeditada a las condiciones del tiempo, ya que con lluvia era inviable.

Kulpús

Es también una representación ritual que genera molestia en los hombres e intranquilidad a las mujeres. Se asocia con un espíritu femenino del mismo nombre que vive bajo tierra. Se desconoce su aspecto físico, porque nunca entra en escena, solo exige esta actividad a los *klóketen*.

Al anochecer, el guía de la ceremonia anuncia la realización del *kulpús* (aunque también puede ocurrir de día). Los hombres pintan sus rostros de color rojo, si es de día deben pintar su cuerpo completo. Luego comienzan a cantar «ḥōḥōḥó, ḥōḥōḥó» y posteriormente «ḥukús», lo que se va transformando a medida que crece al unísono la voz de los presentes, cambiando a «ḥulkús», luego a «kulkús», para terminar en un «*kulpús*» (Gusinde 1990b, pp. 965-966).

Los hombres salían de la choza ceremonial agachados, como si llevaran un gran peso en sus espaldas, caminando lentamente y cantando «*hohoho kulpush*». Las mujeres esperaban afuera en una fila, con la mujer más anciana al frente que sostenía una vara de dos metros de largo. Los hombres tropezaban y se acercaban a las mujeres intentando tumbarlas para romper la fila, mientras ellas se resistían y respondían empujando con sus codos a los hombres. Si los hombres lograban que todas las mujeres cayeran a la vez, se consideraban ganadores, si las mujeres lograban tumbar a un solo hombre, ganaban ellas. En alguna de estas actividades de danza podía aparecer Tanu como espectadora.

Hóstan

Corresponde a una danza de «venganza de las mujeres» que es encargada por un espíritu femenino del mismo nombre, que posee un cuerpo humano y se mueve con saltos de rana, permaneciendo en cuclillas. Este espíritu también vive bajo la tierra y no se presenta en la ceremonia, solo obliga a los *klóketen* a imitarlo.

Se anuncia la presentación por varios cantos de «*héhé héhé*», que se repiten cinco veces. Esta danza no requiere una pintura corporal especial, basta con frotarse la cabeza y el cuello con polvo de carbón. Mientras tanto, mujeres y niños esperan cerca de la choza, en una pradera. Unos pocos *klóketen* aparecen con aspecto temeroso para luego desaparecer dentro de la choza. Al cabo de unos minutos aparece un mayor número de ellos con más confianza y se acercan a los espectadores. Se dispersan dando saltos como ranas, en cuclillas, y se afirman con los puños cerrados, todo esto acompañado del cántico «*hi hi hi*» de forma ininterrumpida.



Fig. 30. Saltos de rana en la danza de *hóstan*.
Fotografía de Martín Gusinde.

Las mujeres se acercan a los hombres para elegir uno, al que deben tomar por el pelo y tumbar. El hombre, al ver que la mujer se acerca, debe tratar de huir, pero siempre saltando como rana, se escabulle por donde puede, salta adelante y atrás, a los lados, no puede defenderse de otra forma porque le está prohibido. Finalmente, la mujer lo alcanza, lo toma por el cabello y lo hace caer al suelo. El hombre queda tendido como si estuviera muerto

(Gusinde 1990b, p. 971). La mujer busca rápidamente a otro hombre para continuar con su acción. Es así como todos caen finalmente y quedan tendidos.

En ocasiones, es posible que los hombres sean «rescatados» por el espíritu de Kulan. En el momento que son perseguidos en el exterior por las mujeres, dentro de la choza ceremonial se escucha «*hololololololo*», cántico característico previo a la aparición de Kulan, por lo que las mujeres que trataban de tumbar a los hombres huyen hacia el campamento.

Ĉōwhtóxen

Esta representación se realiza en el *hain* y su finalidad es poner la magia a disposición del buen tiempo para hacer desaparecer la lluvia prolongada, la niebla o las grandes nevadas. Se le conoce igualmente como *hain sho'on toxé*, que significa «hain cielo seco» (Chapman 2009, p. 141).

Un grupo de jóvenes completamente desnudos rodean sus cabezas con gruesas tiras de hierba seca a modo de corona. Forman un círculo tomándose unos a otros de los hombros para luego cantar «*wa wa wa*» seguido de «*ɣasɣas ɣasɣasɣasɣás*». Después dan pequeños pasos laterales para moverse en una dirección y luego en la dirección contraria.



Fig. 31. Ritual de *ĉōwhtóxen* para el buen tiempo.
Fotografía de Martín Gusinde.

Las mujeres también pueden ser parte de esta danza ritual. Cuando los hombres disuelven el círculo en el interior de la choza, forman una fila lateral y se dirigen al exterior rumbo a un pozo de agua o río cercano, donde se sitúan cerca de otra choza (como en la figura 30) y vuelven a formar un círculo; las mujeres se acercan con bolsas de cuero y recipientes para llenar de agua que luego rocían sobre las espaldas de los hombres, quienes deben resistir el frío, ya que el agua contiene muchas veces trozos de hielo.

De esta forma esperan detener las inclemencias del invierno. Es importante destacar que solo se puede realizar esta acción durante el *hain*, si fuera necesario pedir una mejora del tiempo en otra época que no fuera de iniciación, es el chamán el encargado de utilizar su poder para terminar con las lluvias. El mal tiempo es peligroso, puede acarrear hambruna en la población selk'nam.

Danza de la serpiente

Esta danza se asocia con la serpiente y no posee un nombre concreto ya que no fue documentada por Gusinde. En el bosque, los hombres se toman por los hombros unos a otros (como hemos visto anteriormente) y avanzan despacio rumbo a la choza ceremonial. Para Lucas Bridges (1952), estos movimientos se asemejan al «*scrum* del rugby» (o melé). Van haciendo un movimiento ondulatorio, a lo lejos las mujeres ven a los hombres en el bosque y su movimiento parece una gran serpiente. Es posible que se haya confundido con otra danza dentro del *hain*, Anne Chapman lo identifica como el *kulpús*, pero es distinto.

«Me he preguntado si esta danza (si puede llamarse así) no habrá sido creada en honor de la serpiente, en una remota época en que esta gente haya vivido en tierras de clima cálido, pues no hay serpientes en la Tierra del Fuego» (Bridges 1952, p. 435). Lo cual es correcto, puesto que los reptiles son de sangre fría y necesitan climas desérticos o tropicales para vivir, a excepción de la lagartija magallánica (*Liolaemus magellanicus*), único reptil en Tierra del Fuego. Esto también nos hace volver sobre la danza de *hóstan* vista anteriormente, donde se dan saltos de rana. Anne Chapman apunta que no existen ranas o sapos en Tierra del Fuego, por lo cual concluye que la alusión está mal, pero sabemos hoy que en la isla existe el

Nannophryne variegata,⁵⁸ llamado «sapito de tres rayas», anfibio conocido como el más austral del mundo, por lo que no ha de sorprendernos que los selk'nams lo hubieran visto en los pantanos de la isla.



Fig. 32. Danza de la serpiente en 1908.
Fotografía de Lucas Bridges.
AR_AGN_DDF/ Consulta_INV: 350116

Vemos a un perro en la imagen, como varios viajeros mencionaron (Lista 1887, Bridges 1952, Gusinde 1951, Popper 1891, Segers 1891 y Agostini 1945). La presencia de este animal doméstico era imprescindible en la sociedad selk'nams: en la caza, como cuidador, en las batallas con otros grupos, en los viajes y como abrigo en invierno.

Qskonháninh

Esta representación es la única que según Gusinde no tiene relación directa o indirecta con Xalpen y la reconoce como una «danza fálica». Esta actuación requiere una preparación muy larga: dos hombres deben recorrer el campamento y poner fuera de cada choza una pequeña rama de hojas frescas, señal que es interpretada por las mujeres para acercarse a los

⁵⁸ V. ORTIZ Z., Juan Carlos, y DÍAZ-PÁEZ, Helen. (2006). «Estado de Conocimiento de los Anfibios de Chile». *Gayana* (Concepción), vol. 70(1), pp. 114-121. Recuperado de <<https://dx.doi.org/10.4067/S0717-65382006000100017>>.

pantanos cercanos a buscar hierba alta y juncos de hojas estrechas, que deben llevar de regreso al campamento y depositar cerca de la choza ceremonial.

Los hombres recogen lo traído por las mujeres, mientras en el interior de la choza se pintan los cuerpos con líneas negras de dos dedos de ancho, con puntos blancos grandes ubicados muy cerca uno del otro. Marcan cinco líneas desde el cuello bajando por la espalda.

Con la hierba que han traído las mujeres los hombres confeccionan rodetes que van colocando por el cuerpo, en el cuello, la cintura y la cabeza, algunos agregan trenzas verticales. También es de uso obligatorio una trenza gruesa que cubre la zona genital.

Terminados estos preparativos, comienzan con la danza. Se apaga el fuego de la choza (es la única vez en toda la ceremonia que se apaga) y se limpian los restos de carbón. Los hombres forman un círculo alrededor de la fogata apagada mirando hacia el centro y comienzan a girar cantando «*ḡasḡas ḡasḡasḡasḡás*», el mismo cántico que utilizan para pedir la mejora del tiempo en el ritual de *ĉōwhtóxen*. Esta es la única vez que las mujeres pueden acercarse a la entrada de la choza ceremonial para mirar dentro, lo que implica que la actividad se realiza durante los primeros días del *hain*, porque no pueden verse las máscaras de los espíritus en su interior ni la carne de guanaco recogida por las mujeres para ser ofrecida a *Ḥalpen*.

Los hombres realizan movimientos giratorios, cada vez a mayor velocidad, y hacen que la trenza que cuelga de su región púbica comience a moverse como un péndulo, las mujeres deben fijar su mirada en este ornamento. Después de varias vueltas y de una disimulada señal, rompen el círculo y cada uno apoya su espalda contra la pared de la choza. Entonces las mujeres regresan corriendo al campamento.

Gusinde reflexiona sobre lo extraño de la danza, indicando que la ornamentación hace pensar que se trata de un ritual fálico; no obstante, señala que nadie pudo darle una explicación suficiente:

«El viejo Halemink tuvo rápidamente a mano una respuesta, declarando: “Exactamente de la misma manera habían danzado antiguamente las mujeres; ¡nosotros los hombres solamente nos hemos hecho cargo de la danza tal cual era!” Cuando le formulé la pregunta precisa: “¿Pero no creo que las mujeres se hayan atado una trenza de pasto así delante del cuerpo?!” se molestó y calló tozudamente. Incluso Teneski me falló en esta oportunidad y eludió mis averiguaciones. Pero a él debo agradecer que por su expresa disposición se puso en escena este juego. Tenía la mejor intención de hacerme ver también estas cosas, que de ninguna manera se

repiten en todas las celebraciones del Klóketen. Tal vez se deba al origen extraño de esta escena que la misma se representa en muy raras ocasiones. Me llamó inmediatamente la atención que los hombres más jóvenes estaban muy poco familiarizados con ella. De hecho, la mayoría de los presentes nunca la habían visto antes. ¡Cuán pocas veces se pone entonces en escena!» (1990b, p. 982).

Anne Chapman no tuvo noticias de este tipo de rituales por parte de sus informantes, tampoco lo presenció Lucas Bridges, ni mucho menos algún misionero salesiano. Es una situación extraña para el mundo selk'nam, no así para los pueblos indígenas, de los que sabemos que hay muchos que poseen ceremonias de esta índole. El hecho de que el canto utilizado por los hombres sea el mismo que el de otro ritual, sumado al poco conocimiento de esta ceremonia por parte de los más jóvenes e incluso el escaso sustento mítico, nos puede hacer pensar que fue diseñada para Martín Gusinde, dada su insistencia en conocer las tradiciones espirituales indígenas y por la idea de los selk'nams de parecer superiores respecto a los rituales de sus vecinos (en los que Gusinde ya había participado).



Fig. 33. Jóvenes preparándose para *oskonháninh* en el *hain* de 1923.

Fotografía de Martín Gusinde.

Existen otros rituales, como la representación de leones marinos mediante rugidos, pero que son asociados por Gusinde a los aush en sus ceremonias, y no serían propiamente selk'nams a pesar de las similitudes culturales e idiomáticas entre ambos.

En la ceremonia del *hain* o *klóketen* de iniciación está presente un gran número de espíritus, además de rituales muy diversos y llamativos. Uno de los aspectos fundamentales es

la representación de estos espíritus mediante sofisticados disfraces con máscaras, «el uso de la máscara ha sido considerado siempre como un elemento de significado espiritual, gracias a ella se engaña al enemigo, se disimulan las verdaderas personalidades [...]» (Mosé 1979, p. 27). Cada hombre encargado de realizar una interpretación lo hace de la mejor manera, tomando muy en serio su papel. A pesar de que es una ceremonia reservada a los hombres, hay un fuerte predominio de espíritus femeninos, la razón de ello es porque son seres heredados de la tradición femenina, de cuando el *hain* estaba en manos de las mujeres comandadas por Luna. Destaca la figura de Xalpen como la más importante y casi tiránica, de la que no hay referencia en imagen pues en el *hain* que participó Gusinde no se representó físicamente.

Las pinturas con las que se realizaban estas representaciones de espíritus eran de colores rojo, blanco y negro, «las sustancias colorantes básicamente empleadas para lograr el rojo eran arcilla, ocre y sangre; para el blanco eran limo y arcilla, y para el negro, carbón y cenizas» (Fiore 2005, p. 112).

La mayoría de los espíritus viven bajo la tierra, son menos los que vienen de las alturas y cada uno posee cierto grado de autonomía en la ceremonia, ya sea para solicitar rituales específicos, realizar acciones concretas o actuar como mediador entre el mundo terrenal y el espiritual, entre lo sagrado y lo profano.

Una vez finalizado el *hain* y sus hierofanías, los jóvenes se enteran de la verdad: que los espíritus no son tales, que son hombres disfrazados y que las acciones realizadas tienen como finalidad mantener el dominio sobre las mujeres. Se les obliga a mantener el secreto bajo pena de muerte si revelaren algo a una mujer. Los jóvenes ya iniciados no están obligados a participar como «actores» en el siguiente *hain*, pero de todos modos se comprometen de forma voluntaria para hacer representaciones o ayudar de cualquier modo en la ceremonia.

No queda claro el método de admisión al *hain*, si es para todos los jóvenes de la comunidad que tengan la edad o si estos además deben cumplir ciertos requisitos formales. Además de una iniciación espiritual, en la ceremonia se enseña a los jóvenes a respetar a los mayores, a sus madres y a sus familias. La educación está muy presente en la sociedad *selk'nam*.

Nos preguntamos si realmente el significado de esta ceremonia es espiritual o es solo una excusa para mantener el patriarcado sobre las mujeres. Si entendemos que los espíritus eran únicamente representaciones físicas, ¿no creían entonces en ellos? De todos modos, esta presunta increencia no anula la creencia en sus mitos originarios y héroes del tiempo de los ancestros, consideremos que muchas de las prácticas rituales son arquetipos sustentados en el pasado, Mircea Eliade señala al respecto:

«se considera que los actos religiosos han sido fundados por los dioses, héroes civilizados o antepasados míticos. Dicho sea de paso, entre los “primitivos” no sólo los rituales tienen su modelo mítico, sino que cualquier acción humana adquiere su eficacia en la medida en que repite exactamente una acción llevada a cabo en el comienzo de los tiempos por un dios, un héroe o un antepasado» (1995, p. 29).

Si bien la mitología que encierra la ceremonia es de carácter primordial, la importancia del *hain* radica en que, una vez superadas las pruebas, los jóvenes pasarán a ser cazadores adultos (Massone et al. 1993), considerados como hombres. Ocurre con esta ceremonia lo que Mircea Eliade (2006, p. 110) denomina «desmitificación», que identifica como un proceso consciente. En este ámbito, la mitología originaria que otrora dio significados distintos a sus antepasados, se ha adaptado para pasar a un segundo plano y mantener este tipo de ceremonias, aunque se haya modificado el significado original o este se haya vuelto más difuso.

8.3. Espiritualidad y supersticiones

Además de los mitos de origen y de la espectacular ceremonia del *hain*, la cultura selk'nam poseía una fuerte creencia en espíritus y supersticiones (Massone 1982 y Gusinde 1990b). Los espíritus aparecían en diversas formas visibles, pero esta vez no eran representados por otros hombres, se consideraba que eran visiones o «fantasmas de ciertos espíritus del bosque» (Gusinde 1990b, p. 672).

Yóši

Pertenece al grupo de espíritus del bosque (Gusinde 1990b, Bridges 1952 y Massone 1982). Suelen aparecer en forma aislada, acechando a algún selk'nam, no se les guarda gran

respeto, se puede hablar de ellos a cualquier hora del día y no es necesario tomar algún tipo de precaución.

Se consideran a como *káspi*, es decir, espíritus en su mayor estado de pureza. Son entes intermedios entre el hombre y el alma humana. Se les considera seres extraordinarios que conforman un reino aparte, tienen un poder superior al de los mortales y su origen es totalmente desconocido. Carlos Gallardo (1910) identifica erróneamente a este ser como parte del *hain*:

«Yose, que siempre anda por los bosques juntando leña para hacer fuego, leña que nunca enciende. Los indios cuentan que oyen quebrar las ramas y dicen haberlo visto algunas veces sentarse al lado del fuego. Yose es inofensivo y transparente, pues á través de su cuerpo se ven los árboles. En el pasado este espíritu ha muerto á algunos indios que querían hacerle daño, cuyos cuerpos se han encontrado en los bosques; de ahí que se le vea con algún recelo» (p. 336).

Lucas Bridges señala que el *yóši* es un fantasma, «un espíritu particularmente maléfico» (1952, p. 416). Dice que podría ser un duende, mientras que Gusinde lo asocia con un trasgo. Se dice que el *yóši* es algo transparente, pero no totalmente, podía elegir si dejar o no huellas al caminar por la nieve, «juntaba ramitas secas y pedazos de madera para hacer fuego, pero era incapaz de encenderlo» (Bridges 1952, p. 417), repitiéndose lo que mencionaba Carlos Gallardo.

Suele aparecer frente a cazadores solitarios en la noche, cerca de las fogatas. Ahí agita el fuego con un dedo mientras el hombre duerme, este despierta producto de los movimientos de las llamas, entonces ve al *yóši* frente a él y se asusta. El *yóši* desaparece rápidamente, Lucas Bridges señala que «se han citado casos de paseantes solitarios que fueron encontrados muertos y horriblemente mutilados, evidentemente por Yohsi, en el lugar que habían elegido para pasar la noche» (p. 417).

Uno de los informantes de Gusinde los describe del siguiente modo:

«Son seres masculinos y forman un pueblo para sí. Mujeres-Yoši no hay. Como son seres muy lúbricos, se llevan consigo mujeres selk'nam. Todos son del tamaño y figura de un hombre. Cada Yoši es un hombre hermoso de cuerpo bien formado, y todos tienen un pene grande. Todos andan desnudos [...]

En algunos casos solamente, el Yoši se cubre con una capa de piel de zorro. Pero prefieren ir totalmente desnudos, pues son sujetos extremadamente lúbricos» (1990b, p. 673).

El etnólogo relata también que, al encontrar palitos apilados en el bosque, advierten la presencia de un *yóš'i* en las inmediaciones. También señala que en invierno, si se quiebra una rama de un árbol producto de los fuertes vientos que azotan la isla, los hombres dicen «allí hay un *Yóš'i*, está juntando leña» (Gusinde 1990b, p. 674).

El *yóš'i* se puede ver, siempre y cuando él quiera que lo vean (quizás Lucas Bridges lo asocia con los duendes por la larga tradición que tienen estas leyendas en Europa). En general son hostiles con los humanos y suelen saciar sus apetitos sexuales con las mujeres *selk'nams*, quienes deben andar con cuidado en los bosques. Ellos no se acercan a los grupos, pues les temen, solo se acercan a las personas solitarias. Puede darse el caso de que si un hombre es muy fuerte sea atacado por varios *yóš'i* para reducirlo.

La única forma de combatirlos es lanzando rápidamente una flecha, ya que ellos son muy veloces. A pesar de ser considerados *káspi*, el chamán no puede hacer nada frente a estos seres. Martín Gusinde (1990b) logró recopilar algunas historias sobre *yóš'i*, la primera es narrada por Saipoten en febrero de 1920, y transcurre en la zona de Táusen: un hombre buscaba pájaros por la noche cuando fue atrapado por un *yóš'i*. El hombre dio un temible grito, lo que alertó a otros *yóš'i*, que se levantaron. Este hombre se defendió con todas sus fuerzas y logró desprenderse del atacante y huyó corriendo, los *yóš'i* lo siguieron, pero él ya había llegado al campamento, por lo que tuvieron que desistir puesto que había mucha gente. Al llegar contó a los demás lo ocurrido y al día siguiente falleció de forma inexplicable.

La segunda historia es narrada por Cikiol en febrero de 1922, trata sobre un hombre sentado en su choza por la noche, dispuesto a dormir en su manta. Un *yóš'i* se acercó a la entrada de su choza y comenzó a mover las manos para dormir al hombre mediante algún tipo de magia. El hombre fue muy astuto y se desplazó lentamente fuera de la choza sin que el *yóš'i* lo viera, una vez afuera lanzó una flecha directamente al ente, quien dio un grito muy fuerte, como el de un león marino y corrió a esconderse en el bosque, pero el hombre le arrojó una pesada piedra que alcanzó al *yóš'i* nuevamente, que murió en el intento de escapar. A la mañana siguiente el hombre fue al bosque en búsqueda del cuerpo del *yóš'i* que había asesinado, al encontrarlo se dio cuenta de que era el rostro de su hermano que había fallecido días atrás, entonces lloró amargamente. Enterró al *yóš'i* en ese lugar del bosque y regresó al campamento.

La tercera historia es narrada por Luis Paren en febrero de 1919, trata sobre una mujer en su choza, de noche, recostada en su lecho. Antes de dormirse vio que un *yóši* se acercaba con gran sigilo. La mujer simuló que dormía y el *yóši* se sentó cerca del fuego, luego realizó unos movimientos con las manos para tratar de poner a la mujer en un sueño profundo. Después tomó las piernas de la mujer y las separó, se volvió hacia el fuego para tomar ceniza caliente y arrojarla en sus genitales, pero la mujer, que simulaba estar dormida, le propinó un golpe con las piernas y cayó al fuego y se quemó la espalda. Aullando, salió de la choza corriendo. Gusinde menciona que los yámanas también hacen referencia a este tipo de entidades, a las que llaman *hánuš*, con características prácticamente idénticas.

Mehn

Este ser, a diferencia del *yóši*, es un aliado de los selk'nams y puede prevenir a los hombres de peligros inminentes. Se considera que cada hombre tiene uno y que lo ayuda durante su vida; una vez muerto, el *mehn* también desaparece, aunque se desconoce a dónde va.

«El Mehn de un hombre puede abandonarlo y refugiarse en su sombra, o en su reflejo en el agua, o en un vidrio, pero nadie se lo puede quitar; volverá y el hombre no habrá perdido nada» (Bridges 1952, p. 417). Con la llegada de las primeras cámaras fotográficas a la isla, los selk'nams se negaban a ser fotografiados porque podían perder a su *mehn*,⁵⁹ Gallardo (1910) relata que cuando enseñó unas fotografías a los selk'nams, estos dijeron: «¡son nuestras sombras! Reconocieron á sus compañeros, algunos de ellos ya muertos, y demostraron placer al ver en esa forma los sitios que ellos frecuentaban» (p. 130). Recordemos que a Martín Gusinde le pusieron el apodo de «cazador de sombras», por su cámara fotográfica.

Los animales también tenían un *mehn*, el zorro, el guanaco, el perro, etc. Todo ser vivo lo posee. Beauvoir interpreta «*Men*» como «alma, figura, sombra, estatura» (1915, p. 51). Para Carlos Gallardo, *mehn* «es la sombra del muerto y vaga también por los bosques» (1910,

⁵⁹ Recordemos el caso de Guido Boggiani, italiano aventurero que se internó en Brasil, Bolivia y Paraguay para documentar la vida de los indígenas con una cámara fotográfica. Logró un gran registro de imágenes que fueron remitidas a distintas instituciones, después fue asesinado por los propios nativos en una ceremonia ritual y enterrado con su cámara, porque creían que este dispositivo era mágico y causaba algo negativo en sus almas.

p. 336). Se asocia esta figura con el alma en el sentido aristotélico, aunque sin una distinción tan compleja entre racional, sensitiva y vegetativa.

Hahshi

Solo Lucas Bridges lo menciona, diciendo que es un duendecillo de color castaño oscuro. Se creía que provenía de los árboles muertos y que andaba rondando en la vecindad de bosques quemados. «Era grueso, glotón, invulnerable a las flechas e increíblemente fuerte» (1952, p. 418). Vagaba por los bosques gritando «*cooh-hooh*». Si el grito se escuchaba en un campamento, se armaba un alboroto por temor a que Hahshi descubriera la ubicación y se acercara buscando pelea.

Se considera muy dañino, si encontraba el campamento vacío causaba grandes daños, destruía las chozas, vaciaba las bolsas de agua, partía las cabezas de guanaco y se comía los sesos. El grito que emitía era similar al del mochuelo (ave nocturna), por lo que en ocasiones los *selk'nams*, si no distinguían bien el sonido, abandonaban de igual modo el campamento. Bridges señala haber presenciado esto en más de una ocasión.

Supersticiones

Lucas Bridges realizó una clasificación de las supersticiones *selk'nams*:

«Primero: Miedo a la magia y al poder de los magos, aun al de aquellos que se reconocían a sí mismos como embaucadores, y temían, a su vez, el poder de sus colegas.

Segundo: Folklore y leyendas sobre temas referentes a un período que abarcaba desde los tiempos anteriores a la creación hasta la época moderna. El narrador de leyendas esforzaba su memoria para ser prolijo y minucioso, y consultaba a otros hombres sabios cuando no estaba seguro de algún detalle que quería puntualizar.

Tercero: Creencia en dos clases de fantasmas (no espíritus de difuntos) que rondaban por lugares más desolados de la región, y que, como todo fantasma respetable y civilizado, sólo se aparecían entre el ocaso y la aurora, a los viajeros solitarios.

Cuarto: Una creencia más o menos fingida en una familia fantástica, dotada de fuerza sobrehumana, que salía a veces de las rocas, árboles, nubes, etcétera, para asistir a las reuniones de hombres, y que solía, si la provocaban, perseguirlos y despedazarlos, pues era de muy mal genio» (1952, p. 416).

El «miedo a la magia» es a la presencia del chamán, pues ninguna enfermedad es por azar, todas son culpa de un chamán enemigo. Lo que Bridges llama «folklore» se refiere al tiempo de los mitos de los antepasados y los héroes. La interpretación de los «fantasmas» para Bridges son *yóši* y *mehn*. Por último, el cuarto punto hace referencia a un episodio relatado por Lucas Bridges (1952), dice que Ahnikin, Minkiyolh y Chauiyolh se lo contaron en una ocasión que buscaban unos guanacos. Trata de una criatura semejante a un hombre pero con cuernos largos y afilados que tenía dos hermanas feroces, una blanca y otra roja. Por la noche, mientras acampaban tras buscar esos guanacos, los selk'nams temían ser atacados por esta familia. No hay ningún detalle más, Bridges señala que años después supo que era un relato inventado por sus tres amigos, ya que lo consideraban como una mujer, porque en aquel tiempo no estaba iniciado en el *hain*. Esto también nos habla de la capacidad de los selk'nams para improvisar historias mitológicas.

En el profundo ámbito de las supersticiones, los selk'nams tienen una estrecha relación con los animales (Gusinde 1990b), sabemos que el guanaco es su principal sustento, durante la preparación para la caza es indispensable que el cazador lleve en su cabeza el *kócel*, un tocado de cuero en forma triangular que atan sobre su frente. Dicen que cuando el guanaco ve que el cazador lleva esta pieza en la cabeza, deja de huir y es más fácil cazarlo. Solo los hombres pueden tener uno y se obtiene tras la iniciación en la ceremonia del *hain*.

En otros ámbitos se considera que el comportamiento del guanaco ante algunas situaciones es señal de augurios que son interpretados de las formas más variadas. Cuando un guanaco está sobre sus patas traseras y emite quejidos lastimosos, simulando un llanto, significa que en unos pocos días en esa misma dirección aparecerá un emisario que comunicará al cazador que alguien de su familia ha muerto.

Si se encuentra un guanaco alzado sobre sus patas traseras intentando dar saltos cortos mientras golpea el aire con las patas delanteras, es señal de que habrá guerra. Si este guanaco se acerca a un hombre significa que su muerte es inminente. Si un cazador tiene suerte y caza más de un guanaco, pero no puede llevarse toda la carne y deja un animal muerto abandonado, pudriéndose, se considera un desperdicio que los propios guanacos ven con rechazo, por lo que se vengarán de este cazador impidiendo que vuelva a cazar un animal durante meses, a modo de castigo por desaprovechar la carne.

Cuando un guanaco es herido, cae al suelo y derrama una lágrima porque sabe que es su final. En este instante, el cazador debe estar pensativo y lleno de compasión hacia el animal moribundo.

Si se encuentra un guanaco de contextura física diferente, alta y delgada, de los que se ven muy pocos incluso hoy en día, los selk'nams consideran que son descendientes del rebaño de guanacos que trajo Kwányip, por lo que nadie mataría a un animal así. Hay que destacar que los selk'nams consideran que la zona ubicada junto al lago Fagnano, que ellos llaman *heuwépen*, es considerado el hogar de los guanacos, por lo que no van a cazar a esa zona, le corresponde al guanaco por derecho habitar ahí. Esta práctica no se respetó durante la colonización ya que la introducción de la oveja fue acabando con el guanaco y cada vez era más difícil encontrar uno en la isla (Méndez 2012).

Los selk'nams también tienen muchas supersticiones acerca de las aves, por ejemplo el pájaro carpintero (*Picidae*) y el pinzón de Darwin se consideran espías del guanaco, que le advierten de la presencia de cazadores en las cercanías, por lo que el cazador debe ser siempre sigiloso. Existe igualmente preocupación sobre el murciélago (como en la sociedad contemporánea), generalmente nadie quiere encontrarse con uno. En el mundo selk'nam, ver uno de estos animales de día significa que algún pariente morirá pronto; en cambio, si el murciélago aletea cerca de una choza por la noche significa que alguien de dicha vivienda enfermará o morirá. Por otra parte, el carancho (*Caracara plancus*, especie de halcón) es enemigo de los selk'nams, pues como ave rapaz suele robarles la carne. Además si aparece chillando cerca significa que se avecina nieve en abundancia, a lo que se debe responder con gritos para que se aleje (Gallardo 1910, p. 343).

Otro animal que tiene un papel fundamental en el imaginario selk'nam es el zorro,⁶⁰ al que se considera ladino y bromista con los hombres. Si un cazador ha logrado hacerse con uno, mientras le quita la piel entabla un diálogo con el animal muerto, tratando de reconciliarse con él tras haberle quitado la vida, «yo no te quiero mal, pero tengo que comerte porque el hambre me apura. No te enojés conmigo» (Gallardo 1910, p. 189). Se cree que la

⁶⁰ Muchas culturas en Asia y América tienen una relación mitológica con el zorro, por ejemplo la cultura aymara en su relato de *El Cóndor y el Zorro*.

sociedad de los zorros también cuenta con chamanes que podrían enfermar a los perros, por lo que hay que ser cuidadoso (Gusinde 1990*b*, p. 683).

Esto nos lleva a la importancia del perro en la cultura selk'nam, que como ya hemos visto está presente en distintos momentos como un compañero fiel. Desconocemos cómo habría llegado esta especie doméstica a la isla de Tierra del Fuego. Sabemos que al fallecer una persona se entrega su perro al cuidado de un pariente, Gusinde indica que «en caso contrario [...] suele llevárselo un pariente lejano, probablemente porque ya tiene familiaridad con el animal. El esposo o la esposa de una persona fallecida nunca se queda con el perro del cónyuge muerto» (1990*b*, p. 528).

En relación a la lagartija, el único reptil que habita la isla, que además resulta muy difícil de ver porque la población es muy pequeña, los selk'nams consideraban que si un niño se encontraba una muerta significaba que moriría otro niño. Si la encuentra un niño, morirá su hermana; si la encuentra una niña, morirá su hermano.

Existen también otras supersticiones que no están asociadas con animales y que dan interpretación a elementos cotidianos. Por ejemplo, si una persona eructa —*sákert*— significa que tendrá buena suerte en la cacería y traerá mucha carne a casa. Si una persona presenta hipo significa que otros están hablando de él, lo mismo se aplica si al comer se encuentra con un cuerpo extraño como un trozo de tierra, un pedazo de astilla o un pelo, «al mismo tiempo comenta: “Hay alguien que habla mal de mí. ¡Me está despedazando con sus palabras ante otra gente!”» (Gusinde 1990*b*, p. 686).

Si una persona ha tenido mala suerte en la cacería y no ha logrado dar con ningún animal, otra persona le frota el cuerpo con excremento de guanaco fresco, generalmente extraído del colon de un animal recién cazado. Debe quedar totalmente cubierto, esto también se hace con los perros cazadores.

Cuando los hombres o mujeres se cortan el cabello, lo queman en el fuego más cercano. Deben evitar que un pelo caiga en manos enemigas, ya que podrían llevarlo ante un chamán para hacer brujería. Gusinde relata que todos los hombres se negaron a entregarle una muestra de cabello, que él pedía insistentemente.

En cuanto al fuego, dice Carlos Gallardo:

«El ona cree que le dan buen resultado las prácticas establecidas por ellos para llamar unas veces la lluvia y otras para hacer que se vaya. En el primer caso el indio está convencido de que incendiando el pasto seco del campo la lluvia vendrá para apagarlo, y de ahí la práctica establecida de prenderle fuego cada vez que se presenta el caso de una sequía algo prolongada» (1910, p. 340).

Hay también una costumbre arraigada de contar los sueños, eso se puede hacer a primera hora de la mañana o durante la misma noche si la persona considera que es importante, entonces despierta a los demás que duermen en la choza para relatarles lo soñado. Se tejen muchas interpretaciones alrededor de los sueños, pero no existe una uniformidad para catalogarlos. Si una persona considera que el sueño que ha tenido ha sido tormentoso y queda con sensación de angustia, se puede poner en cuclillas cerca del fuego para reflexionar y entablar una discusión con los otros habitantes de la choza, de tal manera que pueda dilucidar el significado. Se consulta constantemente al chamán cuando un sueño es revelador, quien trata de ayudar al afectado. Los sueños se llaman *man*, que quiere decir «imágenes, sombras o figuras». Entienden así que lo que se presenta en los sueños no son *káspi*.

La espiritualidad selk'nam, en cuanto a creencia en espíritus, es muy variada. No solo abarca a los espíritus del *hain* o de los antepasados que se transformaron en montañas y animales, también hay una fuerte creencia en los espíritus del bosque y en el bosque mismo como espíritu:

«Un chirrido o un chillido, o un sonido de fricción amortiguado en la selva silenciosa, producido por ramas colgantes o quebradas, es explicado por los indígenas como el sollozo o suspiro de los (seres vivientes) que viven en los árboles. Quien se mantiene silencioso, nada tiene que temer. Nadie sabía con exactitud quiénes son estos “espíritus” [...]» (Gusinde 1990b, p. 687).

En general, hay un mayor arraigo en la creencia en espíritus que en el culto a la divinidad (Temáukel). En ningún momento de la ceremonia del *hain* se menciona a Temáukel ni se realiza algún culto o ritual en su honor. Henri-Charles Puech señala que «las religiones indias de América del Sur, en su conjunto, conceden a las diferentes categorías de espíritus un lugar mucho más importante que a las divinidades. En otros términos, el animismo prevalece sobre el teísmo» (1982, p. 377). Lo que se aplica rigurosamente al caso selk'nam, donde incluso las ceremonias y ritos de carácter coercitivo relegan a un segundo plano al ser supremo.

8.4. La imagen como manifestación ritual: cuerpos pintados

Como ya hemos visto, en la ceremonia del *hain* la representación de la imagen tiene un rol fundamental. La pintura corporal no solo se aplicaba en los rituales, sino también en los quehaceres diarios, se trata de un ornamento importante, y constante, en la cultura selk'nam.

La pintura utilizada procedía de tierra roja que se encontraba en algunos barrancos, a la que llamaban *potel* si era de color apagado y *uten* si era rojo fuerte. Si adquiría color rojo sangre se denomina *qshorren*; el color fuerte se adquiere al cocer la tierra, y la pintura amarilla se consigue de tierra amarilla, a la que llaman *cohor*. La pintura blanca se consigue de tierra blanca o de huesos quemados; al blanco puro lo llaman *shool* y al menos blanco *shilo*. El color negro se obtiene al quemar hierba mezclada con grasa, al que llaman *parn*, y si el color es marrón lo llaman *teen*. Al color verde lo llaman *qkeelh* y, al igual que con el azul, nadie menciona de dónde lo obtienen (Gallardo 1910, pp. 152-153).

La evidencia arqueológica (Orquera y Piana 1999, Massone 1989) señala la existencia de pigmentos en yacimientos selk'nams tanto en Argentina como en Chile. No obstante, estos descubrimientos no indican si los colorantes fueron utilizados para objetos y materias primas o para pintura corporal. La evidencia etnográfica indica que los selk'nams no realizaban adornos en sus herramientas y utensilios de uso cotidiano, primero porque solo manejaban las técnicas líticas (y posteriormente la cestería) y desconocían la técnica cerámica. A pesar de lo anterior, sabemos que realizaban decoraciones en pieles de guanaco, como en la representación de Tanu en el *hain*, y en bolsas de cuero vistas por viajeros y exploradores (Lista 1887, p. 100).

En lo que respecta a la pintura corporal, la evidencia es abundante. No es la primera ni la última cultura que utiliza esta herramienta, que ha estado presente desde la prehistoria. Recordemos el arte rupestre, su intención de comunicar y dejar una huella del paso del tiempo. La pintura corporal, en cuanto arte, permite alterar el cuerpo para generar una nueva identidad, además sirve para señalar ciertas cuestiones de carácter social en un determinado grupo, para tomar una posición ritual en una ceremonia o simplemente como ornamento.

Para Carlos Gallardo:

«La pintura les sirve algunas veces para exteriorizar el estado emotivo y así es como los vemos, por ejemplo, demostrar disgusto ó enojo sirviéndose del siguiente procedimiento: se

untan la palma de la mano izquierda con pintura amarilla, rascan esa palma con las uñas de la mano derecha á fin de sacar líneas de pintura y luego se dan en la boca un golpe con la mano izquierda quedando por consiguiente impresas una serie de líneas verticales sobre la región bucal» (1910, p. 152).

Las mujeres también utilizaban esta pintura corporal de manera cotidiana, «[...] suelen adornarse, pintándose la cabeza con arcilla blanca o con tierra colorada amasada con grasa» (Beauvoir 1915, p. 206). Esta mezcla con grasa genera la adhesión necesaria para que se mantenga en su lugar el tiempo necesario. La pintura se podía utilizar en ocasiones especiales, como el nacimiento, la primera menstruación, el compromiso entre los novios, el casamiento, la pintura chamánica, el duelo, la caza y el *hain*.

El uso del color rojo es muy significativo para la cultura selk'nam, color que también es relevante en infinidad de culturas, como la japonesa. En el mundo precolombino, «la decoración del cuerpo humano con materias colorantes puede hacerse de dos maneras, la primera es la coloración temporal por la pintura o el estampado de la piel. La segunda es más permanente y generalmente se le llama tatuaje» (Allison et al. 1981, p. 221). Esto último no se aplica para Tierra del Fuego, al menos no hay referencias que así lo indiquen.

Los vecinos de los selk'nams, los yámanas, también utilizaban pintura corporal para situaciones cotidianas y ocasiones especiales, como rituales o ceremonias de iniciación. No es difícil suponer que en los encuentros fortuitos entre ambos grupos todos llevaran pintura corporal con ocasión de cacerías o recolección en las costas.

Cada diseño corporal es distinto y pretende expresar un relato social único, a la vez que es un medio de comunicación no verbal. Recordemos que las mujeres también se pintaban durante el *hain* para participar de algunas danzas junto a los hombres. Los espíritus representados, que no emiten palabra alguna sino gritos, gruñidos, etc., son reconocidos por su pintura corporal. Cada habitante del campamento reconoce a un *so'orte* por la pintura que lleva e inmediatamente lo asocia al cielo que corresponde. En estos casos, la piel pasa a ser una representación de los símbolos religiosos.

«[...] la piel como superficie simbólica representa la pieza clave del proceso de transculturación, elemento esencial de conexión, relieve único que constituye el cuerpo y sus constelaciones; es decir, zona erógena, de contacto físico y ritual donde se producen múltiples metamorfosis» (Martínez Rossi 2011, p. 35).

Comprendemos que la autora utiliza el concepto de transculturación como la adopción por parte de ciertas personas del grupo de una determinada forma cultural que se manifiesta en la pintura.

Por los registros fotográficos comprobamos que en los selk'nams existe una diferenciación de sexo que se lleva a la representación simbólica de los pigmentos; los hombres utilizan la pintura corporal mucho más que las mujeres, aunque estas suelen usar más la pintura facial. Existe una dinámica de producción artística que a menudo se entremezcla con el espacio sagrado, asumiendo un rol protagónico en la sociedad. Esta pintura también genera espacios de división y diferenciación frente a otros, incluso del mismo campamento.

Estas técnicas de pintura fueron desapareciendo a medida que avanzó la colonización, sobre todo cuando los selk'nams fueron trasladados a los campos evangelizadores salesianos, donde era imposible la obtención de materias primas para los pigmentos y la aculturación era inminente.

8.5. Chamanismo: *xon*

La institución construida en torno al chamanismo es muy antigua. Se puede definir a los chamanes como «hombres y mujeres inspirados, extáticos y carismáticos, con poder para controlar a los espíritus, a menudo encarnándose en ellos, y con capacidad para viajar fuera del cuerpo [...]» (Bowker 2006, p. 129). También podemos señalar la referencia que hace Eliade (2013) sobre chamanismo, a pesar de que su universalidad esté hoy en discusión.⁶¹

Convengamos en que, para el mundo indígena, en el chamán recaen diversas labores propias de la hechicería, la magia, la medicina y el ritual. En la sociedad selk'nam, el chamán es llamado *xon*, también aparece escrito en ocasiones como *jon* o *yon*. Este hechicero posee autonomía profesional, cada campamento debe contar con uno o varios chamanes que incluso son sus competidores y pueden llegar a ser grandes enemigos. Polidoro Segers señala someramente:

⁶¹ Algunos autores han sido enfáticos al criticar los estudios de chamanismo de Mircea Eliade, partiendo de la base de que el autor no realizó un trabajo etnográfico con ellos, lo que invalidaría toda su obra. Cf. MARTÍNEZ GONZÁLEZ, R. (2009). «El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica», *Cuiculco*, vol. 46, pp. 197-220.

«Cada tribu ó familia tiene su curandero que posee cierto prestigio en ella, y cuyo oficio consiste en arrojar del cuerpo el espíritu maligno cuando se apodera de alguno produciéndole la enfermedad, lo que tratan de conseguir mediante cantos, gritos y sacudidas. Para llegar á ser brujo es necesario que el aspirante ayune varios días y consiga sacarse mucha sangre de la nariz, y á este fin se introduce palitos en las fosas nasales, lastimándoselas hasta que aquella brote. Entonces tiene el don de la adivinación y recién puede predecir el porvenir» (1891, p. 65).

Por otra parte, Carlos Gallardo indica:

«Cada tribu ó compañía tiene uno ó á veces dos médicos, llamados johón, pero lo normal es que haya uno sólo y que éste dé lecciones á su hijo mayor si ve que por su inteligencia es digno de tan alto honor. Algunas veces hay mujeres médicas, que si bien no tienen tanto poder como el hombre, poseen algunos privilegios» (1910, p. 298).

Esto nos aclara que la institución chamánica puede ser femenina o masculina, recordemos que en la mitología originaria, Luna era una poderosa *xon* al igual que su esposo Sol, por lo que no ha de extrañarnos que compartan este tipo de prácticas; no obstante Gusinde señala que solo un hombre es un *xon* pleno (1990b, p. 708) y que el ejercicio de chamanismo entre las mujeres está reservado para los aspectos médicos de curación de enfermos y no de hechicería.

La posición social de un *xon* era la de «un hombre poderoso y temido por sus conocimientos y su capacidad de ejercer el mal. Solía ser arbitrario y no se le podía reclamar por los daños que ocasionaba su caprichosa malevolencia» (Gonzalo 2010, pp. 298-299). Resultaban personas respetadas por sus «poderes mágicos, que les permitían tanto curar como matar a una persona con magia, provocar una tormenta de nieve o evitarla» (Bitlloch 2005, p. 279). Cuando una familia recurría a ellos, esta debía pagar con mantos de piel o alimentos. En caso de que la enfermedad de un miembro de la familia fuera producida por otro *xon*, se cobraba venganza lo más pronto posible, recordemos el episodio señalado (Gusinde 2015) en el que un padre golpea con un garrote a otro chamán por haber dado muerte presuntamente a su hija.

«No sólo la salud y la enfermedad, la vida y la muerte de un miembro de la tribu, están subordinados a su influencia, sino también el buen o el mal tiempo, la suerte o el infortunio durante la caza, y la obtención de enormes cantidades de carne por la varadura de una ballena» (Gusinde 1990b, p. 693). Según los datos etnológicos de Gusinde y Chapman,

podían encontrarse hasta cinco chamanes por campamento, muchas veces ligados a distintas familias por lazos de parentesco. El *xon* cuenta con el respeto pero no posee autoridad, es también, en cierta medida, un líder religioso, en cuanto emplea métodos espirituales para conseguir sus fines, ya sea la curación o la influencia en ciertos actos como la caza o guerra. Por ello, el *xon* no recibe un tratamiento especial, debe procurarse su comida mediante la caza y una choza igual que el resto.

El conocimiento que posee un *xon* está al servicio de la comunidad, en cuanto se sabe que puede ayudar a sobreponerse a los individuos en ciertos asuntos de salud o espirituales. En caso de guerra, el chamán debe officiar como mediador, estableciendo con sus augurios una certeza sobre el futuro para ver si es conveniente o no ir a la batalla, «las visiones son [...] uno de los aspectos fundamentales del chamanismo» (Clottes 2008, p. 276).

En tiempos de hambruna, el *xon*, mediante sus poderes, debe hacer varar una ballena para proveer de carne al grupo. Es importante destacar que siempre trabaja solo, es impensable que actúen dos hechiceros juntos. A pesar de lo cual, Gusinde (1990b) plantea que en los tiempos posteriores a la colonización, cuando se avecinaban las epidemias, era posible que varios *xon* trataran de defenderse conjuntamente de las enfermedades.

En lo que respecta a la ceremonia del *hain*, el chamán no tiene un papel fundamental. Y solo aparece en tres ocasiones, la primera es para presentar a Ketérnen, la segunda para la danza de Mátan y por último en algún momento aparece para dirigir alguna actividad relacionada con Xalpen.

El origen de un chamán se remite a una fuerza espiritual que proviene de un *wáiyuwen* (el *káspi* de un chamán). Este procede de algún *xon* fallecido, emparentado con el nuevo chamán que está surgiendo. Este espíritu llega a posicionarse en el individuo para ejercer nuevamente el oficio de hechicero; en realidad, el *xon* es un medio para la recepción del *káspi* que posee los conocimientos chamánicos. Se considera que las acciones realizadas por este *xon* son obras de su *wáiyuwen*, que actúa dentro de él (Gusinde 1990b, p. 715).

Cuando un determinado individuo del grupo siente la vocación por el ejercicio del chamanismo, se presenta ante un *xon*, al cual señala sus intenciones. Este «aspirante» pide que le sea cedido un *wáiyuwen* *kə xasš*. El *xon* se sienta en el suelo para iniciar un canto, y mediante diferentes movimientos de manos, en «un estado de máxima excitación

inconsciente» (Gusinde 1990b, p. 715), el chamán extrae su *wáiyuwen kə ʒaš*⁶² y se lo transmite al candidato, lo que según Gusinde se hace frotando las palmas de las manos. A pesar de iniciarse aquí, el proceso completo dura entre dos y cuatro años, intervalo durante el cual el novicio debe esperar a que el *wáiyuwen* aparezca en su ser, conecte y actúe en él. Durante este periodo el novicio debe aprender de otro chamán.

El *ʒon* puede actuar a cualquier hora del día y no necesita un lugar en específico, pero jamás lo haría en el exterior. Las noches le son propicias para sus actividades privadas, ya que el silencio le ayuda a concentrarse. En el exterior de la choza no hay ningún elemento que permita identificar que la vivienda pertenece a un chamán, tampoco utiliza una vestimenta especial, solo usa su *kócel* (en el caso de los chamanes se llama *pó'om*) y una pintura facial.



Fig. 34. Teneska entre 1918-1922.
Fotografía de Martín Gusinde.

⁶² No es lo mismo que el *wáiyuwen*. Gusinde no supo cómo describirlo, ya que sus informantes tampoco lo sabían. Se entiende como una etapa previa a la obtención del *káspi* de un antepasado chamán, Gusinde señala «parece algo así como el recipiente para el *wáiyuwen*» (1990b, p. 719).

La pintura facial lo identificaba como *xon*, a pesar de que «no hay evidencias de que tuviera algún significado relativo o algún referente» (Fiore 2005, p. 117). Los puntos blancos también podían encontrarse en otras representaciones, no son de uso exclusivo del chamán.

En el ámbito de la enfermedad, el chamán no realiza grandes preparativos para asistir a un paciente, puede ser que lo llamen y él se acerque a la choza del afectado, también puede ser que mediante un sueño anticipe la enfermedad de algún miembro del campamento, por lo que se acerca a él para decirle que otro chamán poderoso le ha enviado una enfermedad, la que él curará en el acto, es habitual que se utilice para el *kwáke*.

Para los selk'nams, el *kwáke* era común; se refiere a la indisposición física y el dolor, pero también a la depresión y otros estados alterados del ánimo, a causa de la introducción de un cuerpo extraño en la persona: el *kwáke*. Esto lo puede combatir un *xon*, su objetivo para la curación de la persona es la eliminación del *kwáke* mediante la succión de alguna parte del cuerpo del enfermo. Tras extraerlo por la epidermis, lo escupe en sus manos.

«Cuando tiene el *kwáke* sobre la palma de la mano, entonces apoya la cara interior de la muñeca contra su barbilla y con un fuerte golpe de aire lo sopla fuera; inmediatamente después gira la mano extendida y mediante un rápido movimiento del brazo hacia adelante le da a aquél un fuerte empujón. Todo eso sucede siempre con la mano izquierda, que, de inmediato, se dirige hacia adelante y separa los dedos» (Gusinde 1990b, p. 720).

Si bien para enviar enfermedades no hay límite de distancia física, ya que un *xon* puede enviar enfermedades a donde quiera, para la curación el chamán debe mantenerse cerca de la persona, Gusinde (1990b) lo detalla mediante su informante llamado Vasco:

«Ayer, al anochecer, un muchacho trajo la noticia de que Meteten, el hermano de Toin (ambos son sobrinos de Tenesk), había enfermado al poco tiempo de llegar a Puerto Río Grande, proveniente del Río del Fuego. El viejo se sobresaltó. Comenzó su canto durante la noche, llamó a su *wáiyuwen* y le encomendó obtener noticias exactas. El *wáiyuwen* se puso en camino y regresó pronto. Le dijo al viejo: '¡Meteten enfermó gravemente!' El *wáiyuwen* tiene la facultad de observar si el mal es de naturaleza liviana o grave. El *xon* tiene la posibilidad de enviarlo a cualquier parte, y el *wáiyuwen* le obedece de inmediato. Es cierto que el hechicero posee un fuerte poder de visión, con el que reconoce si una persona ha enfermado, pero si su intención es curarla, la persona enferma debe ser traída a su lado, y sólo entonces puede determinar dónde se aloja el *kwáke*» (p. 735).

Las curaciones se realizan, en general, dentro de una choza, el enfermo debe estar sentado o recostado mientras el *xon* emite los cantos necesarios, hasta que la presencia de *wáiyuwen* se apodera de él. En este momento logra identificar el lugar exacto donde se ubica el mal, el *kwáke*, y procede a su extracción de una forma poco tradicional, mediante diferentes tipos de técnicas manuales, Carlos Gallardo señala:

«[...] he dicho que estrujan á los enfermos y no que les dan masajes, porque eso es precisamente lo que hacen, llegando, en algunos casos, hasta subírseles encima, morderlos, arañarlos, hacerles pequeñas incisiones con vidrios ó piedras, todo ello con el objeto de producir dolor y tendiente á hacer creer al doliente que la causa de la enfermedad se resiste á salir y que por las heridas producidas aparecerá el objeto causante del mal [...]

Cuando la enfermedad se manifiesta por dolor en un sitio determinado, el médico refriega ese sitio con los pies y con las manos, dando gritos; habla un lenguaje incomprensible, se hecha sobre el enfermo, oculta con hábiles maniobras su modo de proceder, y concluye por mostrar al enfermo y á los presentes la punta de una flecha, un pedazo de vidrio ó de hueso ó cualquier otro objeto por el estilo. Enfáticamente dice que esa ha sido la causa de la enfermedad y que si no ha quedado otro pedazo en el cuerpo del enfermo, éste se salvará» (1910, p. 302).

El sacerdote José María Beauvoir coincide con la descripción de Gallardo. Profundizando en lo negativo que resulta para el paciente este tipo de acciones, detalla su experiencia en duros términos:

«Extraño, ridículo y a la vez cruel también, cuando no funesto, es el modo que tienen sus doctores (brujos) de curar a los enfermos.

He aquí: se presenta al Jon (doctor), un enfermo y se queja que le duele el vientre por ej. Kuákitan, dice el doliente al doctor. ¿Khispy? ¿adónde? le pregunta el doctor. Naim acá, contesta, señalando el vientre. Entonces el doctor empieza a pasarle la mano abierta sobre la parte dolorida, blandamente primero, repitiendo las fricciones, las que va haciendo más fuerte, hasta enrojecer bien el pellejo, haciendo ademán de arrancar con el cóncavo de las manos, un algo invisible, que echa al suelo, escupiéndole y pisando con rabia y pronunciando con desprecio voces ininteligibles. Son verdaderos conjuros, o exorcismos, dando al mismo tiempo, varias vueltas alrededor del paciente, sacudiendo la capa, como quien ahuyenta un ser que nadie vé. Operación que repite varias veces, de seguida, hasta cansar a si, no menos que al paciente» (1915, p. 208).

El relato anterior se contrapone con lo señalado por Martín Gusinde, quien indica que en «el uso de sus manos nunca aplica ningún tipo de violencia ni fuerza muscular verificable» (1990b, p. 738). Hay que destacar la ausencia de prescripción de medicinas como yerbas o

aguas, que los selk'nams rechazaban totalmente. Carlos Gallardo señala un episodio ejemplificador particular:

«Enfermóse un chico de una tribu que fué llevada á Ushuaia. El médico de la Gobernación le administró un medicamento y luego se retiró. Visto esto por los padres del niño, le echaron en la boca puñados de tierra á fin de que la propiedad curativa del remedio no pudiera escaparse del cuerpo. Poco después moría el enfermito, muy probablemente ahogado por la tierra» (1910, p. 302).

No solo el *kwáke* es el mal que se encuentra entre las enfermedades selk'nams, también está el *pák'ei*, que es de naturaleza común y no se considera enviado por otro chamán, el problema radica en la escasa diferencia entre ambos males, muy difíciles de distinguir e identificar.

El chamán también puede influir sobre las condiciones meteorológicas; como hemos visto en el *hain*, existe una danza específica para el tiempo, pero en otra época del año es el *xon* quien se encarga de las lluvias. Esto puede ser realizado mediante técnicas espirituales en los sueños, donde junto con su *wáiyuwen* realiza las acciones necesarias para incidir en el tiempo, «Il potere di esorcizzare il tempo costituisce una delle attribuzioni più importanti dei Kon, e varia di efficacia secondo il potere dei singoli stregoni» (Borgatello 1924, p. 64).

También debemos recordar que cuando la luna está de color rojo se considera que la, en otro tiempo, gran hechicera, ha devorado a algún hombre. Es aquí donde deben entrar en acción los *xon* nuevamente y enviar sus *wáiyuwen* en búsqueda de esta víctima.

Los hechiceros no reciben retribución alguna, es cierto que los familiares de un paciente le pueden entregar carne y pieles, pero no es de ningún modo algo obligatorio y estos se consideran obsequios. Al *xon* lo mueve su vocación de servir a los demás.

Es de suma importancia destacar que el *xon*, durante su ejercicio como chamán, jamás entra en contacto con Temáukel, esto es impensable, sobre todo porque es probable que la enfermedad la haya enviado el mismo ser supremo. Del mismo modo, ningún selk'nam pediría ayuda a Temáukel para curar enfermedades enviadas por un *xon* enemigo, para enfrentarse a este tipo de acciones deben recurrir al hechicero de su campamento en búsqueda de protección y eliminación del mal. Del mismo modo, se considera que el *xon* solo muere por un maleficio enviado por otro *xon* enemigo.

8.6. Cosmovisión

Antes de comenzar, será necesario delimitar el concepto de «cosmovisión». Podemos hablar de cosmovisiones, en plural, que vienen a ser distintas formas en las que una determinada cultura ve, comprende, interpreta y se relaciona con el mundo. «La cosmovisión consiste en las suposiciones, premisas e ideologías de un grupo sociocultural que determinan cómo perciben el mundo» (Sánchez 2010, p. 79). La cosmovisión es la percepción del entorno (y explicación) que dan ciertos individuos de un determinado grupo. Esta visión de la naturaleza y de sus fenómenos remite a todo lo existente, pero en este apartado nos centraremos en lo netamente religioso, es decir, en lo que concierne a la cosmovisión espiritual, en definitiva, a la explicación de lo invisible y de las creencias. En palabras de Köhler:

«En la cosmovisión de un pueblo se sintetizan de manera estructurada sus principales conceptos acerca de la forma y calidad del universo, de sus habitantes, y de la posición del hombre dentro de ese sistema. Sobre todo en culturas tradicionales la cosmovisión sirve de modelo para varios aspectos de la cultura, como el patrón de asentamientos de los poblados, la organización de la sociedad y ritos de mucha índole. Por esto la cosmovisión influye de varias formas la vida rutinaria del pueblo respectivo» (Zapater 1980, p. 583).

En la cultura selk'nam existen distintos asuntos que se ocupan de la cosmovisión en sus más variados aspectos. En general, el individuo no teme a la muerte, a pesar de ser consciente de que esta llegará tarde o temprano. Hay nociones generales de moral (Gusinde 1990b), que se adaptan a lo que se consideraría «lo moralmente aceptable»,⁶³ de todos modos no creen en «premios ni castigos después de muertos» (Gallardo 1910, p. 326). Cada persona se rige por lo dictado por Temáukel, lo que tampoco es muy claro, porque nadie sabe explicar con certeza en qué consiste ese modo de actuar.

Se espera de los hombres que sean capaces de proveer de alimento a sus familias, que nunca falte la carne. Del mismo modo, debe procurar el cuidado de sus armas y contar con el abrigo para el invierno (pieles y cueros). «Las virtudes principales de los selk'nams son activa laboriosidad, altruismo y disposición para ayudar, hospitalidad y espíritu conciliador,

⁶³ No entraremos en gran detalle en la concepción moral selk'nam, puesto que ya resulta extremadamente difícil definir lo moralmente bueno. Consideramos que compete a la filosofía un estudio más acabado de este tema, teniendo a la vista que lo «moralmente aceptable» varía según la cultura. Sería impreciso tocar este tema sin caer en etnocentrismo; Gusinde sí lo aborda, pero con problemas de religiocentrismo por su formación sacerdotal.

discreción y conducta honorable para con todo» (Gusinde 1990b, p. 507). Esto se ve mayormente reflejado entre aquellos que cuentan con relaciones de parentesco.

Si bien no existe un consejo de ancianos, hay un enorme respeto por las personas de edad avanzada. Los ancianos son escuchados con gran atención y no se les interrumpe, esto tiene relación con la constante de honrar a los antepasados, además es obligatorio alabar el conocimiento de los mayores.

Los selk'nams creen poseer un *káspi* (espíritu), que cuando fallecen asciende a un lugar indeterminado en las estrellas, adonde es llamado por Temáukel. Consideran que cuerpo y *káspi* son dos entidades distintas y que este último no está en un lugar específico dentro del hombre, sino que se mueve por todo su ser; a Gusinde le explicaron: «Es en realidad el *káspi* el que habla desde el interior (del cuerpo); apenas se va aquél, el ser humano ya no puede hablar» (1990b, p. 513). Existe una creencia en la vida después de la muerte, pero se entiende que no es como la vida terrenal, sino una transformación como la que vivió Kenós al ascender a su encuentro con el ser supremo. Al no existir mayor preocupación por estos asuntos, los selk'nams nunca han profundizado en la materia.

Para Gusinde, la interpretación del ascenso a un determinado lugar en las estrellas debe ser entendido como la representación del «más allá»: «al morir, el alma se va de aquí y asciende hacia Temáukel. Allí se queda a partir de entonces. Las almas permanecen detrás de las estrellas» (1990b, p. 516). Esta apreciación del etnólogo es, evidentemente, religiocéntrica, puesto que se ha expresado que el *káspi* se transforma y asciende, pero no a un más allá como dicta la concepción cristiana; de hecho, es poco probable que los selk'nams utilizaran el concepto de «alma» sin una influencia sincrética por parte de los evangelizadores o por adiciones posteriores del propio Gusinde.

Las prácticas funerarias son poco conocidas por los viajeros, es regla general que alrededor del lecho se reúnan miembros de la tribu, la cantidad de personas variará en la medida de si eran más cercanos o no, o si se trataba de un chamán.

Se identifica la muerte por la inmovilidad y la ausencia de respiración. Si el deceso ocurrió durante la noche, se espera hasta la mañana siguiente para preparar el cadáver, asunto del que se encargan solamente los hombres, aunque en el caso de niños pequeños también puede colaborar la madre. El muerto se deja tal cual, no se le cierran los ojos, ni la boca, ni se

lava ni se le realiza pintura alguna. El cuerpo queda en posición extendida hacia arriba sobre un abrigo de piel —si este es muy pequeño, se colocan dos— que se ata junto a unos palos largos para conseguir que quede recto y luego se le traslada al lugar de sepultura. Por su vida nómada, no existe algo similar a un cementerio. Entre varios hombres trasladan el cadáver a una distancia considerable del campamento para enterrarlo, ya sea en la tierra, en el bosque o en algún lugar adecuado cerca de una colina, esto dependía del lugar donde se encontraran. Para que el enterramiento no fuera identificado como tal, no se erigía ningún tipo de montículo. Los bienes que poseía el difunto se quemaban, salvo su perro. Se considera que nadie más que él tiene derecho sobre sus cosas.

Las manifestaciones de duelo son los lamentos llorosos o quejidos aullantes (Gusinde 1990b, p. 530), que son más intensos cuando una madre pierde a un hijo joven. También se lesionan con cortes o rasguños en la piel realizados por un tercero, esta práctica es más visible en las mujeres; es posible que por las noches los hombres se realicen un corte en la rótula para que la sangre caiga hasta sus pies. Otra manifestación de luto es el corte de cabello en la coronilla, que se realiza el mismo día del fallecimiento del pariente, Gusinde indica que «se parece exactamente a la tonsura de un monje franciscano» (1990b, p. 533). Por último, también se puede realizar una pintura corporal como señal de luto, llamada *k'armán*, con los colores negro y rojo.

Los *selk'nams* se sitúan en el centro, a su alrededor se encuentran los diferentes cielos y tras ellos sus antepasados, los *howenh*. Han sido asentados en Tierra del Fuego por Temáukel, quien ha enviado a Kenós. Asimismo, entienden que su mundo se refiere solo a la isla, lo que ocurre fuera de ella compete a otro mundo y a otro dios. Esto nos puede ayudar a entender que si bien los *selk'nams* son monoteístas, no niegan la existencia de otras divinidades en otras culturas, que fueron conociendo a medida que llegaron los colonizadores.

Uno de los puntos de mayor importancia en la cosmovisión es el de los cuatro cielos, que se relacionan con el arraigo a la procedencia que tenía la sociedad *selk'nam*: cada persona pertenecía a un cielo. En la práctica, los lugares de procedencia podían ser solo tres, Norte, Sur y Oeste. Antes del siglo XIX, la parte Este de la isla no estaba ocupada por ellos, por lo que no se referían a este lugar (Chapman 2002, p. 148). En el aspecto espiritual (como se cita

en Menni 2006, p. 116), «concebían a los cielos como ‘las cordilleras invisibles del infinito’ en palabras de Ángela» (Chapman 1986, p. 127).

IX. RELIGIOSIDAD MAPUCHE

El mundo religioso mapuche tiene mucha mayor complejidad que la espiritualidad selk'nam, principalmente porque las creencias mapuches estuvieron durante siglos en contacto con otras culturas, que insertaron en mayor o menor medida sus propias creencias, transformándose en una amalgama de sincretismo religioso, problema al que nos veremos enfrentados a lo largo de este capítulo.

El largo periodo en el que se desarrolló la religiosidad mapuche presenta también un inconveniente, puesto que las creencias del siglo XVI evolucionaron hasta la actualidad, si bien hoy se mantienen ciertos aspectos fundamentales, la mutación religiosa tiene que ver con los tiempos en los que se vive en el presente, totalmente diferentes a los años de conquista espiritual y militar. Sin embargo, hay cuestiones elementales en el desarrollo histórico-religioso del mundo mapuche que nos ayudan a visualizar etapas de cambio en la tradición oral, la pérdida de mucho conocimiento ancestral y el recambio generacional en el chamanismo y en la sabiduría de cada grupo.

De igual modo, debemos tener presente que muchas palabras indígenas no tuvieron una traducción exacta al castellano, motivo por el cual, en los inicios de la conquista, estas palabras eran asimiladas a conceptos de la teología cristiana, provocando que la concepción original se perdiera y mutara en una nueva idea.

9.1. Cosmogonía: mitos de creación y origen

Al existir una geografía tan extensa de los territorios mapuches, la tradición oral fue variando y adaptándose a los lugares donde se relataba, razón por la que no hay relatos unificados, sino que se presentan de forma diversa, sufren modificaciones temporales y varían sus protagonistas, aunque mantienen una idea general.

El primer caso lo apreciamos en la forma en que explican la aparición del hombre en el mundo; una narración obtenida en la Patagonia argentina expone:

«El primer hombre y la primera mujer nacieron o salieron en un ojo de agua. Poco a poco, fueron saliendo del ojo de agua y esforzándose cada cual por salir primero. El hombre empero, pudo salir antes y asentarse sobre el lodo y ojo de agua y luego, con igual esfuerzo, pudo salir la mujer y sentarse sobre el lodo o sobre el ojo de agua. Allí mismo, empezaron a respirar el

aire y a sentir el calor del sol. Luego se esforzaron cada cual por levantarse uno antes que el otro, pero el hombre con mayor afán procuró levantarse apoyándose en sus rodillas y con las manos, consiguiendo hacerlo pero volviendo a caer como un animalito recién nacido. Lo mismo pasó a la mujer. El hombre mientras la mujer hacía ese esfuerzo para volver a caer de nuevo, respiraba los aires con calma y tomaba calor del sol. Habiéndose caído ya la mujer, el hombre con la mayor energía procuró levantarse y lo consiguió. Así mismo, tras mucho esfuerzo consiguió levantarse la mujer, pero quedando a raíz de ello, sumamente débil. En razón de ello, arguyen de ambos lados de la cordillera, ser superior el hombre a la mujer, y esa es también la razón de su inferioridad, ya que por mandato de *Ngenechen*=dios los mismos caciques enseñaban tal cosa en sus consejas primitivas» (Casamiquela 2001, p. 46).

Este breve relato, recopilado por Antonio Gargaglione en Esquel, hace referencia al dominio de la sociedad patriarcal, en la que el hombre está por encima de la mujer, justificando que esta decisión no es arbitraria, sino que responde a la posición que ocupó el hombre desde su creación, al aparecer primero y luego al ponerse de pie. Esta idea también está generalizada en otras culturas y en distintas religiones, como la cristiana, con fundamento en el Antiguo Testamento.

A pesar de que la sociedad mapuche presentaba una estructura casi exclusiva de carácter patriarcal, existen otros relatos que exponen el papel de la mujer en la creación:

«Según un antiguo mito cosmogónico mapuche, el Gran Poder o Fūta Chaw envió a una estrella —hija suya— con figura de varón para poblar el desierto de la tierra, luego de haberlo enfriado con su saliva. El hombre cae de cabeza al árido suelo volcánico y queda inconsciente. Ante esta contingencia que le impedía cumplir su misión, el Gran Poder, decide enviar otra estrella —ahora con forma de mujer— para que lo despierte.

Pero este ser estelar viene mejor dotado que el anterior. Como cae de pie, muy bien asentada en lo concreto y lo real, pero lejos de su compañero celeste y ahora terrestre, las plantas de sus pies disponen de una particularidad: tienen el poder de hacer brotar una mullida alfombra vegetal, y de hacer nacer de ella diversas plantas, flores y árboles de variadas especies. Y de las palmas de sus manos se desprendía el poder de dar vida a los animales de la tierra: en su camino hacia el varón para sacarlo de su sueño o embotamiento, podía recoger las mismas flores nacidas de sus pies y deshojar sus pétalos que, lanzados al aire, se convertían en las distintas variedades de aves. Una vez al lado del varón, va despertando cada uno de sus miembros. Entonces, de ellos, de los brazos, del tórax, de las piernas del primer hombre que son despertadas por la mujer, surgen las grandes montañas, abismos y íos de la tierra. Sin embargo, la mujer se ve impotente sola frente a uno de los órganos del varón: puede despertar todo el cuerpo, la mente y los afectos del hombre pero no puede hacer despertar su espíritu (*pellü*), que está profundamente arraigado en el órgano del corazón, el *piwke*. La voluntad de Fūta Chaw había querido que el despertar del espíritu fuera tarea del hombre solo: en el deber

de recuperar el ser de la conciencia, la ayuda femenina no bastaba. Pero sin ella, tampoco el hombre llegaría nunca a esa decisión crucial: autodespertar la chispa divina de su espíritu» (Mora 2006, pp. 141-142).

Esta versión mítica resalta la importancia de la mujer en la construcción del mundo, dejando de lado la visión anterior en donde la figura masculina es la central. Esta cosmogonía propone que el hombre, en cierta medida, estuvo incompleto sin la presencia de la mujer. La aparición de esta dio un significado importante a la creación de flora y fauna en la tierra. También se expresa la voluntad de la divinidad respecto al despertar del espíritu como necesidad propia de cada ser, de característica autónoma. Estos relatos poseen en cierta medida elementos de mitología cristiana, por lo que la presencia de sincretismo religioso, en mayor o menor medida, queda expuesta en el relato.

En cuanto a la creación del mundo, encontramos un relato repetitivo en general y aceptado por diversas comunidades mapuches:

«En la Tierra no había nada: ni agua, ni plantas, ni flores. En el aire vivía un espíritu poderoso y otros de poder secundario. Algunos de éstos se rebelaron y el poderoso los convirtió en piedras y les puso el pie encima, lo que hizo que, partiéndose, formaran las montañas. Los espíritus que habían quedado vivos y mostraban arrepentimiento salían de las rocas convertidos en llamas y humo de volcán. Los más arrepentidos se elevaban hasta el cielo y se trocaban en estrellas. Su llanto de arrepentimiento era el origen de la lluvia. El espíritu poderoso halló triste la Tierra y transformó en hombre a un espíritu que era hijo suyo y el cual al caer quedó sin sentido. La madre del joven se llenó de pena y, para mirarlo, abrió en el cielo ese ventanillo por donde asoma su cara pálida y que los hombres llaman la luna. El espíritu poderoso tomó una estrella y, convirtiéndola en mujer, le ordenó que fuera a acompañar a su hijo. Tenía que caminar a pie por la Tierra y para que no se lastimara, ordenó que a su paso crecieran la hierba y las flores. Estas, al ser tocadas por ella, se convertían en aves y mariposas, y la hierba, en selvas. El espíritu poderoso los miraba por una ventanilla que era el sol» (Dowling 1971, p. 118).

El relato corresponde a una recopilación de tradición oral realizada por la folclorista S. de Saunière a principios del siglo xx. Esta narración explica, sin nombres, la formación de la tierra desde una mirada global, sin entrar en detalles respecto a la flora y la fauna. Expone de igual modo la figura de la luna como femenina y se refiere a la ubicación de los primeros hombres en la tierra. Se repite la figura del satélite natural como femenino, al igual que en la cultura selk'nam.

Lehmann-Nitsche habla de un tiempo primitivo en el que todo estaba cubierto por agua, tiempo en que los indígenas habitaban las montañas «como los indios tenían que pasar de un cerro a otro para buscar leña y el aire era negro, pidieron al sol que les alumbrara el camino durante la noche para no ahogarse en las lagunas que habían formado las lluvias» (1918, p. 30). Es así como el sol envía a su mujer, luna, para que alumbre a los hombres; pero al llevar el fuego en sus manos, este se enfrió durante la lluvia, y por esto explican que la luna alumbra con luz fría y que no tiene calor.

El relato más antiguo que hace referencia a esta gran inundación primigenia es el del cronista Diego de Rosales en el siglo XVII, donde lo relaciona con el diluvio bíblico:

«Y es que tienen mui creído que quando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber quando [...] se escaparon algunos Indios en las cimas de unos montes altos que llaman Tenten, que los tienen por cosa sagrada. Y en todas las Provincias ay algun Tenten y cerro de grande veneracion, por tener creído que en el se salvaron sus antepassados de el Dilubio general, y están a la mira, para si ubiere otro dilubio, acogerse a el para escapar de el peligro, persuadidos a que en el tienen su sagrado para la ocasion, presuncion que pretendieron los descendientes de Noé quando fabricaron la torre de Babel. Añaden a esto: que antes que succediesse el dilubio o salida de el mar, que ellos imaginan, les avisó un hombre, pobre y humilde, y que por serlo, no hizieron caso de el, que siempre la soberbia humana desprecia la humildad y no cree lo que no es conforme a su gusto. En la cumbre de cada uno de estos montes altos llamados Tenten, dizen que habita una culebra de el mismo nombre, que sin duda es el Demonio, que los habla, y que antes que saliesse el mar les dixo lo que avia de succeder, y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y el los ampararía. Mas que los Indios no lo creyeron, y trataron entre si que si acaso succediesse la inundacion que dezia Tenten, unos se convertirian en vallas, otros en pegue espada, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes, y otros pescados; que el Tenten les favoreceria para eso: para que si saliessen derrepente las aguas y no pudiesen llegar a la cumbre de el monte, se quedassen nadando sobre ella, transformados en pezes: que assi les engaña el Demonio.

Fingen tambien que avia otra Culebra en la tierra y en los lugares baxos llamada Caicai-Vilu, y otros dizen que en esos mismos cerros, y que esta era enemiga de la otra culebra Tenten y assimismo enemiga de los hombres, y para acabarlos hizo salir el mar, y con su unindacion quiso cubrir y anegar el cerro Tenten y a la culebra de su nombre, y assi mismo a los hombres que se acogiesen a su ampara y trepasen a su cumbre. Y compitiendo las dos culebras Tenten y Caicai, esta hazia subir el mar, y aquella hazia levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto quanto se lebantaban sus aguas. Y que lo que succedió a los Indios, quando el mar comenzó a salir y inundar la tierra, fué que todos a gran priessa se acogieron al Tenten, subiendo a porfia a lo alto y llebando cada uno consigo sus hijos y mugeres y la comida que con la prisa y la turbacion podian cargar. Y a unos les alcanzaba el agua a la raiz de el monte y

a otros al medio, siendo mui pocos los que llegaron a salvarse a la cumbre. Y a los que alcanzó el agua les sucedió como lo avian trazado, que se convirtieron en Pezes y se conservaron nadando en las aguas, unos transformados en vallas, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes, y otros en diferentes pezes. Y de estas transformaciones, fingieron algunas en peñas, diciendo: que porque no los llebassen las corrientes de las aguas, se avian muchos convertido en peñas por su voluntad y con ayuda de el Tenten. Y en confirmacion de esto muestran en Chiloé una peña que tiene figura de muger con sus hixos a cuestras y otros a los lados, que el autor de la naturaleza la crió de aquella forma, que parece muger con sus hixos. Y tienen mui creido que aquella muger en el Dilubio, no pudiendo llegar a la cumbre de el Tenten, le pidió transformarse en piedra con sus hixos porque no la llebassen las corrientes, y que hasta ahora se quedó alli convertida en piedra. Y de los que se transformaron en Peces, dicen que passada la inundacion o dilubio, salian de el mar a comunicar con las mugeres que iban a pescar o coger marisco, y particularmente acariciaban a las doncellas, engendrando hixos en ellas; y que de ay proceden los linages que ay entre ellos, de indios que tienen nombres de pezes, porque muchos linages llevan nombres de vallas, lobos marinos, lisas y otros pezes. Y ayúdales a creer que sus antepassados se transformaron en pezes, el aver visto en estas cosas de el mar de Chile en muchas ocasiones Sirenas, que han salido a las playas con rostro y pechos de muger, y algunas con hixos en los brazos» (1877, pp. 4-5).

Este evento tiene origen en un tiempo mítico pasado, del que no se conoce con exactitud su fecha. El relato del «diluvio» se conecta directamente con las figuras de Kai-Kai y Tren-Tren y se alude a que este sería el único mito cosmogónico, en ausencia de otro similar en la mitología mapuche (Foerster 1993). El relato citado anteriormente conserva la transcripción íntegra de Vicuña Mackenna, además se evidencia el religiocentrismo del autor al comparar constantemente los hechos narrados con la teología cristiana. Para Casamiquela (1990) la idea del diluvio tiene una raíz en los tehuelches de la Patagonia, lo que podría indicar un pasado en común o etapas de contacto previo de manera prolongada.⁶⁴

Bertha Koessler-Ilg (2012) [1954], en su recopilación de tradiciones orales mapuches, señala que existía un dios creador que había puesto gente y animales sobre la tierra, pero sus dos hijos mayores miraban celosamente sus actos, pues querían reinar sobre el mundo, y comienzan a conspirar. El rey dios, llamado Sol, trató de perdonarlos por la intercesión de su madre Luna, pero no logró contenerse y se enfureció, enviando a sus dos hijos a la tierra de un golpe. Estos cayeron en pedazos, por lo que su madre se lamentó y lloró, el padre permitió que los pedazos de sus hijos volvieran a juntarse, pero impidió que fueran humanos,

⁶⁴ V. CASAMIQUELA, R. (1990). «Raíces patagónicas en creencias araucanas. II. El mito del diluvio», *Mundo Ameghiniano*, vol. 9, pp. 93-112.

convirtiéndolos en Kai-Kai-Filu «la culebra que llena los mares y los lagos» (Koessler-Ilg 2012, p. 37). Así esta culebra heredó la ambición de sus hijos de reinar en la tierra y empezó a odiar a dios y a toda la gente. Azotaba con su enorme cola todas las aguas, provocando marejadas y poseía alas que levantaban las montañas a gran altura; esas montañas se llamaban Tren-Tren, montañas de fuego, de las que brotaban truenos, rayos y fuego. En esa parte dios había amasado con arcilla otra culebra buena, la que debía avisar a los hombres cuando Kai-Kai-Filu empezara a agitar las aguas.

El relato se encuentra también hacia mediados del siglo XVIII en el trabajo del cronista militar Córdoba y Figueroa, quien señala:

«Tenían noticia del universal diluvio, bien que adulterada con ridículas circunstancias, como el que ciertos montes a quienes llaman *ThegTheg* [*sic*], que el día de hoy aun los mencionan, crecían excediendo siempre a las aguas, y que en ellos se libraron algunos de los cuales se había multiplicado el linaje humano» (Córdoba y Figueroa 1861 pp. 26-27).

El jesuita Miguel de Olivares también se refiere al episodio de la inundación, señalando que cuando ocurre un temblor, los indígenas se colocan unos platos sobre la cabeza y todos se apresuran a subir a un monte al que llaman «ten ten»:

«...en semejantes terremotos como sale el mar algunas cuadras fuera, así es de temer que inunde toda la tierra, segun tienen por tradicion que sucedió en tiempos de mucha antigüedad. Que este ten, ten tiene la buena calidad de sobrenadar las aguas y que puestas sobre él con sus alimentos se mantendran el tiempo que durare la inundacion. Mas preguntando de los platos dicen que con grande aseveracion que pueden subir tanto las aguas, y el ten, ten sobre ellas que lleguen hasta el mismo globo del sol, en cuyo caso aquel plato que llevan en la cabeza los defenderá de no abrazarse» (Olivares 1864, p. 53).

El Abate Molina (1795) también se refiere al diluvio, confirmando la utilización de platos en la cabeza durante los temblores, con una explicación similar a la de Olivares. Por otra parte, Tomás Guevara (1908) es de los primeros autores en hacer referencia a la inundación a comienzos del siglo xx, cuando expone:

«Las leyendas del mapuche acerca la cosmogonia parecen inventadas para distraer a los niños. Conservan la relativa al diluvio, i hasta no hace muchos años huian en los temblores a guarecerse a la cumbre de los cerros altos, trentren. Sobre la creacion del hombre no conservan leyenda alguna; sólo daban ántes el nombre de *peñe epatun* a los primeros habitantes de la tierra araucana, sin saber quiénes eran ni de dónde vinieron» (p. 326).

Esta última referencia es imprecisa, pues como hemos visto, aunque escasos, sí hay relatos referentes a los primeros habitantes de la tierra. En otro texto del mismo autor (1913), este señala que «los mitos se han ido excluyendo [*sic*] de la memoria del indio, sus concepciones cosmogónicas han perdido su significación primitiva» (p. 276). Señala que los ancianos todavía conocen la leyenda del diluvio y de los cerros Tren-Tren, pero que los jóvenes desconocen totalmente estos relatos.

Fray Félix de Augusta (1910) realizó una importante recopilación de canciones y cuentos araucanos; en una ocasión recibe el relato de una *machi*, quien le indica:

«Se me apareció, pues dijo, -del medio del agua, pues, salió- un hombre pequeño, era un extranjero, subió al cielo.

subido él, bajó ese tigre, conversó conmigo el tigre:

Decía yo de tí: ¿cómo podré encontrarle? Hoy, pues, te he encontrado (y) conversaré, pues contigo.

Ha de salir el mar.

Te diré, pues: estos extranjeros, pues, los mataré, pues con agua; vosotros, pues, tendréis que sufrir inocentemente con ellos; son, pues, los extranjeros los que yo debería matar.

Los indígenas, pues, no tienen culpa; con los extranjeros, pues, acabaré.

Dieciocho días faltan para salir el mar.

Se ha dejado oír, pues, la serpiente Kaikai.

En todas partes, pues, dirás: Una vez, pues, se dejó oír; si se deja oír otra vez, pues saldrá el mar.

Cuando ha de salir el mar, relincha la serpiente Kaikai.

Sobre el trentren está.

Al salir el mar sube con el trentren.

Fuertemente relincha la serpiente Kaikai, ella grita; por eso se oye en todas partes.

El trentren tiene cuatro patas.

Al salir el mar sube; entonces queda unido con el cielo.

Pasados cuatro días, recalca el agua, se concluye, vuelve á juntarse.

Después que se junta otra vez el agua, recalca, ya no hay agua; entonces baja otra vez el trentren, se dice de él» (pp. 8-9).

Lo relatado, con una difícil transcripción literal, expresa el conocimiento de la *machi* sobre Tren-Tren y Kai-Kai, y presenta, en definitiva, las mismas generalidades: una serpiente asociada a lo negativo que busca castigar a la humanidad y, por otro lado, la montaña capaz de crecer para salvar a algunos seres humanos. Es evidente que la asociación de la serpiente con algo negativo tiene una fuerte incidencia cristiana por el relato del Génesis.

Por otra parte, Foerster (1993) señala que estos relatos presentan la oposición cielo/tierra y que los personajes se pueden asociar con ciertos elementos como el fuego y el agua. Esto no estaría aislado de la problemática de la creación del universo mapuche al no existir una cosmogonía unificada que entregue un relato completo, y con las dificultades que supone entender que hay mucho de sincretismo religioso en las adiciones y transcripciones posteriores, además de la mezcla que produce todo este tipo de conocimientos en la actualidad, por lo que cualquier esfuerzo por reconstruir una cosmogonía inicial sería infructuoso y terminaríamos llenando los espacios vacíos con sincretismo.

Ngenechén

Sin duda, la figura más importante en la cosmovisión mapuche es Ngenechén, también escrito como *Nenechén*, *Ngüinechén*, *Nguenuéechén*, *Guenechén*, *Guinechén*, *Guinechena*, *Guienapun* o *Huenechen*. Cada autor, contemporáneo o del tiempo de los cronistas de Indias, entenderá por Ngenechén una voz distinta. Para unos es el equivalente al ser supremo, algo como el Dios de los cristianos, Ra para los egipcios o el Temáukel de los selk'nams. Es una divinidad mapuche, y aunque no se le otorga exclusividad en esta categoría, podríamos decir que es el espíritu más importante, en un estado puro. Puede ser considerado en cierta medida un creador, aunque el pueblo mapuche es hoy reticente a usar esta palabra. Guevara (1911) señala que «la propaganda católica ha jeneralizado la idea de un sér sobrenatural, creador de todo, dueño de los hombres i del mundo; pero sin personificacion, concebido como una abstraccion superior [*sic*]. Designase con el nombre de Ngenechén, dueño de los hombres» (pp. 13-14). Jorge Dowling (1971), en cambio, señala la existencia de Ngenechén y Ngenechén Kusha, basándose en las interpretaciones que Louis C. Faron hace sobre la deidad. En este caso las dos figuras son duales, existiendo masculino y femenino. Dowling dice que ambos son quienes «dieron lugar a la descendencia con la que se formó el pueblo mapuche,

como para la religión cristiana Adán y Eva representan a los progenitores de toda la especie humana» (Dowling 1971, p. 17). Para Keller (1955, p. 7), la invocación de Ngenechen tiene distintas formas:

5. Fucha-Huentru-Ngunechén (literalmente, Viejo-Hombre-Dios)
6. Cushe-Domo-Ngunechén (la Vieja-Mujer-Dios)
7. Hueche-Huentru-Ngunechén (el Joven-Hombre-Dios)
8. Ülcha-Domo-Nguenechén (la Joven-Mujer-Dios).

Este ser supremo es una especie de gobernador celestial, su traducción literal es «dueño de la gente» o «el que administra la gente».⁶⁵ El hecho de que se le asocie en la actualidad con el equivalente de Yahveh responde solo al sincretismo religioso. Else María Waag (1975) señala que los problemas en la designación e interpretación de Ngenechén surgieron cuando los misioneros necesitaban explicar la religión católica a los indígenas: al no existir un equivalente en la religión mapuche, fueron los propios evangelizadores los que adaptaron a Ngenechén como el equivalente al Dios cristiano:

«Los evangelizadores se vieron obligados a construir y utilizar un término que no existía en el vocabulario mapuche para expresar la noción cristiana de Dios y no se confundiera con los nombres de los atributos que se utilizaban para designar a la deidad: Pillañ, Elchen, etc.; pero que no reflejaban exactamente el concepto que querían introducir» (Waag 1975, pp. 150-151).

Considerando que las ideas sincréticas, como plantea Marzal (2002), sufren ciertas modificaciones y adaptaciones al contexto en el que se insertan, no sería difícil aceptar este postulado de Else María Waag.

Claudio Gay,⁶⁶ durante sus investigaciones en la Araucanía en el siglo XIX, también pudo darse cuenta del problema que suponía la asimilación cristiana. Refiriéndose a la problemática de los principios divinos de los mapuches señala:

«Con estas únicas ideas, reforzadas por un cierto tinte de fanatismo frente a las orgías de sus cultos, por el espíritu de hostilidad que despertaba en ellos el verse incomprendidos y por el deseo extremo de hacerlos entrar en la santa comunión de los elegidos, los misioneros

⁶⁵ Incluso es una discusión actual para el mapudungún.

⁶⁶ Durante el siglo XIX, el naturalista Claudio Gay realizó un amplio trabajo de campo sobre flora, fauna y geografía en Chile. Hasta el año 2018, una parte histórica de su obra era desconocida y fue encontrada en los archivos franceses por el investigador Diego Milos. De estos manuscritos se pudo extraer un amplio trabajo etnográfico que Claudio Gay realizó en el mundo mapuche respecto a sus costumbres y tradiciones, el que hoy llega a nuestras manos.

prefirieron desnaturalizar a estos dioses. Así, los asimilaron todos —tanto los buenos como los malos— a la clase de los demonios, golpeándolos con anatemas y enviándolos a un olvido eterno, en vez de estudiar los símbolos de sus ritos y conocer su origen psicológico, su fondo moral y su analogía mística con las antiguas religiones. No tuvieron ni el escrúpulo de buscar en la lengua araucana una palabra apropiada o equivalente a la de su Dios, para no caer en blasfemias, e introdujeron la palabra española *Dios* en los ruegos y oraciones que componían para su uso y para el de sus neófitos, con todos los atributos abstractos que los espíritus cultivados y meditativos consiguen comprender solamente gracias a la fe» (Gay 2018, p. 238).

Gay creía que el politeísmo estaba presente en la cultura mapuche con anterioridad a la llegada de los conquistadores, pero que producto de la aculturación y del sincretismo religioso estos principios se fueron diluyendo hasta perderse. Por otra parte, para José Toribio Medina (1882), «nuestros naturales carecían de toda noción de la Divinidad, en cambio, vivían abrumados de supersticiones» (p. 235). No hay claridad sobre la existencia de Ngenechén antes de la evangelización y existe una imposibilidad metodológica para conocerlo, considerando que no se le ha representado nunca de forma física ni en pinturas, por lo que la arqueología tampoco puede darnos mayores respuestas.

Una oración mapuche utilizada durante el *nguillatún* dedicada a Ngenechén, expone lo siguiente:

«Señor, Padre y Dios nuestro, aquí están los productos de las semillas que habéis hecho brotar de la tierra; pues estamos rogándote con estos productos de las semillas y ofreciéndote, Señor, este don que nos diste para vivir. Señor, con tu mano generosa, nos habéis proporcionado abundantes semillas, las que se siembran en la tierra... Te imploramos y te suplicamos que des valor y aliento a nuestro corazón y mente y fuerza y muchas gracias a nuestra inteligencia y pensamientos para resistir los males y tentaciones del diablo y de esta manera aceptar y continuar en la senda del bien para agradarte siempre.

Oh, Padre Generoso y Creador de los muchos animales, que pueblan la tierra... Ahí estáis, Padre Creador y Dispensador de la riqueza y fertilidad de la tierra... con tu gran riqueza de plata que distribuyes entre tus hijos que te la solicitan... Ahí estáis, Padre Nuestro, en tu trono del cielo, desde donde presidís el destino de tus hijos que colocasteis en la tierra.

Señor misericordioso que estáis en el cielo, tú que eres nuestro Dios Creador y Poderoso, ampáranos, ten misericordia de nosotros, creemos que tú, Dios Creador, eres el dueño de todo lo que existe, y creemos firmemente que Tú existes y vives siempre y estás cuidándonos y vigilándonos desde lo alto con tu poderosa mano y divina providencia. Confiamos en ti, Señor, clamamos tu protección y misericordia, elevando nuestras súplicas y oraciones hacia ti, pidiéndote que derrames tus bendiciones, gracias y misericordias sobre nosotros, todo lo que estamos congregados aquí en este lugar de oración. Padre del Cielo, Padre Eterno Dios del

Cielo, diariamente renovamos y renovaremos nuestras súplicas, peticiones, ruegos y oraciones que salen de nuestro pobre corazón para alcanzar y tener fuerzas suficientes y valor para no ofenderte con nuestras malas acciones, y sólo te pedimos y te imploramos tu protección y amparo y te pedimos que nos inspires buenos pensamientos rectos para cumplir fielmente nuestras obligaciones y deberes y promesas que hemos hecho y hacemos ante ti y ante nuestros antepasados. Así te suplicamos, Señor, que nos sigas asistiendo, guiándonos y cuidándonos en todo instante y momento de nuestra vida y te rogamos que no nos mandes grandes castigos de lluvias, sequías y temblores y no nos mandes enfermedades y muerte, tanto para nosotros como para nuestros animales, porque es temible tu ira, Señor, y nunca hemos querido ni queremos ofenderte ni faltarte el respeto que mereces como Padre y Creador» (Alonqueo 1979, pp. 43-48).

Sin duda, la oración, que proviene de una transliteración exacta del autor, de origen mapuche, está cargada de sincretismo religioso, evidenciado en el uso de términos propios de la liturgia católica o de la asimilación y adaptación de conceptos cristianos.

Para el mismo Alonqueo, la interpretación de la divinidad por parte de los evangelizadores no es errada, pero añade que el vocablo Ngenechén se puede dividir, lo que ayuda a entender de mejor forma su significado:

«Ngenechén no sólo es palabra compuesta sino que es cuádruple en su estructura. No es palabra inventada ni inculcada por los misioneros, como muchos opinan. Es palabra propia del genio lingüístico mapuche que se ha ingeniado para expresar el concepto verdadero de Dios.

Esta palabra está formada por cuatro vocablos primitivos:

- Ngën - ser.
- Ngënen - ser dueño, ser autor dueño, dominar, dirigir.
- ché - gente, hombre inteligente, ser racional.
- chén - formar gente, hacer gente, crear gente.

Así, pues *Ngënechén* es un sustantivo que significa el Ser Supremo, la voluntad Todopoderosa que domina, gobierna, dirige, guía, al ser inteligente o racional y al irracional del mundo creado» (Alonqueo 1979, p. 222).

No hay certeza respecto a la figura Ngenechén y su existencia antes de la evangelización en el siglo XVI. Es probable que las modificaciones que ha sufrido hasta la fecha lo hayan vuelto moldeable, al punto de que se asocia por completo con el equivalente al Dios cristiano y con tal categoría adquiere la descripción de ser supremo, aunque sea relativamente imprecisa. Tampoco tenemos mayores fuentes o conocimientos respecto a la

existencia del politeísmo en la cosmovisión mapuche anterior a los procesos de conquista y lamentablemente la cultura material tampoco nos arroja luz al respecto.

Al igual que en la religión selk'nam, la cultura mapuche posee un fuerte arraigo en la tradición de sus antepasados, muchos considerados héroes de tiempos míticos que dejaron un legado importante para cada comunidad.

Para dar a conocer estos relatos, según Rodolfo Lenz, se pueden distinguir dos tipos de narración:

«*epeu*, el cuento ficticio, i el *nüt'amkan* la relacion de algun suceso verdadero o considerado como tal. Entre los *epeu* que tengo se pueden distinguir tres clases:

- 1.º el cuento mítico, que contiene alusiones a mitos antiguos i a cosas sobrenaturales en jeneral;
- 2.º el cuento de animales o la fábula en la cual los animales accionan i hablan como hombres; i
- 3.º el cuento ficticio simple que carece de elementos míticos pero que puede contener rasgos que contradicen a la realidad» (Lenz 1897, pp. 15-16).

De esta clasificación se desprenden diversas narrativas sobre los antepasados mapuches, muchas de ellas proveen a la vez un corpus mitológico propio que ayuda a comprender el contexto que le dio origen. Por supuesto, al ser transmitidos oralmente, muchos de estos relatos de antepasados sufren modificaciones temporales y geográficas con la finalidad de adaptarse al lugar y tiempo en el que se está relatando. En el relato mapuche distinguimos entre los antepasados míticos (*antupainko*) y los antepasados auténticos (*kuifiche*). Los primeros se ubican en tiempos remotos inexactos de la mitología, en lo que Joseph Campbell denominó mitología poética, de la cual distinguió tres grandes metamorfosis «la poesía genuina del poeta, la poesía elaborada en exceso del profeta y la poesía trillada y árida del sacerdote» (2018, p. 45). Los segundos relatos están relacionados con sus parientes a través descendencia directa. Mircea Eliade indica que «en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos —“historias verdaderas”— de las fábulas o cuentos, que llaman “historias falsas”» (2006, p. 16). En esta ocasión nos referiremos a ambas historias, unas del espectro mitológico y otras con características de fábulas y leyendas; el objetivo es dar a conocer el amplio abanico de relatos orales mapuches, muchos de los cuales se han mantenido hasta el día de hoy.

El viejo Latrapai

Lehmann-Nitsche (1929), Rodolfo Lenz (1897) y S. de Saunière (1917) documentaron este cuento mítico en distintos momentos. Dichos coinciden en el eje central del relato, que solo sufre pequeñas modificaciones de acuerdo al lugar de donde fue obtenido. En la actualidad, este relato es prácticamente desconocido por los mapuches.

«El viejo Latrapai tuvo dos hijas y dos sobrinos que se llamaban Cónquel y Pedíu. Un día resolvió que los dos sobrinos trabajaran por él, en cambio quería darles sus dos hijas en matrimonio. Mandó, pues, a buscar a los dos hermanos i cuando Cónquel y Pedíu llegaron les dijo: “Si me quereis trabajar, os daré en matrimonio mis dos hijas”. Los jóvenes estaban contentos de la proposición i le preguntaron que qué trabajo habían de hacer. “Cortadme mis viejos robles”, les contestó el viejo Latrapai i les dió un par de hachas mui malas. “Pero teneis que voltear cada árbol con un solo golpe”. Con eso fué a mostrarles los viejos robles que tenían que cortar. Pero cuando los dos hermanos se pusieron al trabajo, luego se rompieron sus hachas. Entónces fueron a quejarse ante el viejo Latrapai. “Se nos rompieron las hachas, dijeron; queremos trabajar con nuestras propias hachas”. El viejo Latrapai consintió.

Entónces los dos hermanos se fueron i se pararon al pié de un roble mui alto. “Aquí vamos a llamar hachas” dijeron i mirando hácia arriba, principaron a llamar: ¡Bájate, hacha del Pillan! ¡Bájate, hacha del Pillan!

Favorécenos, soberano de los hombres; bota dos hachas que cortan un árbol con cada golpe.

Mui arriba en el árbol, sonaron las hachas del Pillan. Entónces llamaron otra vez: “¡Bájate, hacha del Pillan! ¡Bájate, hacha del Pillan!” Ya a media altura sonaron las hachas. “Favorécenos, soberano de los hombres, bota nuestras hachas”.

I otra vez mas llamaron: “¡Bájate, hacha del Pillan, ¡bájate, hacha del Pillan! Entónces sonaron las hachas a poca distancia del suelo. “Favorécenos, soberano de los hombres, bota nuestras hachas”.

Cuando por cuarta vez llamaron [...] las hachas del Pillan cayeron tronando al suelo. Cada uno agarró una hacha i fueron a cortar los viejos robles. Esta vez cayeron los árboles, a cada golpe uno, así que los voltearon todos. Cuando concluyeron con ese trabajo, segun el encargo del viejo Latrapai, se casaron con sus dos hijas [...]» (Lenz 1897, pp. 16-22).⁶⁷

El relato de Lenz también es recogido por S. de Saunière en 1917. Saunière relata que su informante, Ñamco, estaba trabajando en la construcción de una vía férrea y que su hacha se rompió. Por eso se acercó a su casa a pedir un hacha más grande y al recibirla dijo: «Esta sí ser hacha buena, tan buena como el hacha del Pillán» (Saunière 1917, p. 257). Es así como

⁶⁷ Texto íntegro reproducido en anexo.

Saunière obtiene este relato, al que titula como *El hacha y el lazo de pillán*. El texto es similar al de Lenz, aunque sufre una importante modificación, agregando un momento en que los hermanos deben ir a por un toro, ocasión en la que utilizan un «lazo del Pillán» para poder capturarlo: «Entonces cayó este toro, en el suelo dicen que cayó. Le fué cortada la cabeza a este toro; con el hacha del pillán, dicen que le fué cortada la cabeza» (Saunière 1917, p. 254). En definitiva, aparece la misma figura de Latrapai como una persona egoísta y maléfica que impone trabajos extremos a sus yernos; cuando estos no se cumplen o se retrasan, no duda en asesinar a sus propias hijas a modo de venganza. Estos hermanos poseen poderes sobrenaturales, ya que son capaces de comunicarse con los espíritus y los animales, además del poder de modificar la naturaleza, al punto de eliminar el día.

En territorio argentino Lehmann-Nitsche (1929) conoció la historia de *Tatrapái el Grande*,⁶⁸ que le fue relatada por el hijo de un importante cacique de la pampa. Este relato es opuesto y con grandes modificaciones en relación a las versiones anteriores.

«Nuestro texto es, aparentemente, trunco y corrompido. Ya no se trata de los dos hermanos que buscan casarse, sino del mismo viejo Tatrapái que elige mujer entre las hijas de las aves. La tarea de derribar un gran árbol que echaba fuego, no es prueba de valentía de un pretendiente de la hija, sino castigo para todos aquellos cuyas hijas, en el famoso desfile, fueron rechazadas por el delicado y pretencioso galán» (p. 52).

El relato recogido por Lehmann-Nitsche comienza aludiendo a Latrapai (Tatrapái) como un rey que era tenido por dios, el cual buscaba esposa y despreciaba a todas las pretendientes. El autor (1930) va más allá, señalando que este tipo de mitos se pueden encontrar en el Pacífico Noroeste de Norteamérica y en Eurasia. Señala algunos ejemplos, en los que destaca a los indios comox, kwakiutl y newetee, quienes poseen relatos heroicos similares, donde también hay mujeres como pretendientes e intermediarias. Por último, Lehmann-Nitsche alude a que en los trabajos de Martín Gusinde sobre los yámanas aparecen dos héroes de características similares, los cuales asocia con el relato de Latrapai: «es posible comprobar definitivamente el carácter verdadero de esos dos hombres jóvenes que actúan en el mito araucano del Viejo Tatrapai: también ellos pertenecen a la categoría de los dos míticos hermanos civilizadores del género humano» (Lehmann-Nitsche 1937, p. 33). Esta interpretación, en cierta medida generalista, trata de apoyar el postulado de que en distintas

⁶⁸ Texto íntegro reproducido en anexo.

culturas hay relatos míticos similares aunque no hayan tenido contacto previo o, por otra parte, de la existencia de un origen común en un tiempo pretérito.

Sin ir más lejos, en la misma América encontramos otros relatos de carácter similar como el de los héroes gemelos Hunahpu y Xbalanque, que según la mitología maya quiché fueron retados a pasar una serie de pruebas en el inframundo, a las cuales sobrevivieron tras arduas maniobras que les permitieron dar muerte a los señores de Xibalba. La presencia de héroes mitológicos es generalizada en los relatos míticos de tradición oral.

Mankian y Sumpall

Esta historia, recopilada por Hugo Carrasco en 1981 y transcrita por Rolf Foerster (1993), está relacionada con un personaje principal que sufre una transfiguración relacionada con el agua. También se sitúa en un tiempo remoto del cual hay poco conocimiento.

«Dicen que lo agarraron... lo agarraron en aquel mar me dijo, ya lo sabías me dijo. No, lo escuché no más le dije. Pero en verdad fue así: entonces entró en el mar, a mariscar. Entró ahí. Entonces dijo el niño (había agua, salía una vertiente del peñasco para lavarse la cara). Entonces dijo (allá) (porque) le gustó esa agua que producía como un tintineo, es agradable tu murmullo, malvada; su fueras mujer te quería decía. Entonces entró en el mar. Entonces le dijo el Sumpall: ya me quieres. Entonces dicen que pisó una piedra que estaba afuera (del mar), una piedra pequeña. Cuando la pisó, fue tomado, dicen que agarraron al Mankian. Mankian se llamaba el niño. Entonces gritó: ¡Ay qué me pasó! se pegaron mis pies en esta piedra, no puedo levantarlos. Me ha pasado algo muy malo. Entonces gritó. Había gente (ahí), dicen. Entonces lo vinieron a ver. Cuando lo vinieron a ver lo tiraron, lo tomaron de los pies, lo levantaron, (pero) no se pudo. Dicen que estaba ahí la madre. Carajo le ha ocurrido algo muy malo a mi hijo, ¡qué voy a hacer!, ¿qué cosa me lo habrá agarrado? Entonces le hicieron una rogativa, mientras hacían los preparativos acordaron cómo desenterrar la piedra. Parecía que era una piedra chica. Vayan a buscar una barreta, vamos a romperla en pedazos, dijo la madre. Cuando los que iban a romperla la querían levantar, gritó el que tenía pegados los pies: No me hagan eso, son mis pies los que van a golpear, dicen que decía. Entonces golpearon la piedra, la rompieron, más gritó. Entonces sangró la piedra, ahí donde le plantaban la barreta, no sé que hora sería entonces, dijo mi tío materno. Transcurrido un día, al otro día, se le convirtieron en piedras sus pies. No se le podía hacer nada, mejor hagámosle una rogativa, bailémosle. Cómo podrías salir le dijeron al niño. Carajo háganme el favor de rogar por mí, me podrían soltar. En la madrugada otra vez hicieron lo mismo: le hicieron rogativa, se comió carne (por él). Estuvieron ocupados en eso, se comió sangre. Más se convertía en piedra. En una semana ya toda su piel estaba tapada por la piedra. Quizá en unas dos semanas se transformó completamente en piedra.

Déjenme así mejor, ya estoy así, ya estoy sujeto (y) no saldré nunca. No saldré nunca, pues ya estoy sujeto. Pero no me pasa nada (malo); déjenme así, no gasten más, rueguen por mí, bailen. Por eso, déjenme mudai,⁶⁹ póngalos en fila (los cántaros), dijo. Pónganlos en fila. Entonces se lo hicieron así. Ya estoy sujeto así, dijo. Déjenme así, dijo. Ya estoy sujeto así, dijo. Entonces la madre no pudo hacer nada. Entonces fue a rogar, dejó sus cantaritos. Entonces salió el mar dijo mi tío materno (y) tapó todos los cantaritos. Después que salió el mar (y) se volvió, no quedaba mudai. Pero los cantaritos estaban ahí, no les había pasado nada. Después, en los otros días, (ya) no fue visto. Pero la cara de la piedra era de una persona, igual a la de ese hombre. (Foerster 1993, pp. 164-165).

Este relato es probablemente de origen lafquenche, ya que se sitúa en las costas. El Sumpall al que hace referencia se asocia con una criatura mítica que habita en las aguas. No tiene una apariencia específica, es mitad humano y mitad pez y puede ser femenino o masculino. En general los espíritus del agua se identifican como *ngen-ko*, pueden residir en cascadas, canales, lagunas, arroyos, ríos y el mar. Son antropomorfos y zoomorfos, Sumpall es considerado por Grebe Vicuña (1986) como una sirena, «donde está sumpall, el agua no se seca nunca» (p. 147).

Respecto a Sumpall, encontramos una referencia dada por Juan Porma en la localidad de Melipeuco:

«Dicen que había una niña que era muy linda y vivía con su familia, con sus padres, en el campo. Ayudaba a trabajar y también iba a recoger marisco o pescado en el agua. Le gustaba mucho ir al agua. Una vez que estaba en el agua, de repente vino una ola grande, blanca, espumita... y se llevó a la niña. Desapareció. Se perdió. Ya no fue más de la familia. La buscaron, la buscaron. No se encontró: ya era de otra parte. Los viejitos lloraban y estaban cada día más pobres. Un día, la mamá tuvo un sueño: la niña le dijo que vivía en el mar, en el agua. Y estaba casada con el shumpal.

Como a los cuatro meses sería, llegó la niña a su casa. La recibieron contentos los viejitos, lloraban, cantaban. Traía una guagua muy tapada, envuelta en una pilgua. Y no quería que la vieran, pero como los hermanos, todos, le pedían, la destapó ¡no había nada, se hizo pura agua no más!

Y entonces se fue apurada. Y le dijo a los viejos: vayan todos a la playa en cuatro días más y esperen ahí. Vayan a celebrar el pago. Y desapareció. Salieron a mirarla, pero sólo se veía como una ola, humareda de polvo negro.

Fueron a la playa. Se sentaron a esperar al lado de la hilera de cosas de comida que llevaron: carne, piñones, mudai. Y de repente creció el viento, creció las olas, vino una ola grande, tapó

⁶⁹ También escrito *muday*, es una bebida alcohólica hecha a base de la fermentación de cereales como maíz, trigo y piñón. Es común en la cultura mapuche.

todo y llenó la playa de pescado ¡tan grandes, tan lindos! era una ola grande, y tanto pescado. Juntaron todo, y no se iban. La niña no estaba. Y de repente, arriba de una ola grande, blanquita, ahí la niña, iba saludando contenta. Y se fue. Y todos quedaron contentos con el pescado: era bueno el shumpal» (Foerster 1993, pp. 169-170).

En esta versión, Sumpall es una figura masculina y benévola. Destaca que en ambos relatos se presenta como un personaje secundario al relato principal, no es el eje central del texto mítico. En definitiva, hay poca información certera al respecto, ya que no se le menciona con mayor detalle en otras narraciones.

Existe otra versión similar, inédita, sobre el relato de Mankian, recopilada por Martín Alonqueo, que obtuvo Rolf Foerster (1993) a través de su hija:

«Antiguamente existía un sendero costero como vía de comunicación que unía el valle de Mariquina (Maricunga), con la zona de Toltén. Durante el trayecto había que pasar por un estrecho desfiladero conocido por el nombre de ‘La punta de Nigue’, donde existía un hermoso manantial al cual los comarcanos le atribuían poderes mágicos [...]

Fue así que viajando desde sus dominios de Mariquina hacia Toltén —fue su último viaje— acompañado de su hermano Tanamilla hace un alto junto a la vertiente de Nigue para beber de sus frescas y lípidas aguas, una vez llenado los cachos, Tanamilla insta a su hermano que pida una gracia, pero Manqueante, mofándose, en vez de una gracia pide una terrible desgracia.

Sacando su ancho pecho y fijando su dominante mirada en el manantial, con voz de trueno desafía a la fuente a que lo convierta en estatua de piedra, no había terminado tal fatal pedimento cuando se siente pegado de los pies a la roca donde estaba.

Aterrorizado en su impotencia por zafarse ayudado por Tanamilla, Manqueante arrepentido clama misericordia a Dios, al manantial, a todos los santos del cielo y también al Ngenechen el Dios de su raza, pero todo fue en vano, no hubo perdón, la sentencia estaba firmada; durante tres días su completa transformación de ser viviente a piedra inerte.

De todos los confines de la provincia acudieron a Nigue a testimoniar su adhesión y afecto al cacique encantado. Cuentan que su mujer favorita, al acariciar su rostro con la mano lo vio derramar lágrimas de sangre, huyendo despavorida, por lo cual posteriormente nunca más nadie hizo ademán de tocar aquella enigmática dura roca.

Con el correr del tiempo, la estatua de Manqueante, como secuela de los cataclismos quedó ubicada en la resaca del mar; en cuyo sector afirman, los pescadores de Mehuin y Quele, es muy rico en peces y abundante en moluscos, pero que nadie se atreve acercarse mucho a la piedra de figura humana por temor a que les suceda una desgracia.

Mucha gente se ha llevado Manqueante —se menciona— de preferencia del sexo femenino que atraídos por el embrujo de la escultura han desaparecido de la faz de la tierra gente en cantada que mora en un mundo sofisticad, de fantasía» (1993, pp. 165-166).

Si bien hay cambios respecto a la situación y al nombre del protagonista, la idea central es la misma. Una persona que sufre una metamorfosis convirtiéndose en piedra, aunque en este último relato no aparece Sumpall. Este tipo de narraciones nos recuerda a la mitología griega y romana.

Sompalhué

Es conocido como un diablo de pelo rizado que habitaba en los lagos del interior, en la zona subandina, y podía asumir la forma de un hombre diminuto de color negro y pelo corto y rizado. Era capaz de producir grandes tempestades en los lagos y su aparición se consideraba un mal augurio, «los ribereños de los grandes lagos del sur aplacaban su ira haciéndole sacrificios de gallinas u otras aves, las que arrojaban a las aguas del lago» (Latcham 1924, p. 570). En la zona litoral, el Sompalhué fue llamado *Lhun Lhun* o *Ñull Ñull*; aquí su exclusividad no se remite solo a los lagos interiores, también se le encuentra en el mar. Para Latcham, el que sea identificado como un individuo negro de pelo corto y crespo responde a la presencia de esclavos africanos en la zona, producto de las incursiones de los españoles. Esta aseveración puede tener cierto asidero histórico, considerando que «hubo hombres de este color desde los primeros días; y en los siglos XVI, XVII y XVIII, y en los principios del XIX» (Amunategui Solar 1922, p. 25). También hubo presencia de esclavos en los albores de la conquista, algunos cronistas detallaron que conquistadores como Diego de Almagro traían un fuerte contingente de esclavos negros en sus huestes.

De todos modos, el hecho de que se le conozca como un diablo crespo tiene sustento en la influencia evangelizadora en la zona. Por otra parte, la presencia de sacrificios no tiene mayor significado, puesto que esta práctica era cotidiana para las comunidades mapuches de los siglos pasados.

Canillo y Huenteao

El primero, también escrito como *Kanillo* o *Kanillu*, es un ser antropomorfo perteneciente a la mitología mapuche, con énfasis en el mundo huilliche. Luisa Acum describió su figura del siguiente modo:

«Canillo dicen que era hijo de un matrimonio que vivían en Ranco, pero eso qué año sería, tuvieron un solo hijo, el hijo no creció, ya tuvo veinte años el niño y era una guagua, sólo se sentaba así, no se arrastraba, no hacía nada, ya después tuvo veinte años, ya fue un hombre, pero ya estaban aburridos los mayores con él, porque era dañino, era de todo, porque se descuidaban y ya hacía cualquier cosa, era cochino, tenían que estarlo lavando, a los veinte años en pañales todavía, y dicen que ya estaban aburridos con ese niño, no crecía, y después ellos salían a trabajar, lo dejaban en su casa, y cuando llegaban ya hacía cualquier daño, comía, después se quejaban ellos que al llegar a comer después de su trabajo, ya no había, se lo comía todo, pero no caminaba, y ya fueron guardando su comida, creían que era gente de fuera, o un animal que llegaba a comerles su comida, un gato, y un día, llegaron cansados, envolvieron su guagua y se acostaron con él, dicen que estaban durmiendo cuando se sentó en la cama, lo sintió ella, el papá estaba durmiendo, y él les pasó la mano por la cara, a ella como que le dio un poquito de miedo, pero se quedó ahí no más, ahora que empezó a salir de su mantilla, y se fue creciendo, como tenía su olla arriba colgá, la comida, se fue creciendo en la noche pisando siempre ahí en su cama, dicen que tremendo hombre, destapó la olla, se comió toda la comida, y como era una casita de paja, abrió así arriba y miró pa fuera, cuando estaba mirando pa fuera, ella, como estaba alto, despertó a su marido, y bien despacito le dijo que era su hijo, cómo estaba arriba, que no era un hijo bueno, ahora ellos muertos de miedo, entonces él que le dijo: 'quedémonos aquí no más, hagámonos los dormidos, se quedaron, miró y se empezó a votar pa bajo, quedó bien chiquitito, se comió toda la comida, y se llegó a quedar ahí y se acostó, durmiendo, al otro día lo levantaron, tomaron desayuno y le dieron su desayuno, lo cambiaron, y se fueron ellos afuera a su trabajo y ahí estuvieron conversando qué cosa iban a hacer con él, de matarlo o botarlo por ahí, entonces que dijo la mujer: 'lo que vamos a hacer no es matarlo, lo vamos a botar al agua, lo vamos a tirar en el lago de Ranco, que se muera ahí, lo llevaron y lo lanzaron al lago, dicen que se fue a fondo y después saltó parrriba, ahora el cabrito empezó a nadar y empezó a burlarse de sus viejos, se daba vueltas en el agua, se palmeaba, y ahora que dijeron ellos que ya no es una persona buena, es malo, y ahora que dijeron lo vamos a matar, se cansó de andar así y después se volvió un ganso, y ahí se arrancaron ellos, y se fueron luego, pasaron a buscar las cosas a su casa y se fueron, fueron a otra casa vecina, y contaron, y al otro día fueron a ver con los vecinos, había un pelliñ⁷⁰ grande atravesado en el lago, ése era su hijo, y ahora como el agua corría, empezó a echar agua pa cá y pa llá, empezó a afectar a los vecinos, y como antes decían que habían machis, que todavía se escucha, lo recogieron el palo, lo recogieron pero echo un niño otra vez, tenía poder la gente antes, lo recogieron ese palo haciendo machitones, lo recogieron echo un niño, y ahí ese niño lo trajeron aquí, lo vinieron a dejar, las machis lo vinieron a dejar preso ahí, en esa piedra, y así conocía yo la historia, y ahí termina» (Gissi Barbieri 1997, pp. 75-76).

⁷⁰ Tipo de árbol que supera los 50 metros de altura.

En el relato queda expuesta la figura de Canillo como un ser negativo, asociado al mal, de carácter insaciable e iracundo. Posee características de niño, pero es un adulto. También sufre una metamorfosis al entrar en contacto con el agua, parece que no puede ser detenido.

En el lado opuesto encontramos a Huenteano, quien se enfrentó a Canillo en otros tiempos:

«El Taita⁷¹ Huenteano vivía encantado en el mar en Pucatrihue. Los mapuches caminaron hacia allá. Entonces Canillo, dicen que voló, salió del mar y se puso ahí en el sol con ramo de laurel. Estaba ahí y él no iba a bajar hasta que se mueran todos ¿por qué habían hecho eso con él? La gente se fue toda al mar, rogándole a Canillo que bajara del sol para que pase el claro, venga la lluvia y se pueda volver a tener sementera. Todos en esa rogativa saltaban en el mar, pidiéndole a Huenteano. Huenteano también rogó y le dijo a Canillo que, ¿por qué no se bajaba del sol? que cese la sequía y que haya otra vez comidas, alimentos, porque la gente se estaba muriendo del hambre. Canillo dijo, “¡no!, yo no quiero, porque me hicieron ese mal tan grande, así es que yo no bajo, ni tonto me bajo del sol, así es que no, que se mueran, para qué hicieron eso conmigo”.

No hallaban qué hacer, qué cosa poder hacer para que el Canillo bajara. Después sacaron el acuerdo y le dijeron: “Mira Taita Huenteano, Canillo es soltero y ¿por qué no le da una hija, ¿creemos que así puede bajar?”. “Buena idea, ya pues —dijo el Taita Huenteano— si él quiere casarse con mi hija, listo y así él puede bajar”. Le ofrecieron en la misma rogativa la hija y Canillo se rió y dijo: “Bueno, si verdaderamente me da la hija Huenteano entonces ahí sí que yo bajo, porque eso me interesa” y bajó el sol, bajó Canillo con su laurel y después Taita Huenteano le dio la hija.

Y se celebró el casamiento en el mar en la misma rogativa con toda la gente, un tremendo casamiento. Huenteano le dijo a Canillo: “Tú te quedas aquí en mi casa, como sos yerno y nunca más salgas a hacer daño a ninguna de la gente, te esclavizas aquí”. Desde entonces Canillo quedó aprisionado ahí en la casa y con la hija de Huenteano. De esa vez ya no pasaron más las sequías.

Y ahí nació y quedó la rogativa y también la idea del Taita Huenteano que cuando algo pasa, hay mucha lluvia, hay mucho calor, bueno hay que recurrir a Huenteano».

Este relato mítico explica la problemática del tiempo que afecta a las siembras y cosechas. Vuelve a presentarse la figura de Canillo como un ser maligno, por otra parte Huenteano aparece como un antepasado mapuche que fue capaz de poner fin al conflicto causado por su adversario y de una forma no violenta, sino ofreciendo a su propia hija, razón por la que Huenteano se presenta como un estratega. Para Gissi Barbieri (1997) «El abuelito

⁷¹ Voz para referirse a un abuelo.

Huenteao constituye la base de la organización social y el consenso simbólico en cuanto se le considera no solo el protector local, sino también el centro de convergencia de todas las demás creencias numinosas, y también, de las condiciones actuales de sobrevivencia» (p. 59).

Existe otro relato narrado por María Z. Paillamanque, de la localidad de Pucatrihue, que señala:

«El abuelo Huenteao era un joven, carnal, y este joven se vino al mar a pasear y ahí pensó, pensó, pensó, no olvidaba a Dios, y él se encontraba aburrido, así que decía él '¿cómo me pondrían un poder aquí en el mar?', así pensaba, mientras hacían viajes al mar, venía con sus hermanos [...] pero él no hacía na empeño como hacían los otros que tomaban cosas del mar, como algunos llegan no más y empiezan a buscar cosas del mar, conchitas, todo eso buscan, pero él no po, él solía andar en la playa no más, comía le daban pero comía un poquitito no más, ya al segundo viaje los hermanos se encontraron medio extraños con él, y éste les robaba el sueño a sus hermanos y salía a rodear el mar, cuando ellos se despertaban no estaba nada él, y ahí salían a aguaitarlo⁷² pero no lo veían na po, y después con el tercer viaje ya se vino a quedar, ya lo perdieron, no lo pillaron nunca más, se perdió, desapareció [...] y como los antiguos antes tenían unas ideas de hacer machitún, ésa es una médica que medicina, sana y reconoce a veces qué es lo que pasa, y ahí hicieron así, vinieron los hermanos a buscarlo, los hermanos no estaban conformes, los mayores menos, no hubo caso, no lo pillaron na, hasta el año, vinieron a andar los hermanos, y vieron a su hermano pero con una señora muy linda, un pelo que llegaba a batir el agua, pero puro oro, ella que movía su pelo, ¡pero si llegaba por allá el pelo!, y él lo peinaba aquí, ése es el encanto po, y después sus hermanos que lo buscaban tanto lo vieron en una silla de oro po, linda silla, ahí era su hermano que estaba sentado al que lo estaban peinando, ahí vino la médico. Por eso se dice que él tomó el poder del mar, y esa piedra, al otro lado, ése es un milagro que hay ahí [...] usted se va riendo del abuelo, un poquito que tranquee más, listo, se quiebra, se da un golpe» (Gissi Barbieri 1997, pp. 60-61).

No tenemos claro si este episodio que relata la informante es anterior o posterior a su hazaña frente a Canillo. Podemos ver que en este último relato aparece una figura que puede ser interpretada como Sumpall, aunque tampoco queda evidenciado de forma explícita. De todos modos, la figura de Huenteao viene a ser la de un antepasado héroe, que demostró ser distinto a los demás con acciones menos agresivas.

Lican Ray

Su significado es «flor de piedra». En este relato entramos en el ámbito de las leyendas, que en este caso versa sobre un importante cacique que tenía una hija llamada Lican Ray, de

⁷² Esperarlo.

gran belleza. Al cumplir los quince años tuvo muchos pretendientes, pero todos fueron rechazados por su padre al considerar insuficientes los tributos ofrecidos por ella.

En una ocasión, mientras la muchacha se bañaba en el lago, un capitán español llegó y la vio. Inmediatamente quedó perplejo por la belleza de la joven, motivo por el cual se acercó y comenzaron a entablar una conversación. Como ambos tenían dificultades para comunicarse, producto del poco conocimiento que tenían de la lengua del otro, todas las mañanas se reunían para aprender el idioma. Y en el transcurso de esos días se enamoraron.

Mientras esto ocurría, el padre de la muchacha había llegado a un importante acuerdo económico con otro cacique, por lo que casaría a su hija con un joven de otra tribu. La muchacha, al enterarse de esto, se lo contó al capitán español del que se había enamorado, quien le prometió que huirían. «Lican Ray le advirtió que si eran descubiertos les esperaba una muerte horrible a los dos. Pero el amor de los enamorados era más fuerte que el temor a la muerte y decidieron escapar juntos» (Calvo 2007, p. 85).

Escaparon a una de las islas cercanas y durante algunos días los mapuches los buscaron sin resultado. A causa del frío tuvieron que encender una fogata, pero sabían que podrían ser descubiertos, por lo que tuvieron que abandonar el lugar y trasladarse constantemente. Se encontraron con una *machi* que los ayudó, lanzó un hechizo en la canoa en la que huían, así cualquier otro que tocara el bote se convertiría en una isla. «La leyenda dice que desaparecieron por el río y probablemente llegaron al mar. En las noches de luna llena los indígenas dicen ver una pareja de enamorados que huye en una canoa» (Calvo 2007, p. 86).

En la actualidad, la gente que vive en la zona llamada Lican Ray (en honor a la hija del cacique) cuenta que en las noches de luna llena se puede oír la voz de una mujer en el lago.⁷³

Este es uno de los mitos más conocidos en Chile y que ha perdurado a lo largo de generaciones. Tiene su contexto en la etapa de conquista, por lo que se encuentra situado en un periodo algo más concreto que otros relatos. Más que una narración de carácter religioso, este texto está revestido de tintes románticos y poéticos, versa sobre el amor y la idea de ir contra lo establecido, incluso si esto afecta a la familia. En el relato se busca explicar la presencia de islotes a lo largo del lago, que serían personas transformadas por el hechizo que

⁷³ V. «Ojo, veraneante: conoce la historia de la maldición de Lican Ray», *La Cuarta*, 3 de febrero de 2018. Recuperado de <<https://www.lacuarta.com/cronica/noticia/lican-ray-madicion-historia/245282/>>.

habría arrojado la *machi*. Esta historia no posee mayor sustento mítico, viene a ser un relato más poético que propiamente mitológico; lo único que da certeza de su importancia en la cultura mapuche es que el lago que actualmente se emplaza en la región de la Araucanía se ha llamado Lican Ray desde tiempos remotos.

Al-Sol

En un tiempo pasado hubo una época de gran mortandad entre los mapuches. Los recién nacidos se tornaban ciegos y los jóvenes morían. En aquellos momentos de desesperación, apareció Al-Sol, un poderoso maestro y hechicero. Al-Sol les enseñó a fabricar armas para cazar y pescar, también les enseñó a usar el fuego y las propiedades de las plantas para tratar a los enfermos.

Los mapuches estuvieron felices con lo aprendido, pero aun así mantenían un gran temor a las montañas boscosas, porque se sentían expuestos a distintos peligros.

«Sucedió, pues, que el maestro y consejero de la gente llevó a los mahuidanches (gente de la montaña) a la falda del Chapelko,⁷⁴ y en su presencia, con duro puño, golpeó una roca muy grande, diciendo además unas palabras. En el acto se abrió la montaña y grandes masas rocosas cayeron a lo más profundo y llenaron un abismo sin fondo, formándose un campo de escombros. Hoy, todavía, se le llama Kalfütrai (derrumbe azul) porque las masas de piedra brillan con ese color» (Koessler-Ilg 2012, pp. 114-115).

De la abertura que hizo Al-Sol salieron nuevas personas: estas aparecieron completamente desnudas y su aspecto era el de gigantes. Uno de ellos se llamaba Trauko, conocido como el señor de las montañas, quien todavía habita la alta cordillera porque es inmortal. Estos gigantes trajeron varios problemas a la gente que habitaba dicha zona cordillerana porque eran malos y Al-Sol no podía luchar contra ellos.

Con el tiempo, muchos de estos gigantes, algunos con forma de personas y otros con forma de animales, fueron exterminados, menos el Trauko, que era inmortal. Respecto a los que murieron, «aquí y allá se encuentran sus huesos, aunque profundamente enterrados en el suelo» (p. 115). Esta referencia puede hacer alusión a un relato mítico entremezclado con algo real, pues es posible que en algún momento los mapuches tuvieran conocimiento de la existencia de fósiles de dinosaurios, que sabemos hoy que existen tanto en territorio chileno

⁷⁴ Es el nombre de una montaña de la cordillera de los Andes.

como argentino. En tal caso, esta narración ofrecería una explicación mitológica al hallazgo de dichos huesos por parte de los mapuches, cosa nada extraña considerando la gran cantidad de descubrimientos paleontológicos en la zona durante los últimos años.⁷⁵

El relato no explica los motivos por los cuales Al-Sol no podía enfrentarse contra estos gigantes y tampoco cómo terminan muriendo. En general, este tipo de relatos se han perdido en lo difuso del tiempo, por lo que no se conocen detalles acerca de sus orígenes o de su significado mítico, no sabemos qué se espera transmitir mediante la oralidad.

Kalfukurha

El nombre hace alusión a un importante cacique, que tenía piernas de sapo y nueve mujeres. Se le consideraba un gran guerrero, era muy poderoso y disponía de ejércitos a su servicio. La narración indica que se dirigió con sus hombres a Puelmapu para una batalla, al llegar cansado y no encontrar sombra, ordenó a la naturaleza que apareciera una nube espesa. Luego se enfrentaron con los españoles y ganaron, durante la pelea el cacique hizo tronar los cielos.

Una de las esposas del cacique le era infiel con otro hombre; el cacique los descubrió y los capturó:

«Entonces Kalfukurha mandó a buscar a su suegra y a su suegro y a la madre y al padre de este hombre. Cuando llegaron todos ellos, dijo a su suegra: “Su hija se burló de mí, desde hoy les dirás yerno a los jotes”. Y a la madre del hombre le dijo: “Señora, desde hoy les dirá hijo a los jotes”. Y al padre dijo: “Desde hoy dirás hijo a los jotes”.

Después de haber dicho todo, dijo a sus soldados: Córtenle la cabeza. Y la mamá de la mujer le había suplicado que por favor le entregara a su hija para sepultarla. Contestó Kalfukurha: No, ésta no es persona. Entonces tomaron a la mujer, le cortaron la cabeza y la botaron. Su mamá lloró a gritos.

Entonces Kalfukurha, montado a caballo, dijo: Ahora este hombre. Tomaron el hombre, pero se arrancó y de un salto subió al caballo. El hombre estaba amarrado de las manos por detrás y Kalfukurha le dijo: Bien hombre, te resaltó la sangre, y ordenó: No le hagan nada, éste va a ser un buen soldado. Como el hombre demostró su valor, se salvó, no le pasó nada» (Foerster 1993, p. 168).

⁷⁵ V. «La Ruta de los Dinosaurios en la Argentina», *Los Andes*, 6 de mayo de 2018. Recuperado de <<https://losandes.com.ar/article/view?slug=la-ruta-de-los-dinosaurios-en-la-argentina>>.

Más adelante, Kallfukurha decidió dejar a su hijo como jefe, quien hizo distintas campañas militares en las que triunfó por todo el territorio mapuche. Llegando al norte se encontró con otro jefe llamado Pichikurha, ambos compitieron cuatro días y cuatro noches, pero ninguno logró vencer al otro porque ambos eran poderosos. Regresó entonces donde su padre y le dijo que no podía ser jefe, porque había sido incapaz de vencer a su adversario del norte. «Entonces dijo Kallfukurha: “yo voy a morir pero voy a dejar una piedra. Cualquiera que levante esa piedra, ese será el jefe”. Se dice que la piedra no era muy grande. Entonces murió Kallfukurha» (Foerster 1993 pp. 168-169).

La historia relata que los hombres más fuertes trataron de levantar la piedra, pero no lo lograron, ningún guerrero pudo siquiera moverla; entonces, un joven que cuidaba ovejas la levantó sin problemas, incluso con una sola mano. Este hombre asumió la jefatura y fue muy poderoso, pero no pudo llevar un buen control y se dedicó a otras labores ajenas a la guerra: priorizó buscar niñas con quien casarse, y muchos lo siguieron en esta práctica, raptaron niñas y luego «les sacaban el cuero de las plantas de los pies para que no pudieran escapar de sus casas» (Foerster 1993 p. 169). Es así como los soldados fueron perdiendo la habilidad de la guerra y los españoles los vencieron.

Este relato al parecer se entremezcla con la historia de Juan Calfucurá,⁷⁶ un importante cacique mapuche del siglo XIX que luchó en territorio chileno y argentino. Tuvo grandes ejércitos a su servicio y en torno a su figura también encontramos reseñas míticas, puesto que se menciona que tenía dos corazones y un espíritu que lo acompañaba en batalla. Contaba igualmente con una piedra que había obtenido de pequeño; sería esta piedra, de color azul, un

⁷⁶ El linaje de Juan Calfucurá está rodeado de elementos míticos y religiosos de carácter popular. Uno de sus hijos fue Manuel Namuncurá (variación posterior del apellido). A su vez, uno de los hijos de Manuel fue el célebre Ceferino Namuncurá, nacido en Río Negro (Argentina) en 1886, joven aspirante al sacerdocio salesiano de origen mapuche, muerto en Roma a los 18 años producto de la tuberculosis. Este joven es considerado hoy beato por la Iglesia católica.

En el año 2000, la ciudadana cordobesa Valeria Varela fue diagnosticada con un coriocarcinoma. Era un día viernes, debía empezar el lunes su tratamiento de quimioterapia, porque el pronóstico no era alentador y se esperaba metástasis. La noche de viernes se encontró con una revista que narraba la historia de Ceferino Namuncurá, esa misma noche le pidió que la ayudara. Al llegar el lunes, cuando fue a recibir el tratamiento médico, el tumor había desaparecido por completo sin explicación aparente. Por esto la causa llegó a Roma y se estudió en detalle durante cuatro años por parte de la Congregación para las Causas de los Santos, determinándose que la curación desde un punto de vista clínico era inexplicable. Por ello, el 6 de julio de 2007 Benedicto XVI firmó el decreto sobre el milagro de Ceferino, siendo declarado beato.

Hoy su figura es venerada en la Patagonia argentina, donde cada años miles de peregrinos recorren los lugares donde transcurrió su infancia. En la religiosidad popular, el culto se entremezcla con tintes católicos y mapuches.

trozo de meteorito que supuestamente había sido entregado por un espíritu y que era el origen de su poder, la que se podría asociar con los tintes mitológicos del relato de Kallfukurh

Nahuel y el zorro

Este relato trata sobre un viejo tigre, Nahuel, que tenía como pariente a un zorro. Este lo avergonzaba y enfurecía constantemente. Lanzaba carne podrida al cauce de agua donde bebía Nahuel y arrastraba ramajes espinosos a los lugares donde se encontraba para que se hiciera daño; en una ocasión puso unas espinas en su piel y se las enterró delante de sus invitados, quienes rieron. En esa ocasión el tigre tomó la decisión de asesinar al zorro, su primo.

Más tarde, cuando salió en su búsqueda, lo encontró elaborando un lazo:

«-¿Qué estás haciendo, primo?

Y el zorro le contestó:

- Como la tierra se tumbará y solo quedará en pie este árbol, me preparo los tientos para atarme a él. ¡Es el árbol del mundo!

Asustado, el Nahuel suplicó:

- Si efectivamente es así, primo, te ruego que me ates también al árbol del mundo.

- Bueno —dijo el embustero—. Ya que eres de mi familia, te ataré primero. Abrazate con fuerza a la encina, arrima tu cara al tronco y así podré ajustar bien la cuerda

De modo que lo amarró, pero ajustó el lazo con tanta fuerza que el Tío Nahuel gritó:

- ¡No, no! ¡Me estás apretando demasiado contra el árbol!

Y empezó a bramar.

Pero el zorro, tan tranquilo, se buscó una estaca y empezó a castigar sin piedad al desconsolado Nahuel, aullando:

- ¿Ves cómo se tumba la tierra? ¿Verdad que da vueltas?

Y cuando Naguel le rogó:

- No hagas eso, no me pegues, a mí que te quiero tanto...

El zorro le contestó, sagaz y ladino:

- ¡Ah! ¿De modo que pensabas matarme a causa de lo mucho que me quieres?

Y la estaca volvió a zurrar a Nahuel, que ya se sentía morir. Poco después el zorro se alejó, cruzando la loma de la cordillera.

Cuando notaron la ausencia de Nahuel, salieron a buscarlo. Por fin, lo encontró su desolada prima y lo desató» (Koessler-Ilg 2012, p. 121).

La narración indica que tras este episodio el tigre se encontraba débil, con hambre y sed. Por la furia del momento, quiso matar a su prima que lo había salvado, pero desistió cuando ella le propuso ir a buscar al zorro. Lo encontraron al otro lado de la cordillera, cerca de un árbol, pero nuevamente volvió a engañar al tigre: le dijo que los hombres habían huido a los árboles porque venía una catástrofe que los mataría a todos, entonces el tigre subió a un árbol y el zorro pudo huir.

Tras varios intentos fallidos, el tigre logra llegar al zorro pero no lo mata él directamente, sino uno de sus galgos. «Desde entonces hay nahueles que se parecen mucho al zorro y zorros que se asemejan mucho al Nahuel [...] Por eso, se dice “medio tigre y medio zorro”» (Koessler-Ilg 2012, p. 125). Esta última expresión es muy utilizada en la actualidad en el sur de Chile y hace alusión a una persona astuta y firme a la vez. Este relato, más que de carácter mítico, viene a ser una historia a modo de historieta o fábula, que pretende explicar el sentido originario de algunos dichos populares en el mundo mapuche.

La presencia del zorro en la cultura mapuche es fundamental, ya que se convive con él, también hoy día. Otro relato trata sobre Nürürü, un zorro colorado que habitaba la cordillera nevada. El zorro tenía mucha hambre, pero no había nada para comer, no podía cazar ni una avestruz ni un guanaco porque eran muy veloces, además sabían que el zorro era un tramposo. Tampoco podía alcanzar a los pájaros porque volaban muy alto, ni a los conejos porque era invierno y no salían de sus madrigueras.

El Nürürü debía buscar comida para llevar a su hogar, tenía que alimentar a sus hijos. Mientras andaba por las cercanías de la montaña vio las pisadas de un animal y se llenó de alegría. Al acercarse, se encontró con que el animal, Kofür, era muy grande, y dijo: «¡Por fin! ¡Esto sí que es un bocado digno de un zorro padre de familia, digno de un cazador famoso de la nevada mahuida!» (Koessler-Ilg 2012, p. 118).

La tradición oral mapuche, en general, es de una inmensidad inabordable, principalmente porque no se han podido documentar todos los testimonios de forma rigurosa; en segundo lugar, por la dificultad que supone el cambio en el relato con el tiempo, producto de las adiciones posteriores propias de la transmisión oral. Otro punto importante es la referencia que se hace a Nahuel como tigre, lo que en la práctica es inexistente, porque este tipo de animales no habitaron en territorio sudamericano; no obstante, en el folklore o en la

cultura popular se suele denominar al puma *león* o *tigre*, incluso en la actualidad, en las zonas campesinas del sur de Chile, cuando se producen ataques de pumas al ganado se dice que «el león ha bajado del cerro».

En muchas culturas americanas la presencia de los héroes y antepasados míticos es fundamental para la transmisión de conocimiento a las nuevas generaciones, muchos de estos relatos tienen una enseñanza práctica, tales como la moralidad o la explicación de ciertos aspectos culturales e incluso de la descripción de los fenómenos de la naturaleza.

9.2. *Nguillatún* y *machitún*: cimientos de la espiritualidad

El *nguillatún*, también escrito como *guillatún* o *nguillatun* y con los nombres alternativos de *camaruco* o *kamarikún*, es a grandes rasgos una ceremonia religiosa que funciona como conexión entre el mundo profano y el sagrado. Su significado es «rogar», se suele pedir por el bienestar colectivo e individual y se agradece por las cosas buenas recibidas. Dependiendo de la comunidad mapuche a la cual pertenezca este rito, puede tener características particulares y específicas, generalmente se realizan con los linajes locales, uniendo a distintas tribus.

Como en la mayoría de las ceremonias religiosas de los pueblos indígenas (e incluso de algunas religiones tradicionales), no hay certeza de cuándo se originó, aunque hay adiciones posteriores al sincretismo religioso y al contacto con los evangelizadores. Ningún cronista documentó esta ceremonia y el conocimiento que tenemos de ella se remite a comienzos del siglo xx, aunque hay fragmentos que pueden hacer creer que es de una fecha anterior. El *nguillatún* es un ritual que se realiza durante tres días y dos noches, «los participantes danzan, cantan, se pintan los cuerpos con los colores sagrados celeste y blanco y ruegan a Futa Chao —Gran Padre— o Ngenechén —el Dueño de los hombres— por los cultivos, los animales y la fertilidad en general» (Martínez Sarasola 2010, p. 215). Respecto a la fecha, esta es variable, si bien se realiza todos los años, generalmente se suele hacer cuando hay luna llena o creciente, probablemente por la orientación que otorgan a la ceremonia para la fertilidad agrícola. «Las ceremonias son planificadas por machi, ancianos (ülmen, lonko) y

ocasionalmente *ngillatufe*» (Dillehay 2011, p. 218). Durante los días que dura la ceremonia se realizan una serie de labores asociadas, incluso se llevan a cabo juegos, como el palín.⁷⁷

Hay distintas razones para realizar un *nguillatún*:

«Las hay de orden místico y de orden institucional. Las primeras consisten en indicaciones de entes sobrenaturales, a través de *peuma* (sueños) y *perimontún* (visiones), que especifican la necesidad de realizar el rito. Se asocian comúnmente a insatisfacción divina. Al no complementarse con el ciclo ritual normal, podemos definirlos como ritos extraordinarios. En cada región se reconoce una periodicidad regular de *nguillatunes*» (Foerster y Gundermann 1996, p. 207).

Si bien esta ceremonia se suele realizar una vez al año, si es requerida con mayor frecuencia, se puede hacer sin inconvenientes en tiempos de mala cosecha, y si hay más comunidades que la necesitan, se agrupan en un gran *nguillatún*. Tiene lugar en un sitio denominado *lepún*, una zona dispuesta especialmente para este fin que posee una distribución específica. Las personas deben ubicarse en un lugar en particular, los animales en otro sitio, hay un altar principal y uno secundario. Estos altares pueden ser árboles, como la araucaria.

La ceremonia está dirigida por una persona con la ayuda de varios directores o conductores; quien oficia es el *ngenpin*, que se traduce como «el dueño de las palabras», es un orador. A pesar de que se le ha tratado de asociar con la figura de un sacerdote para equiparlo al catolicismo,⁷⁸ esto es incorrecto. En la actualidad la ceremonia también puede ser dirigida por el *machi*.

El *ngenpin* es una autoridad, asesora en temas espirituales y de sabiduría ancestral, todo desde una mirada filosófica. Tiene la responsabilidad de proteger y compartir el conocimiento. Durante la ceremonia del *nguillatún*, la figura del *ngenpin* está por encima de la del cacique y queda expresado por fray Félix de Augusta (1910):

«Cierta día, hace unos once años, visitamos á los indios de Trawatrawa, reducción marítima, á los cuales habíamos reunido ya dos veces y enseñado la doctrina y el rezo sin que hubiesen demostrado mala voluntad. En esta ocasión los encontramos ocupados en los preparativos para hacer sus rogativas, y se disculparon ellos con no tener tiempo. No pudimos contener nuestra indignación, y con el fin de imponernos á estos rebeldes, nos apoyamos en la autoridad del

⁷⁷ Es un juego tradicional mapuche, también conocido como «chueca». Tiene fines deportivos y religiosos, en la práctica es similar al hockey. En el ámbito ritual tiene un significado bélico, ya que ambos bandos se enfrentan en lo que es equivalente a una batalla.

⁷⁸ Esta afirmación la realizan Félix José de Augusta (1910) y Ernesto Wilhelm de Moesbach (1936).

cacique principal que reprobaba tales rogativas; pues era bastante inteligente para conocer que eran un culto supersticioso y temía los desórdenes que traían consigo. Nos observaron friamente estas gentes: “Tratándose de rogativas, no nos atenemos a los caciques. En estos asuntos tenemos á otros que nos mandan”. Se refirieron á los ngenpines» (p. 226).

La cita del evangelizador evidencia la importancia del *ngenpin* en la ceremonia mapuche, destacamos el hecho de que los trata de «rebeldes» por no querer someterse a las tradiciones cristianas en momentos en que se preparaban para realizar sus rituales propios. Nótese de igual modo que el cacique probablemente ya había aceptado el cristianismo con tal naturalidad que sus propias tradiciones ancestrales le eran reprochables.



Fig. 35. *Nguillatun* cerca de Lumaco en 1981, al que asistieron unas 1500 personas. Los animales del extremo superior fueron sacrificados para el consumo durante los días que duró la ceremonia. Imagen de Tom Dillehay (2011).

Lo principal para la realización de la ceremonia es la instalación del *rehue*, *rewe* o *kemu-kemu*. Es un altar ceremonial mapuche, tallado en un tronco clavado en la tierra; puede estar adornado con ramas de canelo y banderas de distintos colores. En algunos casos, en la parte superior, el *rewe* tiene una representación de rostro humano. En la actualidad se suele encontrar en distintos puntos del sur de Chile ya que varias municipalidades los han adoptado en el espacio público para ser utilizados durante rogativas mapuches masivas, abiertas a toda la comunidad.

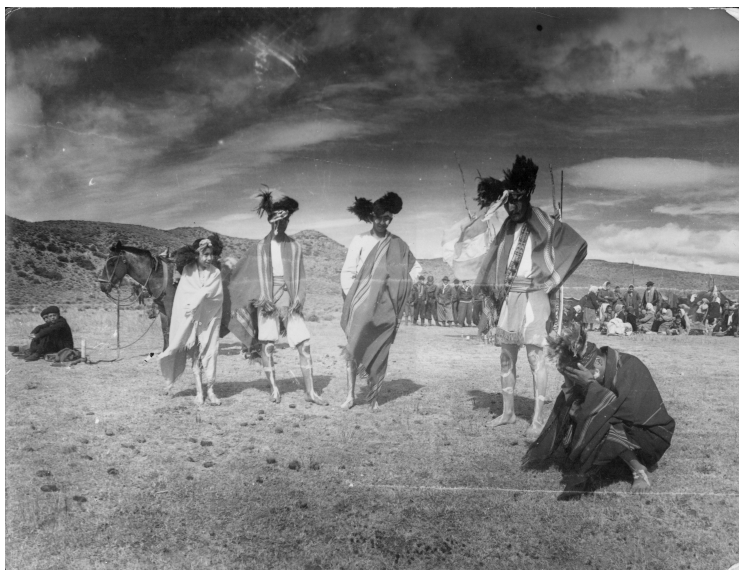


Fig. 36. *Nguillatún* cerca de Río Negro (Argentina). Fecha desconocida.

AR_AGN_DDF/ Consulta _INV: 260374.

El *rewe* no puede faltar en la casa de un *machi*, ya que es parte de su conexión con el mundo espiritual, por eso también está presente de manera especial durante el *nguillatún*. Refiriéndose a los preparativos para la ceremonia, Wilhelm de Moesbach escribe:

«[...] Llegados entierran un ramo grande de canelo y otro de maqui y los dejan firmemente amarrados en una gruesa estaca que está puesta al medio. Eso es lo que se llama rehue.

Cuando está erigido el rehue, anima el oficiante: “¡Ya! hacemos un baile en honor de nuestro rehue; que toque la flauta; ¡la caja, machi!”.

Ella golpea sin demora su caja y unos jovencitos tocan las flautas junto con otros instrumentos como trutruca y lolquín; un confuso bullicio de sonidos.

“¡Bailemos, pues!” vuelve a mandar el portavoz.

Ahora empiezan, bailan estruendosamente dando vueltas al rehue. La machi canta rezando y solaza.

Otros montan a caballo y galopean alrededor del rehue (=awün). El baile dura largo rato. Mientras lo ejecutan, profieren súplicas [...]» (1936, p. 378).

La descripción del *rewe* es generalmente inexacta; Félix de Augusta también lo describió (aunque nunca pudo verlo personalmente) según el relato de su informante, José Francisco Coliñ de Wapi:

«Consiste el rehue en un tronco grueso de maqui, colocado expresamente para este objeto, en cuya extremidad se amarran ramas derechas y descortezadas, de maqui ó canelo, de manera que divergen en todas direcciones. En dichas ramas se suspenden por el nervio los corazones

de los corderos victimados, y gallinas enteras y muertas. En el tronco se ven tallados unos peldaños cuyo destino es facilitar á la machi el ascenso, pues ha de subir en él con el fin de hablar, con el dios y recibir sus revelaciones respecto al buen ó mal resultado de las rogativas. Al rededor del rehue ejecutan hombres y mujeres sus bailes de la manera referida en la misma narración del nguillatun» (1910, p. 228).

El tronco del que está hecho el *rehue* puede ser de distintos tipos de árboles. En la actualidad lo más importante es que sea de un árbol nativo y no de especies introducidas como el pino o el eucalipto. Hoy el *machi* es el encargado de elegir el árbol y de trabajarlo hasta convertirlo en un altar, «*rehue* vendría a ser en tal caso el “receptáculo” de lo sagrado, la hierofanía por esencia» (Casamiquela 1964, p. 73). No obstante, no siempre el *machi* prepara su *rehue*, ya que hay situaciones en las que los parientes cortan el árbol y lo labran.



Fig. 37. *Rehue*.
Fotografía de Lin Linao.

En el caso de que un *rehue* sea elaborado para la vivienda de un *machi* y no para el *nguillatun*, el procedimiento es el siguiente:

«Se planta el rehue en la tarde con asistencia de los invitados ya llegados. Se le inclina ligeramente para facilitar la ascensión a la parte superior y se le rodea con ramas de canelo de tres a cuatro metros de altura. Durante la erección del rehue se ejecuten bailes al toque de la trutruca y de las pifilcas y del cultrun de las machis llegadas» (Joseph 1930, p. 75).

Hay que tener en consideración que hasta mediados del siglo xx la presencia del *rehue* era exclusiva del territorio de Chile, ya que en Argentina no se utilizaba: «ese madero-símbolo no ha pasado a nuestro territorio o, por lo menos, no ha dejado huellas en ninguno de los testimonios que conocemos. Hablar de *rehue*, por consiguiente, cuando se describe el

nguillatún argentino significa un abuso en la terminología» (Alejo Vignati 1996, p. 25). Un punto importante a destacar es que el *rewe* tiene entre cuatro y siete peldaños, que corresponden a los planos verticales del mundo etéreo. Este número de peldaños varía en virtud del conocimiento espiritual que tenga quien conduce la ceremonia.

«Las machi con menos conocimientos se comunican con los ancestros en el primer o más bajo plano etéreo del wenumapu. Las machi más poderosas y con más conocimientos contactan los planos superiores. Los *rewe* son cambiados cada cuatro años. Los postes antiguos son enterrados enfrentando el este en un *menoko* (fuente de agua sagrada), que es un cementerio de *rewe*» (Dillehay 2011, p. 226).

No obstante lo anterior, Grebe Vicuña (2006) señala que «hay dos variedades de *rewe*: uno, con un tronco de siete peldaños, que representa al cosmos mapuche total que suma siete tierras, y otro con un tronco de cuatro peldaños —equivalente al *wenu-mapu* (cielo mapuche) — integrados por la suma de cuatro tierras superiores del cosmos» (p. 62).

Otro de los elementos presentes es el *llani-llani* o *llangi-llangi*, que según Félix de Augusta se pone «a manera de altar, para colocar un plato grande de sangre, para que lo coma el Dominador de la tierra» (1910, p. 3). El mismo misionero relata que los corderos son matados al pie del *llani-llani*. También es mencionado por Wilhelm de Moesbach, quien dice:

«[...] construyen el *llanguillangi* (una especie de altar) bastante apartado del *rehue* en dirección hacia la salida del sol.

Su construcción es la siguiente: cuatro estacas que rematan en gancho se plantan en el suelo; sobre ellas se ponen dos varas que las cruzan; luego se cortan seis varillas delgadas de una brazada de largo y las colocan horizontalmente sobre las dos varas que descansan en los ganchos; forman una especie de cama. Con eso está hecho el *llanguillangi*; sirve para dejar encima la sangre de las víctimas» (1936, pp. 378-379).

La organización dentro del *nguillatún* es de vital importancia para el desarrollo de la ceremonia, todos deben ocupar una posición específica, respetada por cada uno de los asistentes. Los puntos cardinales y la distribución de los linajes deben empezar por el este para dar sentido a los distintos planos cosmológicos.

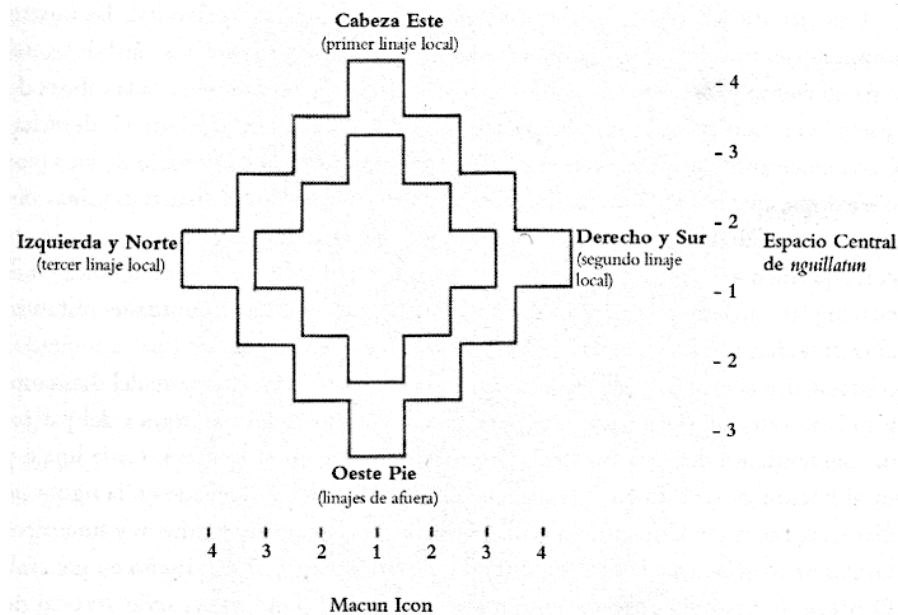


Fig. 38. Organización ceremonial.
Las direcciones cardinales del motivo, la ubicación de cuatro linajes patrocinando un *nguillatun* y los diferentes planos cosmológicos. (Grebe Vicuña 1984).

Uno de los ejes fundamentales en el desarrollo de la ceremonia es el fuego, que debe estar dispuesto para todas las actividades, entre ellas el sacrificio de animales como ofrenda:

«Son de ordinario corderos, en algunos lugares también potrillos y toritos. Se finalizan abriéndoles el vientre y arrancándoles el corazón aún palpitante. Mas en algunos lugares degüellan los corderos después de haberles cortado una ó ambas orejas. La sangre siempre se recibe en platos de palo. Con ella se hacen aspersiones, se untan ciertos objetos y el resto se deja en el llanquillanqui» (De Augusta 1910, p. 225).

El sacrificio de las víctimas tiene como finalidad la intercesión de la divinidad; tras él, los cuerpos son quemados en el fuego, aunque también la carne se puede consumir y los restos pueden ser enterrados. El humo del hoguera que se eleva por las alturas tiene una relación con la entrega de la ofrenda, su conexión directa con el cielo y el sol. El fuego debe ser encendido al este del *rewe*.

«En este acto el cacique presenta a Dios las niñas y niños santos [piweichén] y luego dan cuatro vueltas en círculo. Terminada esta ceremonia, los hombres clavan las caas en fila; aquellos que no las tienen tocan pifülkas y trtrukas. Se enciende fuego en el pillañ kütral; en este fuego solitario es donde hacen guardia los huentrú pihuichén; a sus llamas se echa comida, huesos y demás restos, para que en el humo que sube desde la tierra al cielo vayan los agradecimientos de los mapuches [...] una vez prendido el pillañ kütral, los niños santos rocían con mudai cuatro veces alrededor del fuego [...] se me ha contado que tiempo atrás en el pillañ kütral, previamente muertos, se quemaban íntegros una borrega y un cordero e igualmente un

gallo amarillo y una gallina del mismo color» (Hassley 1957, p. 90. En Casamiquela 1964, p. 99).

La carne utilizada en esta parte del ritual proviene de animales sacrificados y a los que se les ha extraído la sangre para depositarla en una fuente del *llani-llani*, como ya se ha señalado. El sacrificio ritual de animales en el *nguillatún* fue habitual, aunque dependiendo del lugar donde se desarrollara el ritual, este variaba. No en todos los casos era necesario dar muerte a la víctima, en algunos solo se extraía la sangre, por ejemplo, con una incisión en su oreja. Existen casos documentados donde se procedió de una forma más violenta, en la que se extraía el corazón de los animales mediante una rápida técnica que abría su pecho en pocos segundos. Félix San Martín lo relata del siguiente modo:

«La multitud vino a colocarse rodeando el ara [réwe] por la parte delantera a unos veinte pasos de los postes blancos. Un clamoreo infernal se alzó luego, y un joven araucano, montando un magnífico flete, apareció en la escena trayendo prendida de un lazo una yegua arisca. Otro de los concurrentes pialó de las dos manos al animal, derribándolo de un solo tirón. Entonces avanzó Caivual, desnudó su daga, y con la vista fija en el sol, que en ese momento aparecía sobre las cumbres, salmodió no sabemos que preces, hizo en el aire varios signos misteriosos con el arma, y con destreza incomparable abrió el pecho de la yegua y en un abrir y cerrar de ojos mostraba en sus manos a la silenciosa concurrencia el corazón palpitante de la víctima.

La sangre fue recogida en un balde y vertida luego en una de las artesas que hemos mencionado. El corazón ocupó la otra» (San Martín 1919, p. 163, en Casamiquela 1964, p. 103).

Desde el punto de vista arqueológico, estos sacrificios tenían como finalidad servir a los montículos denominados *kuel*. El *kuel* es un «montículo de tierra de forma cónica orientado hacia la comunidad viviente a través del Nagmapu y hacia arriba al Wenumapu» (Dillehay 2017, p. 92). Eso quiere decir que en estos lugares se realizaban las manifestaciones ceremoniales de oración y ofrenda, específicamente lo relacionado con las cenizas y la sangre animal.

Otro de los aspectos fundamentales durante el *nguillatún* es la música. Generalmente está asociada con instrumentos de viento, canto y percusión, que junto con la danza forman una afinidad ritual que es propia de las ceremonias indígenas en el mundo. Los cantos son innumerables y se pueden dividir en aquellos que están relacionados con animales, otros con

la naturaleza y sus elementos y los de carácter ritual dedicados a espíritus. El siguiente canto fue recopilado por Casamiquela (1958, p. 310):

Canción del viento (Kürüf taiël)	
Mapudungún	Castellano
<p><i>Wi, wi, wi...</i> <i>Alla', éi, mai, küpápeiüm kürüf</i> <i>mawíza mapú</i> <i>Waiwén kürüf, pikún kürüf,</i> <i>ulú kürüf, willí kürüf...</i> <i>Wiláwilawepúi kachú!</i> <i>Makózmakozérpúi na kurá...</i> <i>Nonkólnonkolerpúi na maméll!</i> <i>Llaról-larolerpúi na kurá</i></p>	<p>Es hermoso cuando viene el viento de la tierra de cordillera. Viento este, viento del norte, viento del oeste, viento del sur. ¡A su paso va pegando (contra los montes) el pasto! Piedras amontonadas... ¡Arranca los arbustos! Piedras desamontonadas...</p>

Otra recopilación importante la realiza fray Félix de Augusta,⁷⁹ bilingüe mapudungún y castellano (1910, p. 168):

Canción de Carmen Kumillanka Naqill de Palniñ (Misión de Panguipulli)	
Mapudungún	Castellano
<p><i>Kaifí mai kùme wentru nefun</i> <i>em,</i> <i>Lai ñi pu lonko, pofren.</i> <i>Malei ná mapu tañi chenemom:</i> <i>Anùanùñmanien ñi mapu,</i> <i>Ñi Palniñ mapu, ñi chenemom.</i> <i>Femnen mai ñi pofre nen meu,</i> <i>Welu chumlan.</i> <i>Ayüéneu ñi inaéteu winka,</i> <i>Iñche chem kulpa nielan.</i> <i>¿Chumafun?</i> <i>Uenechen mai kimí ñi chumáteu</i></p>	<p>Antes, pues, era hombre rico, ai!, Murieron mis caciques, me quede pobre, Aquí está la tierra donde había sido rico: Estoy de asiento en mi tierra, En mi tierra de Palniñ donde era rico. Así me llevo en mi pobreza, Pero no hago ninguna cosa mala. Me quieren perseguir los huincas, Yo no tengo culpa alguna. ¿Qué se había de hacer? Dios sabe lo que dispondrá de mí</p>

La canción anterior, que probablemente no sea de carácter ritual ni utilizada en ceremonias, posee un valor especial, puesto que detalla la situación en la que se encontraba el pueblo mapuche a comienzos del siglo xx en reservas indígenas tras los procesos de conquista, aculturación y evangelización forzada que impulsaron los Estados de Chile y Argentina (Binayan Carmona 1963, Bartolomé 2007, Walther 1970 y Vera 1905). Vemos que

⁷⁹ De Augusta realizó una gran labor de recopilación de textos poéticos, literarios y musicales en idioma mapudungún, que transcribió íntegramente.

el tono de la letra es melancólico y triste, a modo de reflexión sobre lo que aconteció en el pasado reciente antes de ser confinados en las misiones. Es una poética meditativa que busca razonar abiertamente. Por último, la canción finaliza con algo que el misionero interpreta como «Dios», pero que realmente, como podemos ver en la versión en mapudungún, se refiere a Ngenechen.

En el ámbito netamente ritual del *nguillatún*, una de las canciones más utilizadas en la ceremonia fue documentada por Casamiquela (1964, p. 132):

Canción sobre Pillán (Sin título aparente)	
Mapudungún	Castellano
<p><i>Pillañ lle mái, inché neikuleái ñi piuké iem pillañ em. Femnén, femnén, neikúí, pilláñ em. Tripañíi mawiza nēñel, küpañíi menóko nēñel, Küpañíi neikēm küpañíi lelfēñ meu, lelfēñ mái; pilláñ em. Femnéi pilláñ, neikēm, neikēm küpañíi mawiza, mawiza iēm.</i></p>	<p>Pillañ es, en efecto, está saltando mi pobre corazón: ¡pillañ! Así, así, salta ¡pillañ! Sale (de la) montaña el temblor, viene (del) menuco el temblor, viene la remezón, viene de la pampa, de la pampa!; ¡pillañ! Así hace pillañ oscila, oscila, viene (de la) montaña, de la montaña!</p>

Este canto que alude al *pillán* se acompaña durante la ceremonia con una danza en particular. Con esta transcripción, Casamiquela trata de argumentar el nulo carácter agrario de la ceremonia, ya que no se está utilizando la melodía para traer buenas cosechas, según su propuesta, esto es netamente una pantomima (1964, p. 132).

En relación a los instrumentos que acompañan la ritualidad del *nguillatún*, estos son variados y tampoco son exclusivos de esta ceremonia, puesto que se pueden ver en muchas otras instancias, incluso en la actualidad han sufrido variaciones y se utilizan en la vida cotidiana. Los instrumentos más conocidos son la *trutrúka*, el *wazá*, la *pifilka* y por supuesto el *kultrún*.

La *trućrika* es un instrumento de viento, a base de caña de coligüe, de unos cuatro metros de largo. La caña se parte por la mitad para poder ahuecarla, luego se une nuevamente con hilo de lana y se forra con tripa de caballo. En un extremo se ubica un cuerno de vaca y por el otro se sopla. Puede emitir solo un par de notas musicales, que varían dependiendo de la cantidad de aire que se exhale. Generalmente este instrumento se utiliza para acompañar la melodía de otros instrumentos, como el *kultrún*; también tiene un significado bélico, siendo utilizado en batallas.

El *wazá* es un idiófono, instrumento típico del *machi*, que durante la ceremonia puede ser reemplazado por cascabeles. Al igual que estos, el *wazá* se sacude produciendo un sonido similar al de las maracas, aunque en la actualidad este instrumento se ha perdido y su uso casi ha desaparecido.

La *pifilka* también es un instrumento de viento: construida en madera o hueso, es corta y su sonido es similar al de un pito. Posee una longitud aproximada de cuarenta centímetros, el sonido que emite es único, es decir, solo produce una nota. Este instrumento posee un origen mítico, relatado por Domingo Segundo Wenuñamko de Manolwe, una misión en la localidad de Panguipulli:

«Hubo un tiempo en que los mapunche [*sic*] ya no eran gente (rica, acomodada, libre). Desde que hay huincas han aparecido todas las enfermedades, habíanse quedado pobres los mapunche, no tenían ya sus animales, ni su plata.

Habían quedado solamente algunos mapunche pobres, fueron empleados en el trabajo, todos eran reducidos á mozos.

Todos los días trabajaban, les daban no más que parca comida.

Les ahuecaron un palo, en éste les dieron la comida, (pero) poca no más.

En el día comían una vez solamente.

Iban á comer, y volvían á su trabajo,

No se le dió con qué cubrirse al pobre.

Todos los días trabajaban; salían de su trabajo (y) lloraban recordando su pobreza.

Un día (p. ej.) fué empleado uno en la cortadura de árboles, su patrón se puso al lado de él: no cortó el árbol pronto, entonces fué pegado.

Se puso triste, (pero) siempre rogaba á Dios en su desgracia tan grande.

Entonces un día se llegó á él un extranjero anciano y pobre, tenía la ropa andrajosa (y) le habló de esta manera: “¿Por qué estás tan afligido?”, le dijo.

“Porque tanto me hacen padecer en el trabajo; ni me dan comida siquiera”, dijo al extranjero anciano.

Entonces le dijo (aquél): “Te daré una seña, una flauta; te la mandaré mañana. (Con ésta) os buscaréis, cuantos hayan quedado en cada tierra, para encontraros. Acabaréis con estos huincas”.

Al día siguiente, le fué traída la flauta.

Con esta flauta, ahora, se buscaron, se dieron recados una tierra con otra; hicieron bolas para jugar á la chueca (también) hicieron cuchillos y lanzas de luma.

Con esta flauta impetraban cuando querían [...]

[...] La flauta se lo dijo: “Debían hacer una zaranda”.⁸⁰

Plantaron cuatro estacas, para dejar allí, en una arteza, sangre de animal, la del animal finalizado en la junta.

“Con esto acertaréis”, les fué dicho.

En el sacrificadero dejaron harina (echada en las bolsas en que se suele guardarla). El que había recibido la flauta, hizo la rogativa.

Ahora ellos hicieron rogativas á Dios

Fué quemado el animal, todo fué quemado, con el fin de hacerlo bien de esta manera (á satisfacción de Dios).

Les aceptó su rogativa el Dominador de los hombres.⁸¹

En esta forma se quedó para siempre el nillatun.

Todos los indígenas han de hacer sus rogativas sirviéndose del corazón de animales. Entonces Dios, que ha hecho á los hombres les esucha su nillatun. De ahí volvieron al estado de gente, á tener todos los animales (y) sembrados para vivir. (De Augusta 1910, pp. 24-28).

El texto recopilado por el misionero indaga en el origen mítico del instrumento de viento, además del origen al que se atribuye el *nguillatún* y las rogativas y sacrificios que se realizan. De todos modos, a pesar de que este texto es transcrito por el sacerdote a partir de un relato entregado por su informante, hay elementos que nos indican que podría tener adiciones posteriores, tales como la referencia a Dios, aunque también puede ser producto del sincretismo religioso de la comunidad en la que habitaba el informante.

⁸⁰ Se refiere al *llani-llani*.

⁸¹ Alusión a Ngenechén.

Por último, tenemos el *kultrún*, sin duda uno de los instrumentos más conocidos y popularizados en la actualidad. Es un tambor tallado en madera que tiene un cuero con dibujos que representan aspectos de la cosmovisión mapuche. En el interior del tambor se puede incluir una piedra pequeña, que al golpear el cuero con un palo se mueve provocando un efecto sonoro.

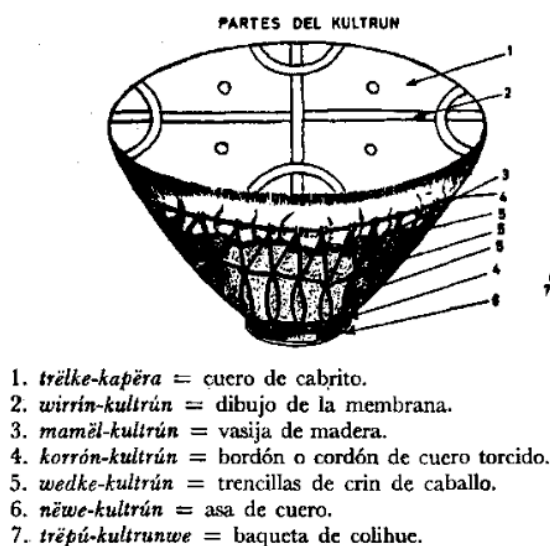


Fig. 39. *Kultrún*.
(Grebe 1973, p. 8).

La construcción del *kultrún* se produce en dos etapas, primero se realiza el tallado de la vasija de madera que funciona como caja de resonancia; luego viene el montaje del *kultrún*, donde se adhiere el cuero y se tensa. El tambor de uso chamánico ha sido ampliamente documentado en distintas culturas del mundo y tiene un papel fundamental en las ceremonias:

«es indispensable para el desarrollo de la sesión, ya conduzca al chamán al “Centro del Mundo”, ya le consienta volar por los aires, ya convoque y “aprisiones” a los espíritus, o ya, por último, que el tamborileo permita al chamán concentrarse y volver a establecer un contacto con el mundo espiritual que se dispone a recorrer» (Eliade 2013, p. 145).

En el *kultrún* encontramos un microcosmos simbólico (Grebe 1973), que como instrumento tiene:

«tres posiciones desde el punto de vista de su altura: alta, media y baja. La posición alta más frecuente sitúa el instrumento sobre la cabeza de la *machi*, utilizándose en momentos culminantes de las ceremonias rituales o bien durante el desarrollo del trance. La posición media es la más corriente y normal, utilizándose en la mayor parte de las canciones carentes de un desarrollo dramático. La posición baja posee, en general, connotaciones medicinales claras,

al ser ejecutado el kultrún sobre el cuerpo del enfermo en los ritos terapéuticos [...] y sobre la ropa del mismo en el rito del diagnóstico [...]» (p. 17).

El instrumento siempre se sujeta con la mano izquierda y se golpea con la baqueta sostenida con la mano derecha en diversos ritmos, que varían en función de la ceremonia y ritual. La membrana dibujada representa un cosmos diverso, alude a un *Meli Witran Mapu*, que es la representación de la tierra y sus cuatro puntos cardinales, con el este como principal.

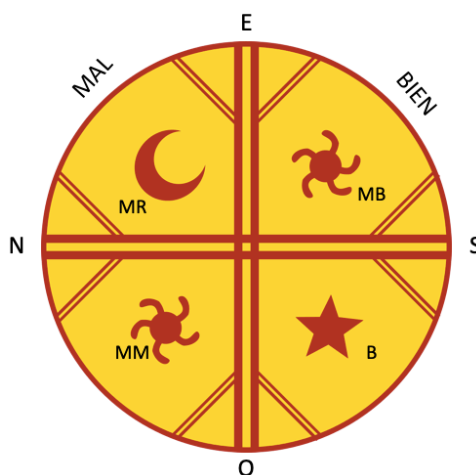


Fig. 40. Pintura del *Kultrún*.
Elaboración propia en base a información de Grebe (1973).

Esto responde a una orientación espacial ética de la tierra (Grebe 1973, p. 28), que tiene relación directa con la orientación cósmica, pero también un sentido práctico, por ejemplo al Sur y al Este se concentran el mayor número de animales o los mejores lugares para los cultivos, o en la zona cordillerana los piñones para la recolección.

<p>Mal: Oeste/Norte Muy Malo (MM): Oeste (mar) Malo/Regular (MR): Norte</p>	<p>Bien: Este/Sur Muy Bueno (MB): Este (cordillera) Bueno (B): Sur</p>
---	--

Hay que tener en cuenta el problema de interpretación que supone el *kultrún*, primero por su poco documentado uso en territorio argentino, lo que implicaría un cambio conceptual en la orientación espacial de los puntos cardinales, al encontrarse la cordillera y el mar en sentidos opuestos. Así, este esquema es válido para los mapuches de Chile y específicamente para comunidades que no habitan en zonas costeras (lafquenches), ya que el mar se asocia con lo malo, si bien los grupos costeros viven del mar y manejan a la perfección las técnicas de navegación.

De todos modos, el hecho de que se relacione el Oeste con algo negativo puede tener una implicación en el relato mítico asociado a las inundaciones producidas por maremotos en la antigüedad.

Este instrumento es de tal importancia que los espíritus pueden ordenar a ciertos *machis* su uso, por ejemplo: mediante revelaciones en sueños. En un relato recopilado por Bacigalupo, una de sus informantes que aspiraba a convertirse en *machi*, relata:

«In my dream there was a machi didn't show her face. "Extinguish the fire", she said. "No", I said. And the spirit was mad. "You are not your own owner", the spirit said. "I command you. Extinguish the fire...Play your kultrun [drum] and pray for that poor ill man". And that is what I did, because if one does not do what the spirit says in the dream, one becomes ill» (2004, p. 219).

El *kultrún* existe desde tiempos inmemoriales. Según la documentación de Grebe (1973), sus informantes relataban que «cuando nació la tierra y la gente hubo kultrún. Puro azul no más. Cuando nació la tierra, la primera machi presentó un kultrún, una machi que murió mucho tiempo» (p. 32). Entendemos, además, que la importancia del color azul es fundamental para entender el ritual del *nguillatún*.

«El azul es un color que simboliza, por lo general, el espacio celeste o el agua, dependiendo en qué contexto se sitúe. Es considerado como de gran importancia por esta doble representación: espacio sacro y líquido vital.

[...] Durante el gran rito nguillatún —rogativa—, los mapuches utilizan esta dualidad terminológica para referirse al cielo: "Ferenemiñ, kallfü wenu: ferenemiñ, kurü wenu". Traducible a "favorécenos, cielo azul; favorécenos cielo negro". Lo más notable, es que ambas calidades se sintetizan en un solo concepto: kallfüchiwai.

Además, en algunos nguillatún se viste a una pareja de jóvenes de azul, a la mujer con kallfü-ikülla sobre la cabeza y al hombre con kallfü-pañu al cuello, montando en caballos blancos y alzanes. Los denominan kallfü malén (la joven azul) y kallfü wentru (hombre azul), respectivamente, y se les atribuyen poderes medicinales.

En ocasiones, el azul de sus prendas puede ser cambiado por amarillo; azul y amarillo en el contexto del nguillatún son colores equiparables.

Durante el nguillatún, algunas comunidades pintan sus caras con líneas horizontales blancas y azules. Representando el azul al buen cielo y el blanco, la luz saludable de este cielo azul.

Se puede decir, en términos generales, que el azul es el color de lo constructivo y al relacionársele otros colores, los impregna de valor positivo, germinadores y componedores de lo que representan» (Mege 1992, pp. 67-68).

El problema hoy tiene que ver con la pérdida de muchas de estas tradiciones. Aunque en Chile se siguen practicando ceremonias como el *nguillatún*, cada vez incorporan menos elementos tradicionales de carácter ancestral y han sufrido sincretismo, modificándose para presentar elementos externos, algunos cristianos y otros de religiones orientales.

Grebe (1973, p. 33) identifica cuatro dioses de la música mapuche:

pareja anciana	<i>tayiltufe fūcha</i> = anciano dios de la música <i>tayiltufe kushe</i> = anciana diosa de la música
pareja joven	<i>tayiltufe weche wentru</i> = joven dios de la música <i>tayiltufe ūlcha domo</i> = joven diosa de la música

Junto con la música, otro de los aspectos relevantes en el *nguillatún* son las danzas. Estas tienen diferentes denominaciones: *perún*, *kunkén*, *ñuin*, *weieipërún*, *përunlonkón*, entre otras. Algunas se bailan alrededor del fuego, otras en el canelo, otras en círculo, etc., también hay danzas guerreras. Moesbach (1936) distingue tres tipos de danzas:

«En el baile chico doblan su cuerpo hacia adelante y atrás y mecen la cabeza a ambos lados sin moverse de su sitio.

En el baile moderado hacen lo mismo, pero además dan brincos y pasos chicos.

En la danza solemne están llenos de loca emoción, gritan y hacen saltos altos continuos.

Durante el baile mujeres y hombres andan separados unas de otros; nunca se juntan los dos sexos» (p. 394).

Por otra parte, hay danzas que son propias y exclusivas del *machi*, de carácter estrictamente ceremonial y como forma de conectar con el plano divino.

En general el *nguillatún* es una ceremonia comunitaria que tiene la finalidad de mediar con el mundo sobrenatural y de los antepasados, realizando ofrendas y sacrificios para obtener los dones de fertilidad, salud y bienestar de la comunidad. Durante el desarrollo de los distintos rituales, las familias participan activamente, comparten sus alimentos en abundancia, se actúa en los bailes, en la representación de diversas actividades y juegos. Los sacrificios permiten conectar el mundo profano con el sagrado a través de las víctimas, por ello se ofrece la sangre y se come la carne. Hay ocasiones en las que se bebe *muday* o se consume tabaco, porque mediante el humo, al igual que lo hace el fuego, se conecta con las alturas del cielo. «El *nguillatún* es un sistema de significaciones. Esto quiere decir que los gestos, acciones, objetos y, obviamente, oraciones y discursos, tienen en él carácter significativo» (Foerster y

Gundermann 1996, p. 210). Con esta ceremonia se estrecha y reactiva el vínculo con lo sagrado, con el mundo ininteligible, de ahí la importancia de la ceremonia y su duración, así como la participación masiva en ella.

Otro de los ejes fundamentales en la espiritualidad y ritualidad mapuches lo constituye el *machitún*. Esta ceremonia es menos espectacular que el *nguillatún*, pero también está revestida de aspectos religiosos, aunque más ligados a la medicina, en la que se suele invocar a los antepasados para que ayuden en la curación de los enfermos. Esta ceremonia es exclusiva del *machi*, la traducción literal de *machitún* es «el acto propio del *machi*».

«El diagnóstico, el tratamiento i la materia médica forman un conjunto de prácticas mágicas que se realizan en un solo acto que se ha llamado machitum en los últimos tiempos. El operador, mas que empírico para la curacion de la parte física, era un mago, hombre o mujer, que ha llegado hasta el día con el nombre de machi» (Guevara 1913, pp. 315-316).



Fig. 41. Un *machitún*.
Dibujo de Claudio Gay (1854, p. 34).

El naturalista francés Claudio Gay detalla su encuentro con un *machitún*:

«En el mes de [mayo] de 1836, cuando me encontraba en camino al entierro del cacique Cathijhi, fui despertado una noche por grandes gritos y sonidos de tambores, lo que me hizo pensar en un malón. Tranquilizado por mi guía principal, don F. Abuelo, que me explicó que era un tratamiento médico, o machihtún, quise de inmediato salir de la cama para poder ir a ver, pero me dijo que la ceremonia se reanudaría en la mañana, así que me quedé acostado, sin poder recuperar el sueño por el ruido que salía de la casa del enfermo.

Por la mañana, en efecto, se reanudó la ceremonia, hacia las 9 horas, así que solicité a Abuelo que me condujera a ella. Los magos, tal vez poseídos por su impostura, no permiten la

asistencia de los chilenos de la frontera, y menos aún los de las tierras del interior, a los que tienen poca costumbre de ver. En esta coyuntura, Abuelo —que, en tanto comisario de indios reemplazante de su padre, tenía cierta autoridad sobre estas tribus— no quiso tomar la responsabilidad de infringir las costumbres, y no sin razón, pues en caso de muerte del enfermo podrían habernos atribuido la causa a uno de nosotros, aunque según ellos los cristianos seamos demasiado tontos para ser brujos.

Como mi objetivo en las tierras de los araucanos era estudiar sus usos y costumbres, la negativa no podía de ningún modo parecerme aceptable. Persistí en mi deseo, y con la voluntad suficiente como para que Abuelo no volviera a impedírmelo, así que me recomendó llevar conmigo a uno de los criados, y agregó que esperaba que no me ocurriera ningún infortunio. Nos dirigimos entonces hasta el umbral de la puerta, y de inmediato la machi se enderezó para interpelarme con un vivaz tono de cólera que me llenó de miedo y me obligó a volver junto a mi guía, que seguía obstinado en no querer acompañarme.

Si bien estaba perplejo, no quise perderme la oportunidad de ver un machitún, pues podía ser la única, y recuperando mi confianza decidí volver a la entrada de la casa y permanecer sordo a las amenazas de la machi. Para que no me viera, tomé un desvío por el bosque y llegué a la parte trasera de la choza, entré y permanecí inmóvil, a pesar de la nua ira de la machi, que mi impasibilidad consiguió finalmente vender y calmar.

El enfermo —de bronquitis pulmonar— estaba acostado en el suelo sobre unas ramas de voighe. El machi, vestido completamente de rojo, estaba de rodillas a su lado y tenía al frente suyo a una mujer machi que tenía en la mano una huasa, una especie de calabacita llena de pequeñas piedras, en todo semejante a la venerada maraca de los brasileros y de muchos indios de América. Alrededor estaban los excitadores o nechalmavides, de los cuales uno tocaba cultrún y los otros cumplían el rol de hacer vertiginosas aclamaciones, agitando impetuosamente los brazos. Una tropa de niños de todas las edades se integró a la ceremonia dando ruidosos gritos mientras otros, armados con bastones y lanzas, giraban alrededor de la choza, golpeando los muros fuertemente y persiguiendo a los perros que se acercaran para matarlos sin misericordia alguna.

El objetivo de este exorcismo era sacar al huevucu del cuerpo del paciente, como si la machi fuera poseedora de la célebre piedra angélica de los tiempos antiguos, mediante la inspiración del dios al que rinden devoción con palabras de homenaje y piedad. A un costado, tenía un plato con piedras y agua de voighe, que revolvía de vez en cuando y que llevaba a su boca para soplarla en el aire y rociar al enfermo y al cordero que pronto sería sacrificado. Y entonces, en el momento en que la ceremonia adquiere su carácter más ruidoso y extravagante, el machi succiona la parte adolorida del enfermo, con el pretexto de que va a extraer el veneno del paciente. El conjunto formaba el más espantoso retrato: el machi con los ojos girando salvajes y aturdidos, sacudiendo bruscamente la cabeza y dando a su fisionomía todos los rasgos del delirio; la machi con sus cantos lúgubres y el sonido de su huasa dando el rito; los nechalmavides tocando cultrún para estimular el poder del machi, pronunciando palabras de ánimo y empatía, incitándolo a succionar muy bien para obtener la sanación, porque será

esencial para la felicidad de las mujeres y la familia del enfermo, y finalmente los niños, que no dejaban de dar gritos, golpeándose la boca con la mano, al igual que los de afuera, golpeando la choza con unos palos para espantar al huecuvu que el machi acababa de extraer por succión y conjuración» (Gay 2018, pp. 284-286).

Si bien el autor utiliza términos del cristianismo para describir la ceremonia que presencié, tales como «exorcismo», entendemos la idea central del ritual. El *machitún* es por tanto un rito de curación de las personas, a diferencia del *nguillatún*, que es una petición colectiva, el *machitún* se centra en el individuo enfermo que requiere ayuda, donde acude el *machi* con plantas medicinales que le ayudarán a tratar a la persona afectada. «En el machitún solemne, el machi entra en éxtasis y declara la causa del mal así como el remedio correspondiente. Asisten a la ceremonia numerosos invitados en calidad de ayudantes» (Joseph 1930, p. 79). La *machi*, al estar consagrada por la divinidad para luchar contra las fuerzas del mal, acude en ayuda del enfermo, ya que se considera que la enfermedad, en general, es producto de algún maleficio.

En 1849 el gobierno de Estados Unidos envió a la naciente República de Chile una expedición naval astronómica, cuyo objetivo era obtener información científica de los cielos australes. Una vez terminada la misión, uno de sus miembros, el capitán Edmod Reuel Smith, decidió quedarse un tiempo en Chile y se internó al sur del Bío-Bío, en la zona todavía no conquistada de territorio mapuche. Su motivación era aprender y conocer sobre su cultura. En su viaje por territorio araucano recabó información de sus observaciones, y respecto al diagnóstico del *machi* y el *machitún* detalló:

«The doctors, as far as I could learn, are generally know as machis, and the performance of their cures is called machitun [...]

These medicine-men are but few in number, and as they demand exorbitant remuneration for their services, they are seldom appealed to, except in cases of dangerous illness.

When the doctor is called upon to administer to a sick person, he comes in the evening, which is the time most favorable for his proceedings, and having first stripped and made himself as horrible as possible with paint, he commences his machitun.

The patient is laid upon his back in the middle of the hut, and all the familiy are turned out of doors, or made to sit with their faces toward the wall. Having examined the symptoms of the disease, the machi begins a long incantation, wich consists of a monotonous song, accompanied by the beating of a small drum, formed by straining sheep-skin tightly over a wooden bowl. With contortions and violent gestures the singer becomes more and more

excited, until, working himself up to the proper pitch, he falls backward upon the ground, with rolling eyes, foaming mouth, and spasmodic convulsions, and remains for some time in an apparent trance» (Smith 1855, pp. 235-236).

El relato evidencia el carácter del éxtasis chamánico que alcanza el *machi* en la etapa de trance para diagnosticar la enfermedad y luego aplicar los métodos curativos. Esta curación puede ser mediante hierbas medicinales, que son entregadas por el *machi*, que se deben mezclar con agua para administrárselas. Algunas tienen características purgantes, lo que genera problemas estomacales serios; otras se deben beber en determinadas horas, o puede que sea necesario sacar el mal de otra forma, mediante la aplicación de un ritual chamánico para expulsar el mal producido por un espíritu negativo que ha decidido atacar a la persona. En todos los casos, solo el *machi* está capacitado para officiar como curandero, ya que en la sanación se entremezclan aspectos sagrados y profanos.

Otro de los aspectos rituales importantes y que han marcado la historia reciente del pueblo mapuche tiene que ver con los rituales de sacrificios humanos. El último del que hay testimonio ocurrió en 1960. En el mes de mayo de ese año ocurrió en Chile el terremoto más grande del que se tenga registro en la historia de la humanidad, un movimiento telúrico de 9,5 grados en la escala de Richter. Según las fuentes nacionales, hubo más de dos mil fallecidos, más de tres mil heridos y más de dos millones de personas perdieron sus hogares. Lo peor de todo fue el tsunami que arrasó las costas del sur de Chile, dejando modificaciones geográficas; el maremoto fue tan potente que derribó algunos *moais* en Isla de Pascua y dejó una devastación de enormes proporciones en Hawái y Japón.⁸²

Por supuesto, las comunidades mapuches quedaron afectadas por esta catástrofe: huyeron a los cerros, del mismo modo que lo hacían sus antepasados. Posteriormente (no se sabe con exactitud cuándo), la *machi* Juana Namuncura tuvo una revelación en un sueño y anunció que para restablecer el equilibrio de la tierra era necesario sacrificar a un niño que no contara con el cuidado de sus padres. Se eligió a José Paineicur, un niño de entre 5 y 7 años, que era criado por su abuelo, ya que de su padre no se sabía nada y su madre trabajaba en la capital del país.

⁸² V. BENEDETTI, S. (2010). *El terremoto más grande de la Historia*. Santiago: Origo.

Tiempo después de ocurrido el sacrificio, unos antropólogos visitaron la zona y sospecharon que los mapuches habían llevado a cabo un ritual de sacrificio humano; una vez confirmada la información, dieron aviso a las autoridades. Se procedió entonces a la detención de la *machi*, el abuelo y otros tres involucrados de forma directa, que fueron acusados de homicidio. Tras dos años de investigación, todos quedaron en libertad, puesto que los tribunales dictaminaron que los acusados actuaron sin libre voluntad, impulsados por una tradición ancestral, en base al artículo 10, numeral 9 del Código Penal chileno, que establece que queda exento de responsabilidad penal «el que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable», basándose en que la *machi* argumentó en el proceso que era necesario realizar un sacrificio humano, pues de lo contrario la catástrofe aumentaría con el paso de los días.

El antropólogo Patrick Tierney investigó de cerca este proceso y fue el único que tuvo acceso a las fuentes, ya que luego desapareció el expediente del proceso judicial. Además, pudo realizar un importante trabajo de campo, entrevistando a la *machi* involucrada en el sacrificio y a los presentes en la ceremonia. En una traducción reciente de su texto *The Highest Altar: Unveiling the Mystery of Human Sacrifice*, se detalla:

«Domingo Manquián estuvo con nosotros en el cerro de allí», dijo Senovio. “Se corrió la voz de que estaban buscando a un huérfano para sacrificar en el Cerro Mesa. La machi quería a un huérfano, dijeron”. El mensaje llegó casi inmediatamente después de la primera ola del maremoto, alrededor de las tres de la tarde. Luego trataron de conseguir a una niña de unos 18 años desde Pu Budi, pero su familia la escondió. Así que se quedaron con el pequeño nieto de Vargas, porque no había nadie que lo defendiera.

“A las seis de la tarde la tercera ola del maremoto arrasó. Para ese momento la comunidad entera alrededor del Cerro Mesa estaba en la cima de la colina. Desde nuestra cima del cerro podíamos ver cientos de personas bailando allí. Pero esa tercera ola casi se los lleva a todos - vimos el agua chocar contra el cerro y reventar sobre ellos, mojando a todos los bailarines de Cerro Mesa. Debieron haber sido veinte metros de alto. Cerro Mesa estaba completamente aislado por el mar. No había nada más que agua allí, agua allá y las olas por todas partes. Pensamos que el mundo llegaba a su fin. No nos importaba nuestra casa, nuestros muebles o los animales, porque pensamos que todo estaba llegando a su final. Nunca queremos volver a verlo”.

Pregunté cuáles eran los líderes de la comunidad, los loncos, en ese tiempo. “El jefe de esa comunidad era el viejo Trafinado”, dijo Rosario, usando el sobrenombre del jefe muerto, Juan Nahuelcoy. “A medida que cortaban con un cuchillo los brazos y piernas del niño, la machi los

recibía y los pasaba al viejo Trafinado. Y el viejo Trafinado bailaba con ambos brazos del niño, blandiéndolos en el aire. Arrancaron el corazón del niño también, mientras la machi tocaba su tambor. Después de muerto, tomaron al niño y lo recostaron en el piso, como ofrenda, frente al mar”.

[...] Lorenzo y yo encontramos amplia confirmación a este informe cuando hablamos con Segundo Aillapán, padre de ngenpín el cual me dio valiosa información sobre los espíritus de la montaña y su madre, Machi María Huechacona, quizás la machi más antigua del Lago Budi, y que ocupa las más prestigiosas posiciones en el guillatún ceremonial después de la Machi Juana» (Tierney 2011, p. 233).

El relato, impactante para la sociedad de la época, tuvo gran repercusión a nivel nacional, los medios de comunicación enviaron equipos de investigación a la zona, pero no lograron obtener más detalles. Muchos titulares de periódicos y revistas criminalizaron la cultura mapuche y sus costumbres bárbaras y primitivas.

Para los mapuches hay visiones encontradas, puesto que unos justifican el actuar y otros consideran que era innecesario y que habría bastado con un sacrificio animal, tal como se realiza habitualmente en el *nguillatún*; de todos modos, coinciden en lo que menciona Leiva Salamanca (2013):

«Los mapuche, con la excepción de aquellos influenciados por la visión cristiana occidental, coinciden en que la causa del maremoto fue el alejamiento de las propias normas del *az mapu* o derecho propio existente en su cultura; así, fue un llamado de atención por el rompimiento del equilibrio cósmico» (p. 41).

Fueron años en los que se trató de poner en un estadio inferior de desarrollo a la cultura mapuche, producto de sus prácticas ancestrales. Con el paso del tiempo el caso se perdió en la memoria colectiva, pero en el año 2000 un diario de ámbito nacional volvió a traer la noticia, conmemorando los cuarenta años del suceso, que volvió a generar un gran revuelo nacional.

En relación a las prácticas de iniciación, estos ritos, si bien existen, no han sido del todo documentados fuera del aspecto religioso. En el ámbito secular existen dos ritos que se restringen a las comunidades pehuenches: *lakutún* y *katankawín*. En esta ceremonia se hacen ofrendas para que «los dioses ayuden al nuevo vástago en su vida futura y se ruega, también, para que los atributos espirituales del donador sean igualmente poseídos por el receptor» (Foerster y Gundermann 1996, p. 206). Se trata de un rito de paso de la niñez a la

vida adulta, aunque no hay mayor documentación al respecto, solo sabemos que en la zona de la Araucanía este rito es prácticamente inexistente.

Las prácticas culturales en general, y las religiosas en particular, no pueden ser conceptualizadas con nuestros propios parámetros culturales, incluso por muy alejadas que estas acciones nos parezcan, ya sea de la moral, de la ética o de lo aceptable. Si actuáramos de este modo caeríamos en etnocentrismo y religiocentrismo, como lo evidencia la exposición de fray Jerónimo de Amberga, quien a principios del siglo xx escribía sobre los mapuches:

«Otro cargo que se hace al araucano es la tenacidad con que se aferra a sus prácticas supersticiosas, sus guillatunes, sus curanderas, sus machis. Yo mismo, de niño, en mi país natal, tomaba parte en las fiestas del solsticio, el día de San Juan, 24 de Junio; y saltábamos por las llamas de la hoguera en juego alegre como miles de años antes nuestros aborígenes en la fiesta religiosa de Yul. Tales fiestas se han conservado casi en todas las naciones civilizadas; pero han perdido su carácter religioso y supersticioso; y aún el Cristianismo supo aprovecharse de ellas transformándolas en fiestas cristianas. Así también los guillatunes están perdiendo su carácter religioso y son más bien comicios nacionales que se practican como restos históricos, último y débil recuerdo del pensamiento nacional. También es verdad que conservan ciertas prácticas supersticiosas; sean pues declarados por inferiores, pero por aquellos pueblos que no tienen adivinas lujuriosamente instaladas en las capitales; que no tienen las Lenormand⁸³ de fama mundial y cuyo boudoir es visitado por reyes y emperadores. Conocemos además el ascendiente que ejercen también sobre el hombre civilizado los fenómenos del espiritismo, del hipnotismo y de la sugestión; pero seguramente el araucano no pagaría precios subidos por un palco para presenciar el espectáculo: su machi lo da más barato» (1913, pp. 28-29).

No existe mayor información, ni en la actualidad mediante la etnografía, sobre rituales iniciáticos de jóvenes, a diferencia de lo que ocurre en la cultura selk'nam. Por otra parte, sin lugar a dudas, el *nguillatún* sigue siendo importante en la sociedad contemporánea como parte de la renovación de ciclos espirituales, las peticiones sagradas y la ritualidad asociada a estas prácticas. Apreciamos un cambio cultural importante desde el último sacrificio humano, hoy en día para las comunidades mapuches sería impensable realizar una acción de este tipo, no solo por estar supeditados a la legislación chilena, sino porque la mutación sincrética ha llevado a la penetración del cristianismo en su máximo esplendor, y aunque hoy en día muchos mapuches pretendan reflatar las ideas ancestrales sobre espiritualidad y rechacen

⁸³ Se refiere a la famosa adivina francesa del siglo XVIII, Marie Anne Lenormand.

cualquier relación formal con el catolicismo, se mantienen ligados a una moral cristiana que impide sacrificar a un ser humano.

9.3. Espíritus y simbología

En el ámbito espiritual hay una gran presencia de entidades sobrenaturales que se presentan en distintos momentos.

«En el concepto de los indios los espíritus corresponden exactamente en forma y caracteres al cuerpo que han abandonado. Un hombre alto o uno corto permanece alto o corto en su condición de ánima. Los parientes vuelven a juntarse después de muertos y él que es cacique en vida gobierna sus mismos dependientes en el otro mundo y continúan en la misma vida de clan y tribu que sobre la tierra.

El espíritu del niño queda niño sin desarrollarse más. Los sexos permanecen los mismos, tienen las mismas ocupaciones, se dividen en las mismas castas, y tienen idéntica riñas y disgustos que los vivos» (Latham 1924, pp. 338-339).

Hay tres concepciones etimológicas difíciles de definir e interpretar, pero que sirven de cimiento para entender el mundo de los espíritus. En primer lugar el concepto de *püllli*, que sería el espíritu o alma,⁸⁴ que reside en el mundo propiamente espiritual y es de carácter invisible. Luego está el concepto de *am*, que se refiere al espíritu activo, habita los lugares que habitaba en vida, todavía no se transporta al mundo espiritual de forma completa y puede adquirir una forma visible en ocasiones, ya sea como humano, animal, insecto, etc. Generalmente estos espíritus son los recientemente muertos, aquellos a los que se les recuerda en el tiempo presente. El último concepto es el de *alhué*, que es probablemente el más difícil de definir: se refiere al momento en que el espíritu se mantiene en el cuerpo incluso después de muerto, no se aleja del cadáver, se encuentra en un estadio transitorio y puede cambiar de forma o ser invisible, pero también puede actuar mediante otros medios, que son siempre molestos, Latham indica:

«No siempre aparecía de una manera visible, pero anunciaba su presencia en una variedad de maneras, por golpes, sonidos, haciendo chisporrotear el fuego, cerrando puertas, haciendo aullar los perros, y de otras mil maneras. Todavía existe esta creencia entre el pueblo chileno y frecuentemente cuando se sienten en la casa sonidos que no se pueden explicar o se perciben hechos misteriosos, la gente dice que las ánimas están penando. Esto pasa especialmente, luego

⁸⁴ En el mundo mapuche no hay diferencia entre los conceptos de espíritu y alma.

después de una muerte, sobre todo si no se han mandado decir misas para la tranquilidad de las almas o no se ha cumplido con la voluntad expresada por el moribundo» (1924, p. 342).

El *machi* siempre está pendiente de la presencia del *alhué*, ya que es posible que pueda capturarlo y utilizarlo para sus propios fines, aunque no siempre se da este caso. En definitiva, *püllli*, *am* y *alhué* son tres palabras para referirse al espíritu en tres estadios distintos, los cuales no son consecutivos ni deben estar obligatoriamente entrelazados; por ejemplo, no todos los espíritus son *alhué*. Tomás Guevara (1908) argumenta erróneamente que las creencias mapuches no han sufrido el sincretismo religioso, en este ámbito expresa su postura frente al espíritu:

«Profundizando el conjunto de sus concepciones míticas, de sus leyendas, ceremonias que han sobrevivido aisladas, sin combinación con las ideas del catolicismo, se llega a la persuasión de que el araucano considera que hai en el hombre una vida que se estiende [*sic*] por el cuerpo y una alma que reside en el mismo. Estas dos partes independientes forman una entidad doble.

Pero no concibe la parte espiritual de un modo abstracto como el civilizado, sino materializada, especie de sombra de naturaleza etérea, imájen del individuo, pues tiene su color, sus rasgos i su forma. Este espíritu personal necesita, por consiguiente, comida, licor, vestidos i armas» (pp. 222-223).

Pillán

Destacamos en primer lugar la figura del *pillán*, es un espíritu mapuche, masculino, ligado a los ancestros. Cada familia puede tener un *pillán* protector, los hay buenos y malos, y dependiendo de la hora del día que sea, su presencia se acrecienta. Pueden causar el mal si así lo desean, por ello la figura del *pillán* debe ser respetada.

Como hemos visto anteriormente, muchos cronistas asociaron la idea de *pillán* con la del demonio, esto probablemente se debe a que al existir entes buenos y malos, en las ocasiones que ellos presenciaron actividades de carácter ritual, estas fueron en virtud de los *pillanes* negativos. Juan Ignacio Molina (1795) lo asocia erróneamente con el ser supremo, además dice de *pillán*: «esta voz deriva de *püllli* ó *pilli* (la alma) y denota el espíritu por excelencia. Lo llaman tambien Guenu-pillan, el espíritu del Cielo; Buta-gen, el gran Ser; Thalcave, el Tonante; Vilvemvoe, el Creador de todo; Vilpepilvoe, el Omnipotente; Mollgelu, el Eterno; Avnolu, el infinito, etc.» (p. 84). Es una idea errónea en general, puesto que *pillán* no tiene una traducción exacta, incluso en la actualidad se considera «sin traducción aparente»

(Casamiquela 1964, p. 166). Por otra parte, en la misma línea de los cronistas de Indias, el misionero evangelizador Luis de Valdivia, en 1621 escribía en su «sermón en lengua de Chile», «Hazer vuestra voluntad, y no la de Dios, ni cumplir lo que manda, esto es pecado. Hurtar adulterar, jurar falso, adorar al Pillan, y al Huecuvoe, hazer daño a otro, es o es pecado. Todo lo que es contra Dios y contra lo que Dios quiere, y manda, es pecado» (p. 8).

Los cronistas y algunos investigadores que trabajaron en comunidades mapuches durante el siglo xx concluyeron que no se puede explicar qué es el *pillán*. Böning (1995) sostiene dicho postulado, «El propio trabajo de campo me trajo, por lo menos en el primer momento, el mismo resultado: una multiplicidad desconcertante. Muchos Mapuche ni siquiera conocían la palabra Pillán, ni hablar de su significado» (p. 189).

El *pillán* es, a grandes rasgos, un espíritu sobre el que poco se conoce con certeza, considerando que los propios mapuches lo identifican de distinta forma, pues presenta variaciones según la procedencia de los grupos, ya sean huilliches, lafquenches, pehuenches, etc. Dowling (1971) señala:

«Para los mapuches la palabra Pillán expresa dos ideas sin conexión aparente; una de ellas es la idea acerca del alma de sus antepasados ilustres que termina por ubicarse en las alturas; la otra es la idea de un dios del fuego, de las erupciones volcánicas, del rayo, del trueno y de los temblores» (Dowling 1971, p. 43).

Al hablar de *pillán* hablamos de «pillanes», que son entendidos como poderosos espíritus, de los cuales se consideran existen buenos y malos tal como nos lo relataba un *machi*: «el bueno sale por la mañana y el malo por la tarde. Por eso es peligroso andar por la tarde y por la noche afuera, uno tiene que protegerse. Los mapuche andamos poco por la noche» (A. Lleuful, comunicación personal, 15 de marzo de 2018).

Asimismo lo señala el abate Molina, indicando que:

«El alma en estado de separación del cuerpo se llama pillán. Hay pillanes buenos y pillanes malos. Los buenos son almas de los araucanos y los malos de sus enemigos, como por ejemplo de los españoles. Afirman además, que los pillanes pueden repasar el mar y venir a ayudar a sus amigos y patriotas. De aquí es que cuando ven relampaguear u oyen los truenos de una tempestad sobre los Andes, dicen, figurándose una batalla real, que sus pillanes se baten con los pillanes españoles, sobre las nubes» (s. f., en Latcham 1928, p. 194).

Existe una parte de la cultura mapuche que atribuye a los volcanes ser *pillanes*, no es de extrañar considerando la constante actividad sísmica y volcánica en el cordón montañoso de

los Andes, zona austral donde han residido la mayoría de las comunidades, tanto en la zona de la Araucanía como la Patagonia argentina. Debemos tener en cuenta que se habla de *pillán* en plural, este era el error que cometieron algunos cronistas, al escuchar hablar de *pillán* buscaban al mismo espíritu en todas las comunidades, razón por la que lo asociaban con una divinidad, como el dios del fuego incluso (por su asociación con los volcanes) y no como espíritus variados presentes en distintas familias y tribus.

«En casos aislados el adjetivo Pillán podría lógicamente presentarse en la lengua mapuche sustantivado como “lo poderoso”, “lo sumamente fuerte”, “lo sobrenatural”, etc. o también ser usado como nombre propio, como hoy en día es el caso del volcán Villarrica, al que los Mapuche en Calafquén y en el lago Panguipulli llaman “Pillán”, el “Poderoso”, el “Temible”» (Böning 1995, p. 194).

Respecto a la errónea interpretación de *pillán* como ser supremo, es algo que incluso persistió hasta hace poco; Keller señalaba «no puede haber la más leve duda, sin embargo, que el Ser Supremo de los araucanos llevaba el nombre de Pillán, pues si bien este ya no se usa, se ha conservado en el de numerosos detalles del mismo nguillatún» (1955, p. 4).

Un relato recopilado por César Fernández en 1966 expone la lucha de los *pillanes*. Este texto fue transcrito del relato de Rufina Santul:

«Los Lanín antes, en el principio del mundo, eran dos.

Los reché conocían el lugar donde nacía y se acostaba Antü.⁸⁵ Siempre era bueno. Sabía y veía todo lo que pasaba.

Ocurrió que los mapuches ya se olvidaron de Antü. No le rezaban ni lo recordaban más. Se habían olvidado de hacerle rogativa cada doce meses. Se comían las carecaré y no las despedaban vivas en cuatro partes mirando hacia Antü, ni tampoco las quemaban. Todo se comían, hasta el corazón, y nada dejaban para los Pillán.

En el Valle Embrujado, que ahora le dicen Encantado, pasó la nütram⁸⁶ que voy a relatar. Allí vivían los Pillán. Con rocas de fuego se tiraban. De las cuevas salía el polvo negro que todo lo tapaba. Las piedras ardiendo cruzaban el valle. Tanto era el ruido y el polvo que había, que nada se podía ver. La mapu estaba arruinada. Antü no quería salir a iluminar el campo. Parecía que lo había olvidado.

⁸⁵ Sol.

⁸⁶ Concebido como el arte de relatar.

El espíritu de la mahuida,⁸⁷ dueño de la cordillera y del agua, estaba también allí. El Trauco⁸⁸ se había subido encima de la montaña y gritaba:

- Voy a bailar sobre las piedras. Te voy a tirar con las rocas del volcán.

Y ahí comenzó la batalla. Los dos tenían espíritus que los ayudaban, que hacían ruido y gritaban.

El Huesha Cüref Huecufü era el otro diablo, que siempre perjudicó a los hombres y a los animales. Quería pelear con el Trauco y entonces hizo que se largara la tormenta con todos los espíritus y comenzó a rugir y aullar.

Ocurrió entonces que la montaña azul, que era muy alta y estaba cubierta de hielo, empezó a darse vuelta para afuera. Tiraba de todo: barro, lava, fuego, humo. Las aguas congeladas empezaron a hervir. Los Pillán lanzaban rocas de un lado para otro. Tronaban los volcanes y los rayos iluminaban el cielo. Mientras tanto, Antü dormía.

Los animales escapaban para todos lados. No hallaban dónde guarecerse. Volaban las piedras ardientes y las lengüetas de fuego hacían que fuera de día. La tierra se partía y por los huecos caían ardiendo los animales y los árboles. En aquellos tiempos, el huencu era fuerte como un árbol, pero se lo tragó la tierra ardiente. Algunas plantas se agarraban de las piedras para sostenerse y así quedaron. Otras se colgaban de los árboles y todavía no quieren dejarlos. Así nacieron las plantas trepadoras. En el caso producido por la lucha murieron árboles y animales.

El hielo hervía, las rocas chorreaban fuego y lava, el agua corría por todos lados. Todo cambió de lugar. Unos cerros se encimaron a otros. Se tragó la tierra muchas montañas y donde había un río nació un lago.

Y ahí empezó a tambalearse el Huesha Cüref Huecufü, porque su enemigo, el feroz Trauco, tenía mejor puntería.

Una enorme roca venía despeñándose y rodaba hacia el abismo, arrastrando al Pillán. Así perdió apoyo y empezó a caer. Estaba solo, sin sus espíritus auxiliares. Rodaba y no se podía asir de la montaña.

Los enormes brazos no se podían agarrar de nada. Ni de las salientes rocosas se prendía, porque todo ardía y quemaba. Todo había sido incendiado por el Huesha Cüref Huecufü» (2016, pp. 34-36).

En el relato se entremezclan las figuras de *pillán* y *huecufu*, que son tomados como *pillanes* en plural, aunque sean espíritus distintos. La descripción posee elementos sincréticos, como lo es la imagen del diablo, pero aporta antecedentes sobre la falta de rogativas ceremoniales al Sol y los castigos por esas faltas. Además, la informante expresa con claridad

⁸⁷ Montaña.

⁸⁸ Ser mitológico con características humanas, con fuerza sobrenatural y poderes mágicos. Capaz de seducir a las mujeres y embarazarlas.

la ausencia de sacrificios, que serían fundamentales para mantener el necesario equilibrio cosmológico.

Wekufü

También escrito como *huecufu*, es un importante y poderoso espíritu mapuche de carácter dañino. Es traducido de forma inexacta e imprecisa como «lo diabólico» (Waag 1982, p. 33), esta asociación es de carácter sincrético, puesto que si bien es un espíritu del mal, los conceptos de demonio y demoniaco provienen del catolicismo evangelizador.

Claudio Gay, refiriéndose a la interpretación mapuche sobre las tormentas asociadas con batallas de dioses, señala respecto del *wekufü*:

«Los espíritus que estos dioses combaten se encarnan en el huecuvu, el ser malvado por excelencia, el más temido y a quien se le hacen ofrendas para apaciguar su cólera. Le atribuyen todos los males y todas las penas que les toca padecer: tormentas, terremotos, el cansancio de sus caballos, las malas cosechas. Este genio múltiple adopta las formas más diversas según sus necesidades o caprichos: un sapo, una culebra, un arco, un diente, un pedazo de tela, etc., perdiendo así su figura primitiva, que es la de un niño muy pequeño, de dos pulgadas de altura. Quienes lo poseen no son solamente brujos y brujas, sino también otros individuos que, según dicen, lo compran a los cristianos y lo conservan sin mayores precauciones en un saquito, del cual lo retiran para enviarlo a algún enemigo para que penetre mortalmente su cuerpo. A veces, el simple contacto basta para causar su muerte» (2018, pp. 244-245).

Es evidente que la figura de *wekufü* se asocia con lo maligno, la descripción que realiza el naturalista francés es clara. Al igual que *pillán*, este espíritu no tiene un origen claro, pero sí está presente de forma transversal en todas las comunidades, ya sean huilliches, lafquenches, pehuenches, etc. Hay una diferencia fundamental entre este espíritu y otros: *wekufü* posee un dueño, que es el encargado de hacer el mal.

«Wekufü, ente abstracto, inmaterial, cualidad diabólica, posibilidad de manifestación de una adversidad, es aprovechado por el kal'ku⁸⁹ para hacer daño. La intención pertenece al kal'ku que le impone una cualidad diabólica a la acción. De modo que, para que la cualidad *wekufü* surja en una acción, es necesario que exista un ser real y concreto, con capacidad para dotarla de esta cualidad. *Wekufü*, al ser cualidad que distingue la acción como diabólica, no tiene sustancia ni forma, y sólo puede ser apreciada en cuanto valoración afectiva, por tanto se puede

⁸⁹ También escrito como *kalku* o *calcu*, es la designación que tiene una persona dedicada a practicar el mal de forma espiritual. Es el equivalente a un brujo.

relacionar con todas las cosas que participan de ese acontecer: kal'ku, cuerpo extraño, enfermedad, lechuza, esqueleto, meteorito, etc.» (Waag, 1982, p. 36).

Si bien una persona puede acceder a un *wekufü*, el problema radica en que hay ocasiones en que este espíritu, dispuesto para hacer el mal, no acepta las órdenes que se le dan y termina por asediar a su propio mandatario.

«Estos huecuvu muchas veces son mutantes, rebeldes y recalcitrantes al punto de desobedecer las órdenes de sus amos. Un ulmen⁹⁰ en una reunión de qumblos me decía que su tío, el cacique de Malalgüe, le compró uno a José María Lima, de Mendoza, a cambio de una mula y de dos hermosas mantas. A su regreso, lo mandó a que atacara a un individuo que lo había ofendido, pero el huecuvu, irritado, no solamente no quiso seguir las órdenes de su dueño, sino que se volvió en su contra y le torció la boca. Días después, lo mandó a que atacara a otro indio, y el huecuvu avanzó unas cuantas leguas pero regresó sobre sus pasos, nuevamente irritado, y entró en el cuerpo de su amo, quien murió poco antes de que llegara el machi que habían llamado para que se lo sacara» (Gay 2018, p. 245).

En algunos casos aislados, el *wekufü* ha sido interpretado como una divinidad propia. En cierta ocasión, una misión jesuita se dirigió a la isla Santa María para evangelizar a los mapuches que la habitaban; no obstante, se encontraron con alguna oposición, así lo evidencia un testimonio:

«Quinientos eran los indios que la habitaban, unos bautizados y otros infieles; pero tan necesitados los unos como los otros, por no haber en ella sacerdote alguno, ni haberla visitado ninguno desde muchos años atrás: todos tenían pluralidad de mujeres y usaban las mismas ceremonias supersticiosas. Nuestros fervorosos operarios tuvieron mucho que hacer para reunir aquellos isleños; y cuando después de reunidos, les anunciaron el piadoso objeto que allá los había conducido, levantóse el cacique principal Pedro Torvando, y á pesar de ser cristiano de los bautizados antiguamente, les contestó con grave insolencia y no menor altanería: ¿Para qué venís á perturbar el sosiego de nuestra isla -le reprochó el cacique-, predicando embustes, y sembrando doctrinas en contra de nuestros antiguos ritos y costumbres? No hay más Dios que nuestro Huecubú: y si los españoles tienen su religión, nosotros tenemos la nuestra; si vosotros sois sus sacerdotes; las machis son los nuestros; y no es justo que nosotros abandonemos las costumbres de nuestros mayores, ni las mujeres que tan caras nos han costado, y nos son tan queridas. Cabalmente ahora vamos á celebrar nuestro reguetum: y no es justo lo dejemos por oír tus sermones; mucho menos después de haber conseguido el permiso para ello del Sr. Gobernador» (Enrich 1891, p. 172-173).

Esta referencia puede interpretarse de tres formas distintas: la primera sitúa a los mapuches aludiendo al *wekufü* como un dios, lo que sería impreciso puesto que es la única

⁹⁰ Persona importante, puede o no ser un *lonco*.

referencia que así lo hace; consideremos además que los mapuches conocen con exactitud la diferencia entre *pillán*, Ngenechén y *wekufü*. La segunda interpretación nos indica que el relato ha sido modificado por el autor con el fin de exponer la barbarie en la que se encontraban los mapuches venerando como Dios a un espíritu maligno, expresando a su vez entre líneas la necesidad de un mayor incentivo a la evangelización (incluso podríamos pensar que promoviendo un cambio de la misión volante a la de reservas). La tercera opción es que el propio cacique haya utilizado esa referencia a modo de burla, ya que él sabía que los sacerdotes asociaban a este espíritu con el demonio, por lo que esta aseveración irritaría todavía más al misionero.

Para Foerster (1993), «Pillán y Wekufe evidenciarían la realidad ambivalente de lo numinoso» (p. 76). En este caso, ambos espíritus vienen a representar un aspecto de los poderes divinos que se manifiestan en la tierra, si *pillanes* puede haber buenos y malos, *wekufü* es solamente mal por excelencia. Otto [1917] señalaba que «del objeto numinoso solo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo» (2012, p. 21), es así como ambos espíritus representan y despiertan distintos sentimientos en los individuos, tanto si estos son utilizados para hacer el mal o como protectores de una familia.

Chemamüll

A diferencia de *pillán* y *wekufü*, el *chemammül* (controversia con el nombre *chelmammüll*),⁹¹ es el único espíritu que posee una representación física, ya que se tallan estatuas de madera de gran altura, generalmente superior a los dos metros, en roble o laurel. Estas figuras poseen cuerpo y cabeza, con rasgos humanos, los hay femeninos y masculinos.

Se cree que la existencia de estas esculturas es anterior a la conquista española, aunque no hay certeza arqueológica al respecto. Este espíritu es el encargado de ayudar al difunto para llegar a su destino de reunión con los antepasados, por ello la estatua se erige junto al cuerpo del difunto. La elaboración es bastante compleja, ya que es mucho más sofisticado y más alto que el *rewe*, lo que implica un tallado más minucioso y exige más tiempo.

⁹¹ Significa «gente de madera», aunque la traducción es inexacta, de ahí la controversia.



Fig. 42. *Chemamüll*.
Museo Chileno de Arte Precolombino.

«Hasta principios del siglo XX, los mapuches utilizaban los chemamüll como uno de los componentes esenciales de los ritos realizados durante el kurikawin o velorio de sus muertos. Estas enormes estatuas de madera se colocaban junto al difunto, mientras una larga lista de parientes y personalidades pronunciaba discursos alabando al muerto y recordando sus mayores logros. En la etapa final de la ceremonia, el chemamüll era erigido junto a la tumba para señalar el lugar donde permanecería el cuerpo.

Estos ritos debían realizarse siguiendo estrictamente las tradiciones, ya que un funeral descuidado podía significar que el espíritu del difunto, en vez de convertirse en un antepasado que velaba por sus deudos, fuera capturado por algún brujo y convertido en un espíritu maligno» (Museo Chileno de Arte Precolombino, s. f. [Consulta: 29 de diciembre 2018]. Recuperado de: www.chileprecolombino.cl/arte/piezas-selectas/gente-de-madera).

Podríamos decir a grandes rasgos que *chemamüll* es un tótem, aunque este concepto a menudo se ha utilizado erróneamente. En la actualidad hay una gran cantidad de estas figuras en museos y en parques nacionales, pero ya no se utiliza en las ceremonias mapuches y es elaborado con fines estéticos y no rituales.

También en el ámbito de la simbología encontramos algunos relatos que tratan sobre fiestas donde se utilizaban máscaras:

«Antiguamente se disfrazaba la gente, hacían fiesta, tocaban la caja, tomaban chicha toda la noche, la cual se sacaba con cántaros del despósito.

Los jóvenes hacían caretas de hojas de canelo y de la flor de copihue

Tenían sus caballos lumas, en los cuales batallaban.

Peleen ellos. En guerra esté, pues, la tierra.

Durante la festividad, los ulmenes estaban sentados dentro de su casa.

Venían á sacarles fuera entonces:

Parlamentemos, padre, se dicen los dos ancianos. Afuera de la casa: Volverá pues á pacificarse la tierra.

Habiendo pasado la guerra, vamos á bailar mientras vive nuestro corazón, y comer también; cuando morimos, ya no beberemos chicha, ni comeremos ni bailaremos. Ahora comamos, bailemos ahora.

Miéntas bailaban, no se oía nada por el ruido ensordecedor de las cajas» (De augusta 1910, pp. 45-46).

Alonqueo también menciona el uso de máscaras en las ceremonias de iniciación de *machis*: «Los bailarines especializados, con máscaras y envueltos en mantos, irrumpen y cortan las cadenas y continúan bailando alrededor de las machis» (1979, p. 198). Ñanculef (2016) alude a que los denominados *kollog* son jóvenes que usan máscaras y representan la intromisión extranjera durante la ceremonia del *nguillatún* (p. 123).

Ricardo Latcham asegura que:

«Sabemos que en todas sus ceremonias de importancia usaban máscaras o bonetes, hechas de las pieles y cabezas de aves y animales (mañagua) y otras de madera labrada o de fibra vegetal, llamadas colloñ y trajes especiales de los estilos más estafalarios, para representar diferentes seres naturales o imaginarios» (1924, p. 249).

Lamentablemente no existen mayores referencias sobre el uso de máscaras, si este uso fue habitual en el pasado, en el presente no quedan vestigios evidentes. De todos modos su uso pudo ser para representaciones rituales, aunque menos espectaculares que las realizadas por los *selk'nams*, en relación a que los ritos eran diferentes.

9.4. Chamanismo: *machi*

Machi es un vocablo que abarca lo femenino y lo masculino, puesto que un *machi* puede ser hombre o mujer. Este es el título que se le da al chamán, el equivalente al *xón selk'nam*. En el mundo mapuche debe existir una consagración previa para acceder a las técnicas propias del *machi*:

«Para desempeñar esta gran función es necesario que el individuo esté dotado de las siguientes condiciones: Vocación o llamado divino; comprobada fehacientemente la voluntad de Ngënechén de escogerlo, pasa por las siguientes etapas: a) Preconsagración (üthrüffpeumán); esta ceremonia ritual es el primer paso del llamamiento divino comprobado y señalado como machi; b) Consagración: hay tres categorías en este conjunto de funciones de Machin u orden sacerdotal mapuche, que se caracterizan por el número de peldaños de su insignia o signo de distinción: Kemú-Kemú, de 4, 5, 6 y 7 peldaños» (Alonqueo 1979, pp. 155-156).



Fig. 43. *Machi* Juana Tranco, retratada junto a su *rewe*. (Alvarado, et al. 2001, p. 50).

Posterior a estas etapas de consagración, la *machi* pasa a iniciarse en el mundo chamánico, es una mediadora entre el espacio profano y el sagrado. Posee un conocimiento amplio sobre quehaceres curativos y rituales de sanación, además de ser la persona apropiada para combatir el mal, «el mundo “invisible” o espiritual del wenumapu es para la machi un lugar tan real como lo es el mundo visible. Las principales formas de contacto entre la machi y el mundo espiritual son por medio de sueños, trances, cantos y toques rituales de kultrun» (Dillehay 2011, p. 204).

Desde la llegada de los españoles hasta la actualidad, la práctica de *machi* compete a hombres y mujeres, lo que incluye una condición transgénero. Muchos hombres, al adoptar la vida de *machi*, asumen una identidad femenina, aunque no en todos los casos. Bacigalupo

relata un episodio iniciático relacionado con la *machi* Marta, que antes de convertirse en chamán tenía la identidad de un hombre llamado Bernardo.

«Dos noches después de su sueño, el 7 de diciembre, en vísperas de la fiesta de la Inmaculada Concepción, Bernardo se hinchó y empezó a echar espuma por la boca. Se le abrieron las llagas y manchó las sábanas con sangre, cosa que interpretó como su primera menstruación. A la medianoche, Bernardo se abrazó a un canelo o foye. Fue poseído por el espíritu de Flora y por la Virgen y fue iniciado como Machi Marta» (2012, pp. 13-14).

Así también lo expresa Casamiquela (1964), «parece ser que antiguamente la encarnación ideal del shamán requería hombres afeminados, homosexuales o hermafroditas en muchos casos» (p. 247). La ordenación se prosigue siguiendo un ritual que es detallado por Wilhelm de Moesbach (1936):

«Llegado el día fijado, se lleva a cabo el *ngueicurehuen*. Empieza en una tarde y termina el día siguiente. Están presentes tres o más machis como ayudantes en los bailes y las oraciones. Dan principio a la ceremonia con un baile: luego profieren sus súplicas al son de sus tambores. Las machis viejas cantan lo siguiente:

“En buena forma harás asumir su profesión a esa jovencita, la harás machi y machi buena debido a tu intervención, o padre dios, que estás en las alturas, sentado en tu hermosa mesa, rodeado de plata. Tú eres el viejo creador de los hombres, la vieja creadora de ellos. Tú has querido que tu hija sea machi, o padre dios, viejo plasmador de los hombres, vieja plasmadora de ellos. Tu le darás (a la nueva machi) tu magnífico caballo para que la lleve a las rogativas; le darás a esta niña el hermoso toro en la visión, para que tenga una alma vigorosa. Asimismo le darás en la visión el cuchillo y el coligue lindos, a fin de que los traiga consigo a las rogativas y no prevalezcan contra ella los espíritus malos. Entonces sí que será buena machi”» (pp. 334-335).

La iniciación a la que se somete la *machi* debe renovarse una vez al año frente a su *rewe*, que ha sido seleccionado especialmente para cumplir esta función, y es obligatorio que la madera en la cual es tallado el *rewe* sea de un árbol nativo.

Es común que la *machi* utilice una rama de coligüe y cuchillos durante sus rituales. Lo hemos podido constatar personalmente durante el año 2018: en una visita a territorio mapuche acudimos a la casa de una *machi* en la ciudad de Los Ángeles (región del Bío-Bío), en una zona rural. La *machi* vivía en una casa de construcción contemporánea, pero en la parte central de su patio tenía un *rewe* escalonado, rodeado de varas de coligüe y de otros árboles. Alrededor del *rewe*, esparcidas en el suelo, había una gran cantidad de monedas que no debían

ser retiradas. Un pequeño altar se elevaba cerca del *rewe*, sobre el que había una serie de cuchillos de los que colgaban cintas de distintos colores.

Con anterioridad la *machi* nos había pedido que lleváramos un frasco pequeño con orina para diagnosticar si poseíamos alguna enfermedad. Una vez en el lugar, nos pidió que dejáramos la orina frente al *rewe* por un tiempo no superior a diez minutos. Luego retiró el frasco y nos invitó a pasar a otra sala, donde había fuego en un brasero. Abrió el frasco y lo puso a contraluz sobre una mesa. Comenzó a observar y a reflexionar, reconoció varias afecciones y problemas asociados al sobrepeso y dolores reumáticos, recetando una serie de brebajes que debían ser tomados inmediatamente, además de un purgante de aroma intenso que terminó provocando grandes malestares estomacales.

Luego la *machi* nos invitó a ponernos de pie frente al brasero, arrojó una gran cantidad de hierbas y el humo se extendió rápidamente por toda la habitación, nublando la vista e impidiendo una correcta respiración; después pidió que nos mantuviéramos inmóviles y comenzó a hablar en mapudungún, tomó los cuchillos, los blandió y agitó alrededor nuestro, produciendo constantes golpes entre ellos, por lo que ante el más mínimo movimiento o error por nuestra parte, nos hubiera provocado un corte.

Otro de los aspectos a los que se dedica el *machi*, además de combatir el mal, es su posición como médico dentro de la comunidad. Los mapuches distinguen tipos de enfermedades y los clasifican (Citarella et al. 2018), uno de estos tipos de males es el *re kutran*: en esta área se encuentran las enfermedades más conocidas y que tienen vinculación con el medio natural. Por ejemplo, «en el mes de agosto, debido a los cambios de temperatura, las personas se encuentran más débiles principalmente en su estructura ósea, por lo tanto están más propensas a caídas, esguinces y luxaciones» (Citarella et al. 2018, p. 89). No mencionaremos todas las enfermedades catalogadas por los mapuches porque es un trabajo extenso que requiere un apartado especial, pero destacamos que la *machi* es fundamental en el proceso de diagnóstico, lo que implica distintas técnicas desde lo más básico, como el sentido común, hasta lo más especializado, como la observación de la orina o las heces.

Tomás Guevara indicaba que «comunmente un mismo individuo poseía a la vez el arte de curar por conjuros i por el uso de plantas medicinales. Perteneían estos curanderos a la

casta de hombres vestidos de mujeres, tan comun en todas las secciones aborijenes de América [*sic*]» (1908, p. 239).

Como hemos visto más arriba, si bien la *machi* no tiene un papel preponderante en el *nguillatún*, sí está presente. El chamanismo mapuche se distingue más por una forma de acción individual con el afectado, ya sea que lo aqueje algún mal producto de la hechicería o requiera de algún tratamiento medicinal. En el aspecto ritual colectivo, la *machi* también debe officiar las ceremonias, como vimos en el caso del niño sacrificado durante el terremoto. Hay muchas ocasiones en que la *machi* entra en trance durante las ceremonias, generalmente alcanza el éxtasis chamánico mediante el uso del *kultrín* que, como ha mencionado Mircea Eliade (2013), es fundamental para el contacto con el mundo sagrado a partir de los sonidos.

El rol principal del *machi* en la actualidad es la curación de dolencias y su práctica como médico es reconocida por parte de la salud pública, donde muchos hospitales se han convertido en centros interculturales, dando la posibilidad de que los pacientes que así lo requieran puedan acudir a la medicina ancestral como parte de tratamientos complementarios.

No cualquiera puede llegar a ser *machi*, generalmente hay una larga tradición familiar y debe estar acompañada de sueños premonitorios, revelaciones y sucesos particulares, nada sucede por azar ni es tomado a la ligera. Podemos distinguir dos roles principales del *machi* en la comunidad, el primero en el plano medicinal y el segundo en el plano espiritual. El poder curativo mediante la prescripción de aguas y hierbas va de la mano con el combate a las fuerzas malignas del mundo sobrenatural, que son consideradas dañinas y acechan no solo a los mapuches, también a los no mapuches, motivo por el cual durante el último tiempo se ha acrecentado la consulta a *machis* por parte de ciudadanos chilenos que no tienen relación directa con el mundo mapuche.

Uno de los errores más comunes es asociar a las *machis* exclusivamente con sacerdotisas o con médicos; sin embargo estas no son todas las funciones de la institución *machi*.

«La machi es una persona mapuche. La machi es una mujer con los rasgos, roles y obligaciones que tiene toda mujer. La machi es la persona mapuche que ha sido llamada por las dimensiones cósmicas y de la concepción propia mapuche que tenemos de dios, para cumplir un rol que ella no ha buscado. La machi es una persona elegida por el dios mapuche, la energía

cósmica y las divinidades tutelares de la tierra, para que ejerza la tarea de mediadora entre el mundo natural y sobrenatural mapuche.

La machi es una autoridad religiosa del Pueblo Mapuche. La machi nunca elige ser machi, es tomada por un espíritu de tal forma que si no se hace machi se enfermará, se agravará y a la larga entrará a morir de una enfermedad muy complicada. Es más, la machi lamenta haber sido seleccionada por los espíritus para ejercer ese rol. La machi reclama cada vez que puede a estas deidades que la eligen; que ella no eligió ser machi, por lo tanto, al reclamar, plantea que estos espíritus deben acompañarla ahora, que deben guiarla, ayudarla a demostrar la capacidad de ser lo que le dicen ser, ya sea en los rituales para cumplir su rol de machi o en los guillatun, o en cada ocasión que le corresponda actuar» (Ñanculef 2016, p. 98).

El camino del *machi* implica una responsabilidad con la cultura, la comunidad y ciertos preceptos que, si bien no están escritos ni establecidos formalmente, son conocidos por todos. Un *machi* no debe hacer el mal ni utilizar su poder para hacer daño, no debe ser una persona codiciosa ni tener interés por el dinero. Ante todo, debe usar su conocimiento con sabiduría para hacer el bien; no obstante, en los últimos tiempos muchas adivinas se presentan como *machis* sin serlo, prometiendo realizar cualquier tipo de «trabajo».


En general este tipo de prácticas son mal vistas por la cultura mapuche, aunque suelen ser muy consultadas por la ciudadanía chilena en general, sobre todo en tiempos de crisis, cuando abundan los problemas económicos y estas personas con presuntas características de «hechiceras» prometen la solución a todos los males, por supuesto, para quienes puedan hacer el pago correspondiente.

🏠 > Servicios Osorno > Hóroscopos, espiritualidad Osorno

< Regresar a la búsqueda anterior

★ SALUD DINERO AMOR RETORNOS SANACIONES

Anuncio n°: 1210824556



Expirado
Anuncio expirado. Por favor, no contactar.

Ubicación:
Osorno, Chile

LECTURAS DE TAROT ,UNIONES DE PAREJAS LIMPIEZAS ANCESTRALES MALES VICIOS ,DESCARGAS ABRE CAMINOS BLOQUEOS ENERGÉTICOS BRUJERÍAS,VIDENTE MACHI TAROTISTA ATENCIÓN OSORNO VALDIVIA RÍO BUENO Y PUERTO MONTT TELÉFONO,966931478

Fig. 44. Anuncio Locanto.
Uno de los anuncios que circulan por internet con falsos *machi*.

En la actualidad no todas las *machis* atienden problemas fuera del ámbito mapuche, es decir, hay ciertas *machis* que no trabajan con *huincas*, con personas externas al mundo mapuche. Esto se debe principalmente a que muchos de los que solicitan atención no entienden la cosmovisión mapuche ni la respetan, y solo buscan ayuda cuando han agotado otras opciones, sin otro vínculo o arraigo con la cultura mapuche. Sin embargo, hay otras *machis* que se han acercado a la ciudadanía, incluso a aquellos que están totalmente alejados de la cosmovisión originaria, ayudándoles en sus enfermedades o en los males que los aquejan, sin hacer distinción sobre su origen étnico.

El sincretismo religioso también está presente en la institución de las *machis*, es así como muchas han incorporado elementos cristianos, que han adaptado a sus rogativas y ceremonias. En otra de nuestras visitas en territorio mapuche, esta vez en la localidad de Cañete, una *machi* nos invitó a su casa. También había un *rewe* en su patio, ubicado en una zona central. En su vivienda tenía muchos objetos mapuches, como el *kultrún*, los cuchillos, mantas y elementos de uso cotidiano; también estaba la presencia del cristianismo con las imágenes de la Virgen María y de Jesús, todo convivía con la ritualidad ancestral. Esto implicaba que en las mismas prescripciones médicas o ceremoniales se dictaran oraciones cristianas o el culto a algunos santos específicos, como san Cipriano, sumado al uso de elementos ajenos a la espiritualidad mapuche, como los inciensos y sahumerios. El sincretismo no es solo cristiano: otro *machi* en la localidad de Temuco nos hablaba sobre el karma y las vidas pasadas, lo que evidenciaba su conocimiento de religiones orientales como el hinduismo o el budismo, que aplicaba a su forma de ver y entender el mundo, la cual había ido variando y adaptándose a los tiempos actuales.

9.5. Cosmovisión y sincretismo

La representación mapuche del cosmos es de suma complejidad porque no se puede interpretar de forma horizontal. Se divide en mundo natural y mundo sobrenatural, son siete tierras en total (las mismas que son representadas en el *rewe*).

«Los mapuches conciben el cosmos como una serie de plataformas que aparecen superpuestas en el espacio. Dichas plataformas son todas de forma cuadrada y de igual tamaño. Fueron creadas en orden descendente en el tiempo de los orígenes, tomando como modelo la

plataforma más alta, recinto de los dioses creadores. Consecuentemente, el mundo natural es

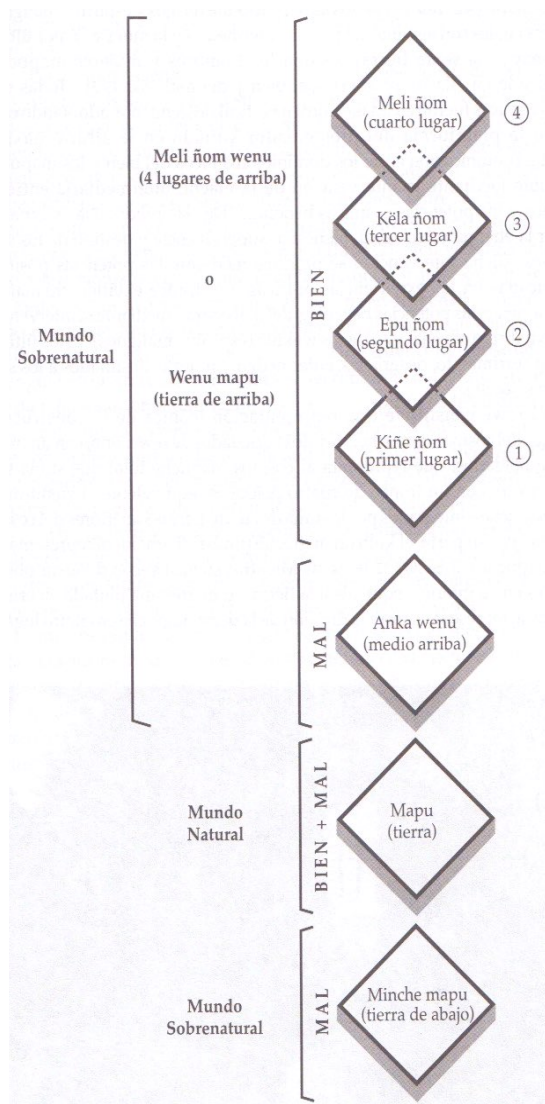


Fig. 45. Concepción vertical del cosmos mapuche. (Grebe 2006, p. 61).

una réplica del sobrenatural» (Grebe et al. 1972, p. 49).

Este esquema propuesto surge de los testimonios de catorce *machis* consultados por Grebe (Grebe et al. 1972). Podemos ver el bien y el mal representados en ascenso, asociando el mal a la tierra de abajo y el bien a las tierras superiores, existiendo en un nivel intermedio un mundo natural donde se mezclan el bien y el mal, lo que sería el *mapu*, la tierra, este mundo visible. En este lugar, «uno de los rasgos más notorios es la coexistencia y superposición de la cuatripartición y los dualismos diametral y concéntrico expresados con

distintos contenidos y aplicables a diversos niveles y desde diferentes perspectivas» (Briones y Olivera 1985, p. 64).

A pesar de ser la estructura aceptada hasta el día de hoy, desde el mundo mapuche no todos la aprueban. Curaqueo (1989, p. 28) señala:

«Algunas investigaciones antropológicas nos informan que habría cuatro compartimientos del mundo en la cosmovisión mapuche: cielo, mediocielo, tierra y bajo tierra.

Como se puede apreciar, estas categorías se aproximan bastante a las que plantea la religión católica: cielo, purgatorio, tierra e infierno. Subyace en esta clasificación un eje vertical que conecta la tierra con el cielo.

Este eje no existe entre los mapuche, donde más bien la clasificación tiene un sentido horizontal, a través del cual el muerto no asciende, sino que camina hasta llegar al kulchenmayeu, lugar donde llega después de haberse purificado».

Es posible que el esquema surgido de la investigación de Grebe Vicuña haya recogido testimonios de *machis* influidos por el catolicismo, lo que explicaría los paralelismos que evidencia Curaqueo.

A esta representación vertical Tom Dillehay agrega la existencia de un espacio horizontal que incluye los puntos cardinales, de forma que cada tierra queda orientada al este:

«El espacio etéreo se compone de “superficies” posicionadas verticalmente del buen mundo superior del wenumapu y del maligno mundo inferior del miñchemapu. El mundo físico de la superficie de la tierra (nagmapu o mapu) es un nivel intermedio, donde los elementos ecológicos visibles, incluyendo los humanos, interactúan dentro de un marco horizontal definido por los cuatro puntos cardinales. Cada superficie es ocupada por diferentes deidades, ancestros y espíritus. El más alto de los cuatro planos de la columna central se asocia a las deidades, ancestros y espíritus benignos, y es denominado de manera colectiva como wenumapu» (2011, p. 194).

Esta representación expuesta por Dillehay tiene arraigo en la danza que se suele practicar en el *nguillatún*, donde se dan vueltas comenzando por el este. Aquí vemos de nuevo la importancia que dan los mapuches a los puntos cardinales, especialmente a la orientación este.

«La visión cósmica mapuche es dualista y dialéctica: el wenu mapu contiene sólo al bien (tesis); el anka wenu y minche mapu representan sólo el mal (antítesis); y en la tierra coexisten el bien y el mal en una síntesis que no implica fusión, sino yuxtaposición dinámica. La

verdadera polaridad tiende a la unión; y la conjunción de dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista» (Grebe Vicuña 1984, p. 221).

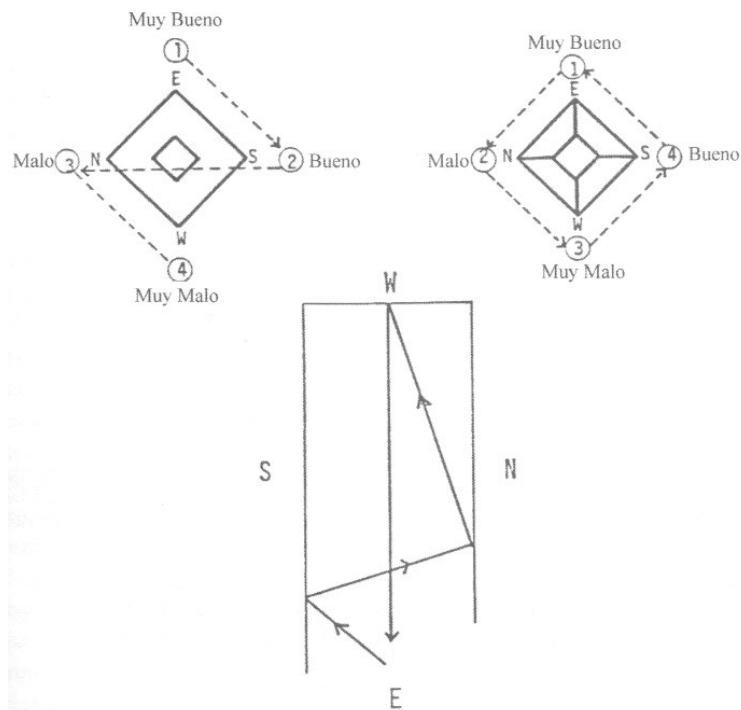


Fig. 46. Esquema de los puntos cardinales de los planos buenos y malos del mundo cosmológico (las dos figuras de arriba) y el movimiento en zigzag del baile y el intercambio ritual en las ceremonias de *ngillatún* con forma de U (figura inferior). (Dillehay 2011, p. 197).

La perspectiva en la que se han situado los antropólogos para establecer este cosmos mapuche elevado en siete tierras de forma vertical se sustenta en la presencia del *rewe* y sus peldaños, pero recordemos que por territorio argentino el *rewe* no existió hasta hace muy pocos años, donde se ha ido incorporando poco a poco, por lo que esta visión, si bien puede ser aceptada, no es aplicable a la totalidad de las comunidades mapuches; es más, la investigación de Grebe Vicuña, en la que se sustentan Tom Dillehay y otros investigadores, se basó en catorce testimonios que podrían ser imprecisos considerando la diversidad interna de los mapuches. Los cronistas de Indias tampoco profundizaron en la cosmovisión, se limitaron a describir los rituales y prácticas espirituales.

En cuanto a la cosmovisión indígena, hay cinco ideas fundamentales que se entrelazan: totalidad, energía, comunión, sacralidad y sentido comunitario de la vida, que englobadas conforman una expresión de conciencia cósmica y espiritual (Martínez Sarasola 2004, p. 54).

La ceremonia que permite entender en mayor medida la cosmovisión y los ciclos espirituales mapuches es el *we tripantu*, también llamado *wiñoy xipantu*, lo que se traduce como año nuevo mapuche. Ocurre con el solsticio de invierno austral, en el día más corto del año en el hemisferio sur, que según el calendario gregoriano es el 24 de junio. Es el equivalente a la celebración del año nuevo del mundo occidental. Este día es de carácter sagrado porque el invierno comienza a retroceder lentamente para dar paso al solsticio de verano que propiciará un año agrícola. Desde la cosmología, los mapuches entendían que Luna comenzaba a cambiar, provocando los brotes vegetales e incentivando la reproducción animal; por ello se considera un tiempo de purificación donde la tierra se limpia mediante el agua (las lluvias) y se provoca este nuevo ciclo.

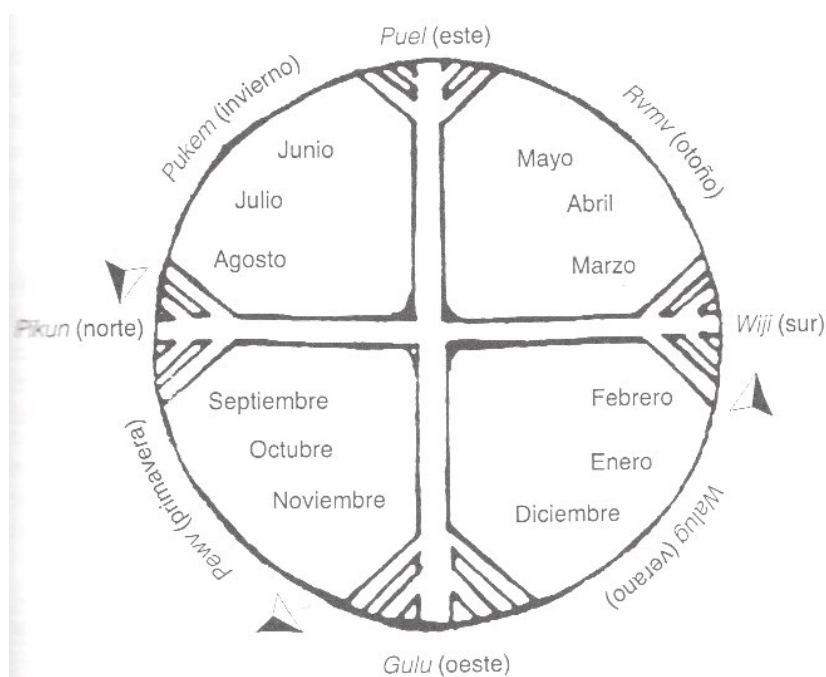


Fig. 47. Calendario mapuche.
(Martínez Sarasola 2010, p. 219).

La representación del calendario también se puede interpretar de forma circular, como si fuera el *kultrún*, con la expresión de los meses de nuestro calendario y sus ciclos mapuches (Martínez Sarasola 2010).

El primer ciclo es el *pukem*, el invierno, las noches son cortas y los días largos, tiempos de lluvias y nevadas. El segundo ciclo es el *pewu*, época de primavera donde surgen las cosas nuevas del año, se puede sembrar y realizar otro tipo de tareas, como las tejedurías. El tercer

ciclo es *walug*, la época de verano, cuando *antu* está en su máximo apogeo, madura la fruta y se puede cosechar lo sembrado. El cuarto ciclo es el *rumungñ*, el otoño, empiezan a caer las primeras lluvias y finaliza el año.

Claudio Gay expone sobre la medición del tiempo y del espacio:

«A la luna (*cujen*) también la creen habitada. Tiene para ellos bastante importancia porque les permite dividir el año (*thipantu*). Estas divisiones no tienen nada de regular ni de metódico, y son ellas mismas subdivididas por fases que forman algo así como sus semanas. Así, cuando está llena, le dicen *puri* o *purn cujen*; si está llena hasta la mitad, *lucatuicujen*; y si lo está a un cuarto, *runincujen*. No hacen fiestas para la luna nueva, como sí lo hacen muchas tribus indias de América, pero le piden plata, baratijas y otros objetos.

El comienzo del año varía según las provincias. En algunas comienza cuando maduran las manzanas, en octubre y en las pampas, cuando las avestruces ponen huevos; para los indios vecinos a las cordilleras, comienza en el mes de junio, cuando el planeta Venus (*Unelve*) aparece en el horizonte (y entonces dicen *deuma peyethun Unelve huethipantu*, “ya hemos visto el planeta Venus y tenemos un año nuevo” [...])

No tienen una palabra abstracta equivalente a nuestros meses para hacer divisiones anuales, pero agregan la palabra *cujen* (luna) al fenómeno que esta debe designar. Sometidos a este fenómeno, sus meses no tienen nada fijo ni metódico, así que no calzan con los meses de nuestro calendario, porque se rigen por la relación favorable o desfavorable de la temperatura para la vegetación» (2018, pp. 230-231).

El naturalista expresa la presencia visible de Venus, lo que efectivamente se puede apreciar en ciertos atardeceres durante el año, aunque no explica una fecha exacta de los acontecimientos. También agrega algo desconocido por otros viajeros y cronistas, que son los nombres que dan a los ciclos lunares. Por otra parte, Titiev relata su experiencia del *we tripantu*, indicando:

«Cuando se acercaba el cambio de año cada lonko o cacique enviaba a sus *werkenes*⁹² (mensajeros) a invitar a mucha gente. Era costumbre que se incluyera a las hijas casadas, sus maridos y parientes políticos así como también a otros parientes y amigos personales. Los sirvientes del jefe preparaban grandes cantidades de comidas y bebidas favoritas y se esperaba que los invitados trajeran mucho pan y carne fresca pero nunca bebidas. Inmediatamente antes de la llegada de los visitantes, el lonko sacrificaba una oveja y oraba por paz y felicidad para él, sus seguidores y sus invitados. Mientras rezaba, miraba el cielo, dirigiéndose al bueno Dios *Ngenechen*, a menudo llamado *Chau* (Padre). Cada cierto tiempo él soplabla el *pimuntuwe*, un

⁹² La traducción correcta es «guerrero».

disco de piedra perforado, que los mapuches reverenciaban mucho y de vez en cuando desde un plato de madera salpicaba sangre de la oveja sacrificada. Se esperaba que los invitados se quedaran de dos a siete días... A pesar que estas reuniones incluían actividades religiosas, eran presididas por jefes seculares y no por machis» (1951, p. 94, en Foerster 1993, p. 101).

En la actualidad el *we tripantu* se ha mezclado sincréticamente con la fiesta de San Juan, donde se realizan rituales católicos, mapuches y de religiosidad popular, como por ejemplo el azote de ciertos árboles, los baños nocturnos, las comidas típicas por la noche, entre otros.

Como en todo orden cultural, la muerte ocupa un papel fundamental en el cosmos mapuche, central y de vital importancia si se busca que los espíritus de los fallecidos lleguen a un buen lugar. Como el destino del espíritu es incierto, puede ser capturado por los brujos y transformado en un *wekufe* (Foerster y Gundermann 1996, p. 205). La creencia mapuche indica que al acabarse la condición humana, el espíritu accede a la tierra de arriba, el mundo sobrenatural, el *wenu mapu*. Ahí el fallecido se une a las divinidades y demás espíritus, aunque sigue vinculado por distintos lazos con los hombres de la tierra, por lo que puede volver a presentarse en forma de *pillán*.

Claudio Gay (2018) relataba en el siglo XIX que los mapuches poseían una «fe implícita en la vida eterna» (p. 261). Señala además que:

«a la hora de morir, el alma escapa del cuerpo, lo que expresan con la exclamación *thipay ñi pùlli* “el alma ha salido”; con esta salida, según dicen, se produce un ruido que tiene la particularidad de poder ser oído a gran distancia, y en tal caso, exclaman *acui ñi antu*, “su hora ha llegado”. Una vez, escalando el volcán de Antuco, oí a un indio decir *thipai ape pulli entuullecan ape*, “mi alma casi sale arrancada por el miedo”, al producirse explosiones repentinas por una erupción de gas. Esta idea de que el principio vital sale por la oreja los llena de tanto temor que al menor tintineo, dicen con tristeza a quienes tienen cerca *deuina dipayñilayan*, “ya la muerte está cerca de mí”» (p. 262).

El mismo autor reflexiona más adelante sobre la idea que tienen los mapuches de la muerte, que para Gay es la misma que tenía Aristóteles. Al igual que en el mundo selk’nam, la muerte es acción directa de los enemigos, de los brujos, no existiendo la muerte natural.

«Murió mi hijo (marido, hermano, tía, abuela).

¡Ay de mí! Cáspita.

¡Qué hice yo, que me ha hecho maldad el mal dominador de los hombres (*wedá Ngënechen*) o el mal demonio (*weda wekufe*) o el hechicero (*kalku che*)!

Si estuviera aquí este mal hechicero (weda kalku) que me ha muerto a mi pariente, también lo mataría así» (Augusta 1934, en Foerster y Gundermann 1996, p. 206).

Es difícil determinar quién fue el causante de la muerte, lo que incluso puede llegar a ser obsesivo. Suelen existir sospechas de enemigos evidentes, pero nada que se pueda comprobar. «Incluso en el pasado eran acusados los niños. Las machis u otro especialista reconocían, a través de una manipulación del cuerpo del difunto, quién era el responsable. En la mayoría de los casos, este era castigado con la muerte» (Fierster y Gundermann 1996, p. 206). Se explicaba este tipo de acciones como producto de la envidia.

Existe por parte de los mapuches una consciencia que los ubica en el centro del mundo, sobre ellos está el mundo sobrenatural que se puede manifestar, que tiene representación mediante los espíritus y al cual se le debe rendir culto ceremonial.

X. CONCLUSIONES

El fenómeno religioso en cuestión resulta complejo de comprender desde una óptica externa a la de los fieles, pero lo es mucho más cuando hablamos de pueblos sin tradición escrita; donde las prácticas rituales y la historia cosmogónica se ha legado mediante la oralidad, la cual a su vez, se ha fragmentado con el paso del tiempo o ha sido tergiversada por actores externos, sean estos misioneros, viajeros o exploradores.

Sin lugar a dudas, entre las culturas mapuche y selk'nam existe una correlación espiritual similar, hay prácticas parecidas y poseen elementos comunes, como la fuerte creencia en los antepasados y en los espíritus, el respeto a la naturaleza como parte fundamental del mundo cosmológico, la importancia que ambas culturas dan a los puntos cardinales y, particularmente, al Este —que es la zona por donde sale el sol— y a los elementos mitológicos de creación. A pesar de lo anterior, este tipo de correlaciones y convergencias no son exclusivas de estas culturas y si revisamos detalladamente otros grupos humanos del área andina, de Mesoamérica o de África, encontraremos nuevamente elementos comunes. Hablamos también de la presencia de un diluvio, que, si bien no es tan recurrente y en ocasiones se torna más difuso en los grupos estudiados, expone la posible creencia en una inundación en tiempos pretéritos, aunque esto también puede arrojar luz sobre la influencia sincrética de los evangelizadores en los relatos, que podrían estar adulterados, no dando por hecho la creencia de que todos los «pueblos primitivos» poseen una historia del diluvio. Esto último sería una generalidad poco rigurosa, pero también una creencia fuertemente arraigada en la tradición abrahámica y en sus posteriores interpretaciones universalistas occidentales, a pesar de que en muchas culturas alrededor del globo esta idea pueda aparecer como repetitiva.

Hay otros elementos que son fundamentales, no solo en el ámbito religioso, sino también en el aspecto demográfico. Ambas culturas sufrieron los avasalladores intentos de exterminio por parte de los Estados de Chile y Argentina, lo que terminó por reducir drásticamente la población y también por modificar sus modos de vida, en muchos casos nómada, esto dio por resultado los traslados forzados para llevarlos a habitar en reservas indígenas o campos de concentración, como los instaurados por la congregación salesiana en

la zona sur austral (Dawson y Candelaria), estos últimos organizados bajo la figura de obras de caridad, pero con un claro fin evangelizador.

Sin duda, el mayor problema al que nos hemos enfrentado es el sincretismo religioso y, por supuesto, la dificultad de las fuentes, primero por lo fragmentadas cronológicamente que se encuentran, y segundo, por lo manipuladas que pueden estar, incluso por parte de sus propios protagonistas (misioneros, viajeros, funcionarios oficiales y etnógrafos).

No podemos asegurar la existencia de contacto previo entre las culturas mapuche y selk'nam, al menos no en las etapas moderna y contemporánea, pero tampoco se puede descartar del todo en los tiempos más antiguos. Consideremos el sitio Monte Verde como hito importante del pasado arqueológico del sur austral, que pudo haber sido parte de un origen común para ambas culturas, con antepasados comunes que pudieron haber migrado a diferentes zonas del territorio americano. De todas maneras, esta hipótesis es bastante difícil de comprobar por la etnología, aunque lo temprano del poblamiento en Tierra del Fuego nos puede indicar una tendencia algo más clara desde la óptica arqueológica, y tal vez, en un futuro próximo podamos tener una mayor certeza.

El concepto de religión ha tenido un papel fundamental en el transcurso de nuestra investigación, porque hasta la actualidad este término acarrea una carga cultural impuesta desde la disciplina por la cual se define. Además, en el caso particular de los pueblos indígenas, la religión supone transformarse de forma tímida en espiritualidad o religiosidad, ya que se reserva el concepto para religiones establecidas, con carácter más formal, para aquellas instituciones que poseen templos, una estructura religiosa determinada, con profetas, líderes y categorías de fieles. Para ciertas entidades con textos religiosos y con una antigua tradición que da cuenta de un extenso recorrido histórico. Frente a esto, los pueblos indígenas se encontrarían en un estadio inferior, casi primitivo, donde el concepto de religión no tendría arraigo. El concepto de religión no necesariamente debe implicar la creencia en dioses o espíritus, sino contener ciertos elementos que son comunes, partiendo de la forma de ver e interpretar el mundo, y una cosmovisión que resulta ser la guía para las acciones diarias de una determinada cultura. En base a esto evidenciamos que no existe ateísmo en los casos estudiados, es decir, en los grupos mapuches y selk'nams no hay presencia de individuos que pertenezcan a la tribu y se consideren no creyentes de su religión, sino que todos en mayor o

menor medida participan de las ceremonias y rituales, siendo formados de una manera que imposibilita abandonar la estrecha relación religión—cultura; al menos de este modo lo evidencian las fuentes consultadas.

Uno de los mayores errores al estudiar la religión indígena tiene que ver con el intento de aislar los procesos de dominación cultural y religiosa; estos no pueden ser tomados como punto y aparte de la cultura, motivo por el cual es imposible entender el fenómeno religioso indígena sin entender el sincretismo y la aculturación. El contacto con otras culturas y religiones, en mayor o menor medida, impulsó cambios en los propios sistemas de creencias, dando paso a mutaciones míticas, a la adopción de ideas externas como propias y a distorsionar la tradición oral, que con el paso del tiempo se fue modificando. En el caso mapuche, los procesos de sincretismo se remiten a los tiempos incas, con las primeras incursiones desde el Perú y, posteriormente, a los contactos con los conquistadores españoles y a la dominación religiosa que fue abarcando gran parte de la zona central y sur de Chile, así como a una parte del territorio argentino. En el ámbito selk'nam, podemos pensar que al ser un contacto cultural más tardío, hay más «pureza» en su historia y en sus creencias; sin embargo esto es erróneo, porque también sufrieron el influjo evangelizador y colonizador, incluso de una forma más brutal que los mapuches, porque esto acabó con sus modos de vida tradicionales en Tierra del Fuego, obligándolos a migrar forzosamente o a vivir en los campos de concentración salesianos; en este aspecto la cultura selk'nam, que se mantuvo prácticamente aislada del contacto externo durante siglos, sufrió un descenso demográfico en un breve lapso de años, lo que impidió que las tradiciones se mantuvieran vigentes por más tiempo. Además, en el caso de ceremonias como la del *hain*, que se organizaban de forma exclusiva y secreta en una choza especial para la ocasión, dejaron de practicarse en las reducciones indígenas como Candelaria o Dawson, porque no se realizarían frente a los misioneros o a las mujeres, entre otras razones, por no disponer de los implementos necesarios y por estar sometidos a la aculturación y evangelización forzada de manera directa.

Los mapuches, al encontrarse dispersos geográficamente, pudieron mantener muchos de sus rituales ancestrales, tales como el *nguillatún*, ya que la tradición permaneció vigente, porque los misioneros no pudieron evangelizar a la totalidad de la población y porque muchos se mantuvieron arraigados en sus antiguas tradiciones religiosas. Esto llevó la evangelización

hasta tal punto que las prácticas mapuches se mezclaron con las cristianas y dieron origen a una amalgama nueva de creencias que se mantiene vigente hasta el día de hoy, y que ha dado origen a lo que podríamos denominar como la «nueva religiosidad mapuche» o a la «religión mapuche de la nueva era», donde se mezclan elementos del cristianismo, de las religiones orientales (temas como el karma o la reencarnación) y elementos propios del cosmos mapuche. Tratar de volver a un origen pretérito, como muchos machis proponen en la actualidad, no es más que un sueño idealista, porque no hay forma de eliminar el sincretismo para recuperar una tradición pura de los orígenes, primero porque esta se desconoce y no hay manera de retomar su legado histórico. Ni siquiera las crónicas nos transmiten fidelidad en el relato de cómo eran las creencias en el momento del encuentro con los colonizadores, y segundo, porque la religión ha mutado a tal nivel, que ya no se discute si es sincrética, al menos por parte de los creyentes, aceptándose el modo en que se encuentra en la actualidad.

En ambos casos estudiados entramos en una discusión respecto de la concepción de «ser supremo». Si bien esta ha sido explicada por la escuela romana de historia de las religiones y ha tenido crecientes debates en torno a las ciencias de las religiones en general, nos parece prudente tomar los casos estudiados para discutir sobre dicho concepto. En el caso mapuche, Ngenechén sería la deidad suprema, considerado como el creador y el ente más importante en la cosmogonía. Por otra parte, en el mundo selk'nam, esta responsabilidad recae sobre Temáukel, conocido como el creador de todo el mundo (recordemos que esta expresión selk'nam se aplica solo para Tierra del Fuego, ya que este era su mundo). Ambos seres poseen elementos comunes, tales como la capacidad de ser absolutos respecto a la creación, poner a los antepasados en la tierra y tener una voluntad propia que no puede ser doblegada, a pesar de los intentos de los seres humanos. Si bien mediante las prácticas rituales o la oración se puede apaciguar al ser supremo, este no cambia su parecer, porque todo está predestinado con anterioridad y es parte de su dictamen o plan divino.

Ambas figuras se encuentran en la cima del panteón religioso indígena, exhibiendo una superioridad frente a las demás divinidades, frente a los antepasados y frente a los héroes mitológicos. Aunque muchos de estos seres se consideran sus enviados, todos tienen una determinada misión que se relaciona con la divinidad o con el poder de este sobre la tierra. Quizás el concepto de «ser supremo» no sea el más acertado y haya mucho de cristianismo en

él, pero nos sirve para entender la idea general en religiones indígenas monoteístas, aunque hay también una problemática en lo que respecta a la veracidad de esta premisa, sobre si eran realmente monoteístas o fue una vez más el sincretismo religioso el que influyó en la modificación del panteón, tornando a una sola figura como el equivalente al Dios cristiano. Esta influencia misionera siempre estará presente como una sombra sobre las creencias indígenas. De todos modos, existe algo que encierra la idea de un ser superior presente en la religión de los pueblos originarios; esto se refiere a la necesidad intrínseca del ser humano como *homo religiosus*, —lo que puede ser aplicable a las religiones monoteístas y politeístas— aunque este tipo de análisis corresponderá más a la fenomenología que a la antropología o a la historia. Tal vez si tomamos la idea de ser supremo como una entidad superior, no necesariamente equivalente a un dios, nos resulte hoy un concepto útil, lo que quiere decir que debemos dejar de lado las concepciones previas que asocian este término con la idea de una divinidad de las religiones occidentales y orientales.

Las culturas estudiadas, sin duda, han dejado un legado importante tanto para Chile como para Argentina. Sin embargo, este legado histórico—cultural no ha sido lo suficientemente valorado ni estudiado, sobre todo porque el énfasis científico se ha puesto en otras áreas o temas de estudio, relegando a los pueblos originarios a un segundo plano. Esto es mucho más complejo cuando hablamos de religión y cosmovisión, puesto que resulta un tema más desconocido, tanto por la población en general como por los historiadores. En los libros de texto de los colegios prácticamente no se habla de religiones indígenas y solo se remiten a un acto conmemorativo cada año nuevo mapuche, a modo de obra teatral, con disfraces e instrumentos, sin profundizar en el significado religioso de este tipo de ceremonias.

Es importante referirse a la deuda histórica que los Estados han tenido con la población indígena, específicamente con la cultura selk'nam. Todavía no existe un reconocimiento por parte de los actores del genocidio y del etnocidio, motivo por el cual no se puede avanzar ni en reparación ni en verdad histórica. Si bien los contemporáneos no son responsables de los males acaecidos en la historia, las instituciones sí pueden realizar acciones que busquen resarcir este tipo de actos sobre poblaciones enteras, tal como lo propone la Carta de la Paz dirigida a la ONU. Esta responsabilidad involucra no solamente a los gobiernos, sino también

a las congregaciones religiosas involucradas y a las instituciones del Estado que han sido partícipes, directa o indirectamente.

La religión selk'nam, en el ámbito mitológico, nos entrega un sistema de creencias mucho más elaborado, que posee una serie de características e interpretaciones personales y particulares; los espíritus que aparecen representados en el *hain* son únicos y se convierten en un legado para la humanidad. No obstante, es curioso que esta sea la ceremonia más importante en la cultura selk'nam, pero que nunca se mencione en ella a Temáukel; no existe una presencia de la divinidad de forma directa en este rito iniciático, no hay una correlación entre el «ser supremo» y el klóketen. Quizás porque sea más importante mantener la dominación del patriarcado sobre las mujeres, y, por esto mismo, tal vez sería erróneo interpretar este ritual como una ceremonia religiosa, siendo que se asemeja más a una especie de pantomima cultural a la búsqueda del mantenimiento de un estatus preestablecido, pero que no tiene un origen religioso propiamente dicho. Se explicaría de este modo la espectacularidad con la que se realizó uno de los últimos *hain* de principios del siglo xx, frente a Martín Gusinde, con la finalidad de presentar una ceremonia mucho más sensacional y fastuosa que de costumbre; recordemos la insistencia del etnólogo por ser admitido en el grupo secreto de los hombres, incluso señalando que ya había participado en ceremonias de otros grupos culturales que le parecían únicas y difíciles de superar, cosa que pudo influir en el desarrollo del último *hain* del que se tienen referencias. De igual modo, tenemos el relato de Lucas Bridges sobre la ceremonia, que expresa con menos detalles el transcurso de los actos, pero con anterioridad a la participación de Gusinde, lo que afirma la historicidad del *klóketen*.

Un apartado importante lo constituye la música; en la sociedad selk'nam se presenta en forma de cantos, sin presencia de instrumentos musicales. Estos elementos son fundamentales para dar vida a las ceremonias o a los rituales, y especialmente a todo lo relacionado con la religión y con las formas de relacionarse en comunidad. Recordemos los cánticos que son repetidos una y otra vez en la ceremonia del *hain* en diferentes etapas de la misma, los que varían en intensidad de acuerdo al espíritu que le corresponda aparecer en escena. Por otra parte, en la cultura mapuche la música se presenta con diversos instrumentos, de viento y percusión, los que aportan un énfasis ritual revestido de características espectaculares. Como

mencionaba Mircea Eliade, el tambor ayuda al chamán a alcanzar el éxtasis, lo que todavía se puede ver en la sociedad mapuche contemporánea, motivo por el cual podemos seguir apreciando su música en la actualidad, ya que ha perdurado en el tiempo y la elaboración de los instrumentos se ha masificado hasta tal punto que cualquiera puede adquirir uno. Si bien los materiales han cambiado con el paso de los años, las ideas centrales se mantienen.

En ambas culturas la presencia del chamán se torna fundamental, esto porque forma parte central del desarrollo de la tribu, ya sea como consejero o como médico. Recordemos que en ambos casos oficia como contención ante el mal espiritual que acecha constantemente, también recetando tratamientos para la salud, práctica que en el caso mapuche se mantiene hasta el presente. En los hospitales interculturales de Chile, el tratamiento de la medicina tradicional se puede complementar —a petición del paciente— con la medicina ancestral, práctica que cada vez es más recurrente, incluso por parte de la población no mapuche, la cual acude en búsqueda de tratamientos espirituales a base de hierbas medicinales para reemplazar los fármacos comunes. Ya es cotidiano ver la proliferación de farmacias mapuches que se especializan en este tipo de medicamentos.

Podemos decir que en ambas culturas la creencia en espíritus es el cimiento de las prácticas rituales. Si bien en los casos mitológicos estos son héroes de otros tiempos ya pasados, hay en ambos grupos una determinada fe en los espíritus de los difuntos, quienes consideran que, en algunos casos, los muertos no se van del todo. Se presenta una concepción de espíritu más profunda, señalando que quienes viven y mueren, no desaparecen por completo, sino que se transforman, indicando que aquello que habita en su interior muta con el tiempo. Ambos grupos culturales concuerdan en que los espíritus pueden ser guiados para hacer el mal, por lo que es de suma importancia que esto no ocurra; nadie querría un antepasado transformado en un *pillán* malo, por ejemplo. Por eso, la importancia de combatir el mal desde tiempos pasados; tanto los selk'nams como los mapuches luchan contra lo negativo, lo que resulta oscuro y maligno. Estos tratamientos espirituales y prácticas se realizan con vehemencia y certeza de su funcionamiento, los que tienen una larga data. No se puede concebir un mundo donde las enfermedades no se combatan de forma espiritual y con técnicas particulares para cada caso. La extracción del mal es recurrente en las religiones:

todas consideran que hay una relación directa entre el cuerpo, el espíritu y la *physis* (al modo griego).

El ser humano tiene el rol principal en la historia de la religión indígena (y probablemente en cualquier religión), puesto que es el hombre quien debe recorrer un camino por el mundo, el que le permite alcanzar conocimientos y una determinada forma de vida. Esto para que, en su etapa final luego de la muerte, pueda alcanzar el lugar que se encuentra fuera del plano visible, donde residen los espíritus, el lugar donde habita lo sobrenatural, el cosmos o en último caso, simplemente alcanzar la paz tan deseada.

Tanto los selk'nams como los mapuches reciben importantes mensajes mediante los sueños, en este estado de reposo. Ya estén dormidas o en estado de trance, las personas reciben reveladores secretos o augurios futuros, los que deben ser interpretados con cautela y precaución. Éstos pueden proceder de espíritus de sus propios antepasados. En este ámbito se pueden tratar temas sobre batallas venideras, males próximos, el desenlace de una familia en concreto o, en el caso de los futuros chamanes, sueños donde les sea revelada su vocación. Esto quiere decir que la espiritualidad va de la mano con lo que ocurre en el lugar del inconsciente, donde hay representaciones de los fenómenos venideros, lo que le puede ocurrir a cualquier individuo de la comunidad, ya sea para cambiar de parecer o reforzar una idea preconcebida.

La educación de los niños y los jóvenes es realizada principalmente mediante la tradición oral, cuando ya comienzan a participar en los rituales, van aprendiendo más cosas a medida que tienen permitido acceder a estos nuevos conocimientos. En dichos casos, los relatos míticos tienen un rol fundamental; son utilizados para contar la historia local y mantenerla viva, también para sostener el dominio cultural y social sobre otros grupos, justificando el accionar del presente con elementos del pasado. La forma de heredar la religión, se basa en alegorías de las cuales no se discute su origen o certeza. Es muy probable que, desde la llegada de los conquistadores, los pueblos indígenas mantuvieran un sistema de creencias politeísta, e incluso, hasta animista, el que fue mutando para convertirse en monoteísta. Esto es mucho más visible en la cultura mapuche, ya que estuvieron sometidos al contacto externo por siglos.

Algunas de las características generales que podemos encontrar tienen relación con la vida de los ancestros, incluso después de la muerte. La forma de interacción directa con algunos espíritus y, a su vez, el reconocimiento de una existencia variada de los mismos. No hay una clara distinción entre alma y espíritu, pero se comprende como aquello vital que habita el interior del hombre. En ambas culturas, se considera la mediación del chamán como fundamental para la existencia humana, sin él, sería muy difícil sobrellevar cualquier enfermedad. La presencia de sacrificios es también una constante, esta puede variar, desde arrojar un trozo de carne fuera de la choza durante la noche (selk'nam) o sacrificar un niño para calmar a la tierra (mapuche).

En el caso mapuche, la figura de los sabios se proyecta en el *ngenpin*. Para el caso selk'nam no existe un equivalente concreto, aunque coincidimos en que debe ser una persona con autoridad en el grupo (muchas veces esta labor recae sobre el *xón*), pero además debe ser un individuo con un importante número de años, con gran experiencia y vasto conocimiento de las tradiciones, prácticas y creencias. Los consejos de guerra funcionan del mismo modo, con una autoridad que los guía.

El fenómeno religioso, si bien en cada caso es particular, hay generalidades que se repiten a través de la historia, independiente de dónde se presenten. La religión siempre busca dar una explicación a aquello que los sentidos no pueden explicar, a lo que a simple vista no pueda tener un sentido, razón por la cual la religión también evoluciona a medida que los avances científicos cambian la percepción que se tiene de las cosas. El ejemplo más evidente es que el cristianismo primitivo de los años inmediatamente posteriores a la muerte de Jesús, no es el cristianismo actual en sus más variadas vertientes. Hoy nadie rechazaría el heliocentrismo, pero no obstante en el caso de las religiones de los pueblos indígenas, su explicación a este tipo de modelos astronómicos se sustenta en sus antepasados míticos o en los dioses primigenios, quienes establecieron ciertos parámetros para la cúpula celeste, que tiene directa relación con el modo de vida que querían legar a sus descendientes o a sus creaciones sobre la tierra.

En definitiva, nos quedamos con la idea general de que existen prácticas religiosas que se repiten en culturas que incluso carecieron de contacto previo. Sin embargo, no podemos dilucidar el origen, al menos desde la antropología o la historia, y tal vez corresponda a la

fenomenología o a la neurociencia dar una respuesta más profunda sobre la existencia de la idea religiosa o la concepción que el ser humano tiene sobre su entorno y los fenómenos de la naturaleza. De todos modos, podemos afirmar que en ambos casos estamos frente a la presencia de religión en toda regla, y que llamarlo de otra forma no es más que una manera de manifestar, casi etnocéntricamente, la idea de que los pueblos indígenas no poseían corpus de creencias unificados y complejos como en otras sociedades, y que, al ser grupos nómadas de cazadores recolectores, sus creencias eran inferiores. Nada más alejado de la verdad histórica.

XI. CONCLUSIONI

Il fenomeno religioso in questione è complesso da comprendere da una prospettiva esterna a quella dei fedeli, ed è molto più complesso quando parliamo di popoli senza tradizione scritta; dove le pratiche rituali e la storia cosmogonica sono state ereditate attraverso l'oralità, che a sua volta si è frammentata con il passare del tempo o è stata distorta da attori esterni, siano essi missionari, viaggiatori o esploratori.

Indubbiamente tra le culture mapuche e selk'nam esiste una correlazione spirituale simile, ci sono pratiche simili e hanno elementi comuni, come la forte fede negli antenati e negli spiriti, il rispetto per la natura come parte fondamentale del mondo cosmologico, l'importanza che entrambe le culture danno ai punti cardinali e in particolare ad est —che è l'area in cui sorge il sole— e gli elementi mitologici della creazione. Ciononostante, questo tipo di correlazioni e convergenze non sono esclusive di queste culture e se rivedremo in dettaglio altri gruppi umani dell'area andina, della Mesoamerica o dell'Africa, troveremo di nuovo elementi comuni. Parliamo anche della presenza di un'alluvione, che sebbene non sia così ricorrente e a volte diventa più diffusa nei gruppi studiati, espone la possibile credenza in un'inondazione nei tempi passati, anche se questo può far luce sull'influenza sincretica degli evangelizzatori nelle storie, che potrebbero essere adulterate, non dando per scontato la convinzione che tutti «i popoli primitivi» abbiano una storia di un'alluvione. Quest'ultimo punto sarebbe una generalità inaffidabile, ma anche una credenza fortemente radicata nella tradizione abramitica e nelle sue successive interpretazioni universalistiche occidentali, anche se in molte culture in tutto il mondo questa idea può sembrare ripetitiva.

Ci sono altri elementi che sono fondamentali, non solo nella sfera religiosa, ma anche nell'aspetto demografico. Entrambe le culture hanno sofferto gli schiacciati tentativi di sterminio da parte degli Stati del Cile e dell'Argentina, che ha portato alla drastica riduzione della popolazione e anche alla modifica dei loro modi di vita, in molti casi nomadi, che alla fine li portò a vivere in riserve indigene o campi di concentramento come quelli stabiliti dalla congregazione salesiana nella zona meridionale del sud (Dawson e Candelaria), questi due campi menzionati organizzati sotto la figura di opere di carità, ma con un chiaro scopo evangelizzatore.

Indubbiamente il problema più grande che abbiamo affrontato è il sincretismo religioso e, naturalmente, la difficoltà delle fonti. In primo luogo a causa della frammentazione cronologica, e in secondo luogo della manipolazione, anche dei suoi stessi protagonisti (missionari, viaggiatori, documenti ufficiali, etnografie).

Non possiamo assicurare l'esistenza di precedenti contatti tra le culture mapuche e selk'nam, almeno non nelle fasi moderne e contemporanee, ma non possiamo escludere completamente i tempi più antichi. Ad esempio, Monteverde è una parte importante del passato archeologico meridionale, che potrebbe essere stato parte di un'origine comune per entrambe le culture, con antenati comuni che potrebbero essere migrati in diverse aree del territorio americano.

Ad ogni modo, questa ipotesi sarebbe impossibile da dimostrare per l'etnologia, sebbene il primo insediamento nella Terra del Fuoco possa indicare una tendenza alquanto più chiara dal punto di vista archeologico e forse nel prossimo futuro potremo avere maggiore certezza.

Il concetto di religione ha svolto un ruolo fondamentale nel corso della nostra ricerca, perché fino ad oggi questo termine comporta un onere culturale imposto dalla disciplina con cui è definito. Inoltre, nel caso particolare delle popolazioni indigene, la religione assume una timida trasformazione in spiritualità o religiosità, poiché si riserva il concetto per religioni stabilite, con un carattere più formale, come quelle istituzioni che hanno templi, una struttura religiosa formale, con profeti, leader e categorie di fedeli. Per alcune entità con testi religiosi e con un'antica tradizione che rappresenta un lungo viaggio storico. Di fronte a questo, le popolazioni indigene si troverebbero in uno stadio inferiore, quasi primitivo, in cui il concetto di religione non avrebbe radici. Il concetto di religione non implica necessariamente la credenza negli dei o negli spiriti, ma contiene alcuni elementi che sono comuni, a partire dal modo di vedere e interpretare il mondo, e una visione del mondo che si rivela essere la guida per le azioni quotidiane di una certa cultura. Basandoci su questo, dimostriamo che non c'è ateismo nei casi studiati, cioè nei gruppi mapuche e selk'nam non c'è presenza di individui appartenenti alla tribù e considerati non credenti della loro religione, ma tutti in maggiore o in misura minore partecipano a cerimonie e rituali, essendo addestrati in un modo che rende impossibile abbandonare la stretta relazione tra religione e cultura; almeno in questo modo evidenziato dalle fonti consultate.

Uno dei più grandi errori nello studio della religione indigena ha a che fare con il tentativo di isolare i processi di dominio culturale e religioso; Questi non possono essere considerati qualcosa di diverso dalla cultura, motivo per cui è impossibile comprendere il fenomeno religioso indigeno senza comprendere il sincretismo e l'acculturazione. Il contatto con altre culture e religioni, in misura maggiore o minore, ha provocato cambiamenti nei sistemi di credenze stessi, lasciando il posto a mutazioni mitiche, all'adozione di idee esterne come proprie e alla distorsione della tradizione orale, che nel tempo è stato modificato. Nel caso mapuche, i processi di sincretismo sono riferiti ai tempi Inca, con le prime incursioni dal Perù e, in seguito, i contatti con i conquistatori spagnoli e la dominazione religiosa che copriva gran parte della zona centrale e meridionale del Cile, così come una parte del territorio argentino. Nell'area del selk'nam, potremmo pensare che essendo un contatto culturale successivo, ci sia più "purezza" nella sua storia e nelle sue credenze; tuttavia questo è sbagliato, perché hanno anche sofferto l'influenza evangelizzatrice e colonizzatrice, anche in un modo più brutale dei mapuche, perché questo ha messo fine al loro modo di vivere tradizionale nella Terra del Fuoco, costringendoli a migrare con forza o a vivere nei campi di concentramento salesiani tale riguardo, la cultura selk'nam, che è rimasta praticamente isolata dai contatti esterni per secoli, ha subito un declino demografico in un breve periodo di anni, che ha impedito alle tradizioni di rimanere in vigore per un periodo di tempo più lungo. Inoltre, nel caso di cerimonie come *hain*, che sono state organizzate esclusivamente e segretamente in una capanna speciale per l'occasione, cessarono di essere praticate nelle riduzioni indigene come Candelaria o Dawson, perché non sarebbero state eseguite di fronte ai missionari o alle donne, tra le altre ragioni, perché non avevano gli strumenti necessari e perché erano soggette all'acculturazione forzata e all'evangelizzazione diretta.

I mapuche, essendo geograficamente dispersi, erano in grado di mantenere molti dei loro rituali ancestrali, come il nguillatún, poiché la tradizione è rimasta in vigore, perché i missionari non potevano evangelizzare l'intera popolazione e perché molti rimanevano radicati nelle loro antiche tradizioni religiose. Ciò ha portato l'evangelizzazione a tal punto che le pratiche mapuche sono state mescolate con quelle cristiane e hanno dato origine a un nuovo amalgama di credenze che rimane in vigore fino ad oggi, e che ha dato origine a quella che potremmo chiamare la «nuova religiosità mapuche» o «religione mapuche della nuova

era», dove elementi del cristianesimo, religioni orientali (temi come il karma o la reincarnazione) e elementi del cosmo mapuche sono mescolati. Provare a tornare ad una origine passata, come molti machis propongono al giorno d'oggi, non è altro che un sogno idealistico, perché non c'è modo di eliminare il sincretismo per recuperare una pura tradizione di origini, innanzitutto perché è sconosciuto e non c'è modo di riprendere il suo retaggio storico. Nemmeno le cronache ci trasmettono fedeltà nella storia di come erano le credenze al momento dell'incontro con i colonizzatori, e secondo, perché la religione è mutata a un livello tale che non è più discussa se è sincretica, almeno da parte di i credenti, accettando il modo in cui è oggi.

In entrambi i casi studiati, siamo entrati in una discussione riguardante la concezione di "essere supremo". Sebbene questo sia stato spiegato dalla scuola romana della storia delle religioni e abbia avuto crescenti dibattiti attorno alle scienze delle religioni in generale, riteniamo prudente prendere i casi studiati per discutere di questo concetto. Nel caso mapuche, Ngenechén sarebbe la divinità suprema, considerata come il creatore e l'entità più importante nella cosmogonia. D'altra parte, nel mondo selk'nam, questa responsabilità ricade su Temáukel, noto come il creatore di tutto il mondo (ricordare che questa espressione selk'nam si applica solo alla Terra del Fuoco, poiché questo era il suo mondo). Entrambi gli esseri hanno elementi comuni, come la capacità di essere assoluti riguardo alla creazione, di mettere antenati sulla terra e avere una volontà propria che non può essere spezzata, nonostante i tentativi degli esseri umani. Sebbene le pratiche rituali o la preghiera possano placare l'essere supremo, ciò non cambia la sua opinione, perché tutto è predestinato in anticipo e fa parte della sua divina opinione o piano.

Entrambe le figure sono al vertice del pantheon religioso indigeno, esibendo una superiorità di fronte alle altre divinità, di fronte agli antenati e di fronte agli eroi mitologici. Sebbene molti di questi esseri si considerino i loro inviati, tutti hanno una certa missione che è collegata alla divinità o al potere di questo sulla terra. Forse il concetto di "essere supremo" non è il più preciso e contiene molto cristianesimo, ma ci aiuta a capire l'idea generale nelle religioni monoteistiche indigene, sebbene ci sia anche un problema riguardo alla veridicità di questa premessa, se fossero realmente monoteisti o fosse ancora una volta il sincretismo religioso che ha influenzato la modifica del pantheon, facendo di un'unica figura l'equivalente

del Dio cristiano. Questa influenza missionaria sarà sempre presente come un'ombra sulle credenze indigene. In ogni caso, c'è qualcosa che racchiude l'idea di un essere superiore presente nella religione dei popoli originali; questo si riferisce al bisogno intrinseco dell'essere umano come *homo religiosus*, —che può essere applicabile alle religioni monoteistiche e politeiste— anche se questo tipo di analisi corrisponderà più alla fenomenologia che all'antropologia o alla storia. Forse se prendiamo l'idea di essere supremi come entità superiore, non necessariamente equivalente a un dio, oggi lo troviamo un concetto utile, il che significa che dobbiamo mettere da parte le precedenti concezioni che associano questo termine all'idea di una divinità delle religioni occidentali e orientali.

Le culture studiate, senza dubbio, hanno lasciato un'importante eredità sia per il Cile che per l'Argentina. Tuttavia, questa eredità storico-culturale non è stata sufficientemente valutata o studiata, soprattutto perché l'enfasi scientifica è stata posta su altre aree o argomenti di studio, relegando i popoli nativi su un secondo piano. Questo è molto più complesso quando parliamo di religione e visione del mondo, poiché è un argomento più sconosciuto, sia dalla popolazione in generale che dagli storici. I libri di testo delle scuole praticamente non parlano di religioni indigene e si riferiscono solo a un atto commemorativo ogni nuovo anno mapuche, come un gioco, con costumi e strumenti, senza approfondire il significato religioso di questo tipo di cerimonie.

È importante fare riferimento al debito storico che gli Stati hanno avuto con la popolazione indigena, in particolare con la cultura selk'nam. Non c'è ancora alcun riconoscimento da parte degli attori del genocidio e dell'etnocidio, ed è per questo che non possiamo andare avanti nella riparazione o nella verità storica. Sebbene i contemporanei non siano responsabili per i mali che si sono verificati nella storia, le istituzioni possono svolgere azioni che cercano di compensare questo tipo di atti su intere popolazioni, come proposto nella "Lettera sulla Pace" indirizzata all'ONU. Questa responsabilità coinvolge non solo i governi, ma anche le congregazioni religiose coinvolte e le istituzioni statali che sono state coinvolte direttamente o indirettamente.

La religione selk'nam, nell'area mitologica, ci offre un sistema di credenze molto più elaborato, che possiede una serie di caratteristiche e interpretazioni personali e particolari; gli spiriti che appaiono rappresentati nell'*hain* sono unici e diventano un'eredità per l'umanità.

Tuttavia, è curioso che questa sia la cerimonia più importante nella cultura selk'nam, ma che Temáukel non viene mai menzionato; non c'è presenza di divinità direttamente in questo rito iniziatico, non c'è alcuna correlazione tra «l'essere supremo» e il *klóketen*. Forse perché è più importante mantenere il dominio del patriarcato sulle donne e, proprio per questa ragione, potrebbe essere sbagliato interpretare questo rituale come una cerimonia religiosa, poiché assomiglia più a una sorta di pantomima culturale nella ricerca del mantenimento di un stato prestabilito, ma che non ha un'origine religiosa propriamente detta. Spiegherebbe in questo modo la spettacolarità con cui è stato eseguito uno degli ultimi *hain* all'inizio del xx secolo, di fronte a Martín Gusinde, per presentare una cerimonia molto più sensazionale e sontuosa del solito; ricordiamo ad esempio l'insistenza dell'etnologo sull'ammissione al gruppo segreto di uomini, pur osservando che aveva già partecipato a cerimonie di altri gruppi culturali che sembravano unici e difficili da superare, che potrebbe aver influenzato lo sviluppo dell'ultimo *hain* di cui ci sono riferimenti. Allo stesso modo, abbiamo la storia di Lucas Bridges sulla cerimonia, che esprime con minore dettaglio il corso degli eventi, ma prima della partecipazione di Gusinde, che afferma la storicità di *klóketen*.

Una sezione importante è la musica; nella società di selk'nam si presenta sotto forma di canzoni, senza la presenza di strumenti musicali. Questi elementi sono essenziali per dare vita a cerimonie o rituali, e specialmente a tutto ciò che riguarda la religione e i modi di relazionarsi in comunità. Ricordiamo ad esempio le canzoni che si ripetono all'infinito nella cerimonia di *hain* in diversi stadi dello stesso, che variano in intensità a seconda dello spirito che corrisponde ad apparire sul palco. D'altra parte, nella cultura mapuche vengono presentati diversi strumenti, il vento e le percussioni, che forniscono un'enfasi rituale con caratteristiche spettacolari. Come ha detto Mircea Eliade, il tamburo aiuta lo sciamano a raggiungere l'estasi, che può ancora essere vista nella società mapuche contemporanea, ed è per questo che possiamo continuare ad apprezzare la sua musica oggi, perché è durata nel tempo e l'elaborazione dei gli strumenti sono cresciuti a tal punto che chiunque può acquisirne uno. Sebbene i materiali siano cambiati nel corso degli anni, le idee centrali rimangono.

In entrambe le culture la presenza dello sciamano diventa fondamentale, questo perché è una parte centrale dello sviluppo della tribù, sia come consigliere che come medico. Ricordare che in entrambi i casi agisce come un freno al male spirituale che costantemente si annida,

prescrivendo anche terapie per la salute, una pratica che nel caso mapuche viene mantenuta fino al presente. Negli ospedali interculturali del Cile, il trattamento della medicina tradizionale può essere integrato —su richiesta del paziente— con la medicina ancestrale, una pratica che è sempre più ricorrente, anche dalla popolazione non mapuche, che viene in cerca di trattamenti spirituali basati su erbe medicinali per sostituire le droghe comuni. È già comune vedere la proliferazione delle farmacie mapuche specializzate in questo tipo di medicina.

Possiamo dire che in entrambe le culture la credenza negli spiriti è il fondamento delle pratiche rituali. Mentre nei casi mitologici questi sono eroi di altre epoche passate, in entrambi i gruppi c'è una certa fede negli spiriti dei morti, che credono che, in alcuni casi, i morti non vanno via completamente. Viene presentata una concezione più profonda dello spirito, sottolineando che coloro che vivono e muoiono non scompaiono completamente, ma si trasformano, indicando che ciò che abita dentro si altera col tempo. Entrambi i gruppi culturali concordano sul fatto che gli spiriti possono essere guidati a fare il male, quindi è molto importante che ciò non accada; nessuno vorrebbe un antenato trasformato in un pillán cattivo. Per questo motivo, è importante combattere il male dei tempi passati; sia i selk'nam che i mapuche combattono contro il negativo, che è oscuro e malvagio. Questi trattamenti spirituali e pratici sono eseguiti con veemenza e certezza del loro funzionamento, che hanno una lunga storia. Non puoi concepire un mondo in cui le malattie non siano trattate in modo spirituale e con tecniche particolari per ogni caso. L'estrazione del male è ricorrente nelle religioni: tutte considerano che esiste una relazione diretta tra il corpo, lo spirito e il *physis* (alla modalità greca).

L'essere umano ha il ruolo principale nella storia della religione indigena (e probabilmente in qualsiasi religione), poiché è l'uomo che deve percorrere un percorso attraverso il mondo, che gli consente di raggiungere la conoscenza e un certo modo di vivere. Questo in modo che, nella sua fase finale dopo la morte, possa raggiungere il luogo che si trova all'esterno del piano visibile, dove risiedono gli spiriti, il luogo in cui dimora il soprannaturale, il cosmo o, nell'ultimo caso, semplicemente ottenere la pace desiderata.

Sia i selk'nam che i mapuche ricevono messaggi importanti attraverso i sogni, in questo stato di riposo. Sia che siano addormentati o in stato di trance, le persone ricevono rivelatori

segreti o presagi futuri, che devono essere interpretati con cautela. Questi possono venire dagli spiriti dei loro stessi antenati. In quest'area puoi discutere di questioni riguardanti battaglie future, mali imminenti, risultati di una famiglia specifica o, nel caso di futuri sciamani, sogni in cui la loro vocazione è rivelata. Ciò significa che la spiritualità va di pari passo con ciò che accade nel luogo dell'inconscio, dove ci sono rappresentazioni dei fenomeni in arrivo, che possono accadere a qualsiasi individuo nella comunità, sia per cambiare idea che per rinforzare un'idea preconcepita .

L'educazione dei bambini e dei giovani viene svolta principalmente attraverso la tradizione orale, quando iniziano a partecipare ai rituali, imparano di più poiché sono autorizzati ad accedere a queste nuove conoscenze.

In questi casi, le storie mitiche hanno un ruolo fondamentale; sono usate per raccontare la storia locale e mantenerla in vita, anche per sostenere il dominio culturale e sociale sugli altri gruppi, giustificando l'azione del presente con elementi del passato. Il modo di ereditare la religione, si basa su allegorie di cui non viene discussa la sua origine o certezza. È molto probabile che, dall'arrivo dei conquistatori, le popolazioni indigene abbiano mantenuto un sistema di credenze politeistico, e persino un sistema animistico, che stava mutando per diventare monoteistico. Questo è molto più visibile nella cultura Mapuche, poiché sono stati sottoposti a contatto esterno per secoli.

Alcune delle caratteristiche generali che possiamo trovare sono legate alla vita degli antenati, anche dopo la morte. La forma di interazione diretta con alcuni spiriti e, a sua volta, il riconoscimento di una esistenza varia di loro. Non c'è una chiara distinzione tra anima e spirito, ma è intesa come quella cosa vitale che abita l'interno dell'uomo.

In entrambe le culture, la mediazione sciamana è considerata fondamentale per l'esistenza umana, senza di essa sarebbe molto difficile far fronte a qualsiasi malattia. La presenza di sacrifici è anche una costante, questo può variare, dal buttare un pezzo di carne fuori dalla capanna durante la notte (selk'nam) o sacrificare un bambino per calmare la terra (mapuche). Nel caso mapuche, la figura del saggio è proiettata nel *ngenpin*. Per il caso selk'nam non esiste un equivalente concreto, anche se siamo d'accordo che deve essere una persona con autorità nel gruppo (molte volte questa missione cade sul *xón*), ma in aggiunta deve essere un individuo con un numero importante di anni, con grande esperienza e vasta

conoscenza delle tradizioni, pratiche e credenze. I consigli di guerra funzionano allo stesso modo, con un'autorità che li guida.

Il fenomeno religioso, anche se in ogni caso è particolare, ci sono delle generalità che si ripetono nel corso della storia, indipendentemente da dove si verificano. La religione cerca sempre di dare una spiegazione a ciò che i sensi non possono spiegare, a cui a prima vista non può avere un significato, ragione per cui anche la religione si evolve mentre i progressi scientifici cambiano la percezione che abbiamo delle cose. L'esempio più ovvio è che il cristianesimo primitivo degli anni immediatamente dopo la morte di Gesù, non è l'attuale cristianesimo nei suoi aspetti più variegati. Oggi nessuno rifiuterebbe l'eliocentrismo, ma nel caso delle religioni dei popoli indigeni, la loro spiegazione di questo tipo di modelli astronomici si basa sui loro antenati mitici o sugli dei primitivi, che stabilirono determinati parametri per la sfera celeste, che è direttamente correlata al modo di vivere che volevano lasciare in eredità ai loro discendenti o alle loro creazioni sulla terra.

In breve, ci viene lasciata l'idea generale che ci siano pratiche religiose che si ripetono in culture che addirittura mancavano di contatto preventivo. Tuttavia, non possiamo delucidare l'origine, almeno dall'antropologia o dalla storia, e forse corrisponde alla fenomenologia o alla neuroscienza per dare una risposta più profonda sull'esistenza dell'idea religiosa o sulla concezione che l'essere umano ha sul suo ambiente e sui fenomeni della natura

In ogni caso, possiamo affermare che in entrambi i casi siamo di fronte alla presenza di una vera e propria religione, e che chiamarla in un altro modo è solo un modo di manifestare, quasi etnocentricamente, l'idea che le popolazioni indigene non possedessero un corpus di credenze unificate e complesse come in altre società, e che, essendo gruppi nomadi di cacciatori—raccoltori, le loro credenze erano inferiori. Niente di più lontano dalla verità storica.

XII. BIBLIOGRAFÍA

- Agostini, A. (1945). Treinta años en Tierra del Fuego. Buenos Aires: Editorial Peuser.
- Aizenstatd Leinstenschneider, N. A. (2007). *Origen y evolución del concepto de genocidio*. Revista de Derecho, Universidad Francisco Marroquín, 25, 11–19.
- Alejo Vignati, M. (1966). *Apuntes para el estudio del Nguillatún Argentino*. Investigaciones y Ensayos, (1), 11–113.
- Aliaga Rojas, F. (2000). La Misión Salesiana en Isla Dawson (1889-1911). Santiago de Chile: Editorial Don Bosco.
- Allison, M., Lindberg, L., Santoro, C., & Focacci, G. (1981). *Tatuajes y pintura corporal de los indígenas precolombinos de Perú y Chile*. Chungará, Revista de Antropología Chilena, 7, 218–235.
- Alonqueo, M. (1979). Instituciones religiosas del pueblo mapuche. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.
- Alvarado, M., Mege, P., & Báez, C. (2001). Mapuche. Fotografías Siglos XIX y XX. Construcción y Montaje de un Imaginario. Santiago de Chile: Pehuén.
- Amunategui Solar, D. (1922). *La trata de negros en Chile*. Revista Chilena de Historia y Geografía, XLIV(4).
- Bacigalupo, A. M. (2004). *Ritual Gendered Relationships: Kinship, Marriage, Mastery, and Machi Modes of Personhood*. The University of Chicago Press, 60 (2), 203–229.
- Bacigalupo, A. M. (2012). *El hombre mapuche que se convirtió en mujer chamán: Individualidad, transgresión de género y normas culturales en pugna*. Scripta Ethnologica, XXXIII, 9–40.
- Baez, C., & Mason, P. (2006). Zoológicos humanos. Fotografías de fueguinos y mapuche en el jardín D'acclimatitation de Paris, Siglo XIX. Santiago de Chile: Pehuén.
- Barfield, T. (2008). Diccionario de antropología. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Barnadas, J. (1990). La Iglesia católica en la Hispanoamérica colonial. En L. Bethell (Ed.), Historia de América Latina. 2. América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII y XVIII. Barcelona: Crítica.

Bartolomé, M. A. (2007). Los pobladores del “desierto”: Genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina. En A. Medina & Á. Ochoa (Eds.), *Etnografía de los confines. Andanzas de Anne Chapman*. (pp. 247–264). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Baucells, S. (2004). *Historiografía y Etnohistoria. Las fuentes narrativas Canarias y el estudio del contacto entre aborígenes y europeos*. *Revista Tabona*, 12, 225–250.

Bauer, W. (1952). *Introducción al estudio de la historia*. Barcelona: Bosch.

Beauvoir, J. M. (1915). *Los Shelknam. Indígenas de la Tierra del Fuego. Sus tradiciones, costumbres y lengua*. Buenos Aires: Librería del Colegio Pío IX.

Bengoa, J. (2008). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM.

Benigar, J. (1963). *Rogativas Araucanas*. Primer Congreso del Area Araucana Argentina. Tomo II. (pp. 11–23). Buenos Aires: Provincia del Neuquén y Junta de Estudios Araucanos.

Beorlegui, C. (2011). *La singularidad de la especie humana. De la hominización a la humanización*. *Revista de Fomento Social* (Vol. 66). Bilbao: Universidad de Deusto.

Berdichevsky, B. (2002). *Antropología Social: Introducción. Una visión global de la humanidad*. Santiago de Chile: LOM.

Bermejo Barrera, J. C. (2002). El método comparativo y el estudio de la religión. En F. García Bazán & F. Díez de Velasco (Eds.), *El estudio de la religión* (pp. 259–282). Madrid: Trotta.

Bernheim, E. (1937). *Introducción al estudio de la historia*. Barcelona: Colección Labor.

Binayan Carmona, N. (1963). *Los repartos de indios*. Primer Congreso del Area Araucana Argentina. Tomo I. (pp. 269–272). Buenos Aires: Provincia del Neuquén y Junta de Estudios Araucanos.

Bitlloch, E. (2005). *Antiguos pueblos del extremo sur del mundo*. Buenos Aires: Libros del Huerquén.

Blumenberg, H. (2011). *Descripción del ser humano*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Boas, F. (1964). *Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural*. Buenos Aires: Ediciones Solar.
- Boccaro, G. (1998). *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le chili colonial*. París: L'Harmattan.
- Böning, E. (1995). *El concepto de pillán entre los mapuches*. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- Borgatello, M. (1924). *Nella Terra del Fuoco: memorie di un missionario salesiano*. Torino: Società Editrice Internazionale.
- Borrero, J. M. (1921). *La Patagonia Trágica. Primera parte. Asesinatos, piratería y esclavitud*. Buenos Aires: Talleres Gráficos Puente Hermanos.
- Borrero, L. (2007). *Los Selk'nam (Onas): evolución cultural en Tierra del Fuego*. Buenos Aires: Galerna.
- Bowker, J. (2006). *Diccionario abreviado Oxford de las Religiones del Mundo*. Barcelona: Paidós.
- Brauer, J. (2010). Prefacio. En M. Eliade & J. Kitagawa (Eds.), *Metodología de la historia de las religiones*. Madrid: Paidós Orientalia.
- Brelich, A. (2012). Prolegómenos a una historia de las religiones. En H.-C. Puech (Ed.), *Las Religiones Antiguas. Vol 1*. (pp. 31–97). México: Siglo XXI.
- Bridges, L. (1935). *Supersticiones de los Onas*. Buenos Aires: Boletín del Centro Naval.
- Bridges, L. (1952). *El último confín de la Tierra*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Briones, C., & Olivera, M. A. (1985). *Che Kimín. Un abordaje a la cosmo-logica mapuche*. *Runa*, 15, 43–81.
- Burke, P. (1991). *Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro*. (P. Burke, Ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza Editorial.
- Burnouf, E. (1909). *La Ciencia de las Religiones*. Barcelona: Establecimiento Tipográfico de Feliu y Susanna.
- Calvo, M. (2007). *Secretos y tradiciones Mapuches*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.
- Campbell, J. (2018). *La dimensión mítica. Ensayos selectos 1959-1987*. Buenos Aires: El Hilo Dariadna.

Cantón, M. (2009). *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*. Barcelona: Ariel.

Carbonell, E. (2011). *Homínidos. Las primeras ocupaciones de los continentes*. Barcelona: Ariel.

Carr, E. H. (2010). *¿Qué es la historia?* Barcelona: Ariel.

Casali, R. (2008). *Contacto Interétnico en el Norte de Tierra de Fuego: Primera aproximación a las estrategias de resistencia Selk'nam*. *Magallania* (Punta Arenas), 36 (2), 45–61.

Casamiquela, R. (2001). Ceremonias, costumbres y creencias de indígenas patagónicos reunidas (en la década del '30) por Antonio Gargaglione en Esquel, Provincia de Chubut. Argentina.

Casamiquela, R. (1990). *Raíces patagónicas en creencias araucanas. II. El mito del diluvio*. *Mundo Ameghiniano*, 9, 93–112.

Casamiquela, R. (1964). *Estudio del Nillatun y la Religión Araucana*. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur.

Casamiquela, R. (1958). *Canciones totémicas araucanas y Gününâ Kënâ*. La Plata: Revista del Museo de la Plata.

Cassirer, E. (2007). *Antropología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Catalán Contreras, D. (2006). Mitologías del extremo sur del continente americano. En A. Ortiz Rescaniere (Ed.), *Mitologías Amerindias* (pp. 235–285). Madrid: Trotta.

Chapman, A. (2002). *Fin de un mundo. Los Selknam de Tierra del Fuego*. Santiago de Chile: Taller Experimental Cuerpos Pintados.

Chapman, A. (2009). *Hain. Ceremonia de iniciación de los Selk'nam de Tierra del Fuego*. Santiago de Chile: Pehuén.

Citarella, L., Oyarce, A. M., Vidal, A., Espinoza, B., Jelves, I., Conejeros, A. M. y Alarcón, A. M. (2018). *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Pehuén.

Clottes, J. (2008). *El chamanismo paleolítico: Fundamentos de una hipótesis*. *Veleia. Revista de Prehistoria, Historia Antigua, Arqueología y Filología Clásicas*, (24–25), 269–284.

Coiazzi, A. (1914). *Los indios del Archipiélago Fueguino*. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 13 (Tomo IX), 288–352.

Comisión Parlamentaria de Colonización (1912). Informe, Proyectos de Ley, Actas de las Sesiones y otros antecedentes. Santiago de Chile: Imprenta y Litografía Universo.

Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2008). Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile: Gobierno de Chile.

Corominas, J. (2006). Breve diccionario etimológico de la lengua castellana. Madrid: Gredos.

Croatto, S. (2002). Las formas del lenguaje de la religión. En F. Díez de Velasco, Francisco., García Bazán (Ed.), *El estudio de la religión* (pp. 61–99). Madrid: Trotta.

Cruz Cortés, N. (2000). *Los hombres de barro y los hombres de maíz*. Estudios Mesoamericanos, [1 (enero-junio)], 24–30.

Curaqueo, D. (1989). *Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes*. Revista Chilena de Antropología, (8), 27–33.

Darwin, C. (1995). Darwin en Chile: (1832-1835). Viaje de un naturalista alrededor del mundo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

De Amberga, J. (1913). *Estado intelectual, moral y económico del araucano*. Revista Chilena de Historia y Geografía, 11 (VII).

De Augusta, F. J. (1910). *Lecturas Araucanas* (narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.). Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.

De Bibar, G. (1966). *Cronica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

De Córdoba y Figueroa, P. (1861). *Historia de Chile*. Santiago de Chile: Impreso del Ferrocarril.

De Góngora Marmolejo, A. (1862). *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*.

De Olivares, M. (1864). *Historia militar, civil y sagrada de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

De Rojas, J. L. (2008). *La Etnohistoria de América. Los indígenas, protagonistas de su historia*. Buenos Aires: Editorial SB.

De Rosales, D. (1877). *Historia General de el Reyno de Chile Flandes Indiano*. Valparaíso: Imprenta Del Mercurio.

De Valdivia, L. (1621). Sermon en Lengva de Chile, de los mysterios de nvestra Santa Fe Catholica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile, dividido en nveve partes pequeñas, acomodadas a fu capacidad. Valladolid.

De Waal, A. (1975). Introducción a la Antropología Religiosa. Navarra: Verbo Divino.

Desena, M., & Serralta, A. (2015). Genocidio Armenio. 1915-1923. Antecedentes, perpetración y consecuencias. Montevideo: Ediciones de la Plaza.

Diamond, J. (2008). Armas, gérmenes y acero. Breve historia de la humanidad en los últimos trece mil años. Barcelona: Debate.

Díez de Velasco, F. (2005). *Religiocentrismo*. REVER. Revista de Estudos Da Religião, 4, 137–143.

Díez de Velasco, F. (2014). Breve historia de las religiones. Madrid: Alianza Editorial.

Dillehay, T. D., Ocampo, C., Saavedra, J., Sawakuchi, A. O., Vega, R. M., Pino, M., y Dix, G. (2015). New archaeological evidence for an early human presence at Monte Verde, Chile. PLOS ONE, 10 (11), 1–27.

Dillehay, T. (2017). La organización política temprana de los mapuche. Materialidad y patriarcado andino. Santiago de Chile: Pehuén.

Dillehay, T. (2011). Monumentos, imperios y resistencia en Los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales. Santiago de Chile: Ocho Libros.

Dillehay, T., & Mañosa, C. (2004). Monte Verde. Un asentamiento humano del pleistoceno tardío en el sur de Chile. Santiago de Chile: LOM.

Domeyko, I. (1846). Araucania i sus habitantes. Recuerdos de un viaje hecho en las provincias meridionales de Chile, en los meses de Enero i Febrero de 1845. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.

Dowling, J. (1971). Religión, chamanismo y mitología mapuches. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Duch, L. (2002). Mito, interpretación y cultura. Barcelona: Herder.

Dussel, E. (1983). Historia de la Iglesia en América Latina. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Ebelot, A. (1881). Informe Oficial de la Comisión Científica agregada al Estado Mayor General de la Expedición al Río Negro (Patagonia) realizada en los meses de Abril, Mayo y

Junio de 1879, bajo las órdenes del General D. Julio A. Roca. Buenos Aires: Imprenta de Ostwald y Martínez.

Eliade, M. (2013). *El Chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Eliade, M. (2011). *Tratado de Historia de las Religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Eliade, M. (1978). *Historia de las creencias y las ideas religiosas. De la edad de piedra a los misterios de Eleusis (Vol. I)*. Buenos Aires: Paidós.

Eliade, M. (2006). *Mito y realidad*. Barcelona: Kairós.

Eliade, M. (1985). *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Labor.

Eliade, M. (1991). *Mito y realidad (Vol. 53)*. Barcelona: Labor.

Eliade, M. (1995). *El mito del eterno retorno*. Madrid: Alianza Editorial.

Eliade, M. (2008). *La búsqueda. Historia y sentido de las religiones*. Barcelona: Kairós.

Elliott, J. (1990). *Conquista y colonización en el siglo XVI*. In *Historia de América Latina. 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista*. Barcelona: Crítica.

Enrich, F. (1891). *Historia de la Compañía de Jesús en Chile. Tomo I*. Barcelona: Imprenta de Francisco Rosal.

Enríquez Gilino, L. (2015). *El acceso al comportamiento religioso de los homínidos anteriores al Homo sapiens sapiens a través de la actividad simbólica*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

Española, R. A. (2017). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Real Academia Española.

Falabella, F., & Stehberg, R. (1993). *Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: Zona central*. En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, & I. Solimano (Eds.), *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Fazio, M. (2009). *La América ingenua*. Madrid: Ediciones RIALP.

Fernández, A. M. (2016). *Acción misionera de los salesianos y las hijas de María Auxiliadora en la prefectura apostólica en la misión Nuestra Señora de la Candelaria. Breve presentación y consideraciones finales*. In *Iglesia y Estado en la Patagonia. Repensando las*

misiones salesianas (1880-1916) (pp. 193–230). Rosario: Prohistoria Ediciones y Ediciones Don Bosco.

Fernández, C. (2016). *Cuentan los mapuches*. Buenos Aires: Edicol.

Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Tomo II. Barcelona: Ariel.

Filoramo, G., Massenzio, M., Raveri, M., Scarpi, P. (1998). *Manuale di storia delle religioni*. Roma: Laterza.

Fiore, D. (2005). *Pinturas Corporales en el Fin del Mundo. Una Introducción al arte visual Selk'nam y Yamana*. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, 37 (2), 109–127.

Flores Chávez, J., & Azócar Avendaño, A. (2017). *Evangelizar, civilizar y chilenizar a los mapuche. Fotografías de la acción de los misioneros capuchinos en la Araucanía*. Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.

Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Foerster, R., & Gundermann, H. (1996). *Religiosidad mapuche contemporánea: Elementos introductorios*. En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, & P. Mege (Eds.), *Etnografía. Culturas de Chile, Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología* (p. 303). Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Frazer, J. G. (2015). *La rama dorada. Magia y religión*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gallardo, C. R. (1910). *Tierra del Fuego. Los Onas*. Buenos Aires: Cabaut y Cía. Editores.

Gamboa, P. S. De. (1768). *Viage al estrecho de Magallanes por el Capitan Pedro Sarmiento de Gamboa en los años 1579 y 1580*. Madrid: Imprenta Real de la Gazeta.

García Bazán, F. (2000). *Aspectos inusuales de lo sagrado*. Madrid: Trotta.

Gasperi, G. B. (1994). *La disminución de la población indígena de Tierra del Fuego*. En E. Bitlloch (Ed.), *Tierra del Fuego en cuatro textos (del siglo XVIII al XX)* (pp. 71–73). Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires.

Gay, C. (1854). *Atlas de la historia física y política de Chile*. París: Imprenta de E. Thunot.

Gay, C. (2018). *Usos y costumbres de los araucanos*. Santiago de Chile: Taurus.

Gissi Barbieri, N. (1997). Aproximación al conocimiento de la memoria Mapuche-Huilliche en San Juan de la Costa. Universidad de Chile.

Goic, C. (2016). Reconoce el genocidio ocurrido contra las etnias selk'nam, aónikenk, yagán y kawésqar. En Boletín 11017-17 del Senado de la República de Chile. Recuperado de http://www.senado.cl/appsenado/templates/tramitacion/index.php?boletin_ini=11017-17%0A

González de Nájera, A. (1889). Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.

Gonzalo, J. A. (2010). La religiosidad de los indios de Tierra del Fuego. En M. Califano, E. Crivelli, & J. A. Gonzalo (Eds.), *Las Religiones de la Argentina Aborígen*. Buenos Aires: Centro de Investigaciones en Antropología Filosófica y Cultural.

Grebe Vicuña, M. E. (1984). Cosmovisión del mundo mapuche. Aspectos antropológico-sociales. In *Las culturas de América en la época del descubrimiento, Seminario sobre la situación de la investigación de las culturas indígenas de la Patagonia* (pp. 219–249). Madrid: Ediciones Cultura Hispánica.

Grebe Vicuña, M. E. (1986). *Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña*. *Cultura, Hombre y Sociedad*, 3 (2), 143–154.

Grebe, M. E. (1973). *El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico*. *Revista Musical Chilena*, XXVII (123–124), 3–42.

Grebe, M. E., Pacheco, S., & Segura, J. (1972). *Cosmovisión mapuche*. *Cuadernos de La Realidad Nacional*, (14), 46–73.

Guarda, G. (1973). *Los laicos en la cristianización de América*. Santiago de Chile: Ediciones Nueva Universidad.

Guevara, T. (1911). *Folklore araucano. Refranes, cuentos, cantos, procedimientos industriales, costumbres prehispanas*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Guevara, T. (1908). *Psicología del pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.

Guevara, T. (1913). *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Santiago de Chile: Litografía i Encuadernación Barcelona.

Gusinde, M. (1951). Fueguinos. Hombres Primitivos en La Tierra del Fuego (De investigador a compañero de tribu). Sevilla: G.E.H.A.

Gusinde, M. (1990). Los indios de Tierra del Fuego. Tomo I. Vol. II. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Gusinde, M. (1990b). Los indios de Tierra del Fuego. Los Selk'nam. Tomo IV. (Vol. 1). Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Gusinde, M. (1989). Los indios de Tierra del Fuego. Antropología Física. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.

Gusinde, M. (2015). Expedición a la Tierra del Fuego. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Haller, D. (2011). Atlas de etnología. Barcelona: Akal.

Harris, M. (2004). Introducción a la Antropología General. España: Alianza Editorial.

Heródoto. (2007). Los nueve libros de la historia. México: Porrúa.

Huberman, D. (2017). *La cabeza de Popper*. Legado. La Revista Del Archivo General de La Nación de La República Argentina., 5, 17–31.

James, E. O. (1963). Historia de las Religiones. Tomo I. Barcelona: Vergara Editorial.

Jara, Á. (1987). Trabajo y salario indígena siglo XVI. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Jara, Á. (1990). Guerra y Sociedad en Chile. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Jeannot, B. (1972). El problema mapuche en Chile. Cuadernos de La Realidad Nacional, 3–14.

Joseph, C. (1930). *Las ceremonias araucanas*. Boletín Del Museo Nacional de Historia Natural, 13, 73–95.

Keller, C. (1955). *La idea de Dios de los araucanos*. Finis Terrae, 7, 3–15.

Koessler-Ilg, B. (2012). Cuentan los araucanos. Tradiciones orales de los mapuches. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.

Köhler, U. (1980). Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas. En *La Antropología Americanista en la Actualidad. Homenaje a Raphael Girard*. Tomo I (pp. 583–593). Ciudad de México: Editores Mexicanos Unidos.

Konetzke, R. (1971). América latina II. La época colonial. Madrid: Siglo XXI.

- Krickeberg, W. (1946). *Etnología de América*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lahille, F. (1926). *Matériaux pour servir a l'histoire des onas. Indigènes de la terre de feu*. Revista Del Museo de La Plata, 29.
- Latcham, R. (1909). *Antropología Chilena*. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata.
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Latcham, R. (1928). *La Prehistoria Chilena*. Santiago de Chile: Soc. Imp. Y Lit. Universo.
- Lehmann-Nitsche, R. (1929). *El viejo tatrapi de los araucanos*. Mitología Sudamericana, XIV, 41–56.
- Lehmann-Nitsche, R. (1930). *El viejo tatrapi de los araucanos (segunda parte)*. Mitología Sudamericana, XVI, 307–316.
- Lehmann-Nitsche, R. (1937). *El viejo tatrapi de los araucanos (tercera parte)*. Mitología Sudamericana, XXI, 27–33.
- Lehmann-Nitsche, R. (1918). *El diluvio según los araucanos de la pampa*. Revista Del Museo de La Plata, XXIV, 29–62.
- Lehmann-Nitsche, R. (1915). *Estudios antropológicos sobre los Onas (Tierra del Fuego)*. Anales Del Museo de La Plata, (II), 58–80.
- Leiva Salamanca, R. (2013). *Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu*. Investigaciones Sociales, 17 (30), 35–45.
- Lenton, D. (2005). *De centauros a protegidos. La construcción del sujeto de la política indigenista argentina desde los debates parlamentarios (1880-1970)*. Universidad de Buenos Aires.
- Lenz, R. (1897). *De la literatura araucana*. Discurso leído en la sesión pública de la Facultad de Filosofía i Humanidades de la Universidad de Chile el 1o de Octubre de 1897. Chillán: Imp. y Enc. de la Librería Americana.
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lista, R. (1887). *Viaje al país de los onas*. Tierra del Fuego. Buenos Aires: Establecimiento Tipográfico de Alberto Nuñez.

López De Velasco, J. (1894). Geografía y descripción universal de las Indias, recopilada por el cosmógrafo-cronista Juan López de Velasco desde el año de 1571 al de 1574, publicada por primera vez en el Boletín de la Sociedad Geográfica de Madrid. Madrid: Impresor de la Real Academia de la Historia.

Lorandi, A. M. (2012). *¿Etnohistoria, Antropología Histórica o simplemente Historia?* Memoria Americana, 20 (1), 17–34.

Lorite Mena, J. (1995). Sociedades sin Estado. El pensamiento de los otros. Madrid: Akal.

Lupo, A. (1996). *Síntesis controvertidas. Consideraciones en torno a los límites del concepto de sincretismo.* Revista de Antropología Social, 05, 11–37.

Mansur, M., & Piqué, R. (2012). Arqueología del Hain. Investigaciones etnoarqueológicas en un sitio de la sociedad selknam de Tierra del Fuego. Implicancias teóricas y metodológicas para los estudios arqueológicos. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Marc, J. (1943). Un Rey en la Argentina. Rosario: Academia Nacional de la Historia.

Marimán, J. A. (2014). Movimiento mapuche 1990-2011. Disputando la representación política. En Aproximaciones a la cuestión mapuche en Chile. Una mirada desde la historia y las ciencias sociales. (pp. 79–112). Santiago de Chile: RIL editores.

Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (2006). ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago de Chile: LOM.

Mariño de Lovera, P. (1865). Crónica del Reino de Chile. In Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. (Tomo VI). Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

Martínez González, R. (2009). *El chamanismo y la corporalización del chamán: argumentos para la deconstrucción de una falsa categoría antropológica.* Cuicuilco, 46, 197–220.

Martínez Rossi, S. (2011). La piel como superficie simbólica. Procesos de transculturación en el arte contemporáneo. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Martínez Sarasola, C. (2004). El círculo de la conciencia. Una introducción a la cosmovisión indígena americana. En A. M. Llamazares & C. Martínez Sarasola (Eds.), *El lenguaje de los dioses* (pp. 21–66). Buenos Aires: Biblos.

Martínez Sarasola, C. (2010). De manera sagrada y en celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas. Buenos Aires: Biblos.

Martínez Sarasola, C. (2014). *Toda la tierra es una sola alma. Espiritualidad de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.

Martinic, M. (2011). *Recordando a un imperio pastoril: la sociedad explotadora de tierra del fuego (1893-1973)*. *Magallania*, 39 (1), 5–32.

Martinic, M. (1979). *La política indígena de los gobernadores de Magallanes 1843-1910*. *Anales Del Instituto de La Patagonia*, 10, 7–58.

Marzal, M. M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Trotta.

Marzal, M. (2002). Antropología de la religión. En F. Díez de Velasco, Francisco., García Bazán (Ed.), *El estudio de la religión* (pp. 121–146). Madrid: Trotta.

Massone, M. (1993). Los cazadores de tierra del fuego. En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, & I. Solimano (Eds.), *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Massone, M. (1982). *Cultura Selknam (Ona)*. Santiago de Chile: Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación.

Massone, M., Jackson, D., & Prieto, A. (1993). *Perspectiva arqueológica de los Selk'nam*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Medina, J. T. (1882). *Los aborígenes de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta de Gutenberg.

Mege, P. (1992). Colores en la Cultura Mapuche. En F. Gallardo & L. Cornejo (Eds.), *Colores de América*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Méndez, L. (2007). *Mi vida por un reino*. *Todo Es Historia*, XXXIX (477), 20–27.

Méndez, P. M. (2012). *Diezmados por la colonización y extinguidos por la ciencia. Los Selk'nam (Onas) de la Isla de Tierra del Fuego*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.

Menni, A. M. (2006). Los etnógrafos narran la Patagonia: los selk'nam y Anne Chapman. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 10 (10), 103–119.

Molina, J. I. (1795). *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile*, escrito en italiano por el Abate Don Juan Ignacio Molina. Madrid: Imprenta de Sancha.

Mora, Z. (2006). *Magia y secretos de la mujer mapuche. Sexualidad y Sabiduría Ancestral*. Santiago de Chile: Uqbar.

Morello, F., Borrero, L., Massone, M., Stern, C., García-Herbst, A., McCulloch, R., y Cárdenas, P. (2012). *Hunter-gatherers, biogeographic barriers and the development of human settlement in Tierra del Fuego*. *Antiquity*, 86 (331), 71–87.

Morgan, L. (1877). *Ancient Society or Researches in the Lines of Human Progress from Savagery through Barbarism to Civilization*. Chicago: Charles H. Kerr & Company.

Morris, B. (2016). *Introducción al estudio antropológico de la religión*. Barcelona: Paidós.

Mosé, J. (1979). *Máscaras animistas*. Argentina: Ediciones Culturales Argentinas.

Mostny, G. (1957). *La momia del cerro El Plomo*. *Boletín Del Museo Nacional de Historia Natural*, 1(XXVII), 3–120.

Museo Regional de Magallanes (s.f.). Vínculos de parentesco y poder de la familia Braun Menéndez. Recuperado de http://www.museodemagallanes.cl/645/w3-article-48585.html?_noredirect=1

Nicoletti, M. A. (2006). *Los misioneros salesianos y la polémica sobre la extinción de los selk'nam de Tierra del Fuego*. *Anthropologica*, XXIV (24), 153–177.

Niemeyer, H. (1993). El escenario geográfico. En J. Hidalgo, V. Schiappacasse, H. Niemeyer, C. Aldunate, & I. Solimano (Eds.), *Culturas de Chile. Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Núñez de Pineda y Bascuñan, F. (1863). *Cautiverio feliz, y razón de las guerras dilatadas de Chile*. In *Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional*. Tomo III. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

Nutini, H. (2002). Aportaciones del americanismo a la teoría y la práctica de la antropología moderna. En M. León-Portilla (Ed.), *Motivos de la antropología americanista. Indagaciones en la diferencia*. (pp. 13–74). México: Fondo de Cultura Económica.

Ñanculef Huaiquinao, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche — Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Orellana Rodríguez, M. (2001). *Los Aborígenes del sur de Chile en el siglo XVI ¿cómo se llamaban?* Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad Internacional SEK.

Orquera, L. A., Piana, E. L., Fiore, D., & Zangrando, A. (2012). *Diez mil años de fuegos. Arqueología y etnografía del fin del mundo*. Buenos Aires: Dunken.

Otto, R. (2012). *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.

Oyarzún, A. (1981). *Estudios antropológicos y arqueológicos*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Pérez García, J. (1900). *Historia de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Elzeviriana.

Pettazzoni, R. (1974). *L'essere supremo nelle religioni primitive*. Roma: Piccola Biblioteca Einaudi.

Pettazzoni, R. (1996). *El ser supremo: estructura fenomenológica y desarrollo histórico*. En M. Eliade & J. Kitagawa (Eds.), *Metodología de la historia de las religiones* (pp. 86–94). Madrid: Paidós Orientalia.

Pinto Rodríguez, Jorge., Casanova Guarda, Holdenis., Uribe Gutiérrez, Sergio., Matthei, M. (1988). *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.

Popper, J. (1891). *Tierra del Fuego. Apuntes Geográficos, Etnológicos, Estadísticos é Industriales*. Boletín Del Instituto Geográfico Argentino, 12 (Cuadernos 7-8), 130–170.

Popper, J. (1975). *Reclamos del ingeniero Julio Popper. Crueldades con los indios fueguinos*. Revista de La Junta de Estudios Históricos de Mendoza, 2 (8), 805–808.

Puech, H.-C. (2012). *Las Religiones Antiguas. Vol 1*. México: Siglo XXI.

Puech, H.-C. (1982). *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. Madrid: Siglo XXI.

Reyes, R. (2009). *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales: terminología científico-social*. Madrid: Plaza y Valdés.

Ries, J. (2014). *Lo sagrado en la historia de la humanidad*. Madrid: Encuentro.

Rivet, P. (2007). *Los orígenes del hombre americano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Rodríguez Santidrián, P. (1989). *Diccionario de las religiones*. Madrid: Alianza Editorial.

Rubio Hernández, R. (2009). *Antropología, religión, mito y ritual*. Madrid: UNED.

Saavedra, C. (1870). *Documentos Relativos a la Ocupacion de Arauco que contienen los trabajos practicados desde 1861 hasta la fecha por el coronel de ejército D. Cornelio Saavedra. I demas antecedentes que pueden contribuir a ilustrar el juicio de los señores diputados en la. Santiago de Chile: Imprenta de la Libertad.*

Sabbatucci, D. (2000). *La prospettiva storico-religiosa*. Venezia: Edizioni SEAM.

Salazar, C. (2014). *Antropología de las creencias. Religión, simbolismo, irracionalidad*. Barcelona: Fragmenta.

Sánchez, D. (2010). El concepto de la cosmovisión. *Kairós*, Julio (47), 79–92.

Santos Martínez, P. (1994). Características, métodos y procedimientos de la evangelización en América hispana. *SEPARATA de Investigaciones y Ensayos*, (44), 35–65.

Saunière, S. (1917). *Cuentos populares Araucanos y Chilenos recogidos de la tradición oral*. *Revista Chilena de Historia y Geografía*, (26).

Schaff, A. (1983). *Historia y verdad*. Barcelona: Crítica.

Schwerin, K. H. (1978). *The future of Ethnohistory*. *Ethnohistory*, 23 (4), 323–341.

Segers, P. (1891). *Tierra del Fuego. Hábitos y costumbres de los indios aonas*. *Boletín Del Instituto Geográfico Argentino*, Tomo XII (Cuadernos V y VI), 55–82.

Señoret, M. (1896). *Memoria del Gobernador de Magallanes*. Santiago de Chile: Imprenta Nacional.

Silva Galdames, O. (1988). ¿Etnohistoria o Historia Indígena? En O. Silva, E. Medina, & E. Tellez (Eds.), *Encuentro de Etnohistoriadores* (pp. 7–9). Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Smith, E. R. (1855). *The araucanians; or, notes of a tour among the indian tribes of southern Chili*. New York: Harper & Brothers.

Sosa, N. (2009). *Los Selk'nam exhibidos en Buenos Aires*. *Todo Es Historia*, XLI (498), 36–47.

Strenski, I. (2015). *Understanding theories of religion. An introduction*. West Sussex: Wiley Blackwell.

Tamagno, L. (2011). *Pueblos indígenas. Racismo, genocidio y represión*. Corpus, 1 (Vol 1, No 2).

Téllez L., E., Silva G., O., Carrier, A., & Rojas C., V. (2011). *El tratado de Tapihue entre ciertos linajes Mapuches y el Gobierno de Chile (1825)*. Cuadernos de Historia, 35(Diciembre), 169–190.

Tierney, P. (2011). *El altar más alto*. Anales, 1, 233–237.

Todorov, T. (2007). *Nosotros y los otros*. Barcelona: Siglo XXI.

Tonelli, A. (1926). *Grammatica e glossario della lingua degli ona-selknam della Terra del Fuoco*. Torino: Società Editrice Internazionale.

Tonon, G. (2011). *La utilización del método comparativo en estudios cualitativos en ciencia política y ciencias sociales: diseño y desarrollo de una tesis doctoral*. Kairos. Revista de Temas Sociales, 15 (27), 1–12.

Trebolle Barrera, J. (2002). *La crítica histórico-filológica. La Biblia como caso de estudio*. En F. Díez de Velasco, Francisco., García Bazán (Ed.), *El estudio de la religión* (pp. 283–312). Madrid: Trotta.

Tzvetan, T. (2008). *La conquista de América el problema del otro*. Avellaneda: Siglo XXI.

Valdivia, P. de. (1970). *Cartas de relación de la conquista de Chile*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Vedoya, S. (2017). *¿Qué es la Coordinadora Arauco Malleco? Premio Nacional explica el rol del órgano radical mapuche*. Publimetro. Recuperado de <https://www.publimetro.cl/cl/noticias/2017/03/15/coordinadora-arauco-malleco-premio-nacional-explica-rol-organo-radical-mapuche.html>

Vera, R. (1905). *La pacificación de Arauco. 1852 a 1883*. Santiago de Chile: Imprenta El Debate.

Vicuña, Grebe, M. E. (2006). *Culturas indígenas de Chile: Un estudio preliminar*. Santiago de Chile: Pehuén.

Villoro, L. (2005). El sentido de la Historia. En C. Pereyra, L. Villoro, L. González, J. J. Blanco, E. Florescano, A. Córdova y G. Bonfil Batalla (Eds.), *Historia ¿para qué?* (pp. 33–52). México: Siglo XXI.

Waag, E. M. (1975). *El ser supremo de los Mapuche Neuquinos*. Relaciones, IV (147–154).

Waag, E. M. (1982). Tres entidades “wekufü” en la cultura mapuche. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Walther, J. C. (1970). *La conquista del desierto*. Buenos Aires: Eudeba.

Wilde, G. (2012). *Religión y poder en las misiones guaraníes*. Buenos Aires: SB.

Wilhelm de Moesbach, E. (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.

Zapater, H. (1973). *Los aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago de Chile: Editorial Andrés Bello.

Fuentes consultadas

Archivo Secreto Vaticano (Nunciatura Apostólica de Chile)

Archivo Secreto Vaticano (Nunciatura Apostólica de Argentina)

Archivo General de la Nación (Argentina)

Archivo Regional Salesiano (Sede CABA)

Archivo de la Academia Nacional de la Historia de la República Argentina

XIII. ANEXOS

Tratado de Tapihue. 7 de enero de 1825

Celebrados y firmados entre el Coronel graduado de los ejércitos de la República Comandante de alta frontera, y Delegado de la Ciudad de los Angeles Pedro Barnachea, autorizado por el Sr. Brigadier de los ejércitos de Chile Gobernador Intendente de la Provincia de Concepcion para tratar con los naturales de ultra Bio bio y D. Francisco Mariluan Gobernador de 14 Reducciones, contenidos en los articulos siguientes:

- 1) Convencidos ambos gefes de las grandes ventajas de hacernos una sola familia, yá para opoernos á los enemigos de nuestro pais, yá para aumentar y solidar el comercio, y hacer cesar del todo los males que han afligido á la República en catorce años de consecutiva guerra ha venido D. Francisco Mariluan como autorizado por todos los Caciques en unirse en opinion y derechos á la gran familia chilena.
- 2) El Estado se compone desde el despoblado de Atacama hasta los últimos límites de la provincia de Chiloé.
- 3) Todos los que ecsisten entre ambas líneas serán tratados como á ciudadanos chilenos con goce de todas las prerrogativas, gracias y privilegios que les corresponden.
- 4) El Diputado de los naturales bajo la ceremonia mas religiosa segun sus ritos y costumbres jura union y hermandad perpetua.
- 5) Promete toda su fuerza para repeler á los enemigos del Estado y del orden, cuando el Supremo Gobierno necesite valerse con ella, quedando éste, y sus poderdantes sugetos á las mismas obligaciones de los chilenos y á las leyes que dicte el Soberano Congreso Contituyente.
- 6) A consecuencia de la union de que habla el art. 4º el Gobierno Supremo admitirá á todos los individuos que de esta nueva hermandad quieran libremente salir á instruirse en las escuelas públicas del Estado, cuyos gastos corren a cuenta del Erario de la Nacion.
- 7) Si hubiese una declaracion de guerra contra los derechos del pais se unirán todas las fuerzas para repeler a los agresores, corriendo por cuenta del Estado todos los alimentos, que consuman los nuevos hermanos en toda la campaña.

8) Queda obligado de ultra Bio-bio á entregar todo oficial ó soldado enemigo y que casualmente se abrigue en sus territorios, persiguiendolos hasta su total esterminio, cuando no puedan haberse á las manos, cuyo cumplimiento será precisamente en el temrino de quince dias, contados desde la celebracion de estos tratados.

9) Cada cacique ecsijido por su Diputado entregará al Gobierno en el término de ocho dias las familias hijas de otro pais que ecsistan en sus terrenos, y las que hayan sido conducidas allí en clase de prisioneras en la procsima pasada guerra en todo el mes corriente, quedando el Gobierno con la obligacion de hacer lo mismo con cuantas personas de la tierra hubiesen en la comprension de la República.

10) Quedan obligados todos los Caciques contratantes á devolverse mútuamente con nuestros antiguos aliados todas las familias que con motivo de sus disensiones pasadas se hubiesen cautivado en sus malones.

11) Si lo que no es de esperar, verificada la union, algun Gobernador de Bultrmapu la quebrantare, los restantes tratarán de reducirlo á ella, dando cuenta primero al Gobierno para que por su mediacion se consiga; mas si tocados todos los resortes de la prudencia sigue este todabia en revolucion, se unirá una fuerza armada del Estado á los conservadores de la paz para hacer entrar por ella á los disidentes, y pertinaces, con prevencion que este es el último recurso.

12) Verificada la union, todos los caciques bajo el juramento enunciado, hacen una amistad eterna con olvido de todos los disgustos pasados.

13) El Gobierno queda obligado á nombrar y rentar un comisario, y un lengua-jeneral, por cuyos conductos pueda entenderse y comunicarse con sus nuevos hermanos, y por los mismos éstos con aquél.

14) Los Caciques Gobernadores nombrarán libremente para cada Reduccion un Capitan de amigos, y con él saldrán á sus negocios mercantiles, ó de Estado, los que á su salida se entenderán con el lengua-jeneral, quien avisará al Comisario los asuntos que los conducen.

15) El lengua jeneral y capitanes estarán sugetos al Comisario.

16) El Comisario tendrá obligacion precisa de recorrer cada dos meses los cuatro Bultrmapus con el fin de llevar adelante las ideas liberales de paz y union, dando cuenta

al Gobierno cada trimestre de lo que ocurra, y cuando este lleve alguna embajada del Gobierno la hará en juntas públicas, cuyo resultado comunicará oportunamente.

17) Siendo ya una sola familia nuestros comerciantes serán tratados fraternalmente cuando se internen en sus terrenos, cuidando escrupulosamente no se les saltee y robe, y cuando se roben unos á otros, descubiertos los ladrones pagarán el duplo de lo robado, si tubieren con qué, y sino se castigarán con arreglo á las leyes.

18) Los Gobernadores ó Caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningun chileno ecsista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y union, seguridad jeneral y particular de estos nuevos hermanos.

19) Haciendo memoria de los robos escandalosos que antiguamente se hacian de una y otra parte, queda desde luego establecido, que el Chileno que pase á robar á la tierra, y sea aprehendido, será castigado por el Cacique bajo cuyo poder cayere; así como lo será con arreglo á las leyes del país el natural que se pillase en robos de este lado del Bio bio, que es la linea divisoria de estos nuevos aliados hermanos.

20) No obstante que la linea divisoria es el Bio bio el Gobierno mantendra en orden y fortificadas las plazas ecsistentes, ó arruinadas al otro lado de este rio, como tambien á sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban.

21) Habiendo instado el Diputado Mariluan sobre la poblacion de los Angeles, Nacimiento, S. Carlos y Santa Barbara ya para la seguridad, ya para su trafico continuo, el Gobierno queda con la obligacion de la mas pronta redificación de todas ellas.

22) La linea divisoria no se pasará para esta, ni para aquella parte sin el respectivo pasavante de quien mande el punto por donde se pase, y el que lo haga sin este requisito será castigado como infractor de la ley.

23) Se declaran por boquetes habilitados para el pase al otro y este lado de la Cordillera los de Llayma, Lonquimay, Cuenco, Villucura, y Antuco; y por inhanilitados, todos los que desde el último hubiesen hasta el rio Maule, y sujetos a la misma pena los que roben á este lado u tro de la Cordillera, o pasen sin el requisito del anterior artículo.

24) El Diputado á nombre de sus poderdantes estará pronto con todas sus fuerzas para unirse a las del Estado si fuese necesario marchar contra los rebeldes de Pincheira, y sus aliados de ultra Cordillera.

25) Los correos que el Gobierno haga sobre Osorno, Valdivia, ó Chiloé, serán respetados y auxiliados por los Caciques Gobernadores de reduccion en rediccion; y si algun atentado, que no es de esperar, se cometiere contra ellos, el Cacique en cuya tierra sucesa el hecho sino lo castigase, será tratado como á reo de lesa patria, quedando el Gobierno con la misma obligacion con sus Embajadores.

26) Si el Gobierno tubiese á bien mandar por tierra algunas tropas para guarnecer la plaza de Valdivia, estas harán su marcha sin impedimento alguno, y si en ella necesitaren algunos viveres, los Caciques Gobernadores los facilitarán, los que con un recibo del Comandante en Gefe de ellos, se pagarán á dinero de contado por cuenta del Estado.

27) Todos los comerciantes que hagan sus jiros sobre las provincias de Valdivia ,ó Chiloé, y los que de aquellas lo hagan á estas con efectos del pais, ó con los que vulgarmente se llaman de Castiba, tendrán el pase y auxilio necesario, mostrando el pasa porte que anuncia el art 22 á los Caciques Gobernantes, comprendiendose en estos los que hagan su trafico del Estado de Buenos Ayers á este, y de este á aquel.

28) El Gobierno se obliga á mantener siempre en la frontera del Sud los agasajos de costumbre para la recepcion de algunos Caciques que pasan a la Ciudad de los Angeles. A pesar que se ha interesado el comisionado en la supresion de este articulo por no gravar al Fisco no ha sido posible por instancias del Diputado D. Francisco Mariluan como antigua costumbre.

29) Queda al arbitrio del Supremo Gobierno designar los tiempos en que á estos nuevos hermanos se haga un Parlamento general; mas ellos deberán concurrir en junta cuando el Gobierno para tratar de grandes negocios tenga á bien citarlos á dietas particulares.

30) Queda obligado el Gobierno á facilitarles el paso para este y el otro lado del Bio-bio poniendo de su cuenta lanchas, balsas ó barquillos pequeños en los lugares de costumbre á fin de evitar incomodidades en su comercio, que podran estender hasta lo último de la República con la condicion precisa de saludar y pedir el correspondiente pasa porte por medio del Comisario al Gefe de Frontera.

31) La residencia del Comisario y Lengua-general será precisamente en el lugar donde la tenga el Comandante de Frontera para por su su medio acudir á todas las ocurrencias de Gobierno.

32) Hecha la paz, y no siendo necesarios destacamentos de línea en lo interior de la tierra, ordenará el Gobierno se retiren á incorporarse á sus respectivos Rejimientos.

33) Sellada y ratificada la union se formarán las tropas en el lugar de su ratificacion que será en el centro del cuadro que ocupan, y enarbolandose el pabellon de la Nacion con salva de diez tiros de cañon, son de cornetas, y cajas, se procederá a la ceremonia usada entre los naturales en señal de paz, rompiendo por parte del Supremo Gobierno una espada, y por cada Butralmapu una lanza, en cuya conclusion se hará una salva de Artillería de igual número con grito general de Viva la Union.

Y para su constancia y cumplimiento lo firmamos en Tapigue ambos contratantes á 7 de enero de 1825- A ruego de D. Francisco Mariluan - Julian Grandon - Pedro Barnachea. (Téllez et. al. 2011, pp. 187-190).

Edicto sobre la celebración de un Congreso Araucanista

Gobierno Eclesiástico.

Edicto sobre celebración de un Congreso Araucanista.

Nos. J. Ignacio González, por la gracia de Dios y de la Santa Sede Apostólica, Arzobispo de Santiago de Chile, etc.

Uno de los principales cuidados que ejercitaron el celo pastoral de los Obispos y Arzobispos chilenos, desde que los hubo en esta nación, fué la civilización y la conversión de los araucanos a la Religión Católica. Una raza como ésta, que desde la conquista española dió pruebas extraordinario de valor y que por ellas ha sido celebrada en todo el mundo; raza que apesar de su ignorancia y de algunas supersticiones, nunca rindió adoración a los ídolos; raza en fin, dotada de muchas buenas cualidades, tanto físicas como morales, no merece quedar en el abandono en que la hemos dejado, ni seguir siendo víctima de expoliaciones y fraudes de parte de hombres sin conciencia.

Compadecido del triste estado en que todavía se hallan las razas indígenas de América, Su Santidad Pío X, con fecha 7 de Junio de 1912, dirigió a los Prelados de toda ella la

Encíclica *Lacrimabili*, con el fin de que todos, en sus respectivas naciones, tomasen a su cargo la defensa y protección de los indígenas. Inspirándonos en estos sentimientos los Obispos chilenos, hemos pensado cómo poner en práctica el piadoso y humanitario encargo del Santo Pontífice de feliz memoria, y todos hemos creído que el mejor medio de favorecer a nuestra raza indígena por ahora, es celebrar un Congreso en el cual se dé a conocer todo lo que haya de interesante acerca de los araucanos: sus cualidades, costumbres, lengua, sus industrias y obras, a fin de que todos los chilenos coadyuven a mejorar la situación moral, política y económica de aquella raza, digna a todas luces de mejor suerte. Para esto, y en razón de las grandes ventajas y facilidades que para este congreso ofrece la capital de la República, acordaron los Ilmos. SS. Obispos Sufragáneos, en su Memorial del 15 de Agosto del presente año, pedirnos que nos encargáramos Nos mismo de todo lo concerniente a dicho Congreso. En vista de tan honrosa comisión y por el amor que tenemos a aquellas almas, no hemos vacilado un instante en tomar sobre nuestros hombros tan provechosa carga, mucho más cuando vimos la entusiasta acogida que halló esta idea en cuantas personas nos oyeron hablar de ella. Eclesiásticos de ambos cleros, caballeros, señoras, religiosas, todos han rivalizado en cooperar a esta obra de eximia caridad y de santo patriotismo con todos los medios de que puedan disponer. ¡Alabado sea Dios por ello y ayúdenos en esta noble empresa, de gloria para El y de tanto bien para muchos miles de almas!

Además de la protección del cielo y el eficaz concurso de estos cooperadores para la preparación y celebración del Congreso, sin los cuales nada habríamos podido hacer, contamos con el legado que dejó al Arzobispo de Santiago la caritativa y piadosísima señora doña Juan Ross de Edwards; una parte de él pensamos invertir en las escuelas que como medio de civilizar y educar a los araucanos acuerde fundar el Congreso. Creemos que, al hacerlo así, interpretamos bien nla voluntad de tan noble como modesta matrona, que durante toda su vida mantuvo abierta su mano para todos los pobres y para toda clase de obras de caridad y de misericordia.

En virtud de estas consideraciones y después de invocar el Santo Nombre de Dios, y de la Santísima Virgen María y de Santiago el Mayor, Patrono de esta Arquidiócesis y Apóstol celosísimo de la salvación de las almas, venimos en ordenar y ordenamos:

1.o Célebrense en esta ciudad de Santiago un Congreso Araucanista que se abrirá el Domingo 12 de Diciembre próximo y se cerrará cuando se crea conveniente.

2.o Nómbrase para organizar dicho Congreso una junta compuesta de nuestro Vicario General don Manuel Antonio Román, el señor Deán de la Catedral don Baldomero Grossi, Canónigo don Gilberto Fuenzalida, Pbro. don Martín Rücker, Rvdo. Padre Ignacio, Capuchino y los señores don Ramón Subercaseaux, don José Ramón Gutiérrez, don Fernando Irrázaval, don Darío Urrutía, don Juan Enrique Concha, don Carlos María Sayago y don Estanislao Fabres. La junta nombrará su presidente y secretario, formará el esquema o programa de todos los trabajos del Congreso y designará las comisiones que tendrán a su cargo las distintas secciones.

Dado en Santiago, a doce de Octubre de mil novecientos dieciséis- J. Ignacio, Arzobispo de Santiago.- Por mandado de Su Señoría Ilma. y Rvdma. -J. Agustín Morán C., Secretario. (Nunz. Cile, Arc. Di Mons. Sebastiano Nicotra, Fasc. 62, f. 48. Archivo Segreto Vaticano).

Diario La Nación (Argentina). 16 de diciembre de 1895

Lo que publicamos más abajo pertenece a, que ve la luz pública al otro lado de los Andes.

Se trata de una correspondencia dirigida desde Magallanes (Chile) y escrita por una persona caracterizada, testigo presencial de escenas salvajes cometidas por hombres civilizados contra indios indefensos de Tierra del Fuego.

Los hechos denunciados son tan graves que no podemos dejar de condenarlos en nombre de la civilización, aun cuando ellos no se hayan cometido en nuestro territorio.

Dice el corresponsal de El Chileno:

“Los indios fueguinos forman una raza, ya no muy numerosa, que vive en un territorio extenso, bajo un clima frío, sobre la nieve en muchos meses del año y moviéndose de un punto á otro sin formar pueblos y agrupaciones.

Su carácter es suave y dócil; tienen el temperamento frío y apático de los pueblos de estos climas; practican la monogamia y no conocen los horribles vicios del alcoholismo que devoran á los araucanos.

La congregación de los Salesianos ha emprendido la tarea ardua y grandiosa de civilizar á estas tribus, buscándolas en sus bosques y llanuras, en sus islas y á través de un laberinto de canales para agruparlas en las misiones á la sombra del templo, de la escuela y de los talleres.

En la isla Dawson, la más importante de esas misiones, vive y prospera un futuro pueblo de fueguinos en casas limpias y decentes, vestidos á la europea, ocupados en los oficios que los salesianos les han enseñado y formando familias.

Hasta han organizado una banda de músicos, y logrado que toquen con verdadera maestría.

Las monjas de María Auxiliadora cuidan de las mujeres y niñitas, dando pruebas de verdadero heroísmo en la paciente, tenaz y muchas veces ingrata labor.

La obra de los salesianos en la Tierra del Fuego, es de esas que van más allá de toda consideración de nacionalidad ó de diferencias religiosas: basta tener sentimientos humanos para aplaudirla y reconocer su grandeza.

Un solo hombre se ha atravesado allí con procedimientos que no quiero calificar en el camino de sacrificios que hacen los salesianos: es el gobernador de Magallanes, Sr. Manuel Señoret, persona que en su odio sectario á los misioneros ha llegado á extremos de barbarie casi increíbles”.

Refiere luego a las persecuciones contra los indios y dice:

“Lo grave es que en el empeño de impedir que los indios se agrupen en las misiones, se ha emprendido contra ellos una bárbara, espantosa é inútil persecución, que pasa todos los límites del salvajismo.

A la vista de la autoridad, con su tolerancia y aprobación indirecta, se han organizado verdaderas cacerías de indios, partidas de gente armada que se lanza en seguimiento de las dispersas tribus matando á hombres y mujeres á balazos como si fueran rebaños de guanacos.

Dos indios de la misión de Dawson llamados Luis y Octavio, estaban ya medianamente civilizados y fueron á la Tierra del Fuego para invitar á sus parientes y amigos á que los siguieran á la misión para civilizarse como ellos.

Al pasar por una hacienda, dos hombres á caballo los siguieron y sin que ellos hubieran hecho nada que pudiera reprochárseles y por el solo hecho de ser indios, les dispararon tiros de rifle.

Ocultáronse los indios en los matorrales y los perseguidores dispararon por mucho rato entre las ramas al azar, buscándolos rabiosamente.

Por último, los cazadores se alejaron, Luis y Octavio salieron de su escondite y á pocos pasos hallaron tendido en un charco de sangre el cuerpo de un pobre indio con quien un momento antes habían hablado.

Y día á día, sabiéndolo todo el mundo, refiriéndose estos hechos en Punta Arenas, caen á centenares los infelices indígenas cazados como fieras por los blancos.

La Sociedad Explotadora de la Tierra del Fuego había recogido 165 indios que se preparaba para enviar á la Isla Dawson, donde monseñor Fagnano los aguardaba con el afecto con que los salesianos reciben á estas pobres gentes.

El gobernador Señoret no pudo sufrir que así se escapasen los indios á las cacerías que de ellos se hacen, y mandó el escampavía Huemul de la Armada Nacional, para arrebatár los indios á la caridad de los salesianos y traerlos a Punta Arenas.

En efecto, el 3 de agosto último desembarcaban en Punta Arenas.

Una muchedumbre numerosa acudió al muelle para ver el desembarco de ese cargamento humano, y los indios, hombres, mujeres y niños en estado de absoluta desnudez casi todos, atravesaron las calles de la ciudad entre el escándalo de la gente decente y la turba de pilletes y mujerzuelas, que se burlaban de su sencilla impudencia.

Frente á la casa de la gobernación, el señor Señoret, como un soberano asiático que recibe á una banda de esclavos, contempló satisfecho á sus indios en cueros.

¿Qué iba a hacer Señoret con sus 160 esclavos?

Nombró una comisión compuesta de los señores Barra, jefe de policía; Ramírez Silva, cuñado del gobernador, Heede y Stubenrauch, para que procedieran á hacer el reparto de niños fueguinos entre los partidarios y amigos de la autoridad, arrancándolos á viva fuerza de los brazos de sus madres.

En los días 7, 8 y 9 de Agosto, se llevó á cabo el doloroso y salvaje espectáculo que en Punta Arenas se ha llamado remate de indios, en medio de las escenas más desgarradoras que he visto ó espero ver en mi vida.

Al comprender que se les arrebataban sus hijos, los indios salieron de su habitual serenidad y dócil placidez, y dando gritos horribles, con ademanes desesperados, trataron de defender á sus criaturas.

Cada niño arrebatado originaba una escena. La madre se echaba sobre su hijo defendiéndolo con su cuerpo, mientras el padre, con la expresión de todas las furias en los ojos, dando aullidos que infundían pavor, se lanzaba sobre los que le robaban su niño, atacándolos con las manos, los dientes, las uñas, con rabia de fiera á quien roban sus cachorros.

Los niños mismos se resistían, se agarraban á las piernas de sus madres y se echaban al suelo golpeándose contra las piedras, y fué menester amarrarlos, arrastrarlos á la fuerza por las calles y aun cargarlos en carros, como carne para el matadero.

Y allá en las casas de sus nuevos amos, encerrados en un cuarto oscuro, atados los brazos y los pies, algunos golpearon sus cabezas contra el suelo con salvaje violencia hasta hacerse heridas. Otros se escaparon, luchando con todo el furor que su edad les permitía para volver al lado de sus madres.

Entretanto, éstas lanzaban pedradas contra las mujeres y hombres á quienes la comisión repartidora de esclavos iba entregando los niños.

En la noche de aquellos días de la repartición de esclavos se oían resonar en el silencio los gemidos de los indios en su galpón de la playa.

Amontonados padres y madres, lanzaban á las sombras su dolor y llamaban á sus hijos con gritos capaces de conmover á las piedras.

Después los indios fueron arrojados en cuatro chozas pajizas abierta á todos los rigores de la intemperie.

Allí han pasado los horribles fríos y lluvias y nevadas de agosto y septiembre y allí estaban el 24 de octubre, última fecha á que pueden alcanzar mis noticias” (16 de diciembre de 1895. La Nación. p. 5)

Carta de Julio Popper

Buenos Aires, junio 8 de 1891.

Sr. Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública de la Nación

Dr. Juan Carballido

Excmo. Señor:

En una exploración que acabo de efectuar en la región sud de la Tierra del Fuego, tuve ocasión de encontrar varias tribus de indios de la raza de los Onas, aborígenes de elevada estatura y fuerte constitución física, que no obstante vivir a la intemperie, en el estado más primitivo de la civilización, han demostrado estar animados de sentimientos humanitarios dignos de todo aprecio. En una ocasión escoltaron a un grupo de náufragos desde la costa del Atlántico hasta la misión en el canal del Beagle, en otra se encargaron de cuidar en la *Cala Policarpo* una cantidad de provisiones abandonadas, que devolvieron íntegras a los expedicionarios a quienes pertenecían y no conozco caso alguno en que dichos indios se hayan mostrado hostiles a náufragos o expedicionarios en las playas del Atlántico.

Era a principios del mes de marzo del presente año. Expedicionaba en la región comprendida entre el río Grande y un río más al sud que los aborígenes denominan *Shanaman*. Me hallaba solo y avanzaba hacia el bosque cuando de repente divisé una agrupación de indios que por de pronto asumía una actitud bélica. Costó algún trabajo hacerles entender mis intenciones amistosas, que felizmente no tardaron en comprender, pues dejaron en el suelo los arcos y las flechas y a poco rato me hallaba rodeado por unos trescientos indios robustos, de imponente estatura, la cabellera tonsurada en el centro y la parte frontal adornada de una pieza de cuero triangular.

Estos hombres de aspecto viril, que armados y uniformados, podrían hacer honor a cualquier ejército, tenían por único vestido una capa de guanaco que llevaban con la piel hacia afuera. Algunos de ellos llevaban capas de zorro, y otros, cuyo rostro se hallaba pintado de negro, formaban un grupo separado sentados en el pasto. Graves, con voz sonora me hablaban y yo no los comprendía hasta que llegando mis compañeros que me habían seguido desde lejos, pude entablar una conversación, pues entre estos había un indio que me servía de intérprete: el joven Poskiol, criado por el sub-prefecto de *Buen Suceso*, Sr. Luis Fique, quien tuvo la amabilidad de facilitármelo.

Deseoso de entablar relaciones y cumpliendo con un contrato celebrado con el Superior Gobierno que me compromete a reducir a la vida civilizada a los aborígenes del territorio, dí a conocer a los indios que en la colonia creada al efecto a orillas del Río Grande, hallarían

viveres y vestuarios y también protección contra las agresiones llevadas a cabo por grupos de aventureros que con motivo de buscar oro, recorren desde hace tiempo las playas del Océano. Los indios recogieron la noticia con entusiasmo y después de un par de horas de demostraciones amistosas nos separamos prosiguiendo el viaje.

Al día siguiente por la mañana, estando acampado a orillas del río *Sha-Naman* recibimos la visita de *Kau-Shal*, cacique de la tribu referida, acompañado de sus dos ayudantes, *Oti-Shol* y *Kauc-checol*. Los llevaba una protesta que forma motivo de la presente y que tengo el honor de elevar al conocimiento del señor Ministro.

“Son buenas noticias que nos habeis dado y mucha alegría nos han causado las promesas que hemos oído, dijo el cacique. Hostilizados y en continua lucha con los Onas salvajes que habitan el Norte del río (continuaba mostrando el rostro de sus compañeros, heridas de flecha cicatrizadas ya), deseamos vivir con vosotros en paz y amistad ¿pero porqué vuestros hermanos asesinan a nuestros padres, nos roban las mujeres...? Hace pocos días pasó un grupo de hombres de vuestra raza, iban hacia *Ash-paltn* (Buen Suceso), los veíamos venir e lejos, muy lejos, llevaban esas armas terribles que dar la muerte desde larga distancia y nootros, que jamás heos hecho mal a ninguno de vuestros hermanos, nos retiramos, nos ocultamos para pasar desapercibidos, para no despertar su ira. Pero no todos veíamos venir a esos hombres de dudosas intenciones: un anciano, hombre querido y apreciado por toda la tribu, fue sorprendido en la playa. Indefenso, tratando de huir fue muerto, cruelmente asesinado...”

He aquí, señor Ministro, el resumen de las palabras del cacique interpretadas por Poskiol. Es un homicidio del que se trataba y todas las señas que dieron los indios de los criminales, respondían a un grupo de hombres encabezados por dos ciudadanos franceses, señores Willems y Rousson, que recorrían las playas del Atlántico, ignoraba entonces con qué motivos, y que se hallaban acompañados de un caballero alemán, Federico Otten, “el vaqueano”, que según tuve conocimiento se vanagloria haber matado ya más de media docena de indios.

Al llegar a Ushuaia, después de una penosa travesía por el interior aún desconocido de Tierra del Fuego, comuniqué lo que precede, al Señor Gobernador del territorio, pidiéndolo tomara las medidas que merecían el caso y manifestándole que la tribu referida se presentaría

a orillas del Río Grande siempre que el señor Gobernador deseara confrontar a los mencionados señores, que se encontraban en la bahía “Buen Suceso” con los aborígenes que los acusan de asesinos.

Poco tiempo después, en viaje al *Páramo*, encontré de paso en dicha bahía, a los señores Willems y Rousson, que conforme lo indicaban los indios, habían seguido hasta allí las playas ya exploradas del Atlántico y que dijeron ser enviados en misión científica por el señor ministro de Bellas Artes de Francia. Se hallaban ya desde algún tiempo en *Buen Suceso* ocupados en confeccionar ante el señor sub-prefecto de la bahía una larga exposición, en que, abstracción hecha de asaltos, muertos, heridos y otras peripecias fantásticas, declaraban haber sido víctimas de un grupo de 30 indios, que -a mi mayor sorpresa- no pertenecían ya a la tribu cuyo cacique vino a protestar contra el homicidio llevado a cabo, sino a otra, que vive en las inmediaciones del cabo San Pablo, en medio de la cual pasé una noche tranquilísima en buena amistad, sin peripecia heroica alguna y estando acompañado de tan solo tres hombres.

No sé por qué motivo los señores Willems y Rousson y compañeros pueden haber sido o no antipáticos a dichos indios, pero lo cierto es que llevaban a *Buen Suceso* una joven atractiva india que arrancaron del lado de su marido, mientras nosotros, menos galantes quizás, no dábamos motivos a los pobres indios de indignarse hasta el punto de olvidar la superioridad de nuestras armas.

Me abstengo de ampliar con más datos lo que precede y hubiera dejado de molestar la atención del señor Ministro, con esta exposición, si no tuviera motivos para creer que el señor Gobernador del Territorio no tomó las medidas enérgicas que reclamaba el caso y si la impunidad para los criminales no estuviera ya a la orden del día en Tierra del Fuego.

Con este motivo y animado por el interés moral y material que me liga a aquel territorio, vengo respetuosamente a apelar, a pedir amparo ante V.E., contra las crueldades de que los indios de Tierra del Fuego han sido y siguen siendo las inocentes víctimas; medidas preventivas contra la destrucción de una vigorosa raza originaria del suelo argentino; protección contra las cacerías que se llevan a cabo con el fin de exhibir a los infelices fueguinos en algún jardín de aclimatación, cual especímenes zoológicos del género humano. Es justicia (Popper 1975, 805-808).

Informe de C. Calcagnini fechado 25 de junio de 1905

Tengo el agrado de comunicar al Sr Director algunos datos sobre los indios Onas de la Tierra del Fuego como también de la Misión Salesiana encargada del cuidado de los mismos.

Esos datos pude tomarlos en el viaje de exploración de 1902 hecho bajo la dirección del Sr. Eduardo Holmberg y en mi reciente viaje á las mismas regiones (..)

25 de Junio de 1905.

Los Indios Onas.

El número exacto de indios de esta tribu no se conoce con precisión pero aproximadamente se puede calcular de cuatrocientos á quinientos entre grandes y chicos, desparramados en todas las estancias, al Norte del Río Grande, Misión Salesiana del mismo Rio, en las estancias de los Hns Bridge, en Cabo Inés y Harberton, en algunos aserraderos sobre el canal de Beagle y 40 ó 50 familias desparramadas en el monte al Norte y Este del Lago Fagnano.

Actualmente el mayor número de indios se encuentra alrededor de la propiedad de los Sres. Bridge y en la estancia “La Sara”. Este establecimiento ocupa cerca de sesenta en calidad de peones con muy buen resultado. La madera que sirve para postes de los alambrados ellos mismos la hacen bajar por el Rio Carmen Silva. Este trabajo presenta tan grandes dificultades que los peones blancos nunca han querido hacerlo, pues es necesario entrar continuamente en las aguas frias del rio y en los remansos. El sueldo que se les paga consiste en la comida y vestuario; solamente dos de los mejores ganan 60 pesos mensuales que les obliga á gastar por completo en la casa de negocio de la misma estancia.

Los indios empleados por los Sres. Bridges ganan nominalmente 20 centavos por día de trabajo pero allí tambien se ven obligados á gastar el dinero en la casa de negocio en Harberton de propiedad de los mismos Sres. Bridges. Naturalmente que con éste sistema nunca podrán ahorrar ni siqueira 20 pesos pues el precio al cual se le venden los artículos es altísimo y muchas veces al decir de los mismos indios lo que ganan no les alcanzan para vivir.

Contrariamente á eso los indios que viven libres en el monte con la caza de los Guanacos y Zorros hacen frente á las necesidades de la vida. Le sirve de alimento, las pieles para vestirse y para vender. Con el dinero que sacan de las ventas de las pieles adquieren los pocos artículos que les hace falta.

En mi último viaje al Lago Fagnano tuve ocasión de encontrar un grupo de familias bastante numeroso que se dirigían hacia Harberton para vender todas las pieles y comprar artículos necesarios para pasar el invierno.

Algunos de ellos me contaron que les habría gustado quedarse en un punto cualquiera del territorio para trabajar pero que no lo hacían porque lo que ganarían no les alcanzaría para dar de comer á toda la familia.

Me hicieron comprender que les habría gustado quedarse al Este de la laguna Anthoo en el valle del Rio Edwards y que si el Gobierno Nacional les pudiese conceder un pequeño lote de tierra á cada familia y 100 ovejas, ellos se harían su casa y se establecerían definitivamente en ese lugar juntando además todos los otros indios desparramados en el Territorio. Me prometieron que no se comerían ni venderían por unos años esas ovejas hasta que hubiesen juntado un número suficiente para poder vivir olgadamente, mientras para las necesidades inmediatas se ocuparían de cazar guanacos zorros y aves.

Según mi modo de ver si fuese posible juntar todos los indios en el paraje indicado y ponerlo bajo la dirección de un hombre bueno y honesto, se podría llegar á un buen resultado pues no sería difícil educar los jóvenes y hacerlos buenos trabajadores. Dicha persona además de educarlos tendría que vigilar que ningún blanco comprara sus ovejas hasta que hubiesen juntado un número suficiente para las necesidades de la familia.

En esa forma con un hombre que fuera capaz de sacrificarse de disminuir esa raza en pocos años aumentaría enormemente pues he podido observar que en el campo son sumamente prolijos y gozan casi siempre de optima salud. Lo que necesita esa gente por el momento es un guía que los dirija y los eduque en su mismo medio ambiente; es decir en la misma foresta sin necesidad de encerrarlos y vestirlos con un trajecito de brin para que la tisis los concluya más pronto.

La misión salesiana de Rio Grande establecida en un campo fiscal reservado de una superficie de 20.000 hectáreas más ó menos tenía hasta hace poco el núcleo más importante de indios. En mi viaje á dicho paraje hecho en el año 1902 tuve ocasión de visitar detenidamente dicha misión en la cual vivían entonces más de cien indios entre mujeres hombres y niños. Casi todos eran ocupados en los trabajos de la estancia; las mujeres y las niñas en el trabajo de limpiar, hilar y tejer lana. No ganan sueldo y trabajan solo por la

comida. Las mujeres trabajan en una pieza desde las seis de la mañana hasta las doce y de la una p.m. hasta las seis, los hombres todos los días exceptuando los domingos.

Los indios vivían en pequeña casita mal hechas, de tablas muy finas y con techo de zinc. Tales habitaciones eran muy frías y más que los mismos toldos que se hacen los indios en el monte. Les habían cambiado el quillango por un trajecito de brin insuficiente como abrigo; la tisis empezaba á hacer estragos entre esos hombres extraordinariamente robustos en pocos días morían sin que nadie hubiese estudiado las causas y los medios para evitar ese desastre. Había una escuela de niñas y varones en la que demostraban mucha inteligencia pues casi todos habían aprendido á leer y á escribir y bien todas esas mujeres y todos esos niños hoy ya no existen, todos se han muerto y ahora en la misión no he encontrado sino 5 mujeres y 40 hombres.

Es absurdo querer educar esa gente en un medio ambiente que no es adaptado á ellos; es tambien absurdo encerrarlos en una pieza sin aire y con estufa en donde la temperatura no baja nunca á 0 grados y después á la noche enviarlo á dormir en sus pequeñas casitas en donde la temperatura descende á 20 grados bajo cero. En esa forma la tisis es inevitable, sobre todo en esos pobres que no tienen capacidad para resguardarse de los cambios de temperatura, instantáneos que se verifican en los locales de la misión.

Entre los indios ha llegado á tan alto grado el miedo á la Misión que nadie quiere ir más por temor de morir se prefieren vivir y morir de hambre en el campo que irse á encerrar en ella.

Yo creo Sr Director que se podría obtener buen resultado solo cuando la persona que se encargue de la educación de esos indios, no sea un negociante ni quiera ganar sobre el trabajo de esos pobres seres. Esa maldita enfermedad ha hecho tanto daño entre ellos cuanto los primeros pobladores que pagaban con libras esterlinas las cabezas de esos indios solamente porque esos pobres habían robado algunas ovejas para no morir de hambre. La historia de esos pobres indios es verdaderamente dolorosa como si no tuvieran bastantes enemigos en los blancos han peleado siempre entre ellos con encarnecimiento por fútiles motivos. Hace tres años cerca de un acampamento nuestro encontramos varios cadáveres resultado de una gran pelea; al lado de las víctimas había tambien muchos perros de indios, flechas, un hacha, cuchillos, tenedores, planos canastos pañuelos etc. En la misma época hubo otro combate

cerca de Harberton en donde quedaron entre muertos y heridos más de 30 indios. La vida que llevan esos infelices es de las más tristes. Las mujeres se encuentran desparramadas en todas las estancias y en todos los puestos á disposición del más miserable peon; los hombres tienen que luchar contra todos los pobladores mineros etc. Todos esos enemigos además de la tisis que abunda en la misión salesiana de Rio Grande, Territorio Argentino y en la Isla de Dawson en Territorio Chileno, producirán en pocos años la extinción de la raza.

Si verdaderamente no se quiere ver la desaparición de todos los Onas, es indispensable como ya lo he dicho, juntar todos los indios bajo la dirección de un hombre bueno, darle un pequeño lote de tierra y un cierto número de ovejas á cada uno ó á cada familia y educarlos. Verdaderamente el indio no tiene necesidad de comerse los animales que se le dé durante los primeros años pues es habilísimo para proporcionarse su manutención con los mismos animales silvestres de la región. Una vez educados se formará un núcleo de población muy útil para todos los trabajos sobretodo buenos hachadores de árboles excelentes ovejeros y baqueanos del territorio. Allá es tan escasa la mano de obra que serían de grandes utilidades pues solamente ellos serían capaces de trabajar durante el invierno.

Creo señor Director que en alguna forma se podría arreglar esta cuestión y asegurar así el porvenir de esos pobres seres que á pesar de todo tienen también el derecho á la existencia. (Nunz. Argentina, Arc. 4, Fasc. 45, f. 14-19. Archivo Segreto Vaticano).

Extracto “La voz de la Iglesia” del 17 de agosto de 1905

Un informe sospechoso.

Decididamente, el inspector Sr. Calcagnini, que le ha informado al jefe de la División de Tierras, sobre las condiciones en que se encuentran los indios Onas en las Misiones Salesianas de Tierra del Fuego, no se ha colocado en el terreno de la verdad: por el contrario, no parece sino que, en esa parte del informe, se hubiera infiltrado algún espíritu malevolente para la benemérita congregación, que tan justos títulos tiene conquistados á la consideración y al aprecio del país.

Ha confundido o ha involucrado quizá, una cuestión ajena á la obra salesiana; y de ahí que mida á la misión con la misma vara que usa para ciertos obrajes particulares, que han hecho un negocio de la incapacidad de los indios, explotándolos inicualemente.

Porque no es posible que solamente el ojo del señor Calcagnini haya visto una parte tan fea, precisamente allí de donde todos los informes, las relaciones, inspecciones personales, de agentes oficiales, de viajeros ilustrados é imparciales, han traído hasta esta capital la perfecta convicción que hoy existe de la humanitaria y civilizadora obra de los Padres Salesianos.

Es, pues, algo original que este informe, que confunde a los obrajes particulares con la misión salesiana de Tierra del Fuego, nos presente una faz distinta y tan diametralmente contraria á la que conocemos.

Pero, es que en estas cosas siempre se hace lo mismo, cuando se quiere pegar en lo noble.

Al virtuoso se le dice pillo, degradado, etc.; al generoso, avaro. La cuestión es empañar un poco el edificio que levantan los demás sobre los cimientos de la nobleza del corazón.

Y si ha de ser lógica esta inclinación de los espíritus pocos generosos, nada más natural que á los Salesianos, abnegados y altruistas, en su obra civilizadora, se les trate de explotadores de indios!

Pero ha de venir, tras este informe, la voz de la justicia, á establecer la verdad; porque estas son ráfagas de vida efímera, que no dejan en el ambiente; ningún signo apreciable; y que por el contrario, tienen la virtud de hacer admirar más todavía, cuando pasan, lo que han tratado de oscurecer: la luz de la verdad.

Estamos plenamente seguros de que solo algún venticello maléfico viene soplando desde la fría región, mientras los salesianos, ajenos á estas malas voluntades, están entregados a las fatigosas, pero nobilísimas y abnegadas tareas de la evangelización. (Nunz. Argentina, Arc. 4, Fasc. 45, f. 20. Archivo Segreto Vaticano).

**Memoria del Delegado del Supremo Gobierno don Mariano Guerrero Bascuñán.
Fecha 30 de septiembre de 1945**

La población existente en Dawson el 28 de Noviembre de 1895, fecha en que se practicó el censo de la isla por los oficiales de la cañonera Magallanes, ascendía a 202, distribuidos en la siguiente forma.

Población blanca

Sacerdotes salesianos.....3

Hermanas de María Auxiliadora.....	6
Empleados extranjeros, hombres.....	8
Empleados chilenos, hombres.....	5
Empleadas chilenas, mujeres.....	2
Total.....	102
Población indígena	
De 0 a 1 año 4 hombres y 7 mujeres.....	11
De 1 a 7 años 15 hombres y 17 mujeres.....	32
De 7 a 15 años; 9 hombres y 18 mujeres.....	27
De 15 a 25 años: 27 hombres y 32 mujeres.....	59
De 25 a 40 años; 14 hombres y 20 mujeres.....	34
De 40 a 50 años: 00 hombres y 8 mujeres.....	8
De 50 años adelante: 1 hombre y 4 mujeres.....	5
Total.....	176
De estos 176 indígenas eran:	
Alcalufes hombres.....	27
Alcalufes mujeres.....	38
Total.....	65.
Onas, hombres.....	48
Onas, mujeres.....	63
Total.....	111.

El día 2 de mayo (1897) del corriente año, día de mi visita a la Isla, la población se había aumentado a 326, distribuidos en esta forma:

Población blanca.....	48
Población indígena	
Hombres.....	108
Mujeres.....	170
Total	326

En la escuela de hombres a cargo de uno de los padres hay 31 niños de 6 a 9 años de edad y de estos saben leer y escribir aunque no correctamente, sólo 5.

En la escuela de mujeres a cargo de las Hermanas de María Auxiliadora, hay 28 niñas de las cuales 6 leen y escriben también con alguna dificultad.

En el departamento de talleres para estas últimas existen varios telares para confeccionar frazadas, medias, camisas de lana y género para vestidos. Hay también unas cuantas ruedas para hilar. De las niñas ocupadas en este servicio hay nueve que pueden ya, bajo la dirección de las Hermanas, hilar, tejer, prestar algunos servicios en el taller.

Tales son los elementos acopiados por la Comunidad Salesiana para llenar el encargo que el Gobierno tuvo a bien encomendarles por el Decreto del 11 de Junio de 1890.

La primera observación a que se presta el régimen ideado para lograr la civilización de los onas nace de la naturaleza misma de la concesión hecha por el Gobierno al Padre Fagnano. Otorgar el uso y goce de una isla deshabitada para atender a la civilización de una raza que reside en otro territorio distante y separado de aquella, es, en verdad, algo que no es posible explicar.-Para que un pueblo salvaje pueda ser dominado y absorbido por otro civilizado, es indispensable que este último se mezcle con aquel, lo puede de mil maneras lo curaron su acción viva en su propio hogar, a fin de inculcarles los hábitos que él lleva, suavizar sus asperezas, y poder transmitirle las ideas y sentimientos de cultura. La esquizofrenia natural de toda raza indígena la inducirá a huir mágicamente del elemento que trata de dominarla. De manera que es de todo punto necesario que este último procure buscarla y acercársele. De lo contrario no logrará nunca el objeto que persigue.

Si la idea que envuelve la concesión otorgada en 1890 hubiese sido mejor meditada, es indudable que la Misión se habría establecido en la Tierra del Fuego, lugar de la residencia de los indígenas y no en la Isla Dawson. Así, al lado de estos últimos, el contacto del elemento civilizador con el que se trataba de civilizar, habría sido inmediato y frecuente y sus resultados no habrían tardado en dejarse sentir en forma beneficiosa.

En cuanto al régimen interno de la Misión me permitiré también insinuar la idea de que la escuela de niños indígenas esté dirigida en adelante por un instituto chileno, a fin de que estos puedan aprender el idioma patrio.

Si lo que se desea es incorporar esa raza a nuestra propia civilización, lo primero que debe buscarse es que los indios conozcan y hablen nuestra lengua y no podrán ser buenos maestros de un idioma los extranjeros (...)

Hasta la fecha son muy raros los indios que hablan algo de castellano, porque no tiene contacto alguno con personas que hablen este idioma, ni los sacerdotes italianos de la Misión tienen la preparación especial que se necesita para enseñarlo.

Otro de los medios más seguros y rápidos para dominar una raza cualquiera y civilizarla consiste en que el pueblo civilizador aprenda el idioma del que va a civilizar.

Pues bien: ninguno de los misioneros y empleados de la Misión conoce hasta hoy, siquiera medianamente, la lengua de los alacalufes ni la de los onas, de manera que su acción sobre los niños tiene que ser muy lenta.

Si los pastores protestantes de las misiones inglesas establecidas en Ushuaia y en Tekenika, han obtenido tan notables progresos en los salvajes que tiene a su cargo es debido precisamente a su empeño en aprender la lengua indígena, a fin de tener mayor ascendiente sobre ellos.- Tengo en mi poder algunas cartulinas impresas en la lengua de los yaganes y alacalufes con versículos de los Evangelios y que andan ya de mano en mano entre los indios.

En cambio creo que si se insinuase a Monseñor Fagnano la conveniencia de sustituir los empleados extranjeros que hoy tiene en la isla por empleados chilenos que fueran casados, podría obtenerse las mismas ventajas que traería para los indígenas la presencia de una pequeña colonia nacional.

En resumen, para resolver el complicado problema de la civilización indígena en Magallanes, habría que adoptar las siguientes medidas:

1. Autorizar la extracción de los indios onas de la Tierra del Fuego y trasladarlos a Isla Dawson. Con esta medida se evitará que los indios continúen entorpeciendo el desarrollo de la industria ganadera en la Isla Grande y agrupados en un lugar aislado como Dawson sería fácil llegar a incorporarlos a la civilización en reducido número de años.
2. La extracción de indios puede hacerse por los mismos empleados de las estancias acompañados de uno de los misioneros o de un agente de policía o de un comisionado especial designado por el Gobierno a fin de evitar violencias inútiles o cualquier otro exceso de parte de los empleados a quienes se encargue esta operación.
3. Esta medida debe ejecutarse en dos o tres períodos sucesivos uno en una sola temporada, a fin de dar tiempo a los misioneros de construir el número de viviendas necesarias para hospedar a los indígenas a medida que vayan llegando a la Isla.

4. Celebrar previamente un contrato con los hacendados de la Tierra del Fuego que van a ser beneficiados con la extracción de los indios, en el cual queden ellos comprometidos a enterar semestralmente en la Tesorería Fiscal de Punta Arenas la cantidad que corresponda al número de indios extraídos, tomando por base el pago de una suma mensual por cada indio, a fin de atender con ella a su alimentación durante cierto plazo.

5. Entregar la enseñanza escolar de los indígenas a un instituto chileno a fin de facilitarles el aprendizaje de nuestro idioma.

6. Invertir al mismo empleado con el carácter de interventor fiscal y protector de las entradas de la Misión como el tratamiento que se da a los indios.

7. Dictar un reglamento que fije las atribuciones del Interventor a fin de evitar conflictos de atribuciones con los misioneros.

8. Organizar una visita sanitaria quincenal a la Isla Dawson a fin de que los indígenas sean oportunamente atendidos por un médico.

9. Procurar en cuanto sea posible que todos los empleados de la Isla Dawson llevados por los misioneros sean chilenos casados.

Memoria del Delegado del Supremo Gobierno don Mariano Guerrero Bascuñán presentada al Ministro de Colonización el 30 de Setiembre de 1945. (Archivo Salesiano Buenos Aires, Caja 302, Carpeta 302. Foja 9. pp. 2-10).

Editorial del diario El Mercurio de Valparaíso. 24 de mayo de 1859.

La unanimidad con que toda la prensa ha puesto a la orden, como cuestión oportuna, la reducción de los indios araucanos y la conquista de los vastos territorios que poseen con mengua de civilización y con prejuicio de los intereses nacionales, nos induce a volver sobre una materia de que tantas veces se ha ocupado El Mercurio.

En efecto, siempre hemos mirado la conquista de Arauco como la solución del gran problema de la colonización y del progreso de Chile, y recordamos haber dicho con tal motivo que ni brazos ni población es lo que el país necesita para su engrandecimiento industrial y político; y esta es sin duda una de las fases más importantes de esta gran cuestión nacional.

Hemos dicho, y creemos muy fácil de probar, que no es la escasez de brazos la mayor de las necesidades que afligen a nuestro país puesto que, sobre una estrecha faja de territorio, en su mayor parte inculto o inhabitable, cuenta una población relativamente mayor que la de cualquiera de los Estados Sud americanos.

El porvenir industrial de Chile se caracteriza, a no dudarlo, en la región del Sur, no teniendo hacia el Norte más que áridos desiertos que un accidente tan casual como el hallazgo de minerales ha logrado hacer célebres, dándoles más importancia que dista mucho de ser imperecedera. Natural, es pues que las miradas de la previsión se dirijan hacia esta parte, la más rica y extensa del territorio chileno.

No se concibe, efectivamente, cómo es que nuestros gobiernos, pasando por alto sobre la indisputable conveniencia de asegurar el territorio de Arauco y de someterle, a la acción inmediata de las leyes de la civilización, han consentido en que una tribu bárbara e indomable, sorda a las predicciones del Evangelio e incapaz de plegarse a ningún sentimiento noble, permanezca a la puerta misma de nuestros hogares, como una perenne amenaza contra la propiedad, la libertad y el orden; y es un verdadero contrasentido, cuando no una ridiculez política, el que, en vez de limitarse a asegurar los ricos territorios que esa tribu insociable sigue poseyendo hayamos llevado nuestras miradas hacia la región de las nieves. ¡Cuanto mejor empleadas, y de cuánto mayor locro no hubieran sido las ingentes sumas que a la nación le cuestan la colonización de Magallanes, en la conquista y colonización militar del territorio de Arauco! [...]

¿Como desconocer, en efecto, después de tres siglos de experiencia, que el indio araucano es irreducible por los medios pacíficos, por la bondad del trato o por la predicación? [...]

El araucano de hoy día es tan limitado, astuto, feroz y cobarde al mismo tiempo, ingrato y vengativo, como su progenitor del tiempo de Ercilla; vive, come y bebe licor con exceso como antes; no han imitado, ni inventado nada desde entonces, a excepción de la asimilación del caballo, que singularmente ha favorecido y desarrollado sus costumbres salvajes [...]

Pretender obtener por la persuasión y la propaganda, la dulcificación de las costumbres bárbaras del araucano, es pretender una quimera, es pretender la realización de un bello sueño de 300 años. Pensar en domesticar al indio poniéndole en contacto pacífico con el hombre

civilizado, es otro bello ideal que solo puede tolerarse a las dilataciones generosas del sentimentalismo y de la poesía.

Dejando para otro artículo la emisión de nuestro juicio sobre la manera más acertada de emprender esa grandiosa obra, nos limitaremos a repetir lo que en noviembre del año anterior decía El Mercurio a propósito de esta misma cuestión.

Someter el territorio de Arauco o reducir a la obediencia a sus bárbaros moradores, sería hacer triunfar la causa de la humanidad, extender el horizonte de nuestro porvenir industrial y político y llevar a cabo la más grande obra que hubiésemos podido acometer desde la época de nuestra emancipación. ¡Qué empresa más gloriosa, que ocupación más digna para nuestro valiente ejército que la de estrechar y reducir a esos bárbaros, en nombre de la civilización, afianzando para siempre la tranquilidad de nuestras provincias del Sur, y conquistando para el país esos ricos y vastos territorios (24 de mayo de 1859. El Mercurio de Valparaíso. p. 2).

El viejo Latrapai. Texto de Lenz

El viejo Latrapai tuvo dos hijas y dos sobrinos que se llamaban Cónquel y Pedú. Un día resolvió que los dos sobrinos trabajaran por él, en cambio quería darles sus dos hijas en matrimonio. Mandó, pues, a buscar a los dos hermanos i cuando Cónquel y Pedú llegaron les dijo: “Si me quereis trabajar, os daré en matrimonio mis dos hijas”. Los jóvenes estaban contentos de la proposición i le preguntaron que qué trabajo habían de hacer. “Cortadme mis viejos robles”, les contestó el viejo Latrapai i les dió un par de hachas mui malas. “Pero teneis que voltear cada árbol con un solo golpe”. Con eso fué a mostrarles los viejos robles que tenían que cortar. Pero cuando los dos hermanos se pusieron al trabajo, luego se rompieron sus hachas. Entónces fueron a quejarse ante el viejo Latrapai. “Se nos rompieron las hachas, dijeron; queremos trabajar con nuestras propias hachas”. El viejo Latrapai consintió.

Entónces los dos hermanos se fueron i se pararon al pié de un roble mui alto. “Aquí vamos a llamar hachas” dijeron i mirando hácia arriba, principaron a llamar: ¡Bájate, hacha del Pillan! ¡Bájate, hacha del Pillan!

Favorécenos, soberano de los hombres; bota dos hachas que cortan un árbol con cada golpe.

Mui arriba en el árbol, sonaron las hachas del Pillan. Entónces llamaron otra vez: “¡Bájate, hacha del Pillan! ¡Bájate, hacha del Pillan!” Ya a media altura sonaron las hachas. “Favorécenos, soberano de los hombres, bota nuestras hachas”.

I otra vez mas llamaron: “¡Bájate, hacha del Pillan, ¡bájate, hacha del Pillan! Entónces sonaron las hachas a poca distancia del suelo. “Favorécenos, soberano de los hombres, bota nuestras hachas”.

Cuando por cuarta vez llamaron (...) las hachas del Pillan cayeron tronando al suelo. Cada uno agarró una hacha i fueron a cortar los viejos robles. Esta vez cayeron los árboles, a cada golpe uno, así que los voltearon todos. Cuando concluyeron con ese trabajo, segun el encargo del viejo Latrapai, se casaron con sus dos hijas.

“Ya que os habeis casado con mis hijas, dijo entónces el viejo Latrapai, me cazareis tambien mis viejos toros bravos”.

Los dos hermanos consintieron i fueron llevados al paraje de los toros bravos. Todos los cazaron i los mataron; enseguida volvieron a casa.

No mucho tiempo despues el viejo Latrapai les pidió que le cazaran avestruces i huanacos. Consintiendo los dos hermanos, se mandó al zorro que los llevara al paraje de las avestruces i huanacos. En camino el zorro echó a correr como un caballo lijero. “Corres como un caballo lijero, zorro” le dijeron los hermanos. “Cierto, que corro como un caballo”, contestó el zorro. Llegando al paraje de los avestruces el zorro queria cazar uno, pero no lo pudo alcanzar. Entónces volvió donde el viejo Latrapai y dejó a los dos hombres solos. Al llegar el zorro, el viejo Latrapai le preguntó, donde habia dejado a los dos jóvenes. “Los dejé allá”, contestó el zorro.

Dos dias despues dijo al viejo Latrapai al zorro: “Parece que mis yernos todavia no han llegado; vé a preguntar a mis hijas”.

El zorro se puso en camino i cuando llegó donde las mujeres les preguntó si sus maridos habian llegado. Ellas contestaron que nó. Así volvió donde el viejo Latrapai i le dijo que no habian llegado.

Poco tiempo despues lo mandaron otra vez.

“¿Llegaron vuestros maridos?” preguntó el zorro, cuando llegó.

“No llegaron”, dijeron las mujeres; i otra vez el zorro llevó la contestacion al viejo Latrapai.

“Entónces en el acto me vas a matar a las dos mujeres, mis hijas” le dijo éste. Cuando el zorro oyó estas palabras, se finjió cojo. El otro repitió el mandamiento “en el acto me vas a matar a las dos mujeres”.

“No puedo ir, contestó el zorro; estoi cojo”.

“Camina no mas, dijo el viejo Latrapai; puedes andar despacio”.

Así el zorro tenia que marcarse; en camino se puso a cantar:

“Como huso, como huso va mi pié.

así me manda el viejo Latrapai.

Como huso, como huso va mi pié.

así me manda el viejo Latrapai”.

Llegando donde las mujeres el zorro las mató ambas de un mismo modo i las dejó boca abajo en el suelo.

Poco mas tarde llegaron los dos hombres. Cuando vieron a las dos mujeres tendidas boca abajo en el suelo, creyeron que estaban durmiendo; se enojaron mucho i principiaron a darles azotes. Pero las mujeres no se movieron. Entonces las pusieron de espalda i vieron que estaban muertas.

Principiaron a llorar mucho i juraron vengarse del viejo Latrapai: “Luego vamos a salir a matar a este perro miserable de Latrapai”.

En camino encontraron al zorro i lo tomaron preso.

“Nada quedará vivo, dijeron; haremos noche durante cuatro años”. Diciendo esto, echaron la noche en una olla.

Entónces se juntaron todos los pájaros, golondrinas, águilas, jotes, peucos, bandurrias, cachañas, torcazas, tórtolas, todos los pájaros se juntaron a deliberar qué harian. Al fin resolvieron dar sus hijas a Cónquel i Pedú en matrimonio; i así les mandaron a decir. Los dos hombres estaban contentos i se echaron al suelo para esperar a las hijas de los pájaros.

Primero vino la hija del águila i se presentó.

“¡Afuera, afuera! comedor de zapos” le gritaron los dos hombres.

Despues se presentó la hija del jote: “¡Afuera, afuera! resuello hediondo” le gritaron los dos.

Otro rato mas tarde se presentó la hija de la golondrina.

“Esta podríamos tomar como mujer” dijeron los dos hermanos.

La golondrina se sentó al uno en la cabeza. “Bájate un poco” le dijeron; entónces se sentó por detras. “Sube un poco mas” le dijeron; entónces volvió a sentarse en la cabeza.

“Es demasiado chiquito el pajarito” dijeron los dos hermanos.

Ahora se acercaron todos los pájaros a la vez, pero ninguno les gustó i los dos hermanos repitieron: “Ahora hará noche durante cuatro años”. Anocheció i no volvió a amanecer. Todos estaban mui tristes por la pérdida del dia. Al fin la perdiz inventó un ardid. “Pasaré volando lijero debajo de la barriga de la mula de los hermanos, ella se asustará i botará la olla con la noche”. Así lo hizo la perdiz i cuando se quebró la olla, volvió el alba a amanecer.

El viejo Latrapai miéntras tanto habia muerto de hambre; pero los pájaros salvaron la vida cuando amaneció.

Los dos hermanos estaban mui tristes i lloraban la muerte de sus mujeres. Así los encontró la avestruz i les preguntó: ¿Por qué estais tan tristes, pobres amigos mios? - Se murieron nuestras mujeres contestaron los dos hermanos.

“Cantadme esta cancion:

Nariz agujereada, avestruz;

Boca taravilla, avestruz”.

les dijo el avestruz.

Entónces los dos hermanos llamaron al pájaro con esos nombres.

El avestruz principió a bailar en un hoyo i los jóvenes siempre repetian:

“Nariz agujereada, avestruz;

Boca taravilla, avestruz”.

Cuando estaba mui bien bailando el avestruz, salieron dos mujeres viejas.

“Llamadme otra vez con esos nombres, amigos mios” dijo, el avestruz.

I los jóvenes volvieron a repetir el canto hasta que salieron dos niñas hermosas, pero cada una era tuerta de un ojo.

“Estas son vuestras mujeres” dijo el avestruz a Cónquel y Pedú.

Los dos hermanos hicieron un guió i dijeron “Parece que son ellas”.

Entónces las dos viejas pusieron a las niñas hermosas los ojos que les faltaban, de manera que quedaron mui bonitas.

Los dos hermanos se casaron con ellas i volvieron a ser hombres felices (Lenz 1897, pp. 16-22).

El Viejo Tatrapai de los Araucanos. Versión de Lehmann-Nitsche, dictado por Juan José Catriel

Tatrapái f'cha se llamaba un rey que tenían por dios. Entonces quiso casarse e hizo llamar, por su gente, a toda clase de pájaros para casarse con uno de ellos. Sus hombres entonces trajeron toda clase de aves y las presentaron al rey, pero ninguna le gustaba y a todas despreciaba. Entonces se enojó y, en tanto que andaban, mandó a los hombres hachar un árbol de tronco grueso, y dió esta condena por castigo a todos los que le habían presentado las aves que no le gustaban. Pero ellos no podían hachar el árbol porque echaba fuego cada vez que se lo golpeaba, y con la misma llamada del fuego se quemaban y se morían. Las mujeres [rechazadas] se fueron no más [volvían otra vez a casa]. Un hombre, por fin, vino con una muchacha que creía iba a gustar al rey, y el rey la tomó y quiso casarse con ella. Cuando se acostaron en la cama y el rey la quiso tocar, ella no figuraba mujer, sino un pajarito negrito, de pico negro: era una golondrina la que estaba acostada en la cama y le subía a la cabeza; y como no la tocaba, ella se tornaba mujer otra vez. Cuando el rey quiso tocarla, ella se transformó, otra vez, en un pajarito y se fué a los pies del rey. Éste se cansó entonces de estar con ella y la desterró y la mandó a hachar el árbol (lo que no había mandado a las mujeres anteriores rechazadas), y ella pereció como los hombres.

Por último, fué presentado al rey un pajarito de nombre réu; vive en el campo, es todo negro, de pico blanco y con puntas blancas en las alitas (el jilguero). Este pájaro, también tenía la virtud de transformarse en mujer. Ella gustó mucho a Tatrapái f'cha. “Muy linda moza el pajarito”, dijo el Tatrapái f'cha, “tengo gusto de casarme contigo”. “Con el mayor gusto, mi rey”, contestó ella; y se casaron.

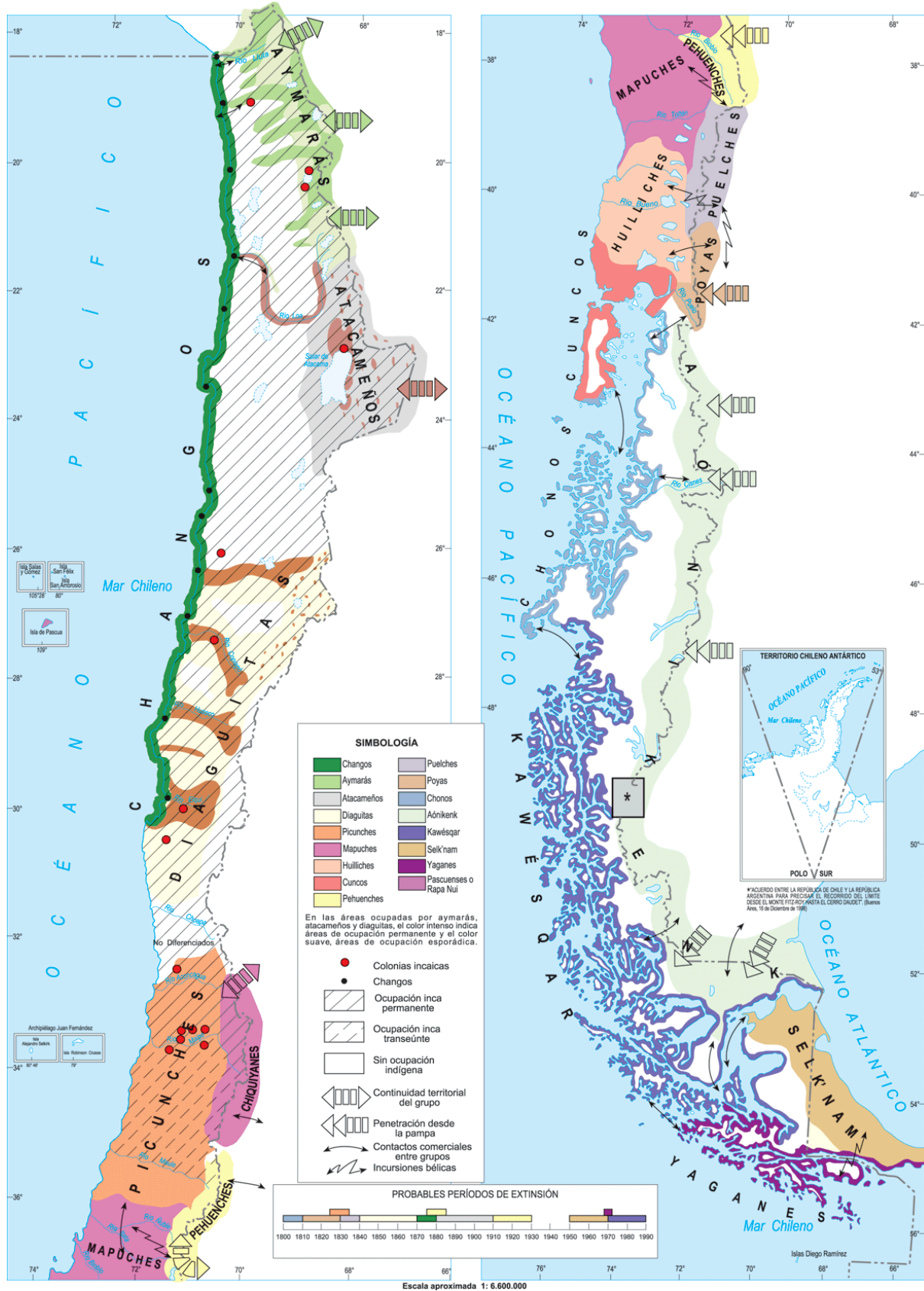
Y con esto salvaba a los hombres que habían quedado, y cantaba: “Tatrapái f'cha, ¡no vas a matar a nadie más!”. El rey quedó conforme y perdonó a todos. Vivió mucho tiempo, y

por fin, cuando murió, reventó el árbol con un gran estallido. (Lehmann-Nitsche 19291, pp. 52-53)

Carta de la Armada de Chile con el rechazo a nuestra solicitud de acceso



Distribución geográfica de los pueblos indígenas de Chile. Instituto Geográfico Militar y Educar Chile. Recuperado de: <http://www.educarchile.cl/ech/pro/app/detalle?id=132542>



**Grupo selk'nam junto a periodista japonés Y. Okada en Tierra del Fuego. 1930.
AR_AGN_DDF/ Consulta _INV: 350115**



Mujer mapuche. 1924. AR_AGN_DDF/ Consulta _INV: 47365

