

# CAPÍTULO I

## ACERCAMIENTO INICIAL AL MUNDO MAPUCHE

### I. PROLEGÓMENOS

Los estudios científicos acerca de la religión experimentaron en el siglo XX un sorprendente y saludable cambio de orientación. En efecto, a lo largo del siglo XIX, las investigaciones estuvieron ampliamente influenciadas por la visión filosófica positivista. Según este planteamiento, lo religioso correspondería a una primera etapa tosca o rudimentaria del pensamiento humano, destinada a ser abandonada y superada por niveles más avanzados de pensamiento. Examinemos brevemente algunos ejemplos.

Augusto Comte (1798-1857), ferviente hijo de la Ilustración y fundador del positivismo, estaba convencido de que la razón humana, encumbrada al estado de diosa, sería capaz de conocer sin límite alguno todos los ámbitos de la realidad humana sin necesidad alguna de recurrir a otro método que no fuese el científico experimental. Al poco andar, Comte no tardó en declarar incognoscible la realidad inmaterial<sup>3</sup>. Llegó a tal grado su confianza en aquel método que no dudó en afirmar lo siguiente: “Estoy persuadido de que, antes de 1860, predicaré el positivismo en Notre-Dame como la única religión real y completa”<sup>4</sup>.

Todo parecía indicar que el empeño de Comte se encaminaba a la sustitución de Dios por una nueva divinidad, esta vez tocaría a la humanidad ocupar el centro. En Comte la religión, como

<sup>3</sup> J. R. Ayllón, *Dios y los naufragos*, Barcelona, Belacqua, 2002, p. 11.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 13.

perteneciente a una primera etapa del espíritu humano, se despoja de todo elemento sobrenatural y divino y mantiene solo atributos humanos. Su convicción está fundada en un propio develamiento, según el cual una gran ley fundamental rige la inteligencia humana en las diversas esferas de su actividad. “Esta ley expresa –señala Comte– que cada una de nuestras concepciones principales, cada rama de nuestros conocimientos, pasa sucesivamente por tres estados teóricos diversos: el estado teológico o ficticio; el estado metafísico o abstracto, y el estado científico o positivo”<sup>5</sup>.

Otros autores como Edward Burnett Tylor (1832-1917) y James George Frazer (1854-1941) sostienen una tesis similar a la de Comte. Para Tylor, el elemento fundamental contenido en todas las religiones, al punto de congregarlas en una misma categoría, es la creencia en seres espirituales<sup>6</sup>. Estos seres espirituales surgen en razón de la condición dual del hombre: cuerpo y alma. El espíritu (alma) se separa del cuerpo y consigue sobrevivir a la muerte. De esta forma, los seres espirituales evolucionarían en dioses, lo que a su vez explicaría que la religión progresaría hasta llegar a un monoteísmo.

Por su parte, Frazer<sup>7</sup> pretende mostrar los distintos estadios evolutivos por los que pasó el hombre hasta llegar al estado actual. En este sentido, la tesis de Frazer se asemeja a la de Comte en cuanto afirma –igualmente– la existencia de tres estadios de evolución: la magia, la religión y la ciencia. Frazer, al igual que Tylor, asocia la religión al primer estadio sobre la creencia en seres espirituales como una forma primitiva de expresar la religión por parte del hombre. Ambos antropólogos conciben al ser humano inmerso en un contexto evolucionista, quien, por lo mismo, estaría orientado a progresar dejando atrás el estado marcado por la creencia espiritual y religiosa, para volverse –al fin– a un estado superior como sería la ciencia.

<sup>5</sup> August Comte, *La filosofía positiva*, México, Porrúa, 1998, p. 34.

<sup>6</sup> Edward B. Tylor, *Primitive culture*, 2 vol., London, 1871.

<sup>7</sup> James G. Frazer, *The Golden Bough*, London, MacMillan and Co., 1932.

Otra postura semejante, en cierta sintonía con las anteriores, es la de Sigmund Freud (1856-1939)<sup>8</sup>, quien estudia las religiones como fenómeno psicológico catalogándola como “neurosis obsesiva de la humanidad”. “Creo, de hecho, que buena parte de la concepción mitológica del mundo, que penetra hasta en las religiones más modernas, no es otra cosa que *psicología proyectada al mundo exterior*”<sup>9</sup>, señala Freud, a la vez que afirma su intención de resaltar los elementos del inconsciente que influyen en la práctica de la religión. “Podría osarse resolver de esta manera –destaca Freud– los mitos del paraíso y del pecado original, de Dios, del bien y el mal, de la inmortalidad, y otros similares: trasponer la *metafísica a metapsicología*”<sup>10</sup>.

Todo parecía indicar que el empeño de estos autores positivistas se encaminaba a la sustitución de Dios y de la religión por una nueva divinidad, representada en la ciencia o en la humanidad. Ideas semejantes a las de estos autores –de diversas formas y con diferentes actores–, se han ido suscitando de época en época hasta nuestros días. Martin Buber, en una conferencia dictada en 1929 en Frankfurt y recogida luego en su libro *Eclipse de Dios*, advirtió con bastante claridad la postura ambivalente que el pensamiento de nuestro tiempo tomaría frente a la idea de Dios y de la religión: “Por una parte –señala Buber–, busca preservar la idea de lo divino como verdadera preocupación de la religión y, por otra, destruir la realidad de la idea de Dios y, en esa forma, destruir también la realidad de nuestra relación con Él. Esto se lleva a cabo de muchas maneras, abierta y encubiertamente, apodíctica e hipotéticamente, en el lenguaje de la metafísica y en el de la psicología”<sup>11</sup>. Una inquietud semejante a la de Buber hallamos en Henri de Lubac, quien habiendo dedicado gran parte de su vida al estudio de la religión escribió lo siguiente: “En una humanidad

<sup>8</sup> Sigmund Freud, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992.

<sup>9</sup> S. Freud, *Obras completas*, cap. VI, pp. 251-252.

<sup>10</sup> *Ibíd.*

<sup>11</sup> M. Buber, *Eclipse de Dios, estudios sobre las relaciones entre Religión y Filosofía*, Buenos Aires, Galatea Nueva Visión, 1955, p. 19.

hecha a imagen y semejanza de Dios, pero pecadora, constreñida a una elevación larga y difícil, pero trabajada desde su despertar por una llamada superior, es normal que la idea de Dios esté a la vez presta siempre a surgir y siempre amenazada de desaparición”<sup>12</sup>.

Sin embargo, a pesar de este intento perseverante en el tiempo por despreciar, atacar o aniquilar la religión en pos de una edad de oro representada en la razón y el progreso, el fenómeno y la realidad de lo religioso como tal, debido a su irrenunciable constatación en la experiencia humana, lejos de sucumbir ha sido rescatado del racionalismo por historiadores y antropólogos principalmente. Pero de modo particular lo ha hecho la misma filosofía, en particular la filosofía de la religión, en cuanto esta proporciona una singular verificación de la actividad específica y peculiar de la religión, con lo que se puede descubrir y afirmar la dimensión religiosa como una parte constitutiva del ser humano. Al respecto, Jean Daniélou señala que la filosofía de la religión “atestigua que ella no es una ilusión o una engañifa emocional, sino que responde a las más rigurosas prueba de la razón, y también la purifica de sus distorsiones”<sup>13</sup>.

Con ello nos adentramos en descripciones especialmente particulares del hecho religioso, en los que la filosofía de la religión orienta nuestro estudio; sin embargo, de ella misma procede también la fenomenología que aplicada en el campo de la religión, busca captar bajo la diversidad de sus apariencias la realidad del hecho religioso, procurando asimismo su comprensión y evitando cualquier reduccionismo<sup>14</sup>. A partir de estas mismas premisas es que De Lubac se cuestiona el hecho del surgimiento de la religión planteándose una pregunta fundamental: “¿por qué la religión no puede comenzar por sí

<sup>12</sup> H. de Lubac, *El origen de la religión*, 8, <http://es.scribd.com/doc/145631635/FILOSOFIA-DE-LA-RELIGION>. Consultado el 25 de septiembre de 2014.

<sup>13</sup> Mircea Eliade y J. Kitagawa (eds.), *Metodología de la historia de las religiones*, Buenos Aires, Paidós, 1967, p. 96.

<sup>14</sup> J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Madrid, Cristiandad, 1993, p. 46.

misma?”. Pregunta cuya respuesta –según de Lubac– nos orientaría a no preguntarnos si la religión “procede del animismo, o de la magia, o de alguna prefilosofía, o de algún estado económico o social cualquiera”<sup>15</sup>. La respuesta conclusiva nos lleva a afirmar –junto a de Lubac– que la religión habría existido siempre.

Desde los estudios de Schmidt, Gusinde, Levi-Strauss, Eliade, Ries y otros se ha comenzado a apreciar, tras la diversidad de manifestaciones, el carácter universal y constante del fenómeno religioso, junto a su profundo significado de carácter cosmológico, antropológico y social. La superación del prejuicio positivista, llevada a cabo por estos autores, ha generado un interés por las culturas ancestrales y su religiosidad, que se encuentra hoy en día en plena fase de expansión, tanto en el nivel fenomenológico como en el plano filosófico y teológico.

Desde el punto de vista filosófico, resulta extraordinariamente interesante el poder discernir y explicitar, a partir de la compleja fenomenología de las distintas religiones ancestrales, aquellos elementos de carácter universal que parecen estar vinculados con la naturaleza misma del ser humano, en su abrirse a la dimensión trascendente de la experiencia y la cultura religiosa. Esta consideración no solo está permitiendo actualmente una mejor valoración de las diversas formas de cultura sino que proyecta también una luz nueva sobre las religiones posteriores de alcance más universal.

A pesar de la proliferación de estudios de carácter histórico o etnológico, la cultura y la religiosidad mapuches han sido insuficientemente consideradas desde una perspectiva específicamente filosófica. El nuestro puede ser considerado como un primer intento por introducir algún tipo de comprensión filosófica sistemática en la vasta dispersión y diversidad de estudios fenomenológicos ya realizados, acerca de la religiosidad del pueblo mapuche.

<sup>15</sup> H. de Lubac, *El origen de la religión...*, p. 6.

## II. MOTIVOS PARA PROFUNDIZAR LA EXPERIENCIA MAPUCHE

El mapuche es un pueblo originario del sur de Chile y también presente en el suroeste de Argentina. Al llegar los españoles a territorio chileno en el siglo XVI, llamaron a los indígenas “araucanos”, nombre que a su vez fue difundido por don Alonso de Ercilla y Zúñiga en el famoso poema épico *La Araucana*.

Al respecto, existen algunas hipótesis sobre la procedencia de este término “araucano”, el cual podría derivar de la palabra “Arauco”, cuya procedencia sería de la locución mapuche *ragko* (agua gredosa)<sup>16</sup> o también del término quechua *awqa* (salvaje o enemigo)<sup>17</sup>. Sin embargo, cualquiera fuese el significado, la procedencia o el origen de dicho vocablo, el indígena tenía clara conciencia de ser una raza autóctona y originaria del lugar al llamarse a sí mismo mapuche, que en *mapudungun* (lengua hablada por el mapuche) significa *gente de la tierra*.

A la llegada de los españoles en el siglo XVI, los mapuches habitan el valle del Aconcagua hasta Chiloé en territorio chileno. Entre los siglos XVII y XIX, los mapuches pasaron hacia el este de los Andes (Argentina), expandiendo con ello su cultura y dominio a otros pueblos como fue el caso de los tehuelches, entre otros.

<sup>16</sup> El profesor de la Universidad de Chile Hugo Gunckel insinúa la existencia de un río llamado Rauco al sur de Concepción, a partir del cual se designó luego a todos los mapuches como araucanos. Sin embargo, no hay que olvidar que el verdadero nombre del aborigen (originario) de la Araucanía es mapuche (*gente de la tierra*). H. Gunckel, “Variaciones sobre la palabra araucano”, *Boletín de la Universidad de Chile*, N°2, 69-70, septiembre-octubre de 1966, pp. 18 y ss. Citado en José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*, Santiago, LOM Ediciones, 2000, p. 25.

<sup>17</sup> Rodolfo Lenz describe en los siguientes términos la voz *auca*: “*auka* (F. *auca* rebelde) del *keshua auca* enemigo, rebelde”, seguido a ese significado, Lenz asegura que el mapuche aplica esta palabra a todo lo indómito, de modo especial en yeguas y potros. Rodolfo Lenz, “Estudios araucanos: materiales para el estudio de la lengua, la literatura y las costumbres de los indios mapuches o araucanos”, *Anales de la Universidad de Chile*, Tomo XCVII, Santiago-Chile, Imprenta Cervantes, 1895-1897, p. 197.

La presente investigación vincula estrechamente la experiencia religiosa del mapuche con su visión de la vida y del cosmos, a partir de la pregunta ¿cómo se manifiesta la experiencia religiosa del pueblo mapuche a partir del relato mítico de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*? El desarrollo de esta interrogante nos posibilita poner nuestra investigación dentro del panorama de las ciencias de la religión, de modo específico orientada en el ámbito de los estudios de la filosofía de la religión como una búsqueda filosófica para descubrir la esencia y la estructura de la experiencia religiosa en el mapuche contenida en el relato de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*. La perspectiva que guiará nuestra investigación estará marcada por una traza filosófico-antropológica sobre el estudio de un texto con clara estampa *mitológica* del cual se desprende una visión de hombre, de mundo y de Dios en el contexto religioso mapuche.

La metodología que seguiremos se basa sobre todo en la fenomenología de la religión desarrollada fundamentalmente por Mircea Eliade. Para dilucidar la esencia de la experiencia religiosa, nos serviremos de los modos más conocidos como el anglosajón, que describe los elementos religiosos desde una perspectiva en tercera persona, por lo que analizaremos en un primer momento la cultura religiosa del mapuche desde una perspectiva más empírica en la que describiremos ritos, costumbres y ceremonias. A partir de esta descripción y análisis, daremos inicio al modo más continental, el que describe la experiencia religiosa desde dentro en primera persona. En este modo aparece la reflexión más característica de la filosofía de la religión; dentro de esta reflexión hallaremos principalmente los aportes de Rudolf Otto y de Mircea Eliade, entre otros. Con esta finalidad, nos serviremos de modo particular de la hermenéutica de Eliade en la que se reconoce de mejor forma la estructura de la ontología arcaica<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Eliade en esta obra procura mostrar la relación entre el mito religioso y la experiencia religiosa. El siguiente texto rescata los elementos que nos ayudarán en nuestra tarea de comprender el mito mapuche: “Grupos de hechos tomados a través de las culturas diversas nos ayudarán a reconocer mejor la estructura de esa ontología arcaica. Los agruparemos bajo tres grandes títulos: 1º, los elementos

Asimismo, dentro de la dimensión fenomenológica de esta investigación, debemos señalar que el método a seguir está tomado principalmente del pensamiento de Eliade, de modo particular el fenómeno del mito y la comprensión simbólica del mismo.

En cuanto a los pasos metodológicos, evitaremos los conceptos preformados con el fin de partir de las cosas mismas para desde ellas ir captando hechos más universales. De esta misma manera, este método inductivo nos facilitará la percepción de la importancia que tienen los acontecimientos sucedidos en la Antigüedad, es decir, la importancia de volver a mirar el mito como un evento originario. Por tanto, procuraremos volver al fenómeno mismo, es decir, al mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* actualizado en el presente por medio del rito en general y en particular de la ceremonia religiosa del guillatún. De este modo, procuraremos abrirnos a él con la idea de aproximarnos a la interdependencia entre el hecho y la esencia, entre lo particular y lo universal, todo lo cual redundará en el conocimiento del mito recién nombrado, para luego contrastar nuestro estudio con las conclusiones a las que llegó el antropólogo rumano en su investigación.

La importancia de este mito radica en recrear la existencia de un Dios supremo –en los orígenes de la aparición del hombre mapuche–, y en evidenciar el choque permanente de las fuerzas opuestas del bien y del mal. Además, veremos que el mito facilita la comunicación entre dos mundos: el del espíritu (cielo) y el de la materia (naturaleza), facilitando así la conexión del mapuche con la trascendencia. Del estudio y análisis del mito se desprende, procurando un fundamento a las mismas, las formas que adopta el mapuche para relacionarse con lo sagrado.

cuya *realidad* es función de la *repetición*, de la *imitación* de un arquetipo celeste; 2°, los elementos: ciudades, templos, casas, cuya realidad es tributaria del simbolismo del Centro supraterrrestre que los asimila a sí mismo y los transforma en “centros del mundo”; 3°, por último los rituales y los actos profanos significativos, que solo poseen el sentido que se les da porque repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados”. Mircea Eliade, *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*, Buenos Aires, Emecé, 2001, p. 8.



Adelantemos, a modo de introducción, el trasfondo del mito mapuche: *Treng-Treng* era una culebra que tenía por morada la cumbre de los cerros más altos y se identifica con el bien. El nombre de *Treng-Treng* también se aplicaba a los montes por la relación con aquella culebra. Ante la llegada de un diluvio en un tiempo remoto, *Treng-Treng* aconsejó a los indios que arrancasen hacia las cumbres altas de los cerros donde estarían a salvo de la inundación. *Kai-Kai* (serpiente que encarna el mal), por su parte, hizo que las aguas del mar subieran al grado de provocar un cataclismo diluvial. Los que salvaron fueron cuatro personas: dos viejos y dos jóvenes. A los jóvenes se les permitió la reproducción de nuevos mapuches que poblarían la Tierra; los ancianos –por su parte– transmitirían sabiduría a las generaciones venideras.

Una vez vencida *Kai-Kai* –la serpiente mala–, los hombres ofrecieron un sacrificio humano<sup>19</sup> para conseguir el descenso de las aguas a su estado normal; iniciaron, luego, la repoblación de la Tierra.

La vivencia de dicho relato fundamenta en el hombre mapuche el deseo de vincularse con lo sagrado, poniendo de manifiesto un

<sup>19</sup> En relación al sacrificio humano presente en el relato del mito de origen, debemos reconocer desde ya que se trata de una práctica religiosa que se realiza en un contexto ritual de ofrecimiento de una vida humana, con el fin de lograr una regeneración del género humano y de conseguir un restablecimiento del equilibrio cósmico mapuche. Sin embargo, es de notar que no existe ninguna evidencia científica de cronistas ni de misioneros de la época, sobre casos de sacrificios humanos en ceremoniales mapuches. El único caso documentado es el del pequeño José Paineur de seis años, sacrificado con motivo del terremoto y maremoto de Valdivia en 1960 por la machi María Luisa Namuncura. Cf. *Revista Anales Universidad de Chile*, Séptima Serie, N° 1, mayo de 2011. El sacrificio presente en el mito originario sigue presente en la expresión ritual de la actualidad; sin embargo, no en su forma humana sino más bien en su forma animal. El sentido del ceremonial es el mismo contenido en el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*: intercesión ante la divinidad para conseguir algún beneficio particular de la comunidad o para calmar los males desatados en la naturaleza, por lo que el ritual se sigue repitiendo pero de forma diversa y con distinta víctima. Si bien es cierto el tema del sacrificio dentro de la cosmología mapuche resulta un tema de importancia, un análisis detenido sobre él dentro de la cultura mapuche escapa a las pretensiones de espacio y extensión de nuestro estudio, por lo que será imposible tratarlo en profundidad en estas páginas.

principio metafísico que ha recorrido la historia de la humanidad desde el primer *homo sapiens* aparecido en la Tierra, y dice relación con una naturaleza humana inherentemente religiosa que busca dar sentido y explicación de su existencia, a la luz de la contemplación y relación con el mundo espiritual y sagrado que está más allá de su mundo sensible y profano.

Por lo mismo, los historiadores de la religión ya no ponen su afán en encontrar el momento o el período exacto en el que la humanidad comenzó a ser religiosa, pues ya se han “convencido de que donde existen indicios de vida humana, existen indicios de actividad religiosa”<sup>20</sup>. Es así que las épocas más arcaicas de la prehistoria, como las culturas y civilizaciones de la Antigüedad, nos han dejado verdaderos testimonios de la experiencia del hombre respecto al hecho religioso y a la divinidad: pinturas rupestres, estatuillas femeninas, restos funerarios, entre otros. De hecho, la pluralidad de religiones desplegadas a lo largo del tiempo y a lo ancho del mundo es una clara manifestación de que la religión es un fenómeno profundamente humano<sup>21</sup>.

A partir de los principios señalados anteriormente, creemos que la experiencia religiosa del hombre mapuche se fundamenta y articula a partir del relato del mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*. En este mismo sentido, nuestra intención apunta a poner este mito en estrecha conexión con la práctica de la machi a modo de un conocimiento místico y chamánico del mundo natural y sobrenatural, lo cual es indispensable para poder entender y concebir la relación que tiene el mapuche con la tierra y el cosmos. Por otra parte, este mito contiene los elementos esenciales para entender el origen de la cultura mapuche –anclada en ese primer relato– y su estrecha relación con la naturaleza, todo lo cual da cuenta de su visión sagrada del universo.

Para el influyente filósofo de la religión Rudolf Otto, el objeto de la religión es “lo santo”<sup>22</sup>, indicando con ello que se trata de una realidad

<sup>20</sup> J. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología...*, p. 299.

<sup>21</sup> M. Rhonheimer, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000, p. 254.

<sup>22</sup> Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid,

que supera y trasciende al hombre, advirtiendo también que el hombre es el sujeto de la religión. Por consiguiente, la religión viene a significar la relación que existe entre Dios (*lo santo*) y el hombre. Ahora bien, para que esta relación cobre fuerza y sentido en la existencia del hombre, este debe tener un conocimiento notable de *lo santo*. Por otro lado, como sabemos, este conocimiento se puede presentar a la experiencia humana de diferentes maneras, por ejemplo a través de mitos, símbolos, revelación, ciencia, fe, doctrina, voluntad y sentimientos, entre otros.

En este sentido, la condición humana, que alberga en su naturaleza un ser religioso, ha hecho que el hombre mire el cielo sin despegar los pies sobre la tierra y desee, al mismo tiempo, llegar a él a través de una comprensión profunda del mismo.

De esta forma, el mundo de arriba, espiritual y normalmente identificado como “Cielo”, y el mundo de abajo, material y denominado “Tierra”, se presentan como dos mundos en armonía y en una continua relación que les hace permanecer esencialmente conectados. El anhelo de esta comunicación se manifiesta en el hombre de toda época y cultura. Se trata de una convicción transversal: el mundo que se encuentra arriba está vinculado a este mundo de abajo habitado por el hombre y viceversa.

Profundizar sobre la experiencia religiosa del pueblo mapuche a partir del mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* es, de algún modo, buscar la manera de hallar el sentido y la esencia de la relación de estos dos mundos. Considerar este mito desde esta perspectiva nos resulta interesante, toda vez que ello significa desentrañar los orígenes mismos que dan marco a la concepción de hombre y de divinidad que son la base de la religiosidad mapuche.

En definitiva, lo que se busca es acercar y conectar el mundo de arriba con el mundo de abajo. Es precisamente aquí donde, de modo especial, radica la novedad de nuestra investigación; es decir, a partir del mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* reconoceremos una determinada