



Title	Un "Machi-Nguillatun" en Chile Contemporáneo : modernismo y tradición
Author(s)	千葉, 泉
Citation	Estudios Hispánicos. 1996, 20, p. 195-234
Version Type	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/93824
rights	
Note	

The University of Osaka Institutional Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

The University of Osaka

UN “MACHI-NGUILLATUN” EN CHILE CONTEMPORANEO

– modernismo y tradición –

Izumi Chiba

[INTRODUCCION]

Este artículo es una descripción participativa y un comentario sobre un “nguillatún” efectuado en diciembre del año 1993 en la comunidad Monte Bello, cercana al pueblo de Carahue. El “nguillatún” es la rogativa mapuche, y sin duda es actualmente uno de los rituales religiosos más importantes entre el pueblo mapuche residente en Chile. La descripción se hará en base a la observación del autor que participó en la misma ceremonia, con algunos datos adicionales que fueron proporcionados por su esposa, Sonia Riveros, la cual también estuvo presente en la misma ceremonia.

Los objetivos del artículo son los siguientes:

1. Describir la ceremonia en calidad de observador participante para ofrecer testimonio de un caso concreto de un nguillatún contemporáneo. Se trata de un nguillatún de carácter “familiar”. Y hay pocos testimonios concretos sobre este tipo de nguillatún en la bibliografía tradicional. Ya que la mayoría de los investigadores modernos han puesto mayor atención en nguillatunes de tipo masivo que se ha realizado a nivel reduccional, y aun supra-reduccional, donde han participado cientos de personas.⁽¹⁾

2. Contribuir a aclarar algunos aspectos del papel que cumple el “machi”, tipo de “shaman”, en la sociedad mapuche contemporánea. Este nguillatún fue efectuado bajo la dirección exclusiva de una machi, en cuya misma casa se realizó la ceremonia. Y se observaron muchos elementos y actos simbólicos que parecen ser más bien asociados directamente a la persona del machi, y que son recurrentes en el “machitún”, ceremonia curativa efectuada por un/una machi. Por lo tanto, podría ser sugerente en este sentido.

3. Exponer algunos aspectos adicionales, pero que de alguna manera reflejarían una realidad cultural que actualmente vive el pueblo mapuche entre la tradición y modernidad, tales como: tipos de licores y plantas “sagradas”, tipos de instrumentos musicales y vestimenta que se utilizaron en la ceremonia, el (no) uso del caballo, y la situación lingüística.

4. Por último, exponer algunos otros elementos que son de interés general. Observaremos algunos modos diferenciativos de tratamiento que se practicó con distintos niveles de invitados, algunos de los cuales fuimos “winkas”⁽²⁾. Y además veamos en varios aspectos la actitud de los mapuches residentes en una comunidad frente a los “winkas” que quieren observar y conocer algunos aspectos de su cultura.

El artículo se divide en tres partes. La primera parte trata de las circunstancias previas a la ceremonia, donde se explicarán algunos incidentes casuales, gracias a los cuales tuvimos la suerte de participar en este nguillatún. En la segunda parte se hará una descripción de la misma ceremonia del nguillatún en su parte religiosa. Y en la tercera parte se hará descripción del almuerzo.

Como datos comparativos vamos a utilizar las siguientes dos fuentes. Por una parte, se referirá a datos registrados en algunos documentos históricos, testimonios y estudios anteriores sobre el tema. También nos serviremos de los datos obtenidos de la observación directa de dos nguillatunes efectuados en Santiago en el año 1993, en que participó el autor. El primero se hizo en abril en la Florida, comuna situada en la zona sur de la metrópoli, y el segundo se efectuó en octubre en Pudahuel, comuna situada en la zona oeste. De esta forma se podría aclarar mejor las características que parecen ser originales de este nguillatún, y otras características que más bien son de tendencia más general.

Agradezco mucho a la Srta. Carmen Catalán y a Ana María, residentes en Carahue, por ayudarnos a conocer variadas localidades de esta región, incluso la comunidad Monte Bello. También quisiera agradecer profundamente al machi “pariente” de Carmen, y a la machi presididora del nguillatun, ya que sin el permiso de ellos simplemente no hubieramos podido participar en esta ceremonia sagrada

para el pueblo mapuche. A todos los familiares de la machi, quienes con mucho cariño nos recibieron en la ceremonia, también va mi cordial agradecimiento.

Por otra parte, también agradezco a la Srta. Clara Antinao, profesora del idioma “mapudungun”, quien nos invitó a participar en los nguillatunes y un palín en Santiago, además de ofrecerme informaciones valiosas acerca de los nguillatunes que actualmente se efectúan en Santiago.

También agradezco al Profesor. Claudio Vásquez, de la Universidad de Estudios Extranjeros de Osaka, quien me ayudó en la traducción de un texto en latín acerca del nguillatún.

Y finalmente, un agradecimiento para mi esposa, Sonia Riveros, porque no solamente me ayudó en completar este artículo con algunos datos valiosos, sino también por haberme acompañado en todas las actividades durante nuestra visita en el sur de Chile.

[1] CIRCUNSTANCIAS PREVIAS AL NGUILLATUN

Junto con mi esposa, que es chilena, estuve en Chile entre marzo de 1993 y enero de 1994 con una beca del Ministerio de Educación de Japón, y gracias a la invitación del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Primero estuvimos en Santiago, y luego viajamos al sur en diciembre del año 1993. Yo había realizado un estudio sobre la historia del pueblo mapuche. Además, había estudiado por 7 meses el idioma de este pueblo llamado “mapudungun” con la Srta. Clara Antinao, profesora mapuche residente en Santiago. Y mi esposa había aprendido algunas técnicas de la platería mapuche tradicional llamada “rütran” con la misma profesora.⁽³⁾

Por otra parte, habíamos participado en dos nguillatunes grandes realizados en Santiago, donde participaron cientos de mapuches residentes (imigrantes), gracias a la invitación que nos hizo nuestra profesora. Además, habíamos presenciado un “palín” (“chueca” en castellano), una ceremonia deportiva mapuche, que físicamente es parecido al “hockey”, pero además tiene una connotación religiosa en varios aspectos, como veremos más adelante. De esta forma habíamos percibido

cómo muchos mapuches residentes en Santiago han mantenido de alguna forma su religiosidad tradicional, a pesar de una influencia abrumadora de parte de la cultura “winka” que predomina en esta gran ciudad.

Sin embargo, nunca habíamos estado en una comunidad mapuche del sur. Entonces teníamos muchos deseos de tener contacto directo con los mapuches residentes en el sur, para poder dar un mayor sentido a lo que habíamos aprendido en la gran ciudad de Santiago. Por esta razón, nos decidimos a viajar a Temuco por dos semanas en diciembre, antes de regresar a Japón.

Partimos de Santiago en tren nocturno el día 15 de diciembre, llegando a Temuco en la mañana siguiente. Y el día 18 visitamos Carahue, pueblo situado al oeste de Temuco. Este “pueblito” era el que había sido en otra época la famosa ciudad de “la Imperial”. Fue destruida en el gran levantamiento mapuche ocurrido entre 1598 y 1604, a partir del cual el pueblo mapuche supo defender su territorio de carácter altamente independiente al sur del río Bío-Bío hasta bien entrado el siglo XIX. La ciudad no pudo ser reconstruida sino hasta fines del siglo XIX, cuando se llevó a cabo la llamada “Pacificación de la Araucanía”. Esta visita nos impresionó mucho por ser un pueblo tan pequeño, después que fue “la capital y la sede del obispado del Reino de Chile.”

Ahí conocimos a la Srta. Carmen Catalán, antropóloga residente en el mismo pueblo, por intermedio del sargento Yáñez, quien amablemente nos condujo hasta su casa. Carmen, al saber de nuestra inquietud de conocer sobre la realidad actual del pueblo mapuche residente en el campo, nos invitó a visitar a “un machi” que vivía en una comunidad que estaba relativamente cerca del pueblo. Decía que era su “pariente”. O sea, ella era una persona muy confiable para él, lo que se traducía en tratarse de “parientes”.

El “machi” es un tipo de shaman, y ha sido y es un personaje muy importante en la sociedad mapuche. Quizás, antiguamente el papel del machi habría sido principalmente el de curandero con características sobrenaturales, y no precisamente oficiante del nguillatún, rogativa de carácter más general y comunitario.

Hay algunos testimonios del nguillatún recogidos por Augusta al comienzo de este siglo, donde el machi no participaba en la ceremonia, la cual era presidida por un “ngenpín” (poseedor de la palabra)⁽⁴⁾, que es un personaje especializado en realizar oraciones especiales hacia el “Ngenechén”, ser espiritual superior del pueblo mapuche [Augusta(a): 2-4,20-30]. Recientemente el profesor Kazuyasu Ochiai también ha dejado una descripción de dos nguillatunes realizados en 1987 en Cayulfe y Nigue, localidades costeras entre los ríos Toltén y Queule, que fueron dirigidos totalmente por un “ngenpín”, sin ninguna participación de parte del machi [Ochiai: 201-204].

Mientras que en otros testimonios de nguillatún de comienzo del siglo, el machi cumplía con algunas funciones como: la dirección del baile en caso de Budi [Coña], o la invocación del Ngenechén hecho con humo de cigarro en caso de Cholchol [Guevara]. Sin embargo, no era un/una machi el que dirigía el nguillatún, sino era un “ngenpín”, o unos “nguillatufes” que muchas veces eran “lonkos”, jefes de la reducción, los que funcionaban como ordenadores generales de la ceremonia, y que practicaban actos importantes como la rogativa, y el sacrificio y ofrenda de animales al Ngenechén [Coña: 371-394, Guevara: 303-308].

Por lo que hemos visto, pareciera que la función del machi en los nguillatunes efectuados a comienzo del siglo en distintas localidades estaría más bien limitada, aún en casos en que el machi participara en la ceremonia con algún rol oficial importante.

En cambio, en el nguillatún que presenciarnos, la machi cumplió un rol único en la ceremonia. Y simplemente no hubo participación ni de “ngenpín”, ni de “lonko”, dos autoridades tradicionales que eran los personajes principales en el nguillatún. Fue la machi la que dirigió el total de este nguillatún, como veremos más adelante.⁽⁵⁾

Pasados algunos días, volvimos a la casa de Carmen y alquilamos un jeep “Suzuki” un tanto viejo, para visitar a su “pariente machi” en su comunidad. Fue con nosotros, además de Carmen, su amiga Ana María que vivía junto con ella, la cual estaba encargada del manejo del jeep. Ana María es descendiente de

inmigrantes alemanes, y tiene pelo rubio y piel muy blanca, lo que contrastaba con Carmen, quien era mas bien morena y de pelo negro. También nos acompañaron la madre de Ana María y el hijo de Ana María que contaba en ese entonces diez años.

Después Ana María nos contó que nunca había visto un nguillatún, a pesar de que hacía siete años que vivía en Carahue. Y ninguno de nosotros tampoco imaginábamos que íbamos a participar en un nguillatún.

Salimos de la casa de Carmen como a las diez de la mañana. Cruzamos el río Imperial hacia el sur por una puente que está en el límite del pueblo, y nos metimos en un camino bien dificultoso. Era un camino de tierra entre cerros que conducía a la costa, y además había llovido mucho hacía poco tiempo. Por esta razón se había juntado agua en muchas partes, y a veces teníamos que bajar para poder sacar el jeep que quedaba estancado en el barro. Si hubiera sido un auto común y corriente, simplemente no habríamos podido viajar por estos caminos.

Cabe destacar que en esta zona, no hay camino de cemento, ni corre ninguna locomoción colectiva que periódicamente pase por estos caminos. Esta situación hace altamente difícil el acceso a estas localidades. Está demás decir que no hay electricidad, ni servicio de agua ni gas. Tal vez, este relativo aislamiento es uno de los factores principales que hacen que ciertos rasgos tradicionales se mantengan más o menos fuertes en esta zona, a pesar de recibir múltiples influencias de parte de la cultura urbana o “winka” como veremos más adelante.

En el camino visitamos un cementerio mapuche, donde están enterrados muchos antepasados de las comunidades cercanas. Aparentemente es un cementerio de campo común y corriente de tipo cristiano, con una cruz plantada sobre cada tumba. Y aparte de los apellidos mapuches que se observan en las lápidas (un “Antil” o un “Painepi”), no se observan elementos que sean claramente distintivos del pueblo mapuche.

Lo único que noté especial, fue que, en la mayoría de los casos, los marcos de madera que cercaban la tumba, junto con sus respectivas cruces a la cabecera, estaban pintados de color “azul”, a diferencia del color blanco con que generalmente se pintan las cruces plantadas en un cementerio “winka”.

Cabe destacar, que el color “azul (kallfü)” en la religiosidad mapuche representa el “wenu” o el cielo, donde se supone que habita el Chau Ngenechén, divinidad del pueblo mapuche, al cual en algunos testimonios también se le llama “Kallfü-Wenu (Cielo Azul)”⁽⁶⁾. Y por otra parte, según el testimonio de Domingo Segundo Wenuñamco de Panguipulli, recogido por Augusta, una de las denominaciones con que se les invocaba a los antepasados, era “mosca azul (Kallfúpëllomeñ)” [Augusta (a) : 24].⁽⁷⁾

A pesar de esta influencia bien marcada de parte del cristianismo, los mapuches de esta zona no han abandonado su creencias religiosas tradicionales como observaremos en seguida. Por mientras, prosigamos nuestro viaje.

Después de un cuarto de hora, de repente Carmen hizo parar el jeep en un cruce de caminos. Había divisado a dos personas conocidas que venían en una carreta de bueyes, medio de transportación y de carga común en esta zona. Resulta que era el mismo “machi” y su esposa a quienes justamente íbamos a visitar. Se hicieron un cordial saludo en castellano, tratándose de “parientes”.

El machi le contó a Carmen que se dirigían a la comunidad donde vivía su tía. Los habían invitado a participar en un “nguillatún”. Su tía también era “machi”, e iba a presidir esta rogativa tradicional mapuche que iba a tener lugar en esa comunidad. Entonces Carmen le preguntó si nosotros podríamos participar también. El machi, su “pariente”, contestó afirmativamente. Carmen subió a la carreta y fue con sus “parientes”. Nosotros los seguimos en jeep.

Dentro de veinte minutos ya estábamos en la comunidad de Monte Bello. Estaban reunidas una veintena de personas en el jardín de la casa de la “machi” presididora del nguillatún. Al principio nos miraron con cierto recelo. El machi, “pariente” de Carmen, le explicó la situación a su tía, y le preguntó si podíamos asistir a la ceremonia. Después de un rato de discusión entre ellos, la propuesta fue aceptada, pero con algunas condiciones.

La primera condición fue que les contribuyéramos con algo, lo que resultó en el vino. Cada familia o grupo de nosotros, les pondríamos una garrafa de vino, o sea, dos garrafas en total. Cada garrafa era de cinco litros, y dos garrafas costaban

tres mil quinientos pesos en un negocio cercano, lo que aproximadamente equivalía a 400 dólares en ese tiempo.

Para una familia mapuche común, no sería tan fácil comprar una garrafa de vino que se vende en el negocio “winka”, porque no siempre disponen de dinero en efectivo suficiente para hacerlo. Por eso, en este nguillatún también se van a consumir más la “chicha” y el “müdai”, licores tradicionales mapuches caseros. El primero se hace con manzana en esta zona sureña, a diferencia de la zona central, donde la chicha generalmente se hace con uva. Y el segundo licor, “müdai”, se hace en base a trigo. O sea, es un tipo de “cerveza mapuche”.

Sin embargo, muchos mapuches, igual que todas las capas sociales de chilenos no mapuches llamados “winkas”, tienen un gusto especial por el vino, bebida alcohólica que fue introducida por los españoles.

Desde un tiempo muy temprano el vino se ha registrado como objeto apreciado entre los mapuches. Ya a los mediados del siglo XVII, el cronista capitán Santiago Tesillo menciona el vino como un elemento muy favorito entre los mapuches [Tesillo: 23]. Un siglo después, según el testimonio de Antonio Ulloa, el vino ya era una de las principales mercaderías en el comercio sostenida entre los comerciantes hispanocriollos y los mapuches, a pesar de las restricciones legales [Ulloa: 308]. Por otra parte, era uno de los elementos importantes para que las autoridades chilenas pudieran asegurar una asistencia masiva de los caciques y guerreros mapuches en los “parlamentos”, sistema oficial de diálogo entre las autoridades hispanocriollas y mapuches, celebrados frecuentemente, sobre todo, en el siglo XVIII [Méndez: 150-151,153].

Veremos, sin embargo, que hubo una distinción funcional en nuestro nguillatún entre estos dos tipos de licores, la chicha y el müdai por una parte, y el vino por otra. ⁽⁸⁾

La segunda condición que nos plantearon fue que Ana María sería la única persona que sacaría fotos. Además que no sacaría fotos mientras se efectuara la ceremonia.

Ésta es una actitud típica de los mapuches frente a sus ceremonias religiosas.

En general cuidan mucho de la “pureza” de la ceremonia. Por lo tanto, comúnmente miran con disgusto la presencia de los “winkas” en un nguillatún. Además, se trataba de un nguillatún “familiar”, por lo cual, la censura en este sentido habría sido mucho mayor.

La única razón por la cual a nosotros nos permitieron participar en esta ceremonia era obvia. Que el machi, invitado principal de la ceremonia, fue el que nos llevó y le solicitó a su tía, presididora de la rogativa, que aceptara nuestra presencia. Y esto, a su vez, se debía a que el machi tenía bastante confianza con Carmen, a quien lo unía una larga amistad, que se traducía en el tratarse de “parientes”.

También son muy reacios a que les saquen fotos o que les hagan filmación en una ceremonia. En los dos nguillatunes y un juego de “palín” efectuados en plena ciudad de Santiago, siempre observamos una fuerte censura en este sentido. Y aunque fueran los mismos mapuches, generalmente se les miraba con mucho recelo si intentaban sacar fotos, y sobre todo, que les hicieran filmación.

[2] DESCRIPCION DE LA CEREMONIA DEL NGUILLATUN

Aceptadas las condiciones ya mencionadas, nos permitieron entrar en el recinto familiar. Observamos algunas casas-habitaciones, algunas de las cuales son del tipo de casa tradicional mapuche llamada “ruka”, con techo de “paja”. Mientras que otras habitaciones son de tipo más moderno con techos de “pizarreño”.

Nos hacen pasar a un jardín inmenso que está a la espalda de este pequeño conjunto de casas. Eran como las once y media de la mañana. Y ya había empezado la ceremonia.

Primero nos invitan a sentarnos debajo de la única “ramada” improvisada, hecha de palos y de tela plástica transparente. Nos sirven el “müdai” (cerveza mapuche), y el “mültrün”. Este último es el “pan mapuche” tradicional, que se hace con el trigo y sin levadura. Se come cocido y blando, y su sabor es más bien neutral, ni dulce ni salado. A pesar de que el trigo también fue introducido por los españoles, ya al comienzo del siglo XVII constituía uno de los elementos culinarios

más importantes entre los guerreros mapuches.⁽⁹⁾ Y el müdai y el mültrün, ambos hechos de trigo, hoy día constituyen parte de la dieta original mapuche.

En el centro del jardín están levantadas una planta de “maqui” y otra de “colihue”. “Maqui” (“külon” en mapudungun) es uno de los árboles sagrados para los mapuches, que, junto al “canelo”, ha sido uno de los elementos indispensables en estas manifestaciones religiosas, según testimonios y estudios anteriores.⁽¹⁰⁾

Mientras que el “colihue” fue elemento de fundamental importancia para la guerra que el pueblo mapuche había sostenido contra los españoles primero, y contra los “chilenos” después. Ya que su principal arma fue la “lanza” hecha de “rüngi” o colihue hasta la llamada época de la “Pacificación”.

Posteriormente, el colihue siguió siendo un “arma” importante en las ceremonias religiosas mapuches según las descripciones hechas a comienzo de este siglo. De acuerdo al testimonio de un mapuche de la región costera del lago Budi, el colihue era un elemento importante para el “machitún”, ritual curativo del enfermo, con su función de ahuyentar el “wekufü”, espíritu o fuerza maligna, que se considera como causante de las enfermedades ⁽¹¹⁾. Por otra parte, en la región de Panguipulli, la misma planta se utilizaba para el sacrificio en el nguillatún, donde las varas de colihue se untaban en la sangre del cordero sacrificado en la ceremonia [Augusta (a) : 27].

En medio de estas “plantas sagradas” tradicionales se encuentra una escalera de palo común y corriente. Esta escalera representaría el “rewe”, que en mapudungun significa “lugar sagrado”. Y según los testimonios anteriores, el “rewe” generalmente era de un tronco de “canelo”, con gradas talladas de número variable, desde cuatro hasta seis o más.

Sin embargo, en esta ceremonia, se utilizó una escalera común como rewe. El “machi”, nuestro amigo, nos informó que la escalera era rewe “provisorio”. O sea, por alguna razón desconocida, no se pudo conseguir un rewe “verdadero”, hecho de tronco de “canelo”. Quizás en esta zona se esté escaseando esta planta sagrada. En todo caso, aunque era “provisorio”, este “rewe-escalera” va a cumplir una función de importancia decisiva en el proceso de este nguillatún, como veremos más

adelante.⁽¹²⁾

Cerca del rewe, también están colocados dos palos de eucalipto con bandera blanca en el extremo superior. Según los testimonios anteriores, esto significaría que el objetivo del nguillatún es pedir buen tiempo para la cosecha, ya que el color “blanco” representa el sol. En cambio, si fuera de color negro, el nguillatún sería para pedir la lluvia.⁽¹³⁾

Sin embargo, el uso del “eucalipto” en el nguillatun con una función importante como ésta, no se ha registrado en los estudios anteriores, por lo menos en forma explícita. Probablemente, este hecho, junto con la escasez del canelo, tenga que ver con algún cambio forestal de la zona.⁽¹⁴⁾ Y quizás por esta razón, hoy día se esté utilizando en esta ceremonia el eucalipto, planta que antes no tenía función religiosa importante.

En el suelo alrededor del “rewé”, se encuentran colocados: platos con harina, arveja y trigo, y botellas de müdai y de chicha entre otras cosas. Estos objetos también confirman que el nguillatún se está efectuando para pedir buen tiempo a fin de obtener buena cosecha de trigo, arveja, manzana y otros productos agrícolas.

Algunos participantes hombres soplan un bocado de “müdai” hacia el rewe, lo que representaría un agradecimiento de la cosecha anterior, y al mismo tiempo petición por la abundancia de la próxima hacia el “Chau Dios (Padre Dios)”, divinidad mapuche, al cual está dirigida esta ceremonia.⁽¹⁵⁾

Cabe destacar que al “rewé” nunca se le pone “vino”, ni se hace aspersión con el mismo licor. Ya que los dos licores mapuches (chicha y müdai) se hacen con los productos de la zona, y se hacen en forma casera. Por lo tanto, tienen directa relación con la cosecha, y de ahí, importancia ceremonial rogativa. En cambio, el vino simplemente se compran hecho en el negocio “winka”. Entonces, no tendría función religiosa en la ceremonia, aunque se consuma en el momento de la comida en algunas zonas.

Entonces los participantes, una veintena de personas, todos mapuches y familiares de la machi, se ponen en varias hileras, y empiezan a bailar frente al rewe. Algunos llevan instrumentos musicales tradicionales como “kultrún”,

“pifülka” y “trutruka”.

El “kultrún” es un tambor hecho de tronco de árbol ahuecado, con un parche de cuero de animal. En el parche generalmente está dibujado el cosmos mapuche formado de sol, luna y estrellas, y cuatro puntos cardinales con la sangre de caballo u otro animal. Lo tocan indistintamente hombres como mujeres (aunque esto no significa que lo puede tocar cualquier persona) con un palo de madera en la mano derecha.

La “pifülka” es un instrumento de viento hecho de madera o de piedra tallada por dentro en forma de tubo. La parte inferior está sin tallar. Y se sopla fuertemente por arriba para producir un sonido agudo y ronco. No tiene hoyos laterales, por lo cual se obtiene solamente un tono. Sin embargo, debido a la diversidad de tamaño de las distintas pifülkas que intervienen, se escuchan tres notas diferentes que, alternándose, van formando una melodía con un ritmo ternario lento y sencillo. Este instrumento lo tocan solamente los hombres.

La “trutruka”, finalmente, es un tipo de trompeta mapuche, que también tocan solamente los hombres. En esta ceremonia se observan dos tipos de trutruka. Uno es de tipo tradicional, hecho de un tallo de colihue, recto y largo. Un extremo del tallo está cortado en forma pendiente para que sirva de boquilla, y en el otro extremo lleva un cuerno de vaca.

Aunque la trompeta o “la cormeta” ya se utilizaba por los mapuches en la época de Pedro de Valdivia en encuentros bélicos, pareciera que estaba hecha de hueso y no de colihue según el cronista soldado Gerónimo de Vivar [Vivar: 289]. Mariño de Lobera, otro cronista soldado de la época, habla de unas “flautas” que estaban hechas de las “canillas” de un español muerto en una batalla [Lovera: 488]. En el siglo XVII, sigue la misma tendencia, y el capitán González de Nájera habla de las “cornetas hechas de canillas de españoles y de otros indios sus enemigos” [González de Nájera: 265]. En el siglo XVIII, el jesuita Miguel de Olivares sigue hablando de las flautas hechas de “las canillas del prisionero sacrificado” [Olivares: 47-48].

En esta misma época, el misionero jesuita Febrés ya menciona la palabra

“trutruka” en su *DICCIONARIO CHILENO HISPANO* con la siguiente definición:

“THUTHUCA. Clarín de tierra.

THUTUCA Mútahuaca. Corneta, otro instrumento músico.

THUTHUCA namun. Piernas delgadas.” [Febrés: 76].

“Mútahuaca” literalmente significa “cuerno de vaca”. Aunque no aclara el material con que se hacía el “THUTHUCA” (“clarín de tierra”) propiamente tal, la expresión “THUTHUCA namun” parecería asociar una vez más el instrumento con las canillas.⁽¹⁶⁾

Sin embargo, en esta misma época algunos cronistas empiezan a mencionar trompetas hechas de otro material. Francisco Javier de Morales, que estuvo presente en un parlamento efectuado en Santiago en 1772, habla de los “clarines de madera” tocados por los pehuenches asistentes [Amunátegui: 301]. Mientras, en 1780 el misionero franciscano Antonio Sors ya habla de la “corneta, hecha de una asta de buey con una caña” [Sors: 188]. Este último tipo de corneta fue precisamente uno de los dos tipos de trutruka que presenciamos en este nguillatún.

Al mismo tiempo, presenciamos otro tipo de trutruka más moderna todavía. No está hecha de tallo de colihue recto, sino de tubo plástico y enroscado. En un extremo del tubo lleva un corto tallo de colihue que sirve de boquilla, y en el otro extremo un cuerno de vaca. Y por esta forma se asemeja al “horn francés”. La parte del tallo está forrada con lana de colores variados. Este tipo de trutruka es el que se vende comúnmente en el mercado de Temuco, y constituye uno de los “típicos objetos de recuerdo” para los turistas.

Uno de los factores que influyeron en el surgimiento de este tipo moderno de trutruka, sería la disminución del colihue en la zona. Según Faron, hacia 1948 la provincia de Cautín fue invadida por una plaga, destruyendo casi todo el colihue de la zona [Faron (b) : 33].⁽¹⁷⁾

En los nguillatunes de Santiago, en que participamos, observamos solamente

este tipo de trutrukas modernas. En cambio, en esta comunidad, todavía se conserva, por lo menos en parte, el uso del tipo más tradicional de “trutruka”, coexistiendo dos tipos del instrumento.

Ahora veamos la vestimenta de los participantes.

Los hombres están vestidos de todo tipo de ropa moderna común y corriente, desde la polera hasta la camisa, y desde el “blue jeans” hasta el pantalón de algodón. Y nadie usa el “chiripá”, vestimenta tradicional masculina, que es un tipo de paño con que se tapaba el cuerpo de la cintura para abajo.

En cambio, varias mujeres, incluso la machi, están vestida de “chamall”, manta tradicional femenina. Lo mismo ocurre entre los mapuches inmigrados a Santiago, donde las mujeres se tienden a vestirse de una manera más tradicional que los hombres en las manifestaciones ceremoniales.

Por otra parte, sólo dos mujeres, una de las cuales es la machi, tienen puesto el “trapelakucha”, uno de los adornos tradicionales de plata, que en el siglo pasado caracterizaron tanto a la vestimenta de gala mapuche femenina.⁽¹⁸⁾ Ninguna otra mujer lleva prenda de metal alguna.⁽¹⁹⁾

Mientras tanto, dos mujeres jóvenes se ponen manta blanca, al parecer hecha de la tela de saco de harina, para servir de ayudantes a la machi, la cual va a cumplir el rol fundamental en la rogativa. Una de las ayudantes es la misma nieta de la machi. Lo que me llama la atención, es que lleva una polera blanca con un dibujo de “Micky Mouse”, que contrasta con la vestimenta tradicional de la machi, su abuela.

Todos los danzantes, menos los que tocan instrumentos musicales, llevan un ramo de “maqui”, uno de los árboles sagrados para los mapuches, en la mano derecha.

Según el testimonio que a comienzo del siglo dejó Pascual Coña, estas ramas de maqui que llevaban los bailarines se llamaban “pichike rewe”, o sea “rewes pequeños”. Coña dice: “Kom tuniei ñi pichike rou këlon eñn, rewe piñei ká.” que en castellano significa: “Todos llevan una pequeña rama de maqui, que también se llama rewe”.⁽²⁰⁾ Y tendría el mismo valor sagrado que el rewe “grande”. Por otra parte, Faron en 1964 explica que todos los danzantes llevan una rama de “canelo” o

de “maqui” sacada del rewe (grande) para obtener una calidad sagrada mientras que bailan [Faron (a) : 99].

El baile se hace básicamente de los dos modos siguientes. Por una parte, los danzantes se ponen en cuatro filas frente al rewe. La machi con sus ayudantes se ponen al frente, y les siguen el grupo de hombres primero, y el grupo de mujeres se ubica atrás. Levantan y bajan el pie derecho y el pie izquierdo alternativamente, y tuercen el cuerpo hacia ambos lados. Y haciendo todo eso, van avanzando hasta el rewe y después viene retrocediendo, alejándose de él. Y repiten este movimiento del avance y retroceso varias veces.⁽²¹⁾

Y en el otro tipo de baile, respetando el mismo orden, van girando alrededor del rewe, siempre en sentido izquierdo.⁽²²⁾ Y se va dando varias vueltas.⁽²¹⁾ Estos mismos modos de bailar los hemos observado en los dos nguillatunes a que hemos asistido en Santiago.

Después de presenciar todo este proceso como dentro de media hora, nos invitan a participar a bailar. Se les entregan un ramo de “maqui” solamente a algunos invitados: el machi, sobrino de la machi presididora, su esposa, Carmen, Ana María, y la madre de Ana María. No nos entregan nada a nosotros tres: yo, mi esposa, y el hijo de Ana María. Se entiende que esta diferenciación se debería al distinto grado de confianza o consideración que atribuye la machi a cada una de las visitas. O sea nosotros tres seríamos de menor rango entre los invitados.

Nos metemos al grupo de los bailarines. Después de bailar con manos vacías un rato, también a nosotros nos entregan un ramo.

Vamos avanzando y retrocediendo frente al “rewe”. Y también vamos dando vueltas alrededor del rewe, siempre hacia la izquierda.

Dentro de los participantes se destacan dos hombres, llamados “sargentos”. Llevan con ambas manos un palo largo, probablemente de colihue, con el cual van ordenando las filas de los danzantes, golpeando con el mismo palo el cuerpo de los que salen de las filas. En un momento dado, también fueron ellos los que sacudieron los palos de eucalipto con bandera blanca, plantados cerca del rewe, acto simbólico para pedir el buen tiempo a fin de conseguir buena cosecha.

En los nguillatunes de Santiago, también habíamos observado a varios “sargentos” que con un palo de madera cumplían con la misma función ordenadora de la ceremonia, y eran muy respetados por los participantes.⁽²³⁾

Después de un rato, a nosotros las visitas nos ponen en una fila. Los participantes de la casa forman una rueda. Nosotros nos quedamos permanentes, y ellos van girando a la izquierda, saludándonos a cada uno de nosotros, uno por uno con un cordial saludo mapuche “mari, mari”. Esta forma de saludo ceremonial no solamente se ha registrado en las descripciones anteriores, sino también se observa en los nguillatunes que se efectúan actualmente en Santiago.

Al terminar este saludo comunitario, nuevamente nos ponemos a bailar de la manera descrita como media hora más. Después la fila de los danzantes para delante del rewe para que la machi dirija palabras de rogativa al “Chau Dios (Padre Dios)”⁽²⁴⁾, ser espiritual superior del pueblo mapuche, a quien se dirige principalmente la ceremonia. A su lado se encuentra uno de los hijos de la machi, tal vez hijo mayor. Y éste va intercalando algunas palabras, y le va animando a la machi, al terminar ella cada grupo de frases, con un “Fengeimi, mai”, que literalmente significaría: “Sí, así eres.”⁽²⁵⁾

Cabe destacar que todo lo que hablan la machi y su hijo es en un mapudungun “puro”, antiguo y ceremonial, sin palabras castellanas, aparte de algunos pocos vocablos ya “mapuchizados” como “Dios”.

Después de efectuar de este modo la rogativa hablada, ahora la “machi” va a efectuar el ritual quizás más importante de toda la ceremonia: “la subida al rewe”. Ella va subiendo las escalas del “rewe”, que en este caso era una simple escalera de palo. Y ya estando arriba, va cantando una rogativa en forma improvisada, todo en mapudungun.⁽²⁶⁾ Las dos ayudantes van tocando sus respectivos “kultrún” para marcar el ritmo del canto.

El cuerpo de la machi se ondea suavemente hacia ambos lados. Se supone que está en un estado de “trance”, poseída de algún espíritu.⁽²⁷⁾ Y canta con una voz potente, dirigiéndose principalmente al “Chau Dios”. Se entiende que le va pidiendo un buen resultado en la próxima cosecha, ya que se refiere a la “ketrán

(cosecha)". También se les pide un bienestar de los invitados, incluso de nosotros, lo que se entiende por las palabras como "winka witran (visita afuerino)". Aunque alcanzo a entender muy poco lo que canta, se entiende que está rogando para poder tener buena cosecha, buena cría de animales, y buena salud y bienestar para todos los presentes.

La atmósfera que vivimos en este instante es bastante tensa, ya que se siente un tremendo esfuerzo físico y espiritual que está poniendo la machi.

En cuanto al estado de trance y la subida al rewe del machi, Guevara cita en 1908 la descripción del nguillatun que le hizo el joven Ramon Manquian de Cholchol, en que se explica la intervención de "varias machis" de esta manera:

"Las vueltas provocan el vertigo de la *machi*. A la cuarta, se detiene, abandona el tambor i sube rápidamente los tramos de la escala (*prahue*); apoya la espalda en las ramas atadas al palo i queda en actitud de éxtasis. Es el momento en que Ngúnechen ha penetrado al cuerpo de la *machi*." [Guevara: 307].

La subida al rewe parece ser siempre relacionada a la persona del machi, y su estado de trance y comunicación con un espíritu, sea de un antepasado o Nguenechén según la ocasión.

Hablando del "machitún", ritual curativo efectuado por el machi, Titiev se refiere a la subida al rewe de una machi poseída del espíritu de uno de sus antepasados, como elemento muy importante en la ceremonia [Titiev: 116]. Aunque en este caso, no es el Nguenechén, sino es un espíritu familiar el que se posee de ella, el estado de trance y el modo sobrenatural de comunicarse con el mundo espiritual son los mismo.

En cambio, los dos testimonios de nguillatún que recogió Augusta, uno de la zona de la costa entre Pto. Saavedra y Toltén, y otro de Panguipulli, no incluyen la participación de la machi, ni tampoco mencionan la subida al rewe [Augusta (a) : 1-

4, 20-30]. La descripción que dejó el profesor Ochiai de dos nguillatunes efectuados en la costa (Cayulfe y Nugue) tampoco habla de la presencia del machi, ni de la subida al rewe [Ochiai: 201-204].⁽²⁸⁾

Volvamos a nuestro nguillatún. Después de seguir meneando su cuerpo y cantando en forma improvisada un rato, la machi baja de la escalera y queda bailando abajo un momento. Y nuevamente sube arriba, pero ahora no lo hace por la escalera, sino agarra los dos palos de colihue con bandera, que están sujetos por los dos “sargentos”, uno con su mano derecha y otro con su mano izquierda. Y el hijo de la machi, el “animador”, la apoya en sus hombros. La machi sigue en “trance” y su cuerpo se ondea suavemente hacia ambos lados al mismo tiempo que va cantando la rogativa en mapudungun.

Esta forma de subir hacia arriba, pareciera que casi no se ha registrado en los testimonios anteriores. No pude entender cuál fue el significado específico de este acto, ni cuál sería la diferencia entre esta forma de subida y la subida por el rewe.

Ahora algunos otros participantes de edad mayor, hombres y mujeres, también hacen rogativa al “Chau Dios” al mismo tiempo. Todos la hacen solamente en mapudungun “puro”. Por fin la machi llega al climax de su trance, y agotadísima se deja caer en una manta que estaba tendida y agarrada por algunos hombres.

Se reanuda el baile, y se van tocando los instrumentos y van bailando de la misma manera descrita. Pero ahora algunos participantes hombres tienen en las manos un palo de madera que lleva en un extremo una parte saliente. Este palo se llama “wiñó” en mapudungun, y originalmente es el instrumento que se usa en el juego de “palín”. “Palín”, como hemos dicho, es un deporte ceremonial mapuche, parecido al “hockey”, llamado “chueca” en castellano.

En un momento dado, se cruzan los “wiñós” por encima de la cabeza de la machi repetidamente, produciendo un sonido seco y fuerte al golpearse. Y los hombres gritan un fuerte “ya, ya, ya”. Se nos dice que este acto se hace para defender a la machi, que está sumamente agotada, de la fuerza maligna (“wekufü”) que está al acecho para poseerse de su alma.

Cabe destacar que la religiosidad mapuche se basa en el antagonismo entre la

fuerza benigna proveniente del Chau Dios (o Ngenechén) y de los antepasados por una parte, y la fuerza maligna llamada “wekufü” por otra. Por lo tanto, alguna desgracia, enfermedad o mala cosecha, por ejemplo, se le atribuye al efecto del wekufü. Y cuando un/una machi está ejerciendo su aptitud profesional en un estado de “trance”, su espíritu se considera especialmente vulnerable al ataque del wekufü. De ahí, la fórmula para rechazarlo se idealiza en forma de una “lucha” contra el wekufü. Y uno de los medios, o mejor dicho, “armas” efectivas para derrotarlo es el “wiñó”.

Los testimonios anteriores muestran que el “palín” casi siempre ha cumplido alguna función importante en la realización del nguillatún, la cual se ha manifestado en distintas maneras.

Según el testimonio de comienzo del siglo hecho por el joven Manquian de Cholchol, el jefe de la familia organizadora del nguillatún celebraba “un juego de chueca para imponer a sus amigos de su propósito” [Guevara: 303]. En este caso el palín por sí no cumplía con una función precisamente religiosa, sino más bien una función informativa.

Por otra parte, Titiev habla de un nguillatún efectuado en Coigue, donde se efectuó efectivamente un pequeño partido de “chueca” hasta alcanzar solamente un gol [Titiev: 135]. Y después, los “hockey sticks” se utilizaron exactamente en la misma manera que nosotros presenciábamos en este nguillatun familiar. Dice el autor:

“While the crowd shouted and the trutruka sounded, a dozen men took up hockey sticks and clashed them repeatedly over the machi’s head.” [136].

El otro caso que registra Titiev no es menos sugerente. Se trata de un nguillatún en Malalche, que fue realizado en la misma cancha del palín. Aunque no se efectuó juego de palín, se hizo la misma operación simbólica con los “hockey sticks” sobre la cabeza de la machi [137-138].

En nuestro nguillatún, no se efectuó un partido de chueca, pero sí se efectuó el golpeteo de los wiñós.

Cabe destacar que el golpeteo de los wiñós dentro del contexto de un nguillatún, siempre se ha hecho sobre la cabeza del machi, según estos testimonios. En otras palabras, al igual que la subida al rewe, este acto parece asociarse directamente con la presencia del machi. Como prueba de ello, en las descripciones de los nguillatunes donde no participaba un/una machi, no se ha registrado este ritual simbólico [Augusta (a), Ochiai].

Por otra parte, el uso del “wiñó”, o palo de “chueca”, para un fin similar parece haber sido un elemento muy importante para el “machitún”, ceremonia curativa mapuche. Hay un testimonio acerca de un machitún de comienzo del siglo, de un mapuche hermano de una machi, según el cual un wiñó “imaginario” servía como uno de los elementos con que la machi ahuyentaba al “wekufü” maligno que se suponía que estaba acongojando al enfermo, su cliente [Coña: 352,359]. Además, Titiev en 1948 se refiere al golpeteo de los “hockey sticks” (wiñós “verdaderos”) sobre el cuerpo del enfermo en la descripción que hizo del machitún [Titiev: 115].

Por lo tanto, el palo de chueca constituía una de las “herramientas” de la machi para realizar su oficio profesional. En el caso del nguillatún, incluso el nuestro, el golpeteo no es efectuado para defender al enfermo, sino a la machi, pero que estaba igualmente amenazada por el wekufü por estar en estado de trance.⁽²⁹⁾

Volviendo nuevamente a nuestro nguillatún, el golpe de los wiñós no era lo único que se hizo para defender a la machi de la fuerza maligna del “wekufü”. El machi, sobrino de la machi presididora de la ceremonia, en un momento dado echó unas bocanadas de humo de cigarro en las espaldas de esta última. Por otra parte, las dos jóvenes ayudantes de la machi, llevaban “un cuchillo” cada una en las manos. Y los fueron poniendo, ora contra la cabeza de la machi por detrás, ora contra sus espaldas, haciendo un gesto simbólico de cortar estas partes del cuerpo. También las mismas ayudantes a cada rato fueron secando con un paño el sudor que brotaba en la cara de la machi.

El humo de tabaco también parece haber constituido uno de los elementos

constantes en la religiosidad mapuche.

En 1629 Pineda y Bascuñán, capitán cautivo en la famosa batalla de Las Cangrejeras, presencié un “machitún” en una localidad cerca del río Cholchol. Refiriéndose a “una quita de tabaco” que estaba sobre un banco grande, dice: “de la cual (quita de tabaco) a ratos sacaba (“el” machi) el humo de ella, y esparcía por entre las ramas (de canelo) y por adonde el doliente y la música asistía.” [Pineda y Bascuñán: 108, entre parentesis por el autor]. En este machitún, el humo de tabaco tendría una función ahuyentadora o purificadora contra el mal efecto causado por el “wekufü”, que se supone que se había apoderado del espíritu del enfermo.

Más recientemente en 1964, Faron ha dejado un testimonio de machitún, en que la machi echó el humo de pipa a sus manos y brazos primero, y después, al cuerpo desnudo de la muchacha paciente [Faron (a) : 147]. En este caso también, parece evidente que el humo tendría la función purificadora-ahuyentadora contra el ataque del “wekufü” que intentaría atacar tanto a la misma machi como a la enferma.

Por otra parte, el uso del humo de tabaco dentro del contexto del nguillatún también ha sido registrado desde una época temprana.

El jesuita Luis de Valdivia, en su *Sermón en lengva de Chile* (1621), se refiere al uso del tabaco como ofrenda principal al “Pillan”, ser superior a quien se le pedía buena cosecha y bienestar, aunque este acto no hace referencia al término de “nguillatún.”⁽³⁰⁾

En cambio, ya en la segunda mitad del siglo XVIII, el padre jesuita Febrés, en su *Arte de la Lengua General del Reyno de Chile* (1765), ya define la palabra “nguillatún” como: “pedir otra vez: it: giliatun, gillatucan-llamar al Demonio, al Pillan, lo qual hazen con un cigarro de tabaco”.⁽³¹⁾ Esta definición, a pesar de tener un marcado prejuicio cristiano, muestra claramente la importancia del humo de cigarro en el nguillatún. Sin embargo, en cuanto a la función concreta que tendría el humo de tabaco en este caso, sería más bien el de invocar o propiciar al ser espiritual (Pillan) al cual se dedica la ceremonia, y no precisamente la función purificadora-ahuyentadora que ha tenido en el contexto del machitún.

El jesuita alemán Bernardo Havestadt también, en su obra sobre la lengua

mapuche, escrita en latín y publicada en 1789, explica la palabra “nguillatukan o nguillatun”, relacionando esta ceremonia con la aspiración del humo de tabaco para invocar los nombres de los antepasados célebres y preclaros.⁽³²⁾

Por otra parte Guevara, a principio de este siglo cita el testimonio del joven Ramon Manquian acerca de los nguillatunes que se realizaban en la zona de Cholchol. En el proceso de la rogativa al “Ngenechén”, los “nguillatufes”, oficiantes de la ceremonia, se arrodillaban en dirección hacia el oriente y hacían una invocación. Y en seguida volviéndose hacia el poniente repetían la misma invocación. Entonces:

“Los asistentes arrodillados unos, en pié o sentados otros, han seguido también a los invocadores en sus vueltas al este y al occidente. Las *machis* arrojan bocanadas de humo de sus *kitra* (cachimbas) en ambas direcciones.” [Guevara: 306].

En este caso, las bocanadas del tabaco las echaban las machis, pero también sería con el fin rogativo o invocativo, y no exactamente con el fin purificador o ahuyentador. La única diferencia en cuanto a la explicación de Febrés o Hadvestadt, es que en este caso la rogativa se hacía hacia el Ngenechén y no hacia el Pillán o espíritus de los antepasados.

En nuestro nguillatún no era la misma machi, la que echaba el humo de tabaco, sino que era su sobrino igualmente machi, y el humo lo echaba hacia la persona de la machi, su tía, y no hacia los puntos cardinales como en el caso que cita Guevara. Por lo tanto, este acto tendría objetivo de purificar o proteger a la machi del efecto maligno del wekufü, que trataría de poseer el alma de ella, que se encontraba sumamente debilitada. En ese sentido, este acto, aunque tuvo lugar en el contexto del nguillatún, tendría una función más parecida al uso del tabaco en el “machitún” descrito por Pineda y Bascuñán, y Faron.

En cuanto al uso de cuchillos, también Titiev y Faron citan casos de nguillatún,

en que se practicó un acto parecido con la machi. Titiev cuenta cómo el marido de la machi ponía el cuchillo en varios lugares del cuerpo de ella. Se suponía que esa acción le daba fuerza.⁽³³⁾ En el caso citado por Faron, el ayudante de la machi simulaba cortar el cuerpo a la machi con un cuchillo y, finalmente, meterlo en el pecho. Pero lo hacía con tanta destreza que “al público le tomó con sorpresa” [Faron (a) : 105]. En cuanto al significado del mismo acto, explica:

“It was explained to me that the action was taken to drive out any evil spirits that might have attempted to enter the machi during her possession.” [105]

Según esta explicación, el manejo del cuchillo también se trataría de un acto con el mismo objetivo que el golpeteo de los wiñós o el humo de tabaco.

Solamente hay una diferencia entre lo que presenciamos y lo que Faron explica. En nuestro nguillatún el gesto de cortar el cuerpo de la machi se efectuó en forma simbólica, y nadie pensaba que se trataba de cortar el cuerpo de la machi en verdad, aunque el objetivo que se perseguía era lo mismo.

Por otra parte, según algunos antecedentes, el uso del cuchillo tampoco es excusivo del nguillatún, sino más bien parece tener origen en la ceremonia del machitún.⁽³⁴⁾

En resumen, estos tres actos importantes (el golpeteo de wiñós, el sahumero de cigarro y el corte simbólico por el cuchillo) fueron practicados con un mismo fin: proteger a la machi amenazada por el ataque del maligno “wekufü”.

En otras palabras, este nguillatun que fue presidido totalmente por una machi, tuvieron características fuertemente shamanísticas, con muchos elementos que parecen tener relación directa con la persona del machi, y que parecen ser más bien propios del machitún en su origen. Por lo menos, se podría decir que hubo muchos elementos que han sido recurrentes en el “machitún”.

Por fin llegamos al término de la rogativa. Nuevamente nos ponen en una fila, y se nos hace la despedida ceremonial en la misma forma en que se hizo el saludo.

Después de esta despedida comunitaria, las filas se deshacen.

Una cosa que me llamó la atención en este trance, fue lo siguiente: un niño aproximadamente de ocho años, montado en un palo con marco de madera en un extremo que representaba un “caballo”, venía corriendo y se chocaba contra el trasero de algunos adultos presentes, produciendo risas entre los participantes.

Qué significado tendría el caballo de palo en un nguillatún?

Todos los testimonios o estudios anteriores acerca del nguillatún hablan del “awün”, ritual para ahuyentar a las fuerzas malignas del wekufü, en que los jinetes montados en caballos “verdaderos” galopan, muchas veces con fuertes gritos, alrededor del rewe en dirección izquierda.⁽³⁵⁾

En cuanto al caballo de “palo” tanto Titiev como Faron hace mención en sus descripciones. En los dos casos citados por Titiev, uno en Malalche y otro en Coigue, se refiere a algunas personas montadas en un palo de bambú, aunque en ambos casos también se efectuó el awün con caballos “verdaderos” [Titiev: 133,138]. Por otra parte, Faron en 1964 habla de los casos de nguillatún en que aparecen hombres montados en caballo de palo en lugares donde “pocos caballos son disponibles”, aunque no ha dejado muy claro si la ausencia de los caballos “verdaderos” en la ceremonia era absoluta en esos casos [Faron (a) : 98].

En cambio, en nuestro nguillatún la ausencia de los caballos “verdaderos” fue absoluta. No sabemos si este hecho se debe al carácter familiar que tuvo este nguillatún.

En todo caso, nos da la impresión de que en esta zona de cerros, es difícil mantener caballos, por disponer de cada vez menos tierra disponible por familia para desarrollar una ganadería extensiva, que caracterizó fuertemente a la sociedad mapuche hasta la llamada “Pacificación” ocurrida a fines del siglo pasado [Bengoa y Valenzuela: 67]. En el camino se veían más carretas de bueyes que caballos como medio práctico de transporte y de carga.

El antropólogo japonés Tadashi Yanai, que hizo un estudio intensivo en la zona de Calafquén en los años 1990-92, también habla de la disminución del caballo en la zona por una tendencia creciente a venderlo para comprar una bicicleta como

medio de transporte mas práctico [Yanai: 103].

Por otra parte, no estoy muy seguro acerca de la función exacta que cumplía el niño montado en caballo de palo en esta ceremonia. El hecho ocurrió justo cuando ya había terminado la parte propiamente religiosa de la ceremonia, y su apariencia y movimiento causaban risas entre los participantes. Por lo tanto, tal vez no exactamente cumplía un rol rigurosamente religioso-ahuyentador de las fuerzas malignas, como tradicionalmente ha cumplido el “awün” con los jinetes montados en caballos en el nguillatún en el pasado, y actualmente cumplen todavía en muchas localidades del sur [Ochiai, Yanai].

En este sentido, son también sugerentes los casos de dos ngillatunes de Santiago en que participamos en 1993, donde tampoco se vio a ningún jinete. Y además, ahí ni siquiera se observó un caballo de palo. O sea, la ausencia del caballo en estos casos fue más completa todavía.

Entonces, en algunas localidades donde es difícil o imposible conseguir el caballo, quizás este elemento ya no se considera tan indispensable para la realización cabal del nguillatún.⁽³⁶⁾

Y en este aspecto, el caso de nguillatún que presenciamos en la comunidad Monte Bello, tal vez se podría situar en una etapa transitoria.

[3] DESCRIPCION DEL ALMUERZO

Terminada la parte religiosa de la ceremonia, ahora nos invitan a almorzar. Y nos hacen sentar en la única ramada que se encuentra en el recinto. Hay dos mesas grandes puestas una al lado de la otra. Y en un lado de las mesas están puestas bancas largas de madera, y a su prolongación en la dirección izquierda y fuera de la mesa, se encuentran algunas sillas pequeñas sin espalda que son también de madera.

Primero nos sirven una sopa de ganzo y de pato, y “sopaipilla”. Quizás antes de nuestra llegada, ya se habría hecho el sacrificio y ofrenda de estas aves, ya que el sacrificio de animal es un elemento constante en todas descripciones anteriores, aunque en la mayoría de ellas se habla más bien del sacrificio de animales

cuadrúpedos: cordero, toro o caballo.

La “sopaipilla” es un tipo de pan frito que se hace con harina de trigo. Este plato constituye también una de las dietas mas típicas entre los campesinos chilenos “winkas”.

Al mismo tiempo, se sirven botellas de chicha casera de manzana en forma muy cordial.

Ya hemos visto que tanto el müdai como la chicha, puestas al rewe, sirvieron de ofrenda al “Chau Dios” en el curso de la rogativa, y a través de la aspersion en el caso del müdai. Y ahora la chicha sirve para profundizar la amistad entre los participantes, y entre los organizadores y los invitados.

Para consumir la chicha de manzana, muchas veces se usan los mismos vasos para invitarse uno a otro. Generalmente alguien de la casa trae de regalo una botella de chicha a uno de los invitados. Por ejemplo, un familiar hombre de edad mayor trae una botella de chicha al machi, sobrino de la machi presididora de la ceremonia, quien es el invitado más importante. Él recibe la botella, y el primer vaso que sirve es para el que le trae la botella. Después se sirve él mismo con el mismo vaso, y después, sirve tambien a las personas que están alrededor. O sea, a través del consumo de esta bebida se practica en forma visible una reciprocidad de favor y amistad.

Cabe destacar que el verbo “brindar” en mapudungun es “llaqn”, que se deriva del sustantivo “llaq (media parte)” [Augusta(b): 129]. O sea, este verbo literalmente significaría “hacerse en mitades”. De ahí, quizás vendría el significado de: “servir mitad para ti y otra mitad para mí”.

A nosotros también nos sirven muchos vasos de chicha. Es muy agradable de sabor y, aunque es de poco grado alcohólico, es emborrachadora ya que se tiende a tomarla en grandes cantidades.

Otra cosa interesante a destacar es la posición que cada uno de nosotros invitados ocupamos. El machi, sobrino de la machi presididora, se sentó en el centro de las mesas. Su esposa está a su lado izquierdo, al lado de la cual invitaron a sentarse a Carmen. Al lado derecho del machi, se encuentran dos señoras que

parecen ser familiares cercanas casadas y residentes en otra comunidad. O sea, estas cinco personas son las visitas más importantes de la ceremonia. El machi, por ser el sobrino de la machi, su esposa por ser cónyuge de éste, Carmen, por ser “pariente” del machi, el invitado principal, y las dos señoras, por ser familiares cercanas.

Sin embargo, el machi, el invitado más importante de la ceremonia, al saber que yo hablaba un poco el mapudungun, me invitó a sentarme a su lado derecho para que conversara con él. Yo me senté al lado suyo y empecé a hablar con él. Se veía muy contento mientras le hablaba algunas cosas, aunque fueran muy sencillas y en forma muy simple, en mapudungun: como por ejemplo, que yo venía de una tierra muy lejana que se llama Japón; que había estudiado el mapudungun en Santiago; que estaba estudiando sobre la cultura y la historia del pueblo mapuche, etc. Todo eso lo escuchaba con mucha atención y cara sonriente. Fue interesante notar que él me hablaba o contestaba solamente en un castellano chileno perfecto, aunque yo le hablaba con mi mapudungun básico.

Igual que el machi y su esposa, muchos de los participantes que estaban alrededor de las mesas, al saber que yo hablaba el mapudungun, se pusieron más amistosos, según mi impresión. Las dos señoras que estaban sentadas a mi lado derecho, invitadas de la familia también, me hablaban en mapudungun y a cada rato me servían chicha. O sea, en este caso, el grado de simpatía hacia una persona, se traducía directamente en la cantidad del licor que se le servía.

Por otro lado, Carmen me contó que Ana María, que es descendiente de alemanes, tenía desventaja en tener amistad con los mapuches. Por su tez blanca y su pelo rubio, los mapuches han tenido una actitud más recelosa con ella que con la misma Carmen, quien, aunque es “winka” igual, es más bien morena. Entonces posiblemente el hecho de que yo sea oriental, con ojos “achinados” como dicen los “winkas”, también habría sido un factor para que los participantes sintieran alguna simpatía conmigo. Además muchas veces me habían dicho que mis rasgos faciales los sentían muy familiares.

Una cosa interesante que no me di cuenta por estar entusiasmado en la

conversación, la notó mi esposa. La misma machi servía los platos de comida solamente a algunas personas seleccionadas: o sea, a su sobrino machi, a la esposa de éste, a Carmen, y a mí. El hecho de que a mí me incluyera en esta categoría, obviamente se debería a que yo fui invitado por su sobrino a sentarme al lado suyo. Por este hecho, habría pasado a ser un invitado “especial” más. En cuanto al resto de las personas, mi esposa, Ana María, y su madre y su hijo, la machi entregaba el plato a su nieta, que había servido de ayudante en la ceremonia, para que esta última se lo sirviera a cada uno de ellos, y no directamente ella. La machi le fue indicando a quién se dirigía cada plato.

A las visitas familiares, o sea, al sobrino machi y su esposa, y a las dos señoras que están sentadas a mi lado derecho, se les repite el plato de comida. No lo consumen todo sino, sacando algunas bolsas de nylon, guardan todo lo que no consumen para llevárselo a la casa.

Mientras comemos, las conversaciones se hacen indistintamente en mapudungun y en castellano, aunque se nota mucho más el mapudungun. El mapudungun que hablan ellos es uno de hablantes naturales, o sea muy fluido. Y al mismo tiempo, el castellano que hablan ellos es también un castellano chileno popular sin acento marcado. O sea, hablan igual que cualquier campesino chileno no mapuche.

Por lo tanto, la mayoría de los participantes son bilingües casi perfectos. Se cuentan bromas en forma muy natural y se comparten por todos los presentes tanto en mapudungun como en castellano, y a cada rato surgen risotadas. Incluso a veces uno habla en castellano y el otro contesta en mapudungun, o viceversa. Y las mismas personas hablan, ora en castellano, ora en mapudungun. Y en esto no parece haber diferencia entre hombres y mujeres, o adultos y niños.

Además, cabe destacar que aquí ninguno siente vergüenza en hablar en mapudungun a pesar de la presencia de algunos “winkas”. Y pareciera que esta situación lingüística no es tan común en la sociedad mapuche contemporánea.

Faron todavía habla de una fuerte predominancia del mapudungun sobre el tímido castellano. Los niños pre-escolares y la mayoría de las mujeres eran

monolingües en mapudungun, y los jóvenes escolares también eran reeducados (“en mapudungun” se entiende) en la casa después de algunos años del estudio en colegio [Faron (a) : 205].

Sin embargo, después de varias décadas la situación lingüística del pueblo mapuche parece haber sufrido un cambio notable. Ya que no sólo entre los mapuches residentes en Santiago, sino también entre los mapuches residentes en no pocas localidades del sur, muchos jóvenes y niños no dominan el mapudungun, o prefieren hablar en castellano, aunque entiendan o sepan hablar mapudungun en alguna medida. Por ejemplo, en Metrenco, localidad cercana a la ciudad de Temuco, hemos visto a niños que hablan solamente en castellano en la casa, aunque sus padres sepan hablar en mapudungun. En Lautaro, localidad situada al norte de Temuco, también hemos percibido algo parecido en varias familias. O sea, el castellano pareciera haber llegado a ser el idioma “oficial” en no pocos hogares en estas localidades.

Cabe destacar que en ambos lugares, Lautaro y Metrenco, el sistema de transportación es mucho más cómodo que en esta zona de cerros costeros. En cuanto a Metrenco, corre locomoción colectiva (autobús o pequeño furgón llamado “colectivo”) cada ciertos minutos por una carretera que pasa relativamente cerca de la localidad. En cuanto a Lautaro, desde el pueblo del mismo nombre salen diariamente dos buses que pasan por un camino de tierra que atraviesa la misma localidad. Por lo tanto, el contacto con la cultura “winka”, es relativamente fluida. Y además, en ambos casos, hay un colegio en la misma localidad, donde hasta hace pocos años, sólo se enseñaba en castellano. Don Santiago Millalén, profesor de mapudungun en un colegio situado en Lautaro, apunta una fuerte influencia de la educación monolingüe en este sentido.

En cambio, en esta comunidad, la comunicación con el pequeño pueblo de Caraue es bastante difícil como hemos observado al comienzo. Tal vez, este relativo aislamiento sería uno de los factores determinantes para que se mantenga esta situación lingüística en favor del mapudungun.

Por otra parte, la diferencia en este aspecto es grande si se compara con los

nguillatunes que actualmente se efectúan en Santiago. Aquí, una parte considerable de los participantes son mapuches inmigrantes de segunda o más generaciones, muchos de los cuales entienden poco del mapudungun. Por lo tanto, aunque los discursos de los “lonkos” y las oraciones del machi se hacen básicamente en mapudungun, y hay gran respeto por los que saben hacer discurso en un mapudungun bien modulado, una parte importante de los participantes entienden poco de ellos. Por lo tanto, los discursos de los lonkos a veces se traducen en castellano, y en la conversación de no pocos participantes se nota más el castellano durante el proceso de la ceremonia, y sobre todo, a la hora de la comida y el descanso.

Después de como una hora de esta convivencia alegre, ya nos tenemos que despedir de ellos, porque hemos planeado visitar otra localidad. Ahora sí que Ana María puede sacar algunas fotos, ya que ha terminado la parte principal de la ceremonia. La nieta de la machi con su polera de “Micky Mouse”, se pone alegremente frente a la cámara fotográfica.

Por fin, nos despedimos bien agradecidos de todos ellos, por habernos permitido participar en esta ceremonia sagrada para el pueblo mapuche, y mucho más considerando el carácter familiar y privado que tuvo este nguillatun en concreto. Carmen y Ana María les prometen traer copias de las fotos que se sacaron. Subimos al jeep y nuevamente nos metemos en un camino de tierra entre los cerros. Probablemente los de la casa y los invitados van a seguir la ceremonia con la repetición de alguna parte de lo que ya hemos presenciado.

[CONCLUSION]

El nguillatún que presenciamos en la comunidad Monte Bello tuvo dos características fundamentales.

Primero, fue un nguillatún de base totalmente familiar. La ceremonia se efectuó en el jardín de la casa de una familia. Y la totalidad de los participantes, organizadores e invitados, fueron familiares y parientes cercanos de la familia,

aparte de los invitados “winkas” que participamos en forma totalmente casual.

En segundo lugar, el estilo de la ceremonia estuvo fuertemente marcado por una machi. La ceremonia tuvo lugar en la misma casa de la machi, quien estuvo a cargo de la ceremonia en todo su proceso. Y entre los invitados, el invitado más destacado también fue un machi, sobrino de la machi presididora. No hubo participación alguna de parte de un “ngenpin” o de un “lonko”, personajes a los cuales la mayoría de las descripciones anteriores destacan como oficiantes principales del nguillatún.

Por otra parte, en el proceso de la ceremonia se observaron variados elementos, que más bien parecen ser íntimamente relacionados a la persona del machi o, por lo menos, que son comunes con el machitún. Se trata de: la subida al rewe de la machi en un estado de “trance”, y el uso del palo de chueca (wiñó), del humo de tabaco y del cuchillo.

La machi se valió de su poder shamánico para comunicarse con el “Chau Dios” para pedir buena cosecha y bienestar para los presentes. Y por la misma razón, se acudió a la utilización de los medios arriba mencionados (wiñó, humo, cuchillo) para ahuyentar a la fuerza maligna del “wuecufü”, que se supone que estaba al acecho para apoderarse del espíritu de la machi.

Ahora, no sabemos si el carácter fuertemente shamánico solamente se debería a que este nguillatún se hizo en la casa de la misma machi en un ambiente totalmente familiar, o más bien reflejaría una tendencia más o menos general de la sociedad mapuche contemporánea sugerida por Faron, quien supone que la disminución de los “nguillatufes” (oficiantes principales del nguillatín) con capacidad y conocimiento ritual autosuficiente habría influido en la participación del machi con mayor responsabilidad oficial en esta ceremonia.⁽³⁷⁾

De todos modos, el siguiente juicio que emite Faron acerca del nguillatún del tipo familiar, que define de “tipo más arcaico”, es totalmente opuesto a lo que observamos en este caso concreto. Dice:

“At the small, family-based *ñillatun* there was no officiating *machi*, nor is there one today.” [Faron (a) : 104]

En nuestro nguillatún de base totalmente familiar, ocurrió precisamente lo contrario. Fue la machi la que actuó como “el único y absoluto oficiante”.

Además de estas dos características fundamentales, también se observaron algunos elementos sugerentes por reflejar de una u otra forma la situación cultural que actualmente viven algunas zonas del pueblo mapuche.

En primer lugar, se observaron algunos elementos que parecen ser nuevos. Por ejemplo, la vestimenta que usaron los participantes, sobre todo los hombres, eran totalmente moderno y del estilo “winka”. La modernidad se observó también, en parte, en el uso de la “trutruka” hecha de tubo plástico. La ausencia del “awün” con jinetes montados en caballos “verdaderos” también parece ser una variación notable, según los testimonios y estudios anteriores.

El uso del eucalipto con función ritual parece ser otro elemento nuevo, tal vez causado por algún cambio ambiental que habría ocurrido en la zona, lo que posiblemente explicaría también el uso del rewe “transitorio” (una escalera de palo) en vez de un rewe tradicional de “canelo”.

Ahora, no estoy muy seguro hasta qué medida estos elementos que parecen ser del carácter moderno, se debe simplemente a que este nguillatún se efectuara a nivel familiar, lo que posiblemente exigiría menos rigurosidad en el cumplimiento de algunos usos tradicionales.

En segundo lugar, sin embargo, también se observaron elementos que muestran una fuerte conservación de la cultura tradicional de parte de los participantes. El uso ritual de algunas plantas “sagradas” (maqui y colihue) y de licores tradicionales (la chicha y el müdai), y el fenómeno del bilingüismo con una clara ventaja del mapudungun sobre el castellano, son unos claros ejemplos de ellos. Por otra parte, el canto improvisado vigoroso y fluido de la machi en un mapudungun “puro” también muestra la vigencia del cantar tradicional mapuche, junto con el uso de tres tipo de instrumentos tradicionales: el kultrún, la pifülka y la trutruka de colihue.

Una rigurosa diferenciación en el trato con los invitados “winkas” según el grado de confianza y estimación, practicados en variados aspectos durante la ceremonia y el almuerzo, también reflejaría un estilo original de sociabilidad

mapuche tradicional.

Y ante todo, cabe destacar que una de las características principales de la religiosidad mapuche tradicional, la idea del antagonismo entre la fuerza benigna y la fuerza maligna, se observó en todo el proceso del nguillatún. Ya que la rogativa se realizó para pedir ayuda del benigno Chau Dios, dios mapuche, con símbolos y rituales correspondientes, para poder rechazar efectivamente la fuerza maligna del “wekufü”, y así conseguir buena cosecha y bienestar de todos los participantes.

Por lo tanto, a pesar de mostrar un modernismo en variados aspectos arriba mencionados, y un carácter tal vez bastante original por haber sido un nguillatún dirigido por una machi, se pudo palpar una fuerte conservación de la religiosidad tradicional en la conducta de los participantes.

[NOTA]

- (1) Guevara, Augusta, Coña, Titiev, Faron entre otros.
- (2) La palabra “winka ” en el idioma mapuche actual significa principalmente “chileno no mapuche”.
- (3) La Srta. Clara Antinao es oriunda de la zona de Cholchol, situada al noroeste de Temuco. Había venido a vivir a Santiago a la edad de dieciséis años, y actualmente tendría como cincuenta años. En este momento da clases del idioma y cultura mapuche en la Universidad Academia de Humanismo Cristiano, aparte de las clases de mapudungun y de platería mapuche que hace en su domicilio en forma particular.
- (4) “ngen”=poseedor o dueño, “pin”=decir.
- (5) Por otra parte, pareciera que existirían no pocos machis “hombres”, en contra de la afirmación generalizada de que “actualmente la mayoría de los machis son mujeres”. Pues aparte del machi, “pariente” de Carmen, también habíamos presenciado a un “machi hombre” en los nguillatunes de Santiago, cumpliendo un papel muy importante en la rogativa.
- (6) Augusta (a) : 3; Coña: 377,384,390.
- (7) Según el mismo Segundo Wenuñamku, después de los discursos de sacrificio, el corazón del cordero sacrificado se amarraba en el colihue con “hilo azul”. (“Rupan ñi koyaqn engu trapeltëkukënongei chi piuke ofisha bandera niechi rëngi meu kallfü fïu meu.”) [Augusta (a) : 29].
- (8) El consumo del vino durante la ceremonia, sin embargo, no es elemento constante del nguillatún, y parece haber una diferencia regional bien marcada. Por ejemplo, Tadashi Yanai,

antropólogo japonés, me informó que en los nguillatunes que se realizan actualmente en la región de Calafquén, no se toma ninguna gota de vino durante la ceremonia.

Por otra parte, en los dos nguillatunes efectuados en Santiago, en que participamos nosotros, tampoco hubo consumo del vino durante la ceremonia. Además, según las informaciones de la Srta. Clara Antinao, nuestra profesora, la prohibición del consumo de vino durante el nguillatún en Santiago sigue vigente hasta hoy día.

- (9) Según el cronista González de Nájera, capitán que militó en la Guerra de Arauco a comienzo del siglo XVII, los guerreros mapuches llevaban harina de trigo como dieta principal portátil para la guerra [González de Nájera: 111].
- (10) Coña: 378; Titiev: 131; Faron (a) : 99; Ochiai: 202.
- (11) Según el testimonio de un mapuche, hermano de una machi, el colihue “imaginario” formaba parte de las herramientas indispensables para que una machi pudiera ejercer su oficio. Y en un sueño (peuma) se le entregaba un colihue “imaginario” junto con otras herramientas también imaginarias como caballo, toro, cuchillo y pistola para poder combatir efectivamente al “wekufü” [Coña: 334, 253, 359, 367]. Por otra parte, en la ceremonia del machitún, después de la curación, la machi triunfante bailaba con un colihue “verdadero” en las manos [Coña: 357, 367].
- (12) Aunque pareciera extraño la presencia de una “escalera” común, no sería tanto si se considera su función como veremos más adelante. Por otra parte, el joven Manquian de Cholchol, citado por Guevara en 1908, llama el rewe con el nombre de “prahue” [Guevara: 307], que significaría “instrumento o lugar para subir”, o sea, “escalera”. (“püran”=subir. “hue” o “we”=partícula pospuesta al verbo, que agrega el sentido de lugar o instrumento para efectuar la acción expresada por él.)
- (13) Según las descripciones anteriores, la diferenciación del objetivo del nguillatún por uno u otro de estos colores se ha expresado en los más variados objetos: ora en las banderas [Titiev: 138, Faron (a) : 94-95;], ora en un paño amarrado en el rewe [Titiev: 133]. También esta diferenciación se percibe en el color del cuero de los animales de sacrificio [Guevara: 305, Faron (a): 100]. Además Titiev cuenta de un caso de nguillatún, en que se les puso tinta de color negro a los pómulos de los participantes, con el fin de pedir la lluvia [Titiev: 133].
- (14) Posiblemente, esto tendría que ver con la disminución del bosque natural de la zona, causada por la explotación forestal con fin industrial y comercial, a la que siguió la reimplantación masiva del “eucalipto” y otras plantas de fácil cultivo.
- (15) La aspersión de los licores tradicionales mapuches, chicha o müdái, también es un punto concordante en todas las descripciones anteriores. Aunque el modo de hacerlo parece ser variado. Algunas veces se hace con la boca, y otras veces se hace con alguna rama de árbol mojada en los cántaros que contienen chicha o müdái [Coña: 384, Faron (a): 101]. Por otra parte, según un testimonio del nguillatún de la zona de Panguipulli registrado en 1908, la aspersión se hacía sacando chicha de una fuente con el dedo índice [Augusta: 24]. Además de los licores, Guevara cuenta de la aspersión que se practica con la sangre del animal sacrificado [Guevara: 306].

- (16) La expresión “THUTHUCA namun” literalmente significaría “pie delgado como una trutruka”.
- (17) También posiblemente se podría suponer una disminución del bosque natural de la zona en décadas pasadas como otro posible factor que habría influido en la misma tendencia.
- (18) A comienzo del siglo, Pascual Coña, lonko de la zona del lago Budi, enumera toda una serie de adornos de plata que las mujeres alistaban para participar en un nguillatún. Dice: “mëlei ká ñi pepikawan pu domo, këchawam takun; lipëmñeai trarülonko, kruselid, ponshon, tëpu, pollkü, maimaitu, killkill, trarüpel, këlkai, trarükuq, trarünamun: kom ñi plata-tëkuluwn eñn” (“alístense también las mujeres, laven su ropa y limpien sus trariloncos, sus cruselid, punzón y tupu, sus cinturas de cabeza y trenzas con los colgantes, sus cuellos y collares, sus pulseras de manos y pies: todos las alhajas [de plata] que suelen usar.”)[Coña: 375; entre parentesis ([]) por el autor de este artículo].
- (19) En el mercado de la ciudad de Temuco, hay negocios que están llenos de estos tipos de adornos antiguos de plata. Se entiende que por una precaria situación económica que viven no pocas familias mapuches, con el tiempo se habrían ido deshaciendo de ellos, aunque no sabemos si éste es el caso de estas familias en concreto.
- (20) Coña: 382. La traducción en castellano fue hecha por el autor de este artículo.
- (21) Aunque no nos acordamos muy bien, la avanzada y la retirada del rewe, y las vueltas alrededor del mismo, posiblemente se habrían repetido cuatro veces, ya que “cuatro” es el número sagrado para el pueblo mapuche según los estudios anteriores.
- (22) Hacer vueltas en “dirección izquierda”, también ha constituido un elemento bien constante en la religiosidad mapuche. Ya en 1835, el multifacético francés Claudio Gay, ha dejado un cuadro del entierro del cacique Cathiji efectuado en Guangué, donde claramente se ven dibujados jinetes hombres montados en caballos y con lanza de colihue en la mano derecha, haciendo correría circular en el sentido izquierdo alrededor del ataúd del cacique fallecido [Gay]. Actualmente, esta operación de jinetes se llama “awün”, y constituye un elemento común en los rituales importantes como: el nguillatún, el machitún y el awün (entierro).
- (23) Faron habla de los capitanes (“captains”) que, junto con los sargentos (“sergeants”), cumplían con la función de “awnkaman”, que significa “guardian del awn” [Faron (a) : 94]. Yanai, mas recientemente, también menciona a los “capitanes” con función de “abanderados” al hablar del “kamarikún” (nguillatún grande) de la zona de Calafquén [Yanai: 101]. Sin embargo, en este nguillatún familiar, solamente observamos a los “sargentos” y no a los “capitanes”. También Ochiai, hablando de los dos nguillatunes efectuados en 1987 en la costa, menciona solamente a los “sargentos”, sin referirse a los “capitanes” [Ochiai: 201]. En los dos nguillatunes de Santiago, tampoco observamos a “capitanes”.
- (24) La palabra “chau” en mapudungun significa “padre”. Por lo tanto, “Chua Dios” literalmente significaría “Padre Dios”. Esta denominación sin duda mostraría una influencia del cristianismo en la religiosidad mapuche. Sin embargo, este “dios” mapuche tiene muchos elementos que

parecen ser originales y distintos del dogma cristiano. Muchas veces se le considera de dos personalidades con la denominación “Chau Dios, Ñuke Dios (Padre Dios, Madre Dios)”. Y aunque se considera que interviene favorablemente en el bienestar general del hombre en esta vida, muchos mapuches no lo perciben como un dios que determine la suerte de un hombre en otra vida (cielo o infierno) según sus conductas en este mundo, como en el caso del dios cristiano. Además, para muchos de los mapuches, Chau Dios o Chau Ngenechen es el dios solamente de los mapuches. Suelen decir que “los winkas tienen su dios aparte”.

- (25) Quizás esta frase significaría: “Estás haciendo bien.” Y probablemente este personaje sería un “dungulmachin” (thungulmachin, dungu machive etc.), que en el nguillatún o en el machitún le hace preguntas al machi poseído de un ser espiritual, o le trasmite posteriormente al machi lo que él va diciendo en un lenguaje especial [Guevara: 307; Coña: 307; Titiev: 138; Faron (a) : 147].
- (26) Esta capacidad de cantar “improvisado” no se limita sólo a los machis. Los mapuches que saben cantar, generalmente, son buenos improvisadores. Hemos observado excelentes cantores tanto en mapuches residentes en Santiago, como en mapuches que viven en distintas comunidades del sur, que además de entonar canciones hechas, generalmente saben cantar improvisando, mencionando a personas, cosas, hechos, ideas o sentimientos contingentes. Utilizando alguna melodía que les acomoda, con o sin acompañamiento del kultrún, van improvisando una canción que no se sabe cuándo termina. En el caso del pueblo mapuche, los cantores son casi sinónimo de “improvisadores”.
- (27) Guevara cita en 1908 una descripción del nguillatún, hecho por el joven Manquian de Cholchol, que se refiere a la subida de varias machis al rewe. Se suponía que se hayan poseído del “Ngúnechen”, cuya personificación era uno de los volcanes de los Andes [Guevara: 307-308]. La palabra “Ngenechén” (Ngúnechen) significa “dominador de la gente”. (“Ngen”=poseedor, dueño, “che”=persona, gente). Por su significado y por su composición aparentemente artificial, esta denominación posiblemente fue introducida por los misioneros que evangelizaron en la Araucanía después de la llamada “Pacificación” [Latham: 599-600]. Y actualmente muchas veces se nombra casi indistintamente Chau Ngenechén o Chau Dios. Por lo tanto, en nuestro caso, quizás sería el mismo Chau Dios, el que se ha poseído del cuerpo de la machi.
- (28) Por otra parte, pareciera que la subida al rewe no siempre se efectúa en un nguillatún aunque participe un/una machi con alguna función importante en él. Coña, al hablar del nguillatún típico que se efectuaba en la zona de Budi, no habla de la subida de la machi en el rewe, aunque describe una importante intervención de la machi en el canto y baile durante todo el proceso de la ceremonia [Coña: 371-394]. La descripción que hizo Titiev sobre dos nguillatunes efectuado cerca de Cholchol, donde la machi ejerció algunas funciones muy importantes, incluso la posesión de un espíritu y la siguiente conversación con el dungulmachin, tampoco habla específicamente de esta operación [135-136, 138-139]. Faron destaca un nguillatun que se efectuó con una importante actuación de una machi, pero tampoco menciona específicamente la subida al rewe [Faron (a) : 105].
- (29) Además, la función religiosa del palín, no se ha restringido al nguillatún y al machitún. Según documentos históricos, el mismo partido de palín ha cumplido la función de adivinar la suerte de

diversos asuntos militares y sociales: resultado de una guerra que se va a emprender, tratamiento que se debía tomar con un cautivo “winka”, pertinencia de dejar establecer o no una misión etc.

- (30) El vocablo “pillán” data de una época mucho más anterior que el de “Nguenechén”. El jesuita Luis de Valdivia en su “Sermón en lengua de Chile” explica que el “Pillan” era adorado por los mapuches como una existencia superior que intervenía en distintas facetas de la vida: que era el Pillan el que causaba los truenos, que los ayudaba en la guerra, que hacía salir los sembrados, que les otorgaba bienestar etc. [Luis de Valdivia: 44-45] Aunque el jesuita padece de un fuerte prejuicio cristiano al atribuir la noción del “pillan” a una falsa invención que hace el “diablo”, es sugerente su explicación.

Por otra parte, el padre Rosales, en su Historia General (1674), explica la noción del pillán en forma más concreta, definiéndolo como “espíritus de los caciques y guerreros muertos en la batalla” [Rosales, I: 155]. O sea, no era un ser único, un sustantivo personal, sino era una denominación general para los espíritus de antepasados destacados, que se contrasta con el significado del ulterior “Nguenechén”, que es más bien el Ser Supremo único y general para todos los mapuches, igual que “Chau Dios”.

- (31) Citado por Ochiai: 186.

- (32) “gillatun, gillatucan, superstitionis genus inter Indos Chileses frequens: Tabaci quippe exusto in concha folio, fumum per fistulam afflatu attrahentes, quotiescunque illum in os exceptum emittunt, inclamant nomen vel cognomen alicujus Herois vel celebris clarique ex suis majoribus viri, ac multa alia nomina ridicula & superstitiosa, addendo singulis pom.” [Havestadt: 663].

- (33) El antropólogo dice: “an action that was supposed to give her strength” [Titiev: 136].

- (34) El uso del cuchillo también constituye un elemento importante en el machitún.

A comienzo del siglo, el padre Wilhelm de Moesbach recogió un testimonio de un mapuche, hermano de una machi, según el cual se entiende lo siguiente. Que a la persona que iba a ser machi, era necesario que el “Chau Dios” le entregara en el sueño (peuma) varios instrumentos imaginarios, uno de los cuales era “un cuchillo (imaginario)”, para que pudiera combatir con eficacia al maligno “wekufü”. Dice: “Ká eluafimi kuchillo, eluafimi tutelü rēñi peuma meu, tañi ñillatun meu ñi yeñeal; tañi rumenoaeteu feichi weshake wekufü. Fei meu küme machi ñeai.” (“Y le darás un cuchillo, le darás un colihue bonito en un sueño, para que los lleve a su rogativa, y para que no sea vencida por esos malos wekufüs. Así será buena machi.”) [Coña: 334, traducido por el autor de este artículo]. En este caso, no se trata de un cuchillo material, sino mas bien de un cuchillo “espiritual”.

Por otra parte, Faron cita en 1964 un caso de machitún, en que la machi, poseída del pillán, se pone un kuchillo (verdadero) en su brazos, según la indicación del “thungulmachin”, persona encargada de contarle a la machi lo que ella habla mientras está posesionada por su “pillán”. Faron agrega que por esta operación, el cuerpo de la machi dejó de temblar [Faron (a): 147].

Por lo tanto, el uso del cuchillo está fuertemente asociado a la persona del machi y al machitún.

- (35) Augusta (a): 3-4,23; Coña: 378,384; Titiev: 134,136; Faron (a): 98,139; Ochiai: 203; Yanai: 102.

- (36) En este aspecto, son sugerentes las informaciones que me ha dado mi profesora de

mapudungun, Srta. Clara Antinao. En el nguillatún efectuado en Santiago en el año 1994, "el" machi invitó a varios "huasos winkas (cowboys chilenos)" a la ceremonia para que hicieran el "awün". Sin embargo, esta invitación causó repudio de muchos participantes, porque la participación de los "winkas" con un rol tan distinguido en esta ceremonia religiosa, se consideró como transgresión de la tradición, aunque fuera para efectuar el "awün". Según la misma profesora, en cuanto al nguillatún que se efectuó el año siguiente (1995), se prohibió la invitación de los "huasos winkas" en una reunión organizativa previa.

En el caso de los mapuches residentes en Santiago, casi ninguno de los cuales poseen caballos, probablemente ya habrían establecido un tipo de nguillatún donde la intervención del caballo no se considera como elemento indispensable.

- (37) Faron dice: "My belief is that whatever prominence *machi* have attained in *ñillatun* ceremonies, it is in proportion to loss of ritual knowledge and the decline in the number of competent *ñillatufe* throughout Mapucheland. They have acquired importance in fertility rites by default. They are introduced into this stately ceremony to compensate for gaps in ritual knowledge; but they act as shamans, as grapplers with the supernatural forces, not as priests who deal in studied ritual." [Faron (a): 105]

[BIBLIOGRAFIA]

Amunátegui Solar, Domingo, *Personajes de la Colonia*, Santiago de Chile, Imprenta Litografía Balcells & Co., 1925.

Augusta, P. Felix de (a), *Lecturas Araucanas*, Padre Las Casas, Imprenta y Editorial "San Francisco", 1934.

Augusta, P. Felix de (b), *Diccionario Mapuche - Español*, Santiago de Chile, EDICIONES SENECA, 1989.

Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo, *Economía Mapuche*, Santiago de Chile, PAS, 1984.

Coña, Pascual, *Testimonio de un cacique mapuche*, Santiago de Chile, Pehuén, 2ª edición, 1973.

Faron, Louis C. (a), *Hawks of the sun, Mapuche Morality and Its Ritual Attributes*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1964.

Faron, Louis C. (b), *Los mapuche: su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.

Febrés, Andrés, *Diccionario Chileno Hispano*, Santiago de Chile, Imprenta de los Tribunales, 1846.

Gay, Claudio, *Album d'un voyage dans république du Chili*, Santiago de Chile, Editorial Antártica, s.f.

- González de Nájera, Alonso, *Desengaño y reparo de la guerra de Chile*, Santiago de Chile, Imprenta Ercilla, Colección de Historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional, Tomo XVI, 1889.
- Guevara, Tomás, *Psicología del pueblo mapuche*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1908.
- Havestadt, Bernardo, *CHILIDÚGÚ SIVE TRACTATUS LINGUAE CHILENSIS*, LIPSIAE IN AEDIBUS B.G. TEUBNERI, 1883.
- Latcham, Ricardo E., *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes, 1924.
- Lobera, Mariño de, "Crónica del Reino de Chile", en *Crónicas del Reino de Chile*, Biblioteca de Avtores Españoles, Tomo CXXXI, Madrid, 1960.
- Méndez Beltrán, Luz María, "La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII", en Villalobos, Sergio y otros, *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1982.
- Ochiai, Kazuyasu, "NGUILLATUN: UNA RESEÑA DE LA CEREMONIA ROGATIVA MAPUCHE", en *Meanings Performed, Symbols Read: Anthropological Studies on Latin America*, Tokyo University of Foreign Studies, Institute for the Study of Languages and Culture of Asia and Africa, Performance in Culture No.5, Tokyo, 1989.
- Olivares, Miguel de, "Historia militar, civil y sagrada del Reino de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, tomo IV, Santiago de Chile, 1864.
- Pineda y Bascuñán, Francisco Núñez de, *Cautiverio Feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 4ª edición, 1989.
- Rosales, Diego de, *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Tomo I, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1989.
- Sors, Antonio de, "Historia del Reino de Chile, situado en la América Meridional", en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo XXXIX, Santiago de Chile, 1921.
- Tesillo, Santiago, "Guerras de Chile", en *Colección de Historiadores de Chile y de documentos relativos a la historia nacional*, Tomo V, Santiago de Chile, Imprenta del Ferrocarril, 1864.
- Titiev, Mischa, *Araucanian culture in transition*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1951.
- Ulloa, Antonio de, *Viaje a la América meridional*, Madrid, historia 16, 1990.
- Valdivia, Luis de, *Sermón en lengva de Chile, de los mysterios de nvestra santa fe catholica, para predicarla a los indios infieles del Reyno de Chile*, Valladolid, 1621.
- Vivar, Jerónimo de, *Crónica de los reinos de Chile*, Madrid, Historia 16, 1988

箭内匡 (Yanai, Tadashi), 「馬上のマプーチェ」、『季刊民族学』65号、1993年7月。