

KAMARIKUN. VALORACION DE LA TRADICION Y CAUSALIDAD.

Yosuke Kuramochi. Juan Luis Nass.
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATOLICA DE CHILE
Sede Regional Temuco.
Parte del Proyecto CONICYT 651/87.

1. INTRODUCCION

Este trabajo pretende: 1. presentar el relato oral *Kamarikun* contextualizado etnográficamente, 2. determinar la valoración que de la tradición hace el pueblo mapuche y 3. explorar las relaciones lógicas o de causalidad en la percepción del mundo que explicita el relato.

La orientación técnico-metodológica utilizada se funda en algunas premisas de la antropología cognitiva (Casson: 1981) según las cuales una versión no sería suficiente (Frake: 1981). Por ello se ha recurrido a entrevistas de terreno, confección de gráficos de los informantes, observación del ritual, utilizando la versión original como elemento de referencia para relevar los tópicos que se investigan a fin de validar el discurso traducido y proceder a una contextualización etnográfica. A partir de lo cual se persigue una aproximación a las matrices cognitivas y a los elementos simbólicos implicados, desde un punto de vista émico (Pike: 1972).

Los objetivos, tras la presentación del relato, son por tanto: 1. tratar de estimar la valoración concedida a la tradición, 2. intentar un perfil del sistema de relaciones lógicas entre el hombre su entorno y 3.

aproximarse a la percepción del mundo inferible del relato contextualizado etnográficamente.

La hipótesis de trabajo supone una relación armoniosa entre: pasado y presente, hombre y entorno, naturaleza y divinidad, elementos que conformarían un todo coherente en términos a una lógica de interdependencia. Se supone, además, que la mantención de la tradición está sustentando la permanencia de la identidad cultural.

2. TRADUCCION ETNOGRAFICA

2.1 Kamarikun (Noticia preliminar)

Gráfico 1.



Dicha ceremonia ritual se realiza de manera más o menos periódica en una serie de Comunidades mapuches ligadas parentalmente, tales como: Huitag (Witag) ($39^{\circ}.30'$

- $72^{\circ}.22'$), que se subdivide en, aproximadamente, doce lugares menores; Chaura (Chaura) ($39^{\circ}.27' - 72^{\circ}.18'$); Changleufu (Changlewfü) ($39^{\circ}.28' - 72^{\circ}.22'$) y Chosdoy (Chosdoy) ($39^{\circ}.28' - 72^{\circ}.21'$). Ver gráfico 1.

En el contexto de la vida ritual mapuche de las comunidades de nuestra área de estudio, el Kamarikun es una de las ceremonias rituales más trascendentales y arraigadas celebrada por ellos, la cual posibilita que los lugares interrelacionados social y geográficamente (Dillehay: 1985) participen en forma activa.

En el aspecto religioso la ceremonia es un "dirigir la vista" a Ngünechen para darle gracias, ofrecerle y a la vez rogarle por el bienestar y el porvenir de cada uno y de todos los miembros que en ella participan. En el aspecto profano, en cambio, este evento significa un reencuentro de las familias que se han dispersado tanto en el campo como en las ciudades.

Parece necesario un alcance sobre las voces ngillatun y kamarikun. La primera de ellas es valorada como:

a) La rogativa que realiza el ngenpin. b) La rogativa que se realiza de manera más privada e independiente por parte de los miembros de una familia determinada. c) Cualquier rogativa que se realice en forma espontánea. d) Püchü trawün: "junta chica o reunión chica" -consiste en un ngillatun en donde participan activamente sólo los miembros de la comunidad que la organiza. Generalmente dura un día y medio, y en ella se inmolan animales menores (aves y corderos).

En cambio, Kamarikun también es llamado füta trawün: "junta grande o reunión grande" en donde no sólo participan los miembros de la comunidad particular que la organiza, sino que además, los de aquellas comunidades que han sido "invitadas" a participar en él. Su preparación demanda un largo y complejo proceso, el cual se compone de varias etapas, las cuales se cumplen en los distintos lugares

comprometidos. Es usual que la preparación de un Kamarikun se inicie con un püchü trawün, cuya causa ha sido el sueño (pewma) tenido por alguien respecto de la realización de la ceremonia¹.

2.2 Kamarikun (ngütram. Ver anexo).

1. La rogativa que consiste en dirigirse a Ngünechen se hace 2. de modo que cada lugar pueda participar, en la mejor forma posible, de acuerdo a sus posibilidades, en la tradición de sus celebraciones religiosas. 3. Algunos lugares dejan pasar dos o cuatro años para hacer su celebración a Ngünechen, como dueños del lugar, esto es como comunidad anfitriona de las otras tres que participan como huéspedes o participantes. Sin embargo, cada una de ellas siempre está realizando reuniones menores en su lugar y acudiendo a las otras comunidades que se preparan para la celebración mayor: llamada Kamarikun, en el lugar que corresponda, dentro de este sistema rotativo cuádruple que las integra. 4. En tal ceremonia todos los participantes rogarán, darán gracias y harán sus peticiones a Ngünechen. 5. Se trata pues de una reunión mayor de cuatro comunidades, a la que se llama también trawün: junta, tal vez sería más propicio llamarla füta trawün: gran reunión. 6. En el lugar del cual yo provengo a esto se le denomina, sólo trawün.

7. Mi tierra originaria es Chaura, y en ella pasan muchos años antes que se haga 8. una reunión ceremonial: Kamarikun. Pero Chaura está cerca de Witag, de changlewfü y de Chosdoy (comunidades que se relacionan para efecto de sus celebraciones) 9. y en ellas casi no hay año en que no haya 10. celebraciones (debe entenderse, menores).

11. El acordarse de rogar y ofrecer a Ngünechen, comienza con la comunicación que hace de su sueño: pewma,

¹ Cf. Coña, Pascual: Memorias de un cacique mapuche, Editorial Pehuén, Santiago, Chile, 1983.

referido a la ceremonia, el iniciador y soñante. 12. Esto es puesto en conocimiento del jefe del lugar: longko. Ante él, quien ha soñado 13. expone el contenido de su sueño.

14. Una vez que ha sido escuchado y, luego, evaluado en una primera instancia por el jefe, éste puede dar su aprobación, en tal caso, le será comunicado a las personas de ese lugar que hay un asunto para informar y tratar. Por ello, una mañana el jefe da a conocer esto 15. a los mensajeros: werken, a fin de que ellos, a su vez, hagan llegar la noticia a todas las personas del lugar. 16. "Tal día daré yo a conocer el contenido de un asunto", dice el mensaje 17. que envía el jefe. 18. Cuando llega el día señalado, el jefe pone en conocimiento de todos el asunto para que sea analizado por los concurrentes. 19. Luego que todos toman conocimiento oficial de él, lo analizan y establecen acuerdos sobre la organización: el cómo, con qué, con quiénes se va a realizar la celebración de recuerdo a Ngünechen. Así mismo se acuerda 20. que es lo que no hay que considerar (por no estar de acuerdo con la tradición). Se examina lo del oficiante, si no lo hay habrá que buscarlo en otro lugar o nombrarlo. También se ve lo relacionado con la cultrunera: pillañ kushe, 21. lo del joven abanderado: kapitan kona, la joven azul (la niña celestial): kallfümalen, lo del sargento: sarkentu kona. eñ trutruquero: trutrukatun kamañ y el cornetero: koneteru.

22. Llegado el día de la celebración todos los hombres preparan su flauta de madera: püfüllka y su vestimenta, todos 23. deberán llevar chiripa (especie de pantalón que a manera de pañal usan los hombres en esta ocasión), manta y sombrero. 24. Toda la gente deberá hablar sólo mapudungun. Ese día nadie deberá lavarse la cara, ni tomar mate. Tampoco, 25. durante la ceremonia se podrá comer; sólo mushay 26. está permitido beber. En cuanto a las mujeres deberán ir descalzas y llevar puesto su 27. chamanto (también sus joyas).

28. Después de que toda la gente se ha informado, oficialmente, que habrá reunión ceremonial se procederá a determinar 29. si ella será menor o mayor. 30. Si la reunión va a ser menor, este ngillatuñmawün: ruego por todos, demora poco en realizarse 31. siendo su duración de un día y medio. Cuando ella es mayor, como es el caso del kamarikun, ocupará un mayor tiempo su preparación (un año) porque la comunidad anfitriona, en donde se llevará 32. a efecto, debe cursar las invitaciones a las otras comunidades (a la ceremonia propiamente tal implica tres días de celebración).

33. Determinado qué tipo de reunión será, también se acuerda qué tipo de elementos se considerarán. Si va a ser menor: püchü trawün se ve qué animales deben quemarse. 34. En el caso de una reunión mayor: füta trawün se toman acuerdos 35. acerca de qué otros animales van a quemarse como ofrendas. 36. En un püchü trawün se requieren animales pequeños: ovejas, pollos, 37. en cambio, para un füta trawün, se necesitan animales mayores: novillo, caballo, además de ovejas 38. y pollos. A los animales más grandes ofrendados se les llama kungaykiñ, y a los 39. pollos de sacrificio: kare kare. 40. Los animales elegidos para ser presentados como ofrendas deberán ser sólo del color bueno y puro acostumbrado. 41. El joven capitán (kapitan kona) y la niña azul (kallfümalen) cabalgarán como pareja en caballos de color amarillo o blanco. 42. Como el color amarillo del fuego de sacrificio pilañ kütral será también el color del torito y del potrillo; 43. la oveja será blanca con carita parda: kollwa ange. Las aves de sacrificio son también pollos 44. de color amarillo.

3. CONTEXTUALIZACION ETNOGRAFICA

Por lo que se puede inferir de texto y la etnografía de terreno, las personas se perciben ubicadas en un territorio dentro del cual las familias y los parientes vecinos conforman su lugar.

La ubicación espacial es pues determinada naturalmente por el parentesco y la ocupación geográfica correspondiente de los habitantes, doble armonía en la cual cada persona es y ocupa su lugar en relación a los otros y sus lugares respectivos. Mundo concentrado de esta armonía es el de sus reuniones en las pampas ceremoniales, en la que se ubican tal como están distribuidos en el espacio mayor.

La sacralización del espacio por la presencia de Dios, los espíritus protectores de Este y las almas de los antepasados, sólo refuerzan la armonía del ensamblaje natural señalado.

Todo se nos aparece como homogéneo en el contenido del discurso del relato (ngütram)² sobre el ritual, y se liga en igualdad de condiciones a la vida antes, durante y después. Ello porque, aunque en lo más externo dure tres días, hay una semana anterior de preparación del ngempin, lo que también es parte de la ceremonia y cada lugar, además tiene una ceremonia de despedida de su pampa. Sin embargo, durante todo un año se ha estado realizando las reuniones preliminares a la ceremonia propiamente tal, además, se participa en juntas, (o reuniones) en otros lugares.

La disposición de las gentes en las ramadas forma una especie de arco abierto al Este, donde se ubican las familias de los lugares según su proveniencia en sitios establecidos y en un orden que se mantiene desde "siempre". Los animales, al tiempo de ser sacrificados, ocuparán también una posición determinada siendo amarrados a estacas que están colocadas al interior del campo, (Gráfico 2).

² "Discurso explicativo-descriptivo" dice Carrasco, Hugo: "Sistema mítico y relato oral mapuche". Estudios Filológicos 20, Universidad Austral de Chile, 1985.

Gráfico 2

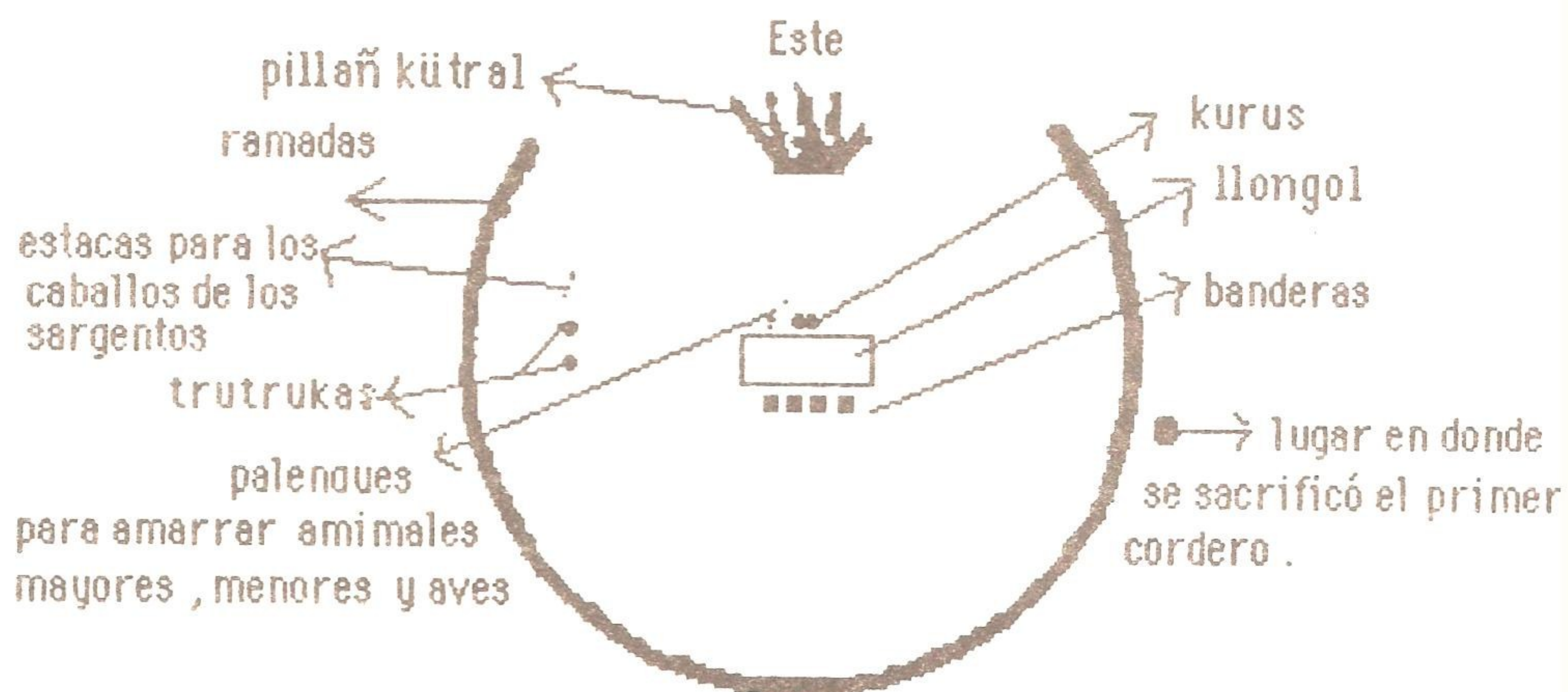


Gráfico del trawüwe (pampa)

La Niña Celestial que participa es una joven menor de quince años y tiene el mismo nombre de la divinidad Kallfü

Malen³. Hay ofrecimientos especiales para este espíritu protector (Kuramochi: 1986).

En los lugares invitados, antes de partir para la gran junta (kamarikun) se realiza una ceremonia ritual llamada Chalilelfünün. Esta se inicia cuando, despuntando el día, los mapuches del lugar se encaminan al cementerio: ellofe, pra visitar a las almas de los muertos: alwe y rogar a Ngünechen (Dios Padre, Dios Madre). El cementerio es el lugar físico en donde están sepultados los cuerpos de los antepasados, los cuales han ingresado a la tierra en tanto que sus almas se han vuelto alwe. A esta ceremonia concurren, generalmente, todos los miembros de la comunidad. Como elementos principales encabezando el grupo van: el ngenpin, kallfümalen, kallfü wentru, wünenke che (ancianos), sarkentu kona y doy wecheke che (jóvenes). Las mujeres que participan en esta ceremonia son, preferentemente, las de más edad (kushe). Cuando éstas son muy ancianas son acompañadas por sus nietas (yom).

El rito del Chalilelfünün, centrado en el culto a los antepasados, refleja la complejidad del comportamiento ceremonial y pensamiento simbólico mapuche. Un denso sistema de comunicación de significados y valores culturales relaciona el pasado de los antepasados con el presente y futuro de la comunidad mapuche actual. Todo ello contribuye a explicar y validar el pasado,

³ Kallfü Malen lleva cintas azules y un gran pañuelo amarillo sobre sus hombros, Kallfü Wentru; lleva pañol azul al cuello. La Niña Azul, en Changlewfü es el espíritu protector, de una niña cautivada por Dios, en la montaña. (Ngütram Kallfü Malen, recolectados en Changlewfü, 1986-1987).

"Se adereza a una Niña Azul, cuando se trata de hacer una junta, en caso de enfermedad, cuando se quiere hacer una rogativa. La visten con una capa azul y como vendas de la cabeza la ponen un paño azul, mas cuando no lo hay de tal color ponen otro amarillo en la cabeza. Hay también Hombre Azul Kallfü Wentru: a este se le echa un paño azul al cuello. Se ensilla un caballo blanco y alazán, entonces montan sus caballos la Niña Azul y un Hombre Azul. Enseguida salen de galope a la pampa. El hombre azul lleva consigo su bandera amarilla". Fraunhaeusl: Lecturas Araucanas, de Augusta, Félix F. Imp. de la Pref. Apostólica, Valdivia, 1910.

posibilitando un reencuentro con las raíces culturales. Fomenta y refuerza, además, la continuidad cultural en el contexto de una perspectiva micro-histórica guiada por el hilo conductor del ancestro. Paralelamente, tanto el relato como el rito vigorizan el flujo de la tradición oral, puesto que mediante el relato, como principal medio de comunicación, se produce el traspaso de los patrones cognitivos y conductuales que rigen el rigual (Kuramochi et. al.: 1988).

En el recibimiento de los lugares invitados, se saludan los capitanes abanderados, llegados los de los otros lugares (mapu) a la pampa (trawüwe) de los "dueños del lugar" en donde se realizará el gran Kamarikun. Allí van a ser recibidos oficialmente, para dar cominezo a la ceremonia de rogar-ofrecer propiamente tal.

Por su parte, los sarkentu (del lugar que invita y del lugar invitado) montados sobre sus cabalgaduras se encuentran fuera del trawüwe y realizan entre sí, su ritual de saludo, cruzando sus "picanas". Con ello, todos han "unido sus lugares".

Tanto la forma como el contenido de ambos discursos son diferentes. En el caso de los sargentos son saludos y, aunque es formal y oficial, se transmiten datos sin tocar profundamente el sentido del encuentro. En cambio en el caso de los capitanes -con sus banderas cruzadas- ellos discursen, filosofan: Koyagtukey. El tono empleado para articular este discurso es solemne. Se hace recuerdo de la tradición y del por qué se hallan allí. Por ejemplo dirán:

- "Así estamos aquí, como en antaño..."

- "Así es pues, por eso venimos..."

- "Nuestros antepasados hicieron esto y yo estoy en este lugar como kapitán para orar-recordar-ofrecer..."

- "Venimos por eso pues, para colaborar..."

- "Subiste a caballo y trajiste tu gente..."

- "Jóvenes y mujeres, sargentos, caballos y carretas, también trajimos ofrendas para ayudar en esta ceremonia..."

Mientras se está constituyendo el "altar" llongol, un joven está encendiendo el fuego en el pillañ kütral. Este último se encuentra ubicado en la parte Este del llongol, dentro del contorno de las llamada que constituyen trawüwe. Este fuego está ardiendo para que sea quemado en él todo lo que será entregado en pago, por las personas ofrendantes, a Dios. Las ofrendas que serán quemadas para el caso una junta de despedida, pueden ser : oveja (ufisha), pollo (achawüll), brotes de frutos tiernos (ketran), harina tostada (mürke).

Los animales mayores sólo se agregan a las inmolaciones en la gran ceremonia : Kamarikun, a la que concurren los cuatro lugares que han realizado Chalilelelfünün. Mientras las ofrendas se están quemando los participantes proceden a realizar el baile del pillañ kütral : purunpillañ kütral.

El ngenpin, kallfü wentru y kallfü malen toman ubicación en el pillañ kütral. En seguida los hombres y las mujeres, en forma separada se ubican para iniciar el baile. Inmediatamente después la anciana avanza tocando en su kultrung un ritmo de baile, el que es seguido por el ngenpin, kallfü wentru y kallfü malen, los hombres -tocando sus instrumentos musicales - y las mujeres. A este baile del pillañ kütral se deben integrar los lactantes (guaguas) y las niñas (yom) llevando en sus manos ramos con los primeros brotes de las plantas que en esta estación han germinado (ketran).

Los participantes en el purun pillañ kütral dan cuatro vueltas en torno a él, luego se detienen y proceden, solamente los hombres, a la indicación del sarkentu a dar gritos de : iya!", con saltos por cuatro veces. Este baile se realiza girando cuatro vueltas por cuatro veces

con sus respectivos momentos de detención y saltos y gritos. Concluidas estas cuatro estaciones los participantes dejan de bailar. Los ofrendantes proceden a "dar un puñado de harina tostada" (rokintul) a los hombres que tocan las trutrukas (trutrukaturufe), sarkentu, kallfü malen, kallfü wentru, la mujer anciana (pillañ kuse) y el ngenpin. Ahora se reingresa al llongol y sin detenerse, hombres y mujeres, se tomarán de la mano para bailar. Este baile, generalmente, tiene una duración menor que aquel realizado en el pillañ küttral. Una vez concluido, los participantes "pueden comer y dar de comer".

En cuanto a la rogativa: ngillatun, cuando el küttral está con su fuego vivo, el ngenpin se prepara para iniciarla. Esta rogativa es un recordar-ofrecer-rogar en donde los alwe, serán mediadores de la ofrenda, entre los actores rituales que allí están reunidos y Dios (Dios Padre, Dios Madre): Ngünechen.

La voz ngenpin se descompone en ngen: dueño de... y, pin: dicho, decir, palabra. Es decir, es el "dueño de la palabra". Además, el ngenpin, posee la capacidad o el poder de "ver" más allá de lo evidente. También, comunica a los hombres: lo natural y el "ahora terreno" con Ngünechen y los alwe: lo sobrenatural y lo atemporal.

Kallfümalen y kallfü wentru, conforman la pareja joven de mujer y hombre que forman parte de la comitiva permanente del ngenpin.

Los wünenke che son ancianos que antes de la ceremonia apoyan al ngenpin en su preparación ritual y durante ella lo apoyan con su presencia.

Pillañ Kushe, son ancianas, al igual que wünenke che ayudan al ngenpin en su preparación ritual.

La rogativa del ngenpin se compone de varios momentos ceremoniales,: Llelipun ngellipun rakitun...mew. (rogar-recordar con...tabaco, muday, ave de sacrificio, con

sangre, y/o con distintas víctimas animales. Cada uno de estos momentos ceremoniales está integrado por cuatro intervenciones (meli nag).

El tüwül ngillatun da inicio en la pampa (trawüwe) a la ceremonia del Kamarikun. Todos los mapuches que en él van a participar toman ubicación, en la parte exterior del trawüwe, fuera de las ramadas (chamada) conformando dos líneas, en la primera están el ngenpin, Kallfü Malen y Kallfü Wentru (quien porta la bandera del ngenpin), la que en caso de Chaura, es blanca. En la otra fila están los hombres, y más alejadas, las mujeres.

El cordero (uficha) que va a ser ofrecido para ser inmolado se encuentra amarrado a un lazo, el que en su otro extremo tiene atado un pollo (kare kare).

El ofrendante coge entre sus manos el kare kare y se lo entrega al ngenpin, en señal de dar y, con ello, simbólicamente le está entregando el cordero y todo lo que trae, diciéndole: "a través de esta punta de lazo te hago entrega de esto que Dios ha dejado y por esto...". Le pedirá al ngenpin que los acepte como ofrenda a Dios (Ngünechen) y que ruegue a El por todos los miembros de su familia.

El ngenpin recibe la punta de lazo, cogiendo el kare kare entre sus manos, procediendo a sacrificarlo, cortándole la cabeza, realizando en forma simultánea a esta acción su rogativa (ngillatukey).

Inmediatamente después, el encargado de efectuar la inmolación del animal, procede a sacrificar al cordero (witrupiuke), sacándole el corazón. Luego, coge entre sus manos el corazón y procede a trasladarse, rápidamente, de derecha a izquierda, para que los sargentos unten sus macanas con sangre. Después, el ngenpin, procede a iniciar, una vez más su ngillaturkey, recordando-ofreciendo-rogando. Pidiendo por el bienestar de todos los miembros del lugar. Con ello reactualizando la tradición

oral, de lo que el pueblo mapuche ha venido realizando ancestralmente y, a la vez está entregando enseñanzas, para que los miembros más jóvenes de la comunidad empiecen a aprehender los contenidos sacros de su cultura, de la misma forma como antes lo hacían sus antepasados (alwe). Ruega a Dios Padre de la Tierra, Dios Madre de la Tierra, para que las personas tengan bienestar, salud, buenas cosechas y crianzas. Para que los invitados tengan un buen retorno a sus lugares. Además, el ngenpin está saludando a la gente del lugar y los invitados, que ahora están reunidos bajo una misma bandera, conformando una sola tierra (kiñel mapun). Luego el corazón del cordero inmolado es atado, con una hebra de lana de color azul a la bandera del ngenpin. Al atardecer el cordero es retirado, para ser llevado a la ramada (chamada) del ngenpin. A esta ceremonia del sacrificio (ofrenda-recuerdo-rogativa) del witrupiuke también se le conoce con el nombre de chalin tukulengmil.

Cada vez que el ngenpin en sus rogativas baja su voz, todos los que participan en la ceremonia y bajo la voz de mando de uno de los sargentos dicen "iya!" al espíritu, realizando gritos acompañados con pequeños saltos en rondas de cuatro veces. Con estos gritos están "despertando al espíritu" de los participantes (trepetun).

De acuerdo con la tradición, es el ngenpin quien debe usar su voz para comunicarse y comunicar a las gentes con Dios; para recordar las almas de los muertos y, con ello hacerlos presentes y partícipes de lo que se está realizando; para recordar a los espíritus protectores del cerro, espíritus protectores del lugar (Grebe et.al.: 1988). El que es el "dueño de la palabra", ahora les está prestando la voz (a las gentes) comunicando el "aquí" y el "ahora", terreno, con el "allá" y "ayer", sagrado.

La voz que sale, para recordar-ofrecer-rogar; persigue, en la libertad infinita de lo diáfano, que se junten todas las voluntades en una sola, diciendo a Dios: "aquí estamos todos bajo una misma bandera".

Los demás participantes en la ceremonia, al realizar los gritos rituales, están despertando al espíritu, (espíritu de ellos y de aquellos a los cuales se están dirigiendo) ayudando al ngenpin, y a la vez, dándose fuerzas entre sí, traspasándose alientos, energía vital; puesto que el grito, este sonido no articulado, es lo que les está permitido "decir" a las gentes durante la ceremonia. El grito es su aliento y por él sus vidas se están uniendo en una sola, para decir a Dios (Ngünechen) y, por intermedio de El a los alwe, a los que dirigen el cerro, la montaña, el agua y todo ha sido creado por Dios, aquí estamos presentes, todos haciendo una misma tierra (kiñel mapun).

Cuando aves y animales son inmolados, cuando caen a la tierra, juntan sus cabezas, se acompañan y así se están uniendo a todos los otros elementos de ofrenda con los que se está participando (marewepul).

Prodúcese así otra instancia de conjunción en donde las personas y las ofrendas se integran constituyendo un todo armónico.

El corazón que se les saca a los animales es dado en ofrenda, aquello que se ha prometido a Dios está, ahora, haciéndose efectivo. Las gentes cumplen con lo prometido, para ello el animal deberá bajar a la tierra, entonces se le colocará sobre una manta azul y sobre ella será inmolado.

Todos los que participan en la Junta, después del cruce de las banderas, son ayudantes de ella (la junta) y están participando, cooperando de diversas maneras, así por ejemplo, algunos están bailando (hombres y mujeres) otros (los que tienen caballos) participarán en el awün, realizando los movimientos correspondientes a la ceremonia del kamarikun.

Una vez que le es sacado el corazón a los animales que han "caído en pago", se procede a untar las macanas de los sargentos. Se concluye este momento ceremonial, cuando el ngenpin procede a realizar un ngillatun con la sangre del animal sacrificado.

Concluido el ngillatun del ngenpin, toman ubicación - frente al animal inmolado y su sangre- las personas mayores del lugar y, proceden a realizar las rogativas, usando aquí su voz, después lo harán los mayores de los lugares invitados, para realizar también sus rogativas. En este momento ceremonial el ngenpin "cede" su lugar, para que los mayores usen la voz, uniéndosele a la suya y, por ende, a las rogativas que él realizó. Ellos no ruegan para sí, sino por los suyos.

Terminadas las rogativas del ngenpin y de los mayores, el animal sacrificado es ingresado al pillañ kütral. Allí los ubican hacia el éste, el lugar de donde proviene la vida, la boca de la mañana que se abre, dejando escapar los rayos del sol que harán germinar nueva vida sobre esta tierra. En el pillañ kütral los animales deben dar la impresión de que están vivos, es por ello que los "montan" sobre unos maderos. Mientras se están quemando se les asperje muchay y harina tostada, así se elevan, unidos, humos y olores, para que Dios, los alwe, los espíritus dueños de: la montaña, el cerro y del agua, puedan "sentirlos". En forma simultánea las personas están bailando, girando en torno del pillañ kütral.

Cuando una persona "dueña del lugar", anfitriona, con motivo del Kamarikun, comparte una oveja o una olla de comida o harina tostada o mushay, con otra persona que es "invitada" se produce entre ambas una suerte de "compromiso", que se traduce en "éste compartir hoy, perdurará, a través del tiempo, transmitiéndose de padres a hijos, de generación en generación, adquiriendo un carácter o sentido indisoluble, por parte del "anfitrión" y el "invitado".

Por la noche la ceremonia disminuye a un ritmo de latencia. De hecho habrá vigilancia de los sargentos, órdenes, tanto restrictivas, si en alguna llamada se está realizando algo indebido, como imperativas, salir a bailar, por ejemplo. Al clarear la luz del día, el ngenpin saca su voz para orar-rogar-recordar. Cuando él: "saca algunos de sus sueños" para orar, significa que sus sueños o visiones son verbalizadas. A esta visión-discurso, concurren los recuerdos, junto las intenciones y a la significación del evento en realización. Su inspiración recoge estos elementos y los formaliza en una rogación que representa la intención de todos: "ruega por nosotros". Discurso sagrado, de naturaleza creativa surgido de lo profundo de su alma como una creación atemporal, holística y simbólica⁴, para comunicarse con Dios. Tal parece ser la naturaleza de este discurso de rogación elevado a Dios desde las tradiciones, al tiempo de levantarse el sol.

Durante el segundo día ceremonial se procede a sacrificar el vacuno. Este ha sido ingresado al llongol el primer día de Kamarikun. El animal permanece en cautiverio todo el día y la noche, atado a una estaca, para ser sacrificado durante el segundo día de celebración. Mientras el vacuno ha estado atado frente al llongol en la parte exterior ha permanecido amarrado el potrillo, su caer-bajar es posterior al sacrificio del vacuno (torito) y los corderos, uno de ellos es para el ngenpin, otro para kalfü malen, los dos restantes son quemados en el pillañ kütral.

⁴ El pensamiento en relación a las funciones del hemisferio menor. Eccles y Poper El yo y su cerebro, Ediciones Roche, Basilea, Suiza, 1980.

4. CONCLUSIONES. MODELO INTERPRETATIVO

4.1 Tradición

4.1.1 Percepción de la tradición como constituyente vital para la conservación de la identidad.

Uno de los aspectos que más llama la atención es la importancia que se le atribuye a la tradición. Ello es detectable en las actuaciones que presiden las fases de un evento ceremonial, así observamos la realización de reuniones de análisis colectivo en las que la materia a examinar es cómo se realizará el rito de acuerdo a la memoria que de ello tienen los mayores. La valoración de la tradición se expresa también en el uso riguroso de las vestimentas. Además se observa esto en las ofrendas entre las que no se acepta nada que no provenga de la más antigua tradición. Todo esto indica la presencia de un patrón cognitivo profundo de valoración del pasado. De alguna manera ello puede expresarse diciendo que la identidad se conservará en tanto no se abandonen las tradiciones por lo que se tiende a reproducir en la forma más estricta los usos y costumbres tal como se recuerda del pasado. La flexibilidad de este esquema mental amenazaría a la conservación de la comunidad.

4.1.2 Percepción de la integración como elemento primordial de cultura.

La participación de un grupo de comunidades (generalmente cuatro, aunque los miembros más antiguos recuerdan el Ailla Rewen: celebración ritual donde participan nueve lugares invitados, durante nueve días) las cuales a su vez incluyen a los lugares que las componen, por relaciones de parentesco y vecindad geográfica, acusa la percepción de la validez de la unión y de la cohesión del grupo, la cual se expresa como una sola voluntad de ruego, en condiciones de igualdad y en el uso de la lengua común, en el ritual. Ilustrando la agrupación señalada más

arriba, aparte de las familias que constituyen un lugar como Witag éste, a su vez está integrado por varios lugares (Milleuko, Ketroko, Kitrako, Chiwuaki, Chankin, Rülen, Witag, Kapulli, Linda Flor, Rukañanko). Las celebraciones religiosas son factibles, precisamente por estas relaciones parentales y topográficas. Ellas son altamente valoradas por los mapuches ya que, además de haber sido así siempre, seguramente, les da confianza para persistir como grupo cohesionado armoniosamente respaldado por su entorno social y geográfico, y por la historia que se guarda en la memoria de muchos (y en los ngütram).

En los rituales mayores como en los de menor participación, hasta el de un grupo familiar, el sustrato obligado de referencia de las oraciones son: a) la integración de Dios y de los antepasados por la invocación y la impetración; b) la integración de todos los allí reunidos por los cuales se ofrece y ruega, a través de la mención de su linaje. La percepción de la realidad como un todo integrado por un vínculo social se extiende al entorno natural, el de los frutos de la tierra, las cosas en general, y de los animales (en las ofrendas el que entrega un animal lo hace diciendo que pertenece o es su familia). Por último los elementos materiales del sistema integrado son incluidos por el ritual en el plano sobrenatural de: Dios Padre, Dios Madre, los antepasados, los espíritus protectores de Dios y los ngen de los montes, aguas y montañas.

Parece necesario tener en cuenta esta matriz cognitiva, al parecer, tan profunda y vastamente operante en la mente mapuche. Con ocasión del ritual de consagración de una casa nueva (ruka) se hizo referencia a los parientes que en el pasado moraron en esa tierra y allí hicieron sus casas durante su vida terrena, al hacerlas -se decía en su consagración- "ustedes elevaron hacia el cielo el humo azul que señalaba sus vidas en ellas, ahora -de esta casa- como entonces, subirá el humo al cielo azul donde ustedes moran". Así, entonces, puede verse la tradición ligada a un sentido de integración.

4.1.3 Percepción de la necesidad y su satisfacción como lograble en el medio y con la ayuda de todos.

En la percepción de la vida y su continuidad sólo se pide lo suficiente, lo cual está representado por los alimentos (vegetales y animales). Además de pedir lo necesario para "aumentar la vida", la suplección de esta carencia se considera un deber colectivo, esto se simboliza en la ceremonia en el acto por medio del cual "todos dan comida a todos". Por otra parte, quien recibe de comer queda en "deuda" con quien la otorga. Este "compromiso" se va traspasando de generación en generación en forma perenne. Sentido verdaderamente admirable de solidaridad y hermandad humana.

4.1.4 Símbolos conjuntivos del color referidos a una armonía.

El color azul percibido como bueno y asimilable al color del cielo de verano, se observa presente en los lazos de lana que atan a las aves de las ofrendas, en el paño donde se colocan los panes sin levadura ofrecidos en el llongol, en el gran paño sobre el que se sacrifica a los animales mayores, las banderas de los lugares con distintas combinaciones lo portan, y está en los colores de la pareja de los jóvenes azules o celestiales. El color símbolo parece unir el cielo azul con Dios, los alwe, los espíritus protectores y lo terrestre: los hombres, los seres y las cosas creadas por Dios. Más fuerte aún se perfila el símbolo en el hilo azul que une el corazón de los animales sacrificados a las astas de las banderas. La "Niña Azul" y su compañero Azul conjuntan lo divino y humano. Otro tanto ocurre con el color blanco que es el color del alba antes de enrojecer: blanca es la bandera del ngenpin y el pañuelo (amarillo); blanco (también colorados) los pollos de ofrenda; y blanco es el otro color en la composición de los símbolos de las banderas. Del mismo modo, el color amarillo-colorado (alazán) asimilable al fuego sagrado pillañ kútral y al sol, conjunta, a través del animal de sacrificio, lo terrestre (que se ofrenda) y lo alto (que lo

recibe). Conjunciones que el color establece tomadas directamente del entorno natural y cualificadas por su relación con la fructuosidad de la estación, con cielos azules, blancos amaneceres y rojos soles (además de blancas lunas llenas)⁵.

- a) Identidad por la conservación de la tradición,
- b) integración armoniosa del hombre con su entorno y la
divinidad,
- c) aspiraciones sujetas a lo necesario para vivir
solidariamente,
- d) símbolos conjuntivos que expresan esta misma armonía,

son componentes de la percepción mapuche del mundo y de la realidad, inscritos como patrones de cognición muy arraigados y compartidos por el grupo, en relación a la tradición.

Lo anteriormente expuesto, explicaría la persistencia o el intento de permanecer en una identidad de perfiles originarios, por la reproducción de los recuerdos primigenios conservados tradicionalmente, con una fidelidad que se sustenta en la continuidad de elementos oníricos y en la memoria plural de los mayores. Por otra parte, se nota también una percepción "homogénea" o "continua" de la realidad, en la que en lo principal, además del contínuum semántico que se transparenta en las nominaciones, se aprecian distinciones de categorías armoniosamente relacionadas, sea cual sea el punto de observación elegido. En tal sentido, puede apreciarse la relación sujeto entorno natural, sujeto-pasado, realidad natural-sobrenatural, contenidas en el relato y actualizadas en el ritual. Esto desde nuestra perspectiva occidental hispana, pues la lengua mapuche es altamente específica de la cultura mapuche, o que la hace disfuncional e inadecuada para toda otra cultura (Salas: 1987).

⁵ No se observa una correspondencia exacta con las categorías del color estudiadas por Witkowski, M. y Brown, T. Un acercamiento a la etnociencia "Una explicación de la nomenclatura universal del color". Trad. Mm. Universidad de Concepción.

Se trata pues de un saber que es transmitido por la conversación, por los ngütram, por las relaciones efectuadas por el ngenpin, los sargentos y los mayores, en los ceremoniales. La modificación, parece pues oponerse a la conservación. Se rechaza o desestima el ensayo de otra experiencia. Lo que puede inferirse por la alta estimación de las manifestaciones culturales de su tradición. Tal vez esto dé una pálida luz para explicarse la notable pervivencia de este conjunto étnico (Salas: 1987). Desde tal perspectiva de percepción, resulta tal vez comprensible el que en esta cultura, la tierra, el ser humano, el entorno natural, los antepasados y los valores espirituales constituyan una sola realidad armoniosa, y desde tal punto de vista los hombres se sienten ligados unos a otros no sólo por la sangre y por la tierra con la cual se identifican. Así, el relato y el ritual proyectan luz sobre el transfondo de una mente que aparece como articulada al medio natural, a lo sobrenatural y a la misma cultura en términos de una armonía natural y de preservación.

La participación colectiva en el examen de lo que concierne a una celebración asegura la exactitud y pertinencia de los elementos que integran el rito. Esto, además de enfatizar el valor de la tradición, da fe de la memoria colectiva (siempre intervienen los de más edad). La conservación de los elementos de la tradición tiene una importancia que puede estimarse en las exigencias y requisitos para la comunicación de mensajes. La emisión del mensaje es "registrada" por el mensajero, entregada y luego chequeada a su retorno ante quien lo envió. Esto asegura un mensaje exacto eliminando la interpretación que podría introducir modificaciones⁶.

En el mismo sentido, los informantes han aclarado que no se trata de cosas inventadas o de innovaciones figuradas

⁶ Este chequeo de la comunicación se relaciona con la función fática del lenguaje señalada por Jakobson que cita a Malinowski para tal efecto. Jakobson, Roman: Ensayos de Lingüística General, Seix Barral, Barcelona, 1965.

sino de algo que siempre ha sido así, que es para y por Dios y no para el hombre y su lucimiento. Sentido de sacrificio de lo nuevo y "la creatividad" por la seguridad de la tradición.

De ello deriva también la percepción tan clara que ellos tienen de lo que no es mapuche sino "wingka". Por esto, también será difícil hacerles creer que todos, "wingka" y mapuches son iguales o iniciar cualquier acción bajo este supuesto.

La relación rigo-ngütram es reforzada cuando los hombres más antiguos, con motivo de una celebración ceremonial, deben explicar a los más jóvenes el por qué y cómo se debe llevar a cabo ésta. El ngütram es portador de los contenidos que se han venido traspasando, por su intermedio, de generaci^{ón}a generaci^{ón}, desde tiempos remotos. Su reactualización avala lo que la tradición ha establecido como norma, impidiendo modificaciones, y permitiendo la pervivencia del rito en la forma más pura y fiel. En tal sentido sería válido afirmar para él -lo mismo que para el relato mítico (epeo)- que es un factor de cohesión y endoculturación (Carrasco, I. 1972; Carrasco, H. 1981 y 1983; Salas 1983).

4.2 Lógica causal.

4.2.1 En relación a la lógica causal de su pensamiento, ella puede inferirse del ofrecimiento de los sacrificios, elementos centrales del ritual de rogación, relación que se expresa en formas de gran fuerza y simplicidad poética.

Así se expresa en el rito que: mientras sube el sol hacia acá (pürapan)... baja-cae el animal de sacrificio (hacia allá, agregaríamos), porque hacia el sol, hacia el Este se ofrenda la víctima.

En un código geométrico se puede ver la figura de un círculo como el ciclo de la vida. Es el cierre de un círculo al que concurren los dos semicírculos superpuestos de la vida que se pide y de la muerte que se ofrece. La salida del sol expresa como "abrir su boca el día". Los hombres dan a comer quemando víctimas (animales) que el mismo sol "produce" (sol productor y comedor) para que ellos puedan seguir recibiendo los frutos de la tierra y los animales que les permitirán seguir viviendo. Es la vida que se alimenta de la vida.

4.2.2 La circularidad causal. Además, habría que considerar la circularidad causal que es posible inferir a partir de su percepción del origen de la vida y de las cosas, ellas vienen de Dios por el sol germinador y vuelven a El a quien se le ofrendan los cereales provenientes de la tierra y las aves que "caen" sacrificadas para luego serles quemadas en el fuego. En este último sentido, en el amanecer que da comienzo a la ceremonia, cuando ya se a hecho la noche de vigilia que precede al kamarikun, se dice "viene la boca del día" (küpan wün). Es una hermosa y reveladora metáfora del sol germinador yuxtapuesto al sol devorador de las ofrendas de los sacrificios, y, en otro nivel de significado: que devora el tiempo de la vida y del existir⁷. Hay, al parecer, en esta figura metafórica una percepción simple y profunda asimilable a la figura geométrica y cósmica de la apertura circular que ingresa la vida.

4.2.3 Simetrías. La simetría la establecen, las bocas de los ofrendantes "abiertas" para ofrecer las víctimas propicias y para pedir el sustento de cada uno y de todos. Tal simetría referida a la circularidad de la que se ha hablado (supra) se expresa socialmente en el

⁷ Lo que nos sitúa en el problema de la especificidad del discurso literario ya que encontramos figuras retóricas en un discurso informativo coloquial. Cf. Sherzer, Joel: "The interplay of structure and function in Kuna narrative, or: How to grab a snake in the daríen": School of Languages and Linguistics, Institute of Latin American Studies, The University of Texas at Austin, Georgetown University Press, 1981.

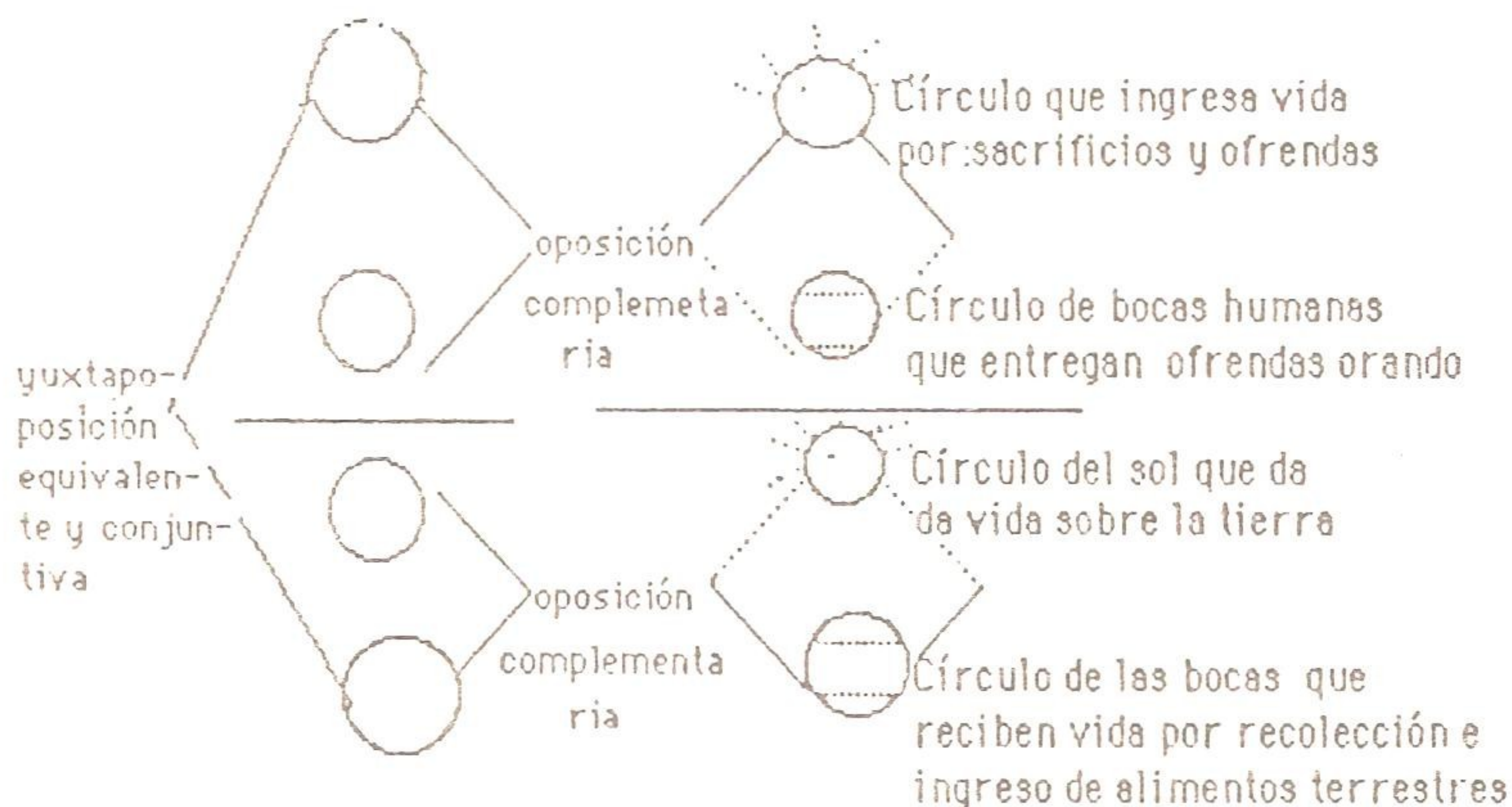
intercambio de comida de los participantes quienes dan de comer y reciben comida intercambiando roles, acción que desborda lo circunstancial en el ritual por ser un símbolo del compartir que debe darse siempre entre los participantes.

Por otra parte, la simetría circular aludida se completa con una inversión de roles por cuanto el sol que come debe dar vida sobre la tierra en especies vegetales y animales, del mismo modo que los hombres que entregan sus ofrendas (dan) deben recibir (los alimentos) para continuar la vida. Esto podría tal vez observarse en el diagrama siguiente:

Gráfico No. 3

Sistema lógico y/o causal

Simetrías: comer vs dar de comer



En este caso el relato oral permite configurar este patrón cognoscitivo abstracto como una estructura profunda, posible de ser vislumbrada y descrita. Ello está de acuerdo con la hipótesis de Chomsky (Chomsky: 1972) que explicita que, cada comportamiento lingüístico, en este caso el relato, permite configurar patrones cognoscitivos abstractos tales como el significado, relaciones del hombre

con el medio y estilos descriptivos de su relación con la naturaleza.

4.2.4 Mediadores y proyecciones conjuntivas. Las almas de los antepasados, son mediadores entre los "hombres de la tierra" (mapuche: hombre de la tierra), aún en ella y Dios (Dios Padre, Dios Madre). Mediadores en cuanto pueden comunicar lo bajo-terrestre, con lo alto-divino, por haber sido ellos personas. Por esto mismo están ligadas a la naturaleza de la gente de la tierra las cuales conservan aún su alma en ellas.

El "espíritu" que alienta y anima la invocación establece la relación: hombre-(alwe)-Dios. Los mediadores, por otra parte, recogen la oración y la petición - proyectada a lo alto- de un tiempo futuro de abundancia suficiente.

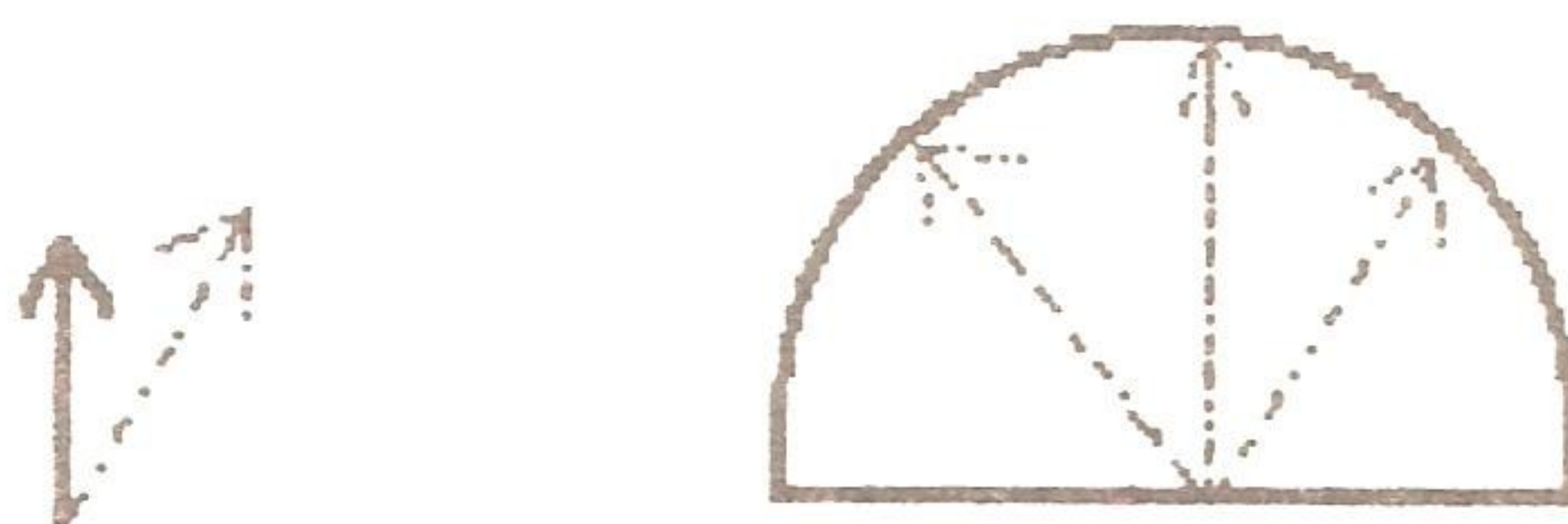
La oración (rogativa) asegura este tiempo futuro favorable por el cual los alwe interceden.

La proyección hacia el futuro es simétrica a la evocación del pasado bajo la mediación de los alwe (ellos son los antepasados). En el recuerdo se trata de actualizar el tiempo anterior, en el que siendo gente -los antepasados- hicieron lo mismo, de ahí la exigencia de reproducir fielmente la tradición (Kuramochi et. al.: 1988).

Con ello se establece la conjunción entre pasado-presente-futuro, por una parte y lo bajo-terrestre y lo alto-divino, por otra. Esto supone una acotación del espacio, que proponemos en el gráfico 4.

Gráfico 4

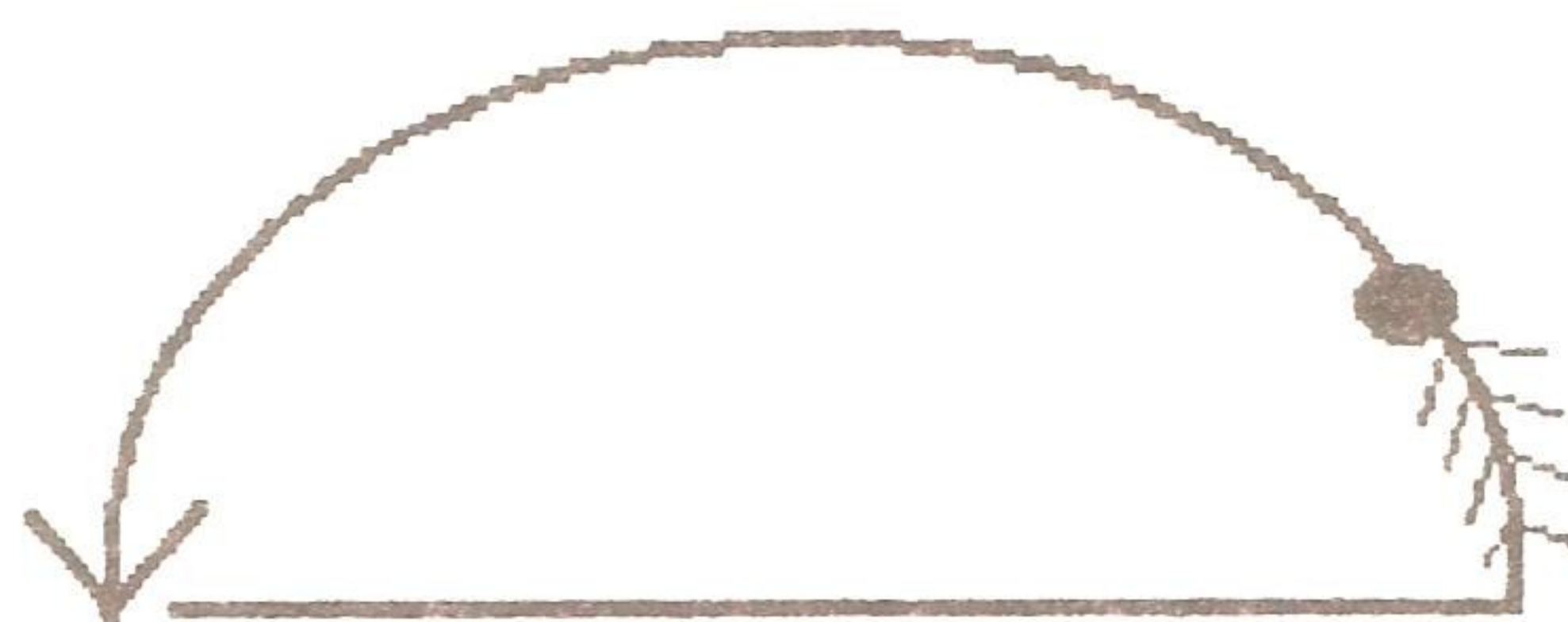
lo que actuó en el pasado, traído al presente



y que actuará en el futuro

Así tenemos saturado el espacio que compromete el ritual, y que se hace ante el sol, para Dios (Dios Padre, Dios Madre). Sol que rubrica con su movimiento el espacio acotado de la tierra y su semiesfera celeste (gráfico 5).

Gráfico 5



Oeste

Este

Realmente esto constituye un verdadero mapa cognitivo de localizaciones distribuidas en el tiempo y en el espacio, derivable de la interacción del hombre con su medio natural y cultural, tal como lo plantea Neisser (Neisser: 1976).

OBSERVACIONES FINALES

Pareciera útil sugerir que ciertas metáforas "estáticas" perpetuadas por los ritos parecen inmovilizar a los sujetos en la proyección hacia el futuro, por el temor que implica el abandono de los patrones conductuales probados por la tradición.

Tal temor podría extenderse si el carácter de tales metáforas es predominantemente restrictivo, hacia una condición patológica, la cual, a modo de una neurosis colectiva, puede originar inercia e improductividad por inhibición de la creatividad (Bruner: 1967). Ello puede darse en un contexto de circunstancias sociales, históricas, políticas, económicas y ecológicas para una minoría étnica dentro de una sociedad mayor. Esto no parece muy claro en la cultura mapuche (Kuramochi et.al.: 1988).

La conservación de la identidad cultural y de la armonía con el entorno parece ser una contrapartida positiva en los lugares que se aferran a sus tradiciones, con una cierta permeabilidad frente a la sociedad mayor, limitada a ciertos elementos materiales de su cultura. Pero no puede ahuyentarse con facilidad la presuposición de que este fenómeno de no proyección creativa en los nuevos contextos haya sido causa de la desaparición de muchos grupos étnicos. Por lo menos, parte de la población mapuche mantiene un *satu quo* en tal sentido⁸.

La percepción del mundo mapuche acusa una cierta continuidad a la que ya se ha aludido. En íntima relación con el universo semántico que cubren los significantes están "tejidos", de tal modo, que resulta difícil objetivar las realidades que recubren en forma aislada. Tal continuidad es también perceptible en la forma cómo los mapuches se sienten relacionados con las cosas, y con los hechos cotidianos. Más todavía si se considera su concepción sagrada del mundo. Por ella, las relaciones se difunden entre su vida cotidiana, sus visiones o experiencias oníricas; entre elementos profanos y sagrados, naturales y sobrenaturales, cotidianos y míticos, de la

⁸ Este fenómeno es estudiado en relación a la actitud de los jóvenes mapuches frente al uso de su lengua materna. Fernández, Isabel y Hernández, Arturo: "Estudio exploratorio de actitudes de una situación de bilingüismo. El caso mapuche". R.L.A., Revista de Lingüística teórica y aplicada, Concepción, Chile, 22, 1984.

realidad subjetiva y la realidad objetal (Kuramochi et.al. 1988).

Tradición, relación armónica -dentro de una lógica natural- entre el hombre, la naturaleza y lo sobrenatural, portan una idea subjayente, la de que aquéllas son causa de la conservación de la identidad y la salud en la cultura mapuche y su propósito de equilibrio dentro del orden cósmico.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

BRUNER, JEROME S.: El saber y el sentir, Editorial Pax-México, Librería Carlos Cesarman S.A., México, 1967.

CARRASCO, HUGO: El mito de Shumpall en relatos orales mapuches. Valdivia, 1981. Tesis de Magíster, Universidad Austral de Chile.

CARRASCO, HUGO: "Sobre la noción de relato oral mapuche" en Actas 3as. Seminario Nacional de Estudios Literarios, Santiago, SOCHEL-USACH, 1983.

CARRASCO, IVAN: "Notas introductorias a la literatura mapuche" en vol, col. Terceras Semanas Indigenistas, de Carrasco et.al., Temuco, Ediciones Universitarias de la Frontera, 1972.

CASSON, RONALD. Language, Culture and Cognition: Anthropological Perspectives. Mac Millan, NY, 1981.

CHOMSKY, NOAM: Language and Mind, Hartcourt Brace Janovich. Inc. New York, 1972.

DILLEHAY, TOM: "El rol del conocimiento ancestral y las ceremonias en la continuidad y persistencia de la cultura mapuche". Universidad Austral de Chile, University of Kentucky, 1985 (mim.).

- FRAKE, CHARLES: "Playing Frames Can Be Dangerous" Some Reflections of... In Ronald Casson, ed, O.C.
- GREBE, MARIA E. et.al.: "Mitos, Creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche" 39 Congreso Internacional de Americanistas, Lima, Perú, 1970.
- Cf. además, "El concepto de ngen en la cultura mapuche" 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, Holanda, 1988.
- KURAMOCHI, YOSUKE: "Kallf ü Malen" Actas 2as. Jornadas de Literatura y Lengua Mapuche, UFRO e Itto. Lingüístico de Verano, Temuco, 1986.
- KURAMOCHI, NASS, GREBE et.al.: "Contextualización etnográfica de un relato mapuche (ngütram): Chalilelfünün". Ponencia presentada en el 46 Congreso Internacional de Americanistas, Amsterdam, Holanda, 4-8 de julio, 1988.
- NEISSER, ULRIC: Cognition and Reality, W.H. Freeman and Co., San Francisco, 1976.
- PIKE, KENNETH L.: "Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta". Comunicación y Cultura: La Teoría de la Comunicación Humana. Nueva Visión, Buenos Aires, 1972.
- SALAS, ADALBERTO: "Hablar en mapuche es vivir en mapuche. Especificidad de la relación lengua/cultura". R.L.A. Revista de Lingüística Teórica y Aplicada, Concepción, Chile, 25, 1987.
- SALAS, ADALBERTO: "Dos cuentos mitológicos mapuches: el sumpall y el trülke wekufe. Una perspectiva etnográfica". Acta Literaria, Universidad de Concepción, Concepción, Chile, 8, 1983.