

***El Chemamüll: Tradición sagrada, pervivencia y
símbolo de resistencia cultural mapuche***

***Chemamüll: Sacred tradition, survival and a symbol of
Mapuche cultural resistance***

***O Chemamüll: Tradição sagrada, sobrevivência e
símbolo de resistência cultural mapuche***

***Chemamüll: tradition sacrée, survie et symbole de la
résistance culturelle mapuche***

***Чемамюлл: священная традиция выживание и
символ культурного сопротивления мануче***

José Saavedra¹

*Universidad Autónoma de Chile, Temuco
Chile*

josesaavedrazapata@gmail.com

Eugenio Salas Olave²

*Fundación Huilo-Huilo, Neltume-Panguipulli
Chile*

eugeniosalas.museo@gmail.com

Fecha de envío: 01/04/2019

Fecha de aceptación: 15/05/2019

¹ Antropólogo chileno con especialidad en arqueología y patrimonio cultural indígena.

² Artista Visual chileno. Pintor y Escultor. Etnógrafo investigador del patrimonio cultural mapuche.



Resumen

Este ensayo presenta resultados preliminares de una investigación etnográfica y descriptiva sobre la estatuaria mapuche denominada “chemamüll”, unido al primer registro sobre su identificación y dispersión territorial actual en la Región de la Araucanía. Esta expresión de la cultura material guarda relación con la cosmovisión indígena, la historia del linaje de la comunidad y la relación entre el mundo de los vivos y de los muertos. Se presentan referentes históricos y testimoniales del chemamüll y los resultados de la investigación, relevando su significado más probable en términos de la pervivencia del chemamüll en los espacios ceremoniales sagrados guillatúe y eltún. Se plantean sus implicaciones en relación a su valor cultural patrimonial asociado a la resematización de estas expresiones identitarias como símbolo de adaptación y resistencia mapuche al cambio y la modernidad.

Palabras claves

CHEMAMÜLL, ARTE ESCULTÓRICO MAPUCHE, PERVIVENCIA CULTURAL.

Abstract

This essay presents preliminary results of an ethnographic and descriptive research on the Mapuche statuary known as chemamüll together with the first record on its identification and its current territorial dispersio in the Araucania Region. This expression of material culture is related to the indigenous worldview, the history of the community lineage and the relationship between the world of the living and the dead. Historical and testimonial references of chemamüll and the results of the investigation are presented, revealing their most probable meaning in terms of the survival of chemamüll in the guillatue and eltún sacred ceremonial spaces. Their implications are raised in relation to their cultural heritage value associated with the resematization of these identity expressions as a symbol of adaptation and Mapuche resistance to change and modernity.

Keywords

CHEMAMÜLL, ART, MAPUCHE, CULTURAL SURVIVAL

Resumo

Este ensaio apresenta resultados preliminares de uma investigação etnográfica e descritiva sobre a estatuária mapuche denominada “chemamüll”, unido ao primeiro registro sobre a sua identificação e dispersão territorial atual na Região da Araucania. Esta expressão da cultura material guarda relação com a cosmovisão indígena, a história da linhagem da comunidade e a relação entre o mundo dos vivos e dos mortos. Apresentam-se referentes históricos e testemunhais do chemamüll e os resultados da investigação, relevando o seu significado mais provável em termos da sobrevivência do chemamüll nos espaços cerimoniais sagrados guillatúe e eltún. Planteiam-se as suas implicações em relação ao seu valor cultural patrimonial associado à ressemantização destas expressões identitárias como símbolo de adaptação e resistência mapuche ao câmbio e à modernidade.

Palavras chaves

CHEMAMÜLL, ARTE ESCULTÓRICO MAPUCHE,
SOBREVIVÊNCIA CULTURAL

Résumé

Cet essai présente les résultats préliminaires d'une recherche ethnographique et descriptive sur la statuaire mapuche appelée "chemamüll", ainsi que le premier enregistrement de son identification et de sa dispersion territoriale actuelle dans la Région d'Araucanie. Cette expression de la culture matérielle est liée à la vision indigène du monde, à l'histoire de la lignée communautaire et à la relation entre le monde des vivants et des morts. On présente les références historiques et testimoniales de chemamüll et les résultats de la recherche, révélant ainsi leur signification la plus probable en termes de survie de chemamüll dans les espaces cérémoniels sacrés guillatue et eltún. Leurs implications sont évoquées par rapport à la valeur de leur patrimoine culturel associée à la resémantisation de ces expressions identitaires en tant que symbole d'adaptation et de résistance mapuche au changement et à la modernité.

Mots clés

CULTURELLE, CULTURELLE, ART SCULPTURAL MAPUCHE,
SURVIE

Резюме

В этом тесте представлены предварительные результаты этнографического и описательного исследования мапуческой скульптуры азванием “ чемамюлл”. вместе с первой регистрации его идентификации и текущей территориальной дисперсии в регионе Араукании. Это выражение материальной культуры связано с мировоззрением коренных народов, историей общинного происхождения и с отношениями между миром живых и мёртвых. Исторические и свидетельские референты о Чемамюлле представлены, и результаты расследования, Освободив его наиболее вероятного значения с точки зрения выживания Черамюлла в священных церемониальных пространствах

Гиллатуе и элтун. считают их участие в связи с их культурным наследием, связано с ресемантизацией этих выражений идентичности - символ мапуческого адаптации и опротивления к переменам и современности.

Слова

**ЧЕМАМЮЛЛ МАПУЧЕСКОЕ СКУЛЬПТУРНОЕ ИСКУССТВО,
КУЛЬТУРНОЕ ВЪЖИВАНИЕ**

Introducción

Los estudios antropológicos sobre religiosidad mapuche son abundantes, pero la focalización de sus referentes materiales y más aún, la situación de valoración patrimonial de sus expresiones culturales materiales en el ámbito de lo sagrado es un tema aún poco abordado (Casamiquela, 1971; Conadi, 2003; Dillehay, 2010, 2014; Foerster, 1995; Grebe 1994; Latcham, 1922; Mop, 2016).

Actualmente asistimos al rápido desaparecimiento, transformación o trastocación forzada de los referentes materiales testimoniales de la cosmovisión mapuche, como por ejemplo, la materialidad incluida en los sitios ceremoniales guillatúes y los sitios eltún. Una clave del aporte que constituyen los estudios antropológicos en el ámbito de lo sagrado es que solo se puede respetar y comprender aquello que se puede conocer. Esta máxima resguarda el hecho de que diversas manifestaciones sagradas del pueblo y cultura mapuche no vayan quedando envueltas en misterios de brumas ancestrales bajo el epíteto de “realismo mágico”, ya que con la noble intención de ser resguardadas al ojo del *huinca* quedan más bien sujetas a todo tipo de especulaciones antojadizas. Es el caso del “chemamüll”, uno de los íconos ancestrales del arte escultórico mapuche.

Al margen del reconocimiento y respeto que el *chemamüll* pueda provocar en las nuevas generaciones del pueblo mapuche, es ostensible que sus significados se han venido trastocando en el tiempo en forma acelerada quedando fácilmente expuestos a gratuitas interpretaciones y usos seculares, descontextualizado de sus raíces y arrastradas en la vorágine de la modernidad y la globalización. Pocos son los chemamüll que aún es posible detectar en zonas rurales

de la Región de La Araucanía y dentro de sus territorios identitarios indígenas. La mayor parte de estas imágenes escultóricas han sido resemantizadas por las nuevas generaciones de mapuche a la luz de una nueva lectura de la identidad y el legado ancestral de sus íconos sagrados dentro de un proceso de etnogénesis unido a un programa de reivindicaciones histórico-sociales. A la hora actual, el legado ancestral de los chemamüll que aún perviven a través de los restos materiales de su confección tradicional escultórica en madera localizados al interior de antiguos guillatúes y eltún, traspasan su significado y la pervivencia de su memoria a expresiones artísticas que han sido emplazadas dentro de plazas, sitios urbanos de la gran ciudad y espacios museológicos, tanto en Chile como en el extranjero.

Esta investigación incursiona preliminarmente en algunos supuestos sobre el origen y dispersión territorial del chemamüll y sobre sus posibles significados. La localización y registro de esta expresión del patrimonio cultural indígena constituye la base de una investigación que se encuentra en proceso

Agradecemos infinitamente a los *kimche*, y autoridades tradicionales *longko*, *ñizol longko*, *machi*, *weupife*, *dungumachife*, *nguillatufe* y de modo especial a las *kimzomo* que nos han entregado algunas claves sobre la naturaleza reservada del *chemamüll*, respetando su solicitud de reserva como fuentes de información bajo el reconocimiento de la prudencia, lo que ha permitido adentrarnos un poco más en el conocimiento de esta expresión cultural.

El presente artículo forma parte de un texto mayor que se ha beneficiado del aporte del Fondo de Cultura y las Artes

(FONDART) del Ministerio de la Cultura y las Artes-Chile, a quienes expresamos nuestro público reconocimiento. La investigación se desarrolló en su primera etapa durante el año 2017 y se enfocó principalmente en la IX Región de La Araucanía, en territorios de la precordillera principal, valle central y litoral costero, espacio representado *grosso modo* por las actuales Provincias de Cautín y Malleco.



Imagen.1. Región de La Araucanía. Provincias de Malleco y Cautín.³

El territorio aludido en ningún caso representa el universo total donde se expresa histórica y geográficamente el fenómeno del chemamüll, por tal razón se han agregado algunas zonas geográficas de la XIV Región de Los Ríos, territorio contiguo que históricamente constituye zonas de

³ Información Geográfica Región de La Araucanía, web: <http://www.intendenciaaraucania.gov.cl/geografia/>, consultado en abril 2019, (en línea).

fronteras geográficas en la margen sur de La Araucanía. Lo anterior ha permitido complementar datos obtenidos para el área principal que permita derivar conclusiones con un grado mayor de representatividad territorial. De este modo otorgamos un primer panorama global respecto de zonas geográficas donde -hasta el momento- ha sido posible detectar pervivencia de la estatuaria chemamüll, como base para un diseño de investigación más abarcante y representativo de su dispersión territorial histórica.

La Estatuaria Mapuche

Son escasas las investigaciones y fuentes documentales que tratan el tema de las expresiones materiales referidas a la estatuaria indígena mapuche. En lo que corresponde a la historia cultural del pueblo araucano y/o del mapuche histórico y actual, solo algunos investigadores en décadas pasadas han incursionado en este tema, tanto en relación al tipo de esculturas como a los materiales utilizados en su diseño y confección⁴. En relación a la estatuaria en madera, hasta el momento el referente más explícito en la materia es la breve descripción del profesor Omar Castro, quien publica una breve monografía referida a un estudio en la provincia de Cautín sobre los distintos relieves y volúmenes en madera y piedra. En su trabajo contempla máscaras en madera y piedras, rewe, y chemamüll y además un mapa sobre la Provincia de Cautín donde es posible identificar comunidades con presencia de este tipo de escultura⁵. Por

⁴ Omar Castro. *Escultura Mapuche*, (Temuco: Imprenta Álvarez, 1976), pp. 6-28, y Dillman Bullock. "Cruces y Figuras de Madera en Cementerios Mapuche", en: *Revista Universitaria*, año XLIX, (Santiago: Universidad Católica de Chile, 1964), pp. 166-167.

⁵ *Ibidem*, p. 24.

su parte, Dillman Bullock ha realizado una interesante contribución en destacar el valor de la estatuaria basada en material pétreo⁶.

Aproximación teórica

El enfoque teórico y conceptual de la Etnografía del Paisaje, nos ha parecido que contextualiza en forma oportuna las dimensiones culturales y territoriales donde emergen las configuraciones ideacionales, simbólicas y materiales que fundamentan la existencia del chemamüll⁷. Epistemológicamente el orden y estructura que actúa sobre los procesos de constitución de identidades mapuche se ve reflejada en productos de la cultura material, como por ejemplo, la estatuaria y arquitectura mapuche y sus diversas variantes adaptativas en el tiempo. El lugar y la arquitectura son el marco referencial para estudiar la dialéctica del contexto simbólico y espacial, en el sentido de la configuración y uso de espacios de orden administrativo secular o ceremoniales sagrados. Entendemos que los contextos “públicos” y “privados” que expresan lugares y espacios habitados, determinan especiales configuraciones en torno a una materialidad propia y distintiva. Esto se relacionaría no solo con la arquitectura vernácula y otros aspectos ligados a la identidad de segmentos sociales, sino también a la expresión de la materialidad mapuche de

⁶ *Ibidem*, pp. 181-185.

⁷ Victoria Castro; Carlos Aldunate, y Varinia Varela. “Paisajes culturales de Cobija, Costa de Antofagasta”, en: *Revista Chilena de Antropología*, N°26, (Santiago de Chile: Facultad de Cs. Sociales Universidad de Chile, 2012), web: <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/26556>, consultado en abril 2019, (en línea).

índole sagrada y ancestral, como es el caso de la estatuaria chemamüll representada geográficamente en sus diversas variantes de identidades territoriales, especialmente considerando que la sociedad mapuche se comprendía y aún se comprende como un pueblo y sociedad segmentaria y compleja, tal como lo han demostrado los estudios interdisciplinarios en el valle de Purén y Lumaco de La Araucanía⁸.

De este modo, el estudio del chemamüll que comprende una realidad compleja, requiere de este marco referencial básico para la interpretación de sus evidencias materiales y testimoniales, lo que permita diferenciar elementos constituyentes e integradores de las diferentes expresiones de la estatuaria chemamüll, asociado a las identidades territoriales mapuches y a los sitios de significado cultural donde este fenómeno se legitima y perpetúa en el tiempo como lugares de intercambio y tránsito de valores, cosas y conocimientos. La noción de paisajes culturales nos permite acercarnos de mejor modo a la dimensión espacial, para explicitar desde un enfoque etnográfico una concepción del ocupar un espacio, en el sentido de construir un paisaje cultural y social. Los mapuche de ayer y de hoy evidentemente han transitado de continuo al interior y exterior de sus identidades territoriales, permeables enteramente al cambio y la aculturación forzada sin necesariamente perder su identidad psicológica ancestral.

⁸ Tom Dillehay y José Saavedra Zapata. “El registro arqueológico” en: *The Teleoscopic Polity: Contributions To Global Historical Archaeology*, N° 38, (Suiza: Springer International Publishing, 2014), pp. 143-220.

El Chemamüll

*¡Witxage Amay!
WunkeyKom Pu Che
Ñi Zuam Mew
¡Levántate Hombre!
Amanece por deseo de toda la gente*

El término “*Chemamüll*” proviene del mapudungun y está compuesto por *che*: gente y *mamüll*: madera. Literalmente traduce “gente de madera”, aunque suele traducirse igualmente como “hombre de madera”.

Existen escasa referencias en publicaciones especializadas sobre el chemamüll, su descripción, significado y función. Sin embargo en muchos blogs proliferan alusiones de carácter sintético y general que coinciden solo parcialmente con antecedentes que se generan en el trabajo de campo.

Este tipo de escultura en madera es propia y singular del pueblo mapuche y es posible detectarlas en relatos de cronistas del siglo XVI. Presumiblemente estuvieron presentes entre los antepasados de los mapuche en épocas prehispánicas. Relatos de viajeros y testimonios fotográficos de la primera mitad del siglo XX presentan testimonios de su presencia en La Araucanía. En la actualidad es posible encontrarlos muy escasamente en antiguos espacios ceremoniales sagrados, como guillatúe y cementerios eltún y tradicionales actuales. En épocas modernas, el chemamüll ha sido elevado a ícono moderno de la resistencia cultural mapuche.

La forma del chemamüll asemeja siempre la figura humana y se presenta conformada por pares escultóricos complementarios (femenino y masculino en términos

antropocéntricos). Su morfología básica destaca un solo volumen de cuerpo que insinúa extremidades inferiores, un tronco y cabeza, y dos extremidades superiores. Estas últimas presentan tres variantes básicas: 1) los extremidades a partir del antebrazo se entrecruzan una sobre otra, cubriendo la parte correspondiente indistintamente a la zona del pubis o al ombligo; 2) los dos brazos se colocan a la altura media, sobre el tronco, presentando una mano más arriba de la otra, en forma paralela y semi horizontal con leve inclinación hacia abajo; y 3) Los dos brazos se localizan rectos a ambos costados del cuerpo del chemamüll. En la morfología más tradicional el chemamül es posible detectarlo presentándose como un delgado madero vertical, aproximadamente de un metro de alto, cuyo cuerpo es solo un volumen estilizado sin detalles y que remata en una sección superior ovalada que insinúa la cabeza humana. Otra de las características relevantes de la estatua lo representa su cabeza, que en algún momento de su existencia presentó el extremo superior cubierto con una especie de plato invertido y que posteriormente devino en un tocado con forma de sombrero. En la escultórica moderna del chemamüll, éste se basa en modelos de un pasado histórico y presentando diversas variantes y propuestas en su caracterización escultórica.

La elaboración de estas esculturas consideran material de madera de árbol, principalmente roble, y secundariamente de laurel. El roble debido a sus varias características, entre ellas que durante el proceso de preparación y en contacto con el elemento agua genera condiciones asociadas al significado del chemamüll, dado un fenómeno químico en la composición de las células vegetales que lo componen y que genera un color rojo ocre en las aguas producto de un

lento desgaste de sus pigmentos durante el proceso de preparación previa a su elaboración escultórica. En cuanto a las técnicas de manufactura los chemamüll tradicionales fueron fabricados en base a tallado directo con herramientas básicas, tales como hacha y azuelas, y en épocas modernas es tallado usando una serie de azuelas especialmente diseñadas para tal efecto más los principales cortes con herramienta de motosierra.

En cuanto a sus significados básicos el mapuche percibe al *chemamüll* como el permanente vínculo ancestral con los antepasados, representando uno de los íconos de la estatuaria sagrada mapuche que ha sufrido mayores mutaciones, variantes y transformaciones dentro de las expresiones vernáculas de la cultura mapuche y de acuerdo a distintas expresiones identitarias territoriales. El significado de ello debe buscarse en las expresiones del *küpalme* y *el tuwün*, que denotan el origen familiar, el linaje ancestral de la persona y el territorio que le vió nacer y al cual se adscribe en términos de su identidad territorial y de linaje. Las características totémicas del chemamüll, se adscriben como ícono emblemático de ese linaje, el cual es representado por los ancianos kimches, lonkos de linaje y autoridades tradicionales en el ámbito de lo sagrado (*machi*, *guillatufe*, *weupife*). Antes de fallecer se inicia el proceso de confección de un chemamüll que lleva igualmente una máscara de madera (*collón*) generalmente lo más representativa del rostro del futuro difunto, aunque sea en término de sus rasgos principales. Estos serían los chemamüll de los cementerios antiguos y actuales. Existirían igualmente otro tipo de chemamüll que en épocas más tempranas denotarían el linaje de cada familia mapuche y que se instalaban en los pórticos y techos de las

rukas que vieron los primeros hispanos al pisar tierra mapuche. Podemos agregar que el chemamüll transita en el tiempo desde el siglo XVI o probablemente mucho antes, con pleno sentido y significado, hasta el lugar y momento en que se encuentra en nuestros días.

El chemamüll no ha estado ajeno a las múltiples influencias de la cultura no indígena a la cual interpela. Ésta igualmente integra dichos rasgos culturales en términos inclusivos y mantiene su esencia identificatoria de raíz indígena. En este marco, la expresión estatuaria chemamüll o mamülche, la comprenderemos como rasgo identitario en *permanente adaptación y cambio dentro de sus diversas identidades territoriales*. Esto es importante de comprender, ya que explica por qué el chemamüll no impone una tipología escultórica única y permanente en el tiempo, sino que dialoga e interactúa con el entorno circundante y trasunta en el tiempo histórico-cultural conformando una totalidad que trasciende nuestra división de cultura y naturaleza para insertarnos en una realidad simétrica por la cual ambas se articulan y se relacionan en una totalidad mayor.

Identificar una forma típica del chemamüll es una empresa destinada al fracaso. Más bien la estatuaria presenta determinados rasgos escultóricos que conforman una pieza única con diversas variantes morfológicas. Cada vez es más difícil (aunque no imposible) reconstruir patrones escultóricos de una dimensión asociada a la experiencia del pasado para intentar replicarlos en patrones escultóricos modernos. Por ello, el chemamüll que todos reconocen a la hora actual localizado en espacios públicos y urbanos (plazas, museos, avenidas, etc) deviene en una expresión cultural mapuche más típicamente folk que identitaria, ya que ésta define ante todo un modo particular de vincularse

a la propia existencia dentro de un devenir histórico. No obstante, si aceptamos que las propias experiencias vitales contribuyen a definir y actualizar las identidades, podemos rescatar su dimensión más bien simbólica y contextualizar al tiempo actual sus soluciones escultóricas y arquitectónicas adaptativas y determinadas modalidades de relación que el mapuche ha establecido con su entorno inmediato, social o ideológico. Por ejemplo, un espacio simbólico localizado en la plaza pública de una ciudad en el territorio ancestral de La Araucanía, o de un territorio extranjero que reconoce y potencia la tradición escultórica indígena, asociado a prácticas culturales que refuerzan patrones de identidad. Todo ello nos permite plantearnos nuevas interrogantes y desde una perspectiva renovada y ampliada, contemplar igualmente los procesos de transformación de la escultura denominada “chemamüll” que se conserva (y habita) en estos territorios probablemente desde épocas prehispánicas.

Espacio cultural del chemamüll

El uso del espacio mapuche que se transforma luego en lugares habitables para un chemamüll, en principio aparece como un plano neutro sobre el cual se inscriben las diferencias culturales, las memorias históricas y las organizaciones sociales. El espacio (paisaje cultural) opera como un principio organizativo donde a través de un enfoque interdisciplinario de la etnografía y el arte, se busca acceder a los códigos que fundamentan el significado concreto y/o simbólico de sus expresiones arquitectónicas y escultóricas. Es evidente que en la construcción simbólica del espacio como lugar o localidad, ocurren procesos tales como las estructuras de sentimiento que atraviesan los

imaginarios de una comunidad. Es decir, en cualquier lugar donde habita una comunidad indígena o conjunto de familias mapuche, se acepta como parte de su historia e identidad psicológica ancestral la legítima existencia de una comunidad, originaria y autónoma. Por tanto, el ideal en el proceso de investigación del chemamüll será atender el proceso de constitución de la comunidad en dicho espacio étnico-territorial interconectado con su entorno ambiental natural donde ha existido siempre. Aún cuando haya sido pulverizado por la posmodernidad, este espacio comunitario no ha pasado a ser irrelevante y más bien ha sido re-territorializado más allá de la cultura mapuche folk y estática en el tiempo. Es una re-territorialización del espacio que conduce a reconceptualizar la comunidad, identidad y diferencia cultural, que sin duda *puede reflejarse en* el modo o la manera en que se construye un chemamül, o se mantiene su patrón escultórico por herencia ancestral o inclusive se deconstruye en el tiempo. Y, la forma en que se inserta en el lenguaje simbólico y sagrado de dicho territorio permitirá comprender la relación que se establece con el lugar de origen, donde su morfología se presenta de manera muy diferente dependiendo de los diferentes contextos e identidades territoriales indígenas, por lo que una solución escultórica puede inclusive ser radicalmente diferente de otra en otro contexto territorial y en ningún caso un producto tipo homogéneo para todo el territorio mapuche.

Edward Said (1979) ha denominado “condición generalizada de desarraigo”⁹, a un mundo en el que las

⁹ Akhil Gupta y James Ferguson. “Más allá de la «cultura»: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia” en: *Antipoda Revista de*

identidades están siendo, si no enteramente desterritorializadas, por lo menos territorializadas de otra manera. Existen casos en que familias mapuche se quedan en sus lugares ancestrales y familiares, pero su relación con el lugar original se ha alterado ineluctablemente y se ha resquebrajado la ilusión de una conexión natural y esencial entre la cultura y el lugar. Es por esa razón que las “culturas” y los “pueblos”, independientemente de cuánto logren preservarse en el tiempo, ya no se presentan de manera convincente como puntos identificables en el mapa y la relación que se establece con su lugar de origen atemporal se construye de maneras diferentes en diferentes contextos.

Tiempo mítico.

En la literatura general de la antropología el mito es considerado como substratum de una realidad distinta de la lógica y racionalidad propia de la denominada civilización, donde el discurso de la historia, la ciencia y el postmodernismo no lo considera válido para efectos de análisis científico sobre las causas y explicaciones de los fenómenos sociales y naturales. No obstante, el mito lleva consigo el inconsciente de la humanidad y por lo mismo, al igual que la irrefutable realidad de nuestros sueños, siempre se presenta a través de un lenguaje metafórico, imágenes simbólicas y oníricas. El mito es la parte oculta de nuestro consciente e historia cultural y si bien es visto como ajeno a nuestra racionalidad, sin embargo es la sección oculta del iceberg que bajo las aguas sostiene y marca su derrotero.

Antropología y Arqueología N° 7 (Bogotá: Universidad de los Andes, 2008), p. 240.

Para quienes puedan descifrarlo el mito abre las puertas del inconsciente colectivo hacia la comprensión de una realidad aparte, a la manera de la lógica de las cualidades sensibles¹⁰.

Un fragmento del mito Kay-Kay y Treng-Treng, el de mayor popularidad en la cosmogonía mapuche refiere en términos genéricos:

*“[...]Los hombres y mujeres subieron a una cerro Treng-Treng, llevaron consigo animalitos, aves y allí hicieron rogativas y al tercer yupa peyun, el cerro dio su aprobación y comenzó a subir, dijo treng-tren-treng, subió tres veces y fue tanto el tiempo que permanecieron allí que construyeron fuentes de madera y rali, para ponerse en la cabeza y no quedarse pegados en el cielo...”*¹¹

Este relato comienza a recogerse desde los primeros años del contacto hispano-mapuche y ha permanecido vigente hasta tiempos actuales, con predominancia en la costa de Arauco, Cautín, Valdivia y Chiloé (territorios lafkenche y williche). Desde la concepción del tiempo mítico, el relato hace alusión a un conflicto o lucha entre dos entidades: Kay-Kay, representando un monstruo marino (mal traducido como serpiente) que habita el agua del mar que inundó la tierra; y Treng- Treng, representando a la propia tierra que se elevó hacia el cielo. Este acontecimiento

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *“El Pensamiento Salvaje”*, (México: Fondo de la Cultura Económica, 1962), p. 34.

¹¹ Relato recogido en el año 1983, web: <http://www.mamchiloe.cl/wp-content/uploads/2017/10/Cata%CC%81logo-Leonardo-Soto-Calquin.pdf>, consultado en abril 2019 (en línea), p. 5.

ocurrió en el tiempo de los *Llituche* (los antiguos, la antigua familia). En el seno de la comunidad indígena, éste ancestral relato se actualiza con cada terremoto o tsunami que ocurre en el territorio mapuche.

En los valles al oriente de la cordillera Nahuelbuta (territorio *nagche*), en los valles centrales (territorio *wenteche*) y en la cordillera principal del pewen (territorio *pewenche*), el relato de Kay-Kay y Treng-Treng, presenta una variación importante. Kay-Kay es una serpiente que habita un cerro o montaña, hace reventar el cerro lleno de agua y llama la lluvia, provocando la gran inundación. Por su parte, Treng-Treng es una serpiente que habita un cerro del mismo nombre y hace subir el cerro en el cual la gente, sus animales y aves se salvan. Puede que en esta versión influya ostensiblemente los símbolos del cristianismo del Antiguo Testamento.

Rafael Housse, relata:

“[...]Los araucanos de las costas marinas, tienen una idea más viva del diluvio, por una salida del mar acontecida en 1750, cuyo recuerdo aún está vivo en las actuales generaciones. Del cataclismo sólo escaparon los más ágiles, los que acertaron en escalar, a tiempo, una montaña de tres picos. Esta tradición dio lugar entre otros aborígenes a una convicción extraña, que toda colina de tres picos es, por el mero hecho, insumergible. Por eso cuando hay algún temblor de tierra, creen los actuales mapuches en una amenaza de inundación marina y lo abandonan todo precipitadamente, corriendo a todo correr, o al galope los que pueden, a cualquier altura de triple pico, donde se

*creen seguros, sea a causa de su pretendida flotabilidad, sea porque la creen subir hacia el cielo, a medida que crecen las aguas. ¡Tan sólo pudiera ocurrir que el monte, levantado así por las olas, se acercase demasiado al sol, por lo que la previsión india consciente que en la huida se lleve un plato o un cuenco de madera, para con ellos cubrirse la cabeza cerca del firmamento y evitar así las insolaciones”*¹².

El evento presentado en el mito refiere que las dos serpientes se enfrentaron: Kay- Kay quería inundar la tierra y terminar con la gente y Treng - Treng quería proteger a la gente. El relato señala que cuando Kay-Kay va ganando el agua sube y cuando Treng-Treng gana, la tierra es la que sube. Y dice el mismo relato que la gente hacía rogativa:

*“[...] y al tercer yupa peyun, el cerro dio su aprobación y comenzó a crecer, dijo: treng, treng, treng y creció tres veces y los hombres construyeron platos de madera y rali para ponerse en la cabeza y no quedarse pegados en el cielo [...] y cuando bajaron vieron lagunas, los ríos, esteros y saltos de agua, las mismas aguas de la gran inundación que venían de regreso y cuando ellos bajaron, eran pequeños de nuevo y así poblaron la tierra y de allí surgieron los mapuche, la actual generación”*¹³.

¹² Rafael House, *Una Epopeya india*, (Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag, 1940), pp. 235-236.

¹³ *Ibidem*. p. 5. Relato recogido en el año 1989, p. 43.

Sin ahondar en un análisis semiótico del mito, en la cosmovisión mapuche éste representa la pareja de opuestos complementarios, las fuerzas o energías que explican el surgimiento de la vida en la tierra y el cosmos. Por otra parte, el relato mítico es el fundamento del rito y su ceremonia es la dramatización del mito. En otras palabras representa el crisol de muchas de las visiones filosóficas, sociales, rituales y culturales del mundo mapuche.

En todas las culturas y pueblos indígenas, el sol es una consciencia que habita en el cielo y que permite comprender la fragilidad humana. El sol representa el orden y la energía de la vida. Permite el lugar de cada cosa como un universo vivo y donde todo cumple una función como expresión de una doble realidad, tangible e intangible y que se presenta de manera inseparable en la naturaleza. El mito alude a esa cercanía del ser humano hacia el sol. Cuando sube Tren Tren es el símbolo de la ascensión de la consciencia a estados superiores para comprender la esencia de la humanidad y el sentido de lo humano ligado a lo divino. Al respecto es altamente significativo que fotografías de chemamüll de la primera mitad del siglo XX, muestran diversas esculturas con terminaciones en su extremo distal con formas de platos o fuentes boca arriba y otras boca abajo, lo que evidencia un signo que vincula ancestralmente con el origen mítico de la creación relatado en las formas de Kay-Kay y Treng-Treng. Aquí se encuentra presente la síntesis de un elemento singular del mito refrendado y rescatado en la escultura chemamüll. Existe un código esencial en la preeminencia diferenciadora de la cabeza del chemamüll (*longko*) y su relación al pensamiento (*rakiduum*) y el conocimiento

entendido como sabiduría (*kümun*) mapuche; en otras palabras, la autoridad unida a la conciencia.



*Imagen 2. Antiguo cementerio mapuche, presumiblemente siglo XIX.
Autor desconocido.¹⁴*

El *inche tati*, la afirmación de la identidad mapuche, considera el ser en su dimensión amplia e inseparable del estar. El lugar en el universo forma parte de una familia o linaje (*kupan*); permite posicionarse en una identidad colectiva respecto del territorio y las energías tutelares que lo conforman (*tugun*), que en definitiva reflejan su historia colectiva en relación a la naturaleza y el cosmos. El chemamüll representa entonces esa síntesis del mito fundacional cosmogónico de la primera pareja humana, actuando como referente y modelo arquetípico, cuya descendencia una vez consumado el ciclo cósmico, baja del

¹⁴ Fuente electrónica web: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-68744.html>, consultado en abril de 2019, (en línea).

Treng-Treng a poblar nuevamente la tierra de los ancestros,
el mundo de abajo, la mapu.

Tiempo histórico

Las esculturas indígenas talladas en madera se conocen en la literatura antropológica como “tótems”. Éstos mismos se encuentran presentes en el espacio social y territorial mapuche desde los primeros tiempos de la ocupación hispánica. Es preciso aclarar definitivamente que estas representaciones son una expresión vernácula propia del pueblo mapuche y no obedecen a influencias hispanas.

Los cronistas de la primera época de la conquista relatan que en 1551 Pedro de Valdivia llega a las cercanías del río Imperial y elige para acampar un lugar entre las confluencias de los ríos Imperial y Damas. A los hispanos les llamó profundamente la atención que las viviendas mapuche presentaban sobre sus techos dos maderos cruzados en una forma que describieron como de águilas bicéfalas, dado que les recordaba las heráldicas de la Casa de los Habsburgo¹⁵.

Alonso de Góngora y Marmolejo, testigo y actor durante esta primera época de contacto hispano-mapuche, relata en su libro “Historia de Chile, desde su descubrimiento hasta el año 1575”, publicado en 1850:

¹⁵ José T. Medina, *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del Descubrimiento y Conquista de Chile*. Edición Facsimilar. (Sevilla: Establecimiento Tipográfico de M. Carmona Velázquez, MCMXXIX), web:
<http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0008846.pdf>,
acceso en abril de 2019, (en línea), p. 25.

“[...]Y le puso el nombre Imperial, porque en las casas que los indios tenían, había en unos palos grandes que subían desde el suelo encima a lo alto de las casas una braza y más en el remate de la misma madera, en cada uno una águila con dos cabezas. Tomándola por buen pronóstico de imperio, le puso aquel nombre de Imperial”¹⁶.

Pedro Mariño de Lobera, en su “Crónica del reino de Chile” señala:

“[...]Tienen las casas de estos indios ciertos remates sobre lo más alto, a la manera que están las chimeneas galanas en España. Estos remates son unas águilas de madera de un cuerpo cada una con dos cabezas como las que traía el emperador Carlos V en sus escudos. Son estas águilas tan exactamente que no habrá pintor que las dibuje con más perfección ni escultor que acierte a tallarlas más al vivo. Preguntados los indios si habían visto en su tierra algunas aves de aquella figura para sacar tales retratos, respondieron que no y que ni siquiera sabían el origen de ellas, por ser cosa antiquísima y que aun sus padres y abuelos las habían hallado así”¹⁷

¹⁶ Góngora Marmolejo, Alonso de, *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575 / compuesta por el capitán Alonso de Góngora Marmolejo*. (Madrid: Atlas, 1960), web: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/gongora-marmolejo-alonso-de-187> , acceso en abril de 2019, (en línea), pp. 25-26.

¹⁷ Escobar, Bartolomé de Mariño de Lobera, *Pedro. Crónica del reino de Chile* (1528-1594), (Santiago: Inprenta del Ferrocarril, 1865), en

Diego de Rosales (1603-1677), en su “Historia General del reino de Chile” señala:

“[...]En el Valle de Cagten (Cautín), que es la Imperial en Chile, se hallaron en las casas y portadas de los Indios imágenes de Águilas de dos cabezas, que eran insignias propias de los Emperadores Romanos, y que por eso se llamó Imperial la ciudad que en aquella tierra fundaron los Españoles. De donde colige que los Romanos fueron los primeros pobladores de Chile, pues no habiendo en todas sus Provincias Ave de dos cabezas a quien poder retratar, que en Chile no la hay, es visto que de los Romanos heredaron estas imágenes y insignias. De la historia de estas águilas y de su verdad, diremos en otro lugar lo que con mucha diligencia se ha averiguado. Baste ahora decir que en lo sustancial es cierto que en sus casas tienen los Indios de Chile palos labrados a las puertas en forma de Águila de dos cabezas. Aunque en las circunstancias descaee mucho de la verdad, por no ser forma de águila, ni pretender los Indios copiarla, por no tenerla en su tierra, ni haberla visto de dos cabezas; sino que para la fortaleza de sus portadas ponen dos palos cruzados, cuyos extremos salen a un lado y a otro

Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile web: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8176.html> , acceso en abril de 2019, (en línea), pp. 25-26.

al modo de cabezas de águila; pero no porque ellos intenten poner semejantes armas en sus portadas, que ni usan de armas, ni las conocen, ni saben que aya águilas de dos cabezas”¹⁸.

Los tres cronistas y el historiador señalados describen maderos con tallados similares, en su ubicación, tamaño y forma. Nada dicen sobre estos maderos tallados presentes en otros espacios ni de las relaciones de estos símbolos con los linajes o familias mapuche de esos territorios. A nuestro entender estas primeras representaciones están directamente relacionadas con el fenómeno del totemismo, expresión de carácter religioso-animista que supone la existencia de un antepasado epónimo fundador de un clan o grupo familiar. Entre los mapuche esta realidad se conoce como la *cuga* o *cunga*, *kupalme*, lo cual corresponde al denominado *linaje*; y donde esos tallados corresponden precisamente a una representación y distintivo de un linaje en particular que podía ser reconocido o identificado por otras familias o grupos. Obviamente no todos los maderos deberían ser tallados representando las mismas figuras. Por otra parte, hay que reconocer que la visión de los cronistas sesgada por sus propios intereses religiosos y de su pretendida conquista, y siendo desconocedores de la lengua nativa, no les permitió observar o dar importancia a mayores detalles, ni relacionar la diversidad de

¹⁸ Diego de Rosales, “*Historia General del reino de Chile 1603-1677*”, (Valparaíso: Mercurio, 1877), en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile web: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0005271.pdf>, acceso en abril de 2019, (en línea), p. 9.

componentes de la organización cultural y el profundo sentido de los símbolos asociados al rito tradicional o al espacio sagrado indígena. Para él eran simples maderos de curiosa forma.

La piedra como expresión y materialidad sagrada.

El totemismo es una práctica que supone la existencia de un antepasado epónimo y fundador de un clan, quien hizo una primera alianza con un poder de la naturaleza. Este poder fijó el ritual, estableció la ceremonia y representa la tradición cultural del tótem y base del linaje que se renueva en forma permanente a través del vínculo con los antepasados. Dada la importancia de la piedra ritual en la base del totemismo arcaico, examinamos brevemente esta expresión de la naturaleza como espacios culturales proyectados en su uso desde orígenes remotos ancestrales hasta el presente.

Según Ricardo Latcham, uno de los tótems más representativos es la piedra o kura. La revisión de la bibliografía del primer periodo de la conquista consigna narraciones referidas a piedras ceremoniales y por otro lado la existencia de postes tallados¹⁹.

Las piedras parecen estar siempre presentes en los espacios rituales más representativos de este primer periodo. La naturaleza de la piedra permite una mejor conservación de la huella cultural del pasado; en algunos casos pintura (pictogramas o pictografías), incisiones (tallados); estructuras y monumentos megalíticos (piedras ordenadas

¹⁹ Ricardo Latcham, “*La organización Social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*”, (Santiago de Chile: Museo de Etnología y Antropología de Chile, 1924), pp. 134-197.

en torno a un diseño, normalmente de gran tamaño y que se pueden observar inclusive desde el aire.

Existen diversas y variadas ceremonias relacionadas con monumentos naturales de piedra. La literatura oral y las tradiciones mapuche recopiladas para diversos periodos y lugares hace suponer que fue una práctica bastante extensiva. Algunos de los relatos y tradiciones se refieren a piedras que caminan, piedras santas de diversas categorías: machikura, aliwenkura, pewenkura, nawellkura, y todas se reservan el carácter de piedras propiciatorias y lugares de rogativa u oración, muchas de ellas vigentes hasta el día de hoy.

En el registro arqueológico de la región centro sur de Chile, desde el río Bío Bío hasta el Golfo de Reloncaví, se rescatan diversos relatos asociados a sitios arqueológicos como aleros rocosos, cavernas, casas de piedra y otros, vinculados a épocas o períodos pre-araucano o pre-mapuche, pero sólo los llamados morteros comunitarios o piedras tacitas cuentan con alguna relación contextual que los mapuche asocian con sus antepasados. Al observar estas evidencias y relacionar sus contextos y narrativas, todas parecen tener un tipo de vínculo o interpretación desde la cultura mapuche donde es posible observar una posible conexión al registro etnográfico actual. Las formas discursivas propias de la lengua mapuche, como el *epeu*, *nütram*, *piam*, *ull*, *gull* o *tayul*, que resguardan muchos de los contenidos míticos, rituales y sagrados de su tradición espiritual, incorporan relatos sobre este tipo de piedra sagrada:

“[...]Wanglen kura (piedra estrella), se llama esta piedra y contaban los antiguos que cayó del cielo en tiempos pasados y quedó allí pelon tu mapu

(relumbrando sobre la tierra) y con el tiempo se fue apagando, lentamente. Ellos decían que fue una piedra enviada del wenu mapu; la gente antigua contaba que ellos había hecho rogativas cerca de la piedra. También decían que éstas fueron dos piedras, era una pareja de piedras, por eso esta comunidad se llama Pukura (epu kura: dos piedras); pero, una se fue enterrando, ya apenas se puede ver [...] antes la piedras tenía unos platitos en la parte de arriba y los antiguos le daban muday, murke, kako, y a veces, en los años muy secos y malas pariciones de animales, se echaba sangre de cordero en los platitos y con eso se rogaba; eso es lo que yo recuerdo” (Manuela Epuñanco).²⁰

Tal como señala Ricardo Latcham, la piedra era uno de los tótems más representativo de un antiguo período cultural mapuche. Un tótem que ha llegado a nuestros días prácticamente convertido en mito, a través del *epeu o nütram*, como *kupan* o linaje (apellido), como *ngonui mapu* (toponimia); como sitio sagrado o espacio propiciatorio; y en consecuencia, es evidente que este tótem se encuentra en la base del rito y la ceremonia tanto de tiempos históricos tempranos, tardíos e inclusive del periodo del rito actual. Posiblemente antecede a la aparición del uso del tallado y la generación de esculturas de madera y lo planteamos como hipótesis de campo a profundizar.

²⁰ Relato recogido por el segundo autor en el año 1998.

La representación del totem

En el caso de los postes tallados de madera descritos en el primer periodo de la conquista con una terminación distal en forma de águilas de dos cabezas (Pedro de Valdivia op.cit.), se desconoce el significado o si existió un ceremonial asociado. Sólo podemos considerarlos en su ubicación referencial delante de las antiguas rukas mapuche formando parte del acervo de su cultura material y simbólica, muy probablemente de significado y función colectiva al interior de cada *lof*. Los cronistas del primer periodo nada dicen de los nombres (apellidos) de las primeras familias o grupos, que pudieran estar relacionados con los linaje *ñancu*, *ñanku*, *kalquin*, etc. Distinto es el caso del espacio sagrado reconocido como guillatúe, el gran ícono y referente de la vida espiritual comunitaria mapuche desde tiempos de la ocupación hispana. Existen diversas variantes o tipos de guillatúes e igualmente difieren en sus funciones²¹. Sin embargo, en casi todos estos espacios rituales es común encontrar ubicado en el centro de la cancha la figura del kemo-kemo o prapahue, al que generalmente se le adscribe la denominación más popular de *rewe*. En las distintas comunidades esta escultura puede ser un madero tallado con escalones, o una cruz, o

²¹ M. Alonqueo, “Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche”. 1979; M. Catrileo, “El Ngillatun como sistema conceptual mapuche”, 2014; L. Faron, “Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes” 1964; A.M. Bacigalupo, “Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno”. en: *Revista Chilena de Antropología*, N° 21, (Santiago de Chile: Universidad de Chile, 2010)

igualmente en dicho espacio se localiza una pareja de chemamüll o la figura de un chemamüll solitario.

La descripción histórica y la narración de diversos cronistas y viajeros del siglo XVIII, XIX y XX, consignan la presencia de estas esculturas en los espacios sagrados. Relatan la presencia de postes, cruces, escaleras u otros símbolos instalados en la parte central de plazas ceremoniales. Es de suponer que la instauración de estos símbolos representativos del espacio sagrado mapuche se debió a un largo y complejo proceso cultural, donde se mezclaron elementos internos y externos, producto del contacto establecido con otros pueblos. Rafael E. Housse, señala:

“[...]Los araucanos imitaron antiguamente la costumbre inca de construir encima una pirámide de piedras destrabadas por las que derramaban chorros de chicha, pero ya hace mucho tiempo que la han sustituido por una biga larga, en cuya cima va esculpido, en silueta humana, y muy bastamente, un genio protector. Este leño protector, Chemanlayé, es sagrado a los ojos de los mapuche y ningún profano puede llevarse ni uno siquiera, a menos de exponerse a crueles venganzas.”²²

Podemos asumir que si el madero tótem señalado por Housse, como símbolo de un linaje familiar, se encontraba inserto en un espacio social, abierto o público y era objeto de daño o hurto, su presencia pudo ir reduciéndose en forma

²² R. Housse, *op. cit.*, pp. 332 y 14.

paulatina a los contextos y espacios ceremoniales sagrados de carácter privado y a los cuales sólo podían acceder personas especialistas en estas materias. Es probable que la conformación del lugar central del guillatúe primigenio se haya visto influenciada en su disposición u orden espacial por algunos aspectos ceremoniales incaicos durante el periodo de los primeros contacto e intercambios culturales con ese pueblo u otros de tradición andina, quizás antes de la introducción del elemento hispánico a mediados del siglo XVI. Posteriormente los elementos materiales sagrados se trastocan y la cultura mapuche recoge elementos simbólicos propio de la religión hispánica católica, tales como las cruces. Éstas sin embargo pudieron tener igualmente un origen anterior deducido de formas estilizadas presentes en antiguos cementerios mapuche.

Durante la conquista española, la tarea de evangelizar a los indígenas se consideró fundamental para la expansión del cristianismo católico y estratégica para lograr el sometimiento. El uso de estampas, cruces, santos y otras figuras y ornamentos propios del proceso evangelizador, fue contrastado e imbricado sincréticamente con los ornamentos materiales símbolos de tradición sagrada indígena, tales como piedras pintadas y/o talladas (petroglifos, pictogramas), piedras altares, piedras santas, piedras tacitas, etc. La persecución de estas prácticas, consideradas paganas, de origen panteísta o animista, estuvo en la base del accionar de la conquista de las almas, los corazones y la mano de obra; por tanto, la tradición mapuche debió diseñar una estrategia tendiente a la conservación de aquellos valores identitarios de su cultura que estaban siendo amenazados. Al respecto Tomás Guevara señala:

“Los indios aprendieron de los españoles la usanza de poner en ellos (*en los cementerios*) cruces católicas, figuras de hombre o mujer (*chemamüll*), toscamente labradas en madera, y símbolos diversos, cuya significación no comprenden los mapuches actuales”²³

Ostensiblemente, los contactos con la cultura hispana originaron cambios culturales profundos, donde el rito, la ceremonia y sus símbolos transitaron hacia una nueva etapa de adaptación cultural forzada.

El árbol y la representación del espacio sagrado

La unidad social tradicional de la organización cultural mapuche era el *lob o lebo*, ya consignada por los cronistas en el primer periodo de contacto hispano-indígena. Esta unidad social tiene como fundamento a la familia extendida, basada en el patriarcado, el patrilinaje y la institución del *rewe*, como unidad de parentesco y agregado social mayor. Tom Dillehay ha realizado un detallado análisis de la estructura social y política de los mapuche a partir de las unidades básicas de parentesco y sucesivos agregados de segmentación social existente en épocas pre-hispánicas e hispánica temprana en territorios situados al sur del Bío Bío y ha caracterizado la presencia de *kuel*, una de las primeras expresiones monumentales de la arquitectura vernácula mapuche²⁴ Esta antigua organización y compleja distribución espacial del territorio

²³ Tomás Guevara, *op. cit.*, 275 y 15

²⁴ Tom Dillehay, *op. cit.* p. 4.

y conjunto de prácticas productivas y económicas de la sociedad comunitaria y aldeana mapuche necesariamente debía incluir espacios de ceremonias públicas como referencia de la vida comunitaria y espiritual. Por ello no es causalidad que dicho estudio haya detectado y caracterizado igualmente la presencia de *kuel*, montículos ceremoniales de tierra asociados a prácticas de la vida espiritual donde la machi conecta la comunidad con el mundo de los antepasados. El *kuel* representa una de las primeras expresiones monumentales de la arquitectura vernácula mapuche y su estudio arqueológico puede testimoniar que en el centro de algunos de estos montículos pudo haberse plantado un madero vertical de carácter ceremonial, evidencia de antiguos chemamüll en épocas prehispánicas²⁵. El espacio más reservado y esencial, lo más puro (*rewe*) de la comunidad, estaba representado por un árbol de características especiales que generalmente se localizaba al centro del espacio de rogativa. Los mayores y kimche (sabios) se reunían bajo su alero para tomar acuerdos y decisiones. Reservorio de ésta práctica son árboles añosos, conservados cercanos a lugares de rogativas y la vigencia y uso de ellos aún está asociado a la vida social y cultural de la comunidad. Cabe destacar que una de las características de este tipo de árboles, que generalmente se trata de grandes robles (*coyam*), es que presentan una mezcla de injertos sagrados de distintos tipos de árboles, laurel, boldo, realizados en rituales especiales de alianzas territoriales, los que crecen y se amalgaman al *coyam*

²⁵ Tom Dillehay, “*Monumentos, Imperios y Resistencia en los Andes. El sistema mapuche y las narrativas rituales*”, (San Pedro de Atacama: Instituto de Investigaciones Arqueológicas Gustavo Le Paige. Qillqa, Ocho Libros Editores, 2011), pp. 477-536.

conformando una suerte de tronco con ramificaciones imponentes y formas atípicas, siempre de gran frondosidad. Tales prácticas pueden ser reminiscencias de antiguos rituales del kueltún, donde el montículo ceremonial kuel va creciendo lentamente debido a las distintas capas de tierra que comunidades de distintos y lejanos territorio le van aportando a través del tiempo y que refleja patrones de alianzas territoriales²⁶.

Poco se sabe cuando los antiguos mapuche y/o sus antepasados empezaron a tallar en madera los símbolos centrales de su vida religiosa y cuál fue la razón de esta práctica; lo que sí es posible deducir es que se trató de un cambio cultural gradual, que transitó desde la piedra al árbol o algunos árboles, como el koyam (roble), triwe (laurel), voye (canelo), kelon (maqui), pewen (araucaria); y el canelo, laurel, maqui (según comunidades y/o territorios), surgiendo el chemamüll estilizado y antropomorfo hasta constituir el símbolo tallado y escalonado, de características abstractas pero que en algunos casos incorpora el carácter antropomorfo del chemamüll y que es reconocido como prapahue o kemo-kemo (el conocido “rewe” de la machi).

Todo parece indicar que el roble o koyam era un árbol privilegiado, y que una vez iniciada la radicación y el sedentarismo fue cortado, tallado y ritualizado indicativo de un nuevo periodo en la organización social y cultural mapuche. La distribución geográfica del roble-koyam-hualle, es la misma área de ocupación mapuche; las características de color, duración, parecen ser inseparables del hecho que le hayan considerado para el espacio sagrado

²⁶ Tom Dillehay, *op.cit.*, pp. 477-536.

y posteriormente para tallar alguno de sus símbolos culturales más significativos.

Ricardo Latcham (1923) señala que era común al sur del Tolten, el tótem río y agrega:

“[...]La materialización de éste tótem se conocía con el nombre de alihuen, y consistía en ciertos árboles arrastrados por las corrientes en sus creces y que quedaban rezagados en alguna curva abrupta o encallados entre las rocas que interrumpían el curso de las aguas. No todos los árboles arrastrados eran alihuen; tenían que reunir ciertas cualidades. En primer lugar debían ser invisibles en su paso por el río, o dejarse ver sólo momentáneamente, sumergiéndose enseguida. También debían ser peligrosos y dañinos, lanzándose sin prevención sobre las piraguas y hundiéndolas; debían quedar en acecho en las partes más traficadas de los ríos, cerca de los vados o paso de las embarcaciones, donde más perjuicio, podían hacer. Eran en efecto muy temidos y respetados y los indios les hacían frecuentes sacrificios y rogativas, especialmente durante los meses del crece, cuando eran más temibles y es uno de los motivos porque los nguillatunes casi siempre se efectuaban a la orilla de los ríos. No todos los árboles ni aun cuando llenaban muchos de estos requisitos eran alihuen [...] Tenían que ser secos y descortezados. Sin embargo todas estas condiciones eran relativamente fáciles de reunir en una zona cubierta de bosques y donde abundaban los

árboles de madera dura y pesada que no flotaba. Cuando los indios encontraban varado un árbol de estos, dejado por las aguas, lo consideraban de buen agüero, sobre todo si estuviera en la vecindad de sus habitaciones, porque creían que había elegidos ese lugar para estar más cerca de sus protegidos, y como se había hecho visible y ya no les hacía daño lo tenían por mucho beneficio. Le hacían muchas ofrendas y sacrificios y elegían ese sitios para hacer sus nguillatunes”²⁷.

Aunque Latcham identifica una rogativa en torno a un árbol, no precisa de qué tipo de árbol se trata, varado a la orilla de un río y venerado como a un difunto, bien pudo tratarse de un koyam o roble anciano que cayó en un invierno y de una rogativa para pedir lluvia en un año seco. Lo cierto es que el árbol que señala Latcham, se encuentra en el centro de la ceremonia y la rogativa de los antiguos mapuche.

²⁷ Ricardo Latcham, *op. cit.*, p. 189.



Imagen 3. “Koyam”, sector Roble Huacho, comuna de Padre Las Casas, Temuco²⁸

Hasta los años 70 del siglo pasado, existía un guillatúe a la salida Este de la ciudad de Temuco que tenía en el centro de su espacio sagrado un koyam o roble. El lugar es conocido como “roble huacho”, debido a que este árbol fue cortado generando una problemática social que dejó en evidencia el valor o significado cultural de este tipo de árboles de connotaciones sagradas. El caso específico del roble y su función en el campo guillatúe representa una singularidad. En muchas otras comunidades de territorios aledaños o lejanos, mantienen las típicas representaciones escultóricas simbólicas talladas en madera, pero se ha querido señalar la pervivencia del árbol en la interpretación

²⁸ Fuente: Archivo Capuchino del Obispado de Villarrica, Región de La Araucanía.

del espacio sagrado relacionados al origen del tótem asociado a la expresión y uso de la madera.

Identidades territoriales y presencia de Chemamüll

Dado que esta investigación abarcó las principales identidades territoriales mapuche en el proceso del registro preliminar del chemamüll, consideradas hipotéticamente como referentes contextuales geográficos de sus variantes culturales, damos cuenta brevemente de esta autoidentificación identitaria.

Estudiosos del pasado “araucano” de la cultura mapuche han realizado diversos aportes con relación a detectar la configuración de los territorios mapuche en el siglo XVI y XVII y su relación con autodenominaciones que asumían las diversas agrupaciones mapuche que ocupaban ancestralmente estos espacios geográficos (Guevara 1908; Bengoa 2000; Dillehay y Zavala 2010).

A contar de un par de décadas se observa en el pueblo mapuche el resurgimiento de formas tradicionales de autoidentificación identitaria social y cultural, que conviven en distintos territorios geográficos, lo cual ha sido suscrito en la Ley Indígena 19.253, pero sin reconocer su existencia en términos legales y operativos. Es necesario aclarar que el concepto de “identidades territoriales” no tiene un símil directo al concepto de “territorio mapuche” ni menos en relación a “terrenos mapuche”. El concepto de identidades territoriales refiere un arraigo cultural a un territorio que puede devenir en fronteras movedizas dependiendo de los giros sociopolíticos de las poblaciones mapuche en lapsos de tiempo cortos o relativamente largos, de tal modo que lo que entendemos por frontera territorial no es lo mismo que frontera cultura dentro de un mismo

territorio. Este tema complejo y los varios ejemplos de ello no será tratado aquí, pero queda establecido que al señalar las identidades territoriales estamos hablando de una noción o modo cultural, de adscribirse a una categoría identitaria indígena que más o menos establecía -y aún establece- grados relativos de identificación personal y comunitaria y añoranzas ancestrales respecto de territorios extensos, en los cuales trascurría la vida social y cultural de antiguas parcialidades indígenas unidas entre sí por lazos ancestrales de consanguineidad (patrilinajes) y que ocupaban extensos espacios territoriales reconociendo mutuamente sus hitos y referencias geográficas relativas, dependiendo de la dinámica de movimientos de dichas poblaciones en el tiempo.

Esta investigación ha abarcado las principales identidades territoriales mapuche para el registro preliminar de chemamüll. Dada su importancia como referente y contexto geográfico donde se identifican las variantes culturales mapuche, damos cuenta brevemente de esta autoidentificación.

La Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM) señala:

“[...]el concepto Mapu es central en la concepción mapuche, y alude tanto a la tierra como al espacio y territorio. El territorio en su sentido más amplio se denomina Wallontu Mapu, siendo el Mapuche Wallontu Mapu el universo del mapuche. Un siguiente nivel (desde lo más universal al espacio territorial más específico) es el de los Fütal Mapu o Fütal El Mapu, cuya traducción más usual en castellano es el de Identidades Territoriales -sin embargo, no

siempre que se habla de identidades territoriales se está aludiendo en rigor a los Fütalmapu- y cuyas distinciones más amplias en la actualidad son el Ngulu Mapu (territorio mapuche en lo que actualmente es Chile) y el Puel Mapu (territorio mapuche en lo que actualmente es Argentina). En la actualidad se reconocen en el territorio de Chile la existencia de los Fütalmapu Lafkenche, Ngache, Wenteché, Pewenche y Williche.”²⁹

Identidad territorial Labquenche

Conocidos como gente del mar (o ribera de mar). A mediados del siglo XVI su territorio se extendería entre los ríos Bío Bío y el Calle-Calle, comprendiendo los principales locativos de Arauco, Tucapel, Tirúa, Bajo Imperial, Budi y Tolten, y las islas Santa María y Mocha. Mas bien se trata de una identidad territorial para la zona costera central de La Araucanía, dado que también es posible denominar así a los mapuche de San Juan de La Costa, que se autodenominan Huilliche-Labquenche. Actualmente por Identidad Labquenche se autoreconoce un territorio del litoral costero entre Concepción, por el norte y Tolden por el sur.

²⁹ COTAM. 2003. “Informe de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). Informe paralelo al Informe de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato”, web: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles122901_recurso_7.pdf, acceso en abril de 2019).

Identidad territorial Nagche

Los Nagche o “*Abajinos*” ocupan las llanuras y lomajes entre la cordillera de Nahuelbuta hacia el valle central, cuyo medio de subsistencia principal era la agricultura y la ganadería. El Parlamento Nagche señala que su organización tiene sus raíces en el territorio que de norte a sur abarcaría desde río Renaico hasta el río Imperial; y de este a oeste, desde el valle central hasta la cordillera de Nahuelbuta. En resumen, el centro del espacio territorial de la identidad territorial Nagche conocidos como *abajinos*, era la zona ocupada actualmente por Angol, Traiguen, Purén, Lumaco, Los Sauces, Galvarino, Chol- Chol y Repocura, hasta el actual pueblo de Galvarino por el sur. Algunas comunidades indígenas de este territorio reivindica la identidad territorial Nagche igualmente en territorios de Ercilla, Collipulli y Victoria. Lo anterior pudo deberse a ciertas alianzas estratégicas establecidas entre abajinos y arribanos mayormente entre los siglos XVIII y XIX.

Identidad territorial Huenteche

Las ubicaciones geográficas de las organizaciones y comunidades que en la actualidad se autoidentifican como wenteche corresponden a las actuales comunas de, Perquenco, Lautaro, Vilcún, Padre Las Casas, Cunco, Carahue, Freire y Pitrufulquén, Collipulli, Ercilla y Victoria. Tradicionalmente en las crónicas de la etnohistoria esta identidad territorial es conocida como “*Arribanos*”, conformada por familias que habitaban la región comprendida entre Malleco y Temuco, establecidos preferentemente en la depresión intermedia pero con lenguas que abarcaban hasta zonas pre-cordilleranas. En la

actualidad el fütalmapu wenteche está representado por la Alianza Territorial Wenteche Pewenche, que busca reconstruir las alianzas del periodo prereducional con el fütalmapu pewenche. A su vez esta alianza está formada por organizaciones y asociaciones de las comunas señaladas más arriba.

Identidad territorial Pehuenche

Araucanizadas a mediados del siglo XVIII, estas parcialidades se encuentran habitando todas las zonas, valles intermontanos y pasos fronterizos de la cordillera de los Andes, desde los nevados de Chillán por el Norte hasta el norte de Lonquimay por el sur. El centro del territorio Pehuenche se encuentra en la zona de Antuco, sobre la ciudad de los Angeles. Desde allí se proyecta al sur, hacia La Araucanía chilena propiamente tal, en las comunas de Cunco y Villarrica. Purrán; Huentén; Currillán; Tripallán; Cheuquel; Huaiquipan, eran algunas de las principales familias pehuenche, aunque destaca en este sentido el nombre del famoso cacique “Calfucura”, que posteriormente sé radicaría en las pampas patagónicas. Actualmente el territorio pehuenche comprende más bien a las comunidades indígenas de Alto Bío Bío, continuando por las comunidades de la actual comuna de Lonquimay en la región Araucanía, hasta ciertas comunidades en la actual comuna de Curarrehue, las que reivindican para sí mismas la identidad pehuenche.

Identidad territorial Huilliche.

Gente del sur. Generalmente se asocia a los territorios al sur del río Tolden, que involucra a las agrupaciones ubicadas al sur de la cuesta de Loncoche, incluye los sectores de San

Juan de la Costa cerca de la ciudad de Osorno; conocidos también como Huilliche-Labquenches, poblaciones que habitaban ancestralmente los territorios comprendidos por las Provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue.

Lo anterior es un esbozo muy esquemático pero importante de comprender porque según la concepción de mundo propia de los pueblos indígenas y en consecuencia de la cosmovisión mapuche, los espacios territoriales del mundo de los vivos se encuentran íntimamente ligados a un mundo espiritual que determina el mundo de la vida material. En otras palabras, las identidades territoriales permitirían contextualizar de mejor modo nuestra comprensión acerca del mundo de los ancestros y de los muertos, ya que ello según la cultura mapuche determinaría la vida en esta tierra y no al revés. En este sentido la existencia y persistencia del rasgo cultural chemamüll se legitima en un mundo espiritual vinculado a una expresión territorial. Por otra parte, este rasgo identitario está íntimamente relacionado al uso efectivo de la lengua vernácula y sus variantes dialectales según el territorio. Inclusive al parecer existiría un sustrato lingüístico, un *antiguo mapudungum* que solamente muy pocos hablantes ancianos de la cordillera principal conocen y quizás del sector de la cordillera de Nahuelbuta. En algunos relatos de machi en estado de trance se puede confirmar lo anterior, así como en el reconocimiento de este fenómeno por hablantes locales³⁰

³⁰ Al respecto véase traducción de mapudungun “antiguo” en: Dillehay, Tom, 2010. “*Monumentos, Imperios y Resistencia en los Andes. El sistema mapuche y las narrativas rituales*”, pp. 477-536. Igualmente, comunicación personal de Juan Torres (pehuenche) al primer autor en 1996.

Esta variable resulta apropiada de considerar desde la perspectiva de los significados ancestrales de cada territorio y sus expresiones asociadas a la geografía local, en relación al uso de la toponimia indígena y al nombre diferenciado que se le otorga a las esculturas chemamüll en las distintas identidades territoriales.

La cantidad total de esculturas de chemamüll registradas preliminarmente en esta investigación en un corte cruzado de cordillera a costa fue de 45. Representaron diversas variantes morfológicas diferenciadas por Identidades Territoriales y que arrojan el siguiente número:

-Identidad Territorial Pehuenche: 16 chemamül. Territorios geográfico-políticos: Comunas de Curarrehue; Pucón; Villarrica; Melipeuco y Cunco.

-Identidad Territorial Huenteche: 14 chemamül. Territorios geográfico-políticos: Comunas de Temuco; Padre Las Casas; Nueva Imperial; Lautaro; Loncoche y Galvarino.

-Identidad Territorial Nagche: 7 chemamül. Territorios geográfico-políticos: Comunas de Purén; Lumaco y Carahue.

-Identidad Territorial Lafquenche: 8 chemamül. Territorios geográfico-políticos: Comunas de Puerto Saavedra y Tirúa.
Total: 45 chemamüll.

Consolidación y pervivencia del chemamüll

“...*Ankey ta ketxam*
Nagmanolu manun”

“...Se seca el trigo, cuando no le cae lluvia”

Ricardo E. Latcham en su texto *La Organización Social*, cita *La Araucana* de Alonso de Ercilla (“Declaración de algunas cosas de esta obra”); en la voz “Cautén”, dice:

*“llamáronla la Imperial porque cuando entraron los españoles en aquella provincia hallaron sobre todas las puertas y tejados águilas de dos cabezas hechas de palos, a manera de timbres de armas, que cierto es extraña cosa y de notar, pues jamás en aquella tierra se ha visto aves con dos cabezas.”*³¹

Es interesante observar que estos tallados se encontraban en los techos y puertas de las viviendas; es decir en el espacio habitacional o cotidianos, lo que permite suponer que la presencia posterior de estos tallados en los cementerios, bien pudo ser una estrategia para resistir con estos símbolos. Refiriéndose a ello Latcham señala:

“[...]Por nuestra parte la creemos muy verosímil que hayan existido tales figuras, sin asegurar que representaban águilas de dos cabezas. Figuras talladas parecidas las hemos visto en sus eltunes o cementerios en diversas partes de la Araucanía, sin que los indios que los labran sepan lo que representan ni su significado; y contestan toda

³¹ Ricardo Latcham. *La organización Social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. (Santiago de Chile: Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, T. III. Imprenta Cervantes, 1922) p. 196.

*pregunta sobre este punto con la consabida
respuesta: Así lo hacían nuestros antepasados*”³²

El largo periodo de conquista, colonización y aculturación de la sociedad mapuche, permitió diseñar estrategias de resistencia cultural, de traspaso de sus saberes y tradiciones por medio de la lengua y símbolos, cuyos códigos cifrados en sus artes (artesanías) y ritos sobreviven y resisten hasta hoy. El arte siempre ha sido en el transcurso de la historia humana, una herramienta cultural de carácter privado que resguarda los materiales culturales y por tanto, la intencionalidad de resistencia cultural de sus símbolos y significados. Desde esta perspectiva es comprensible que muchos de los ritos propiciatorios asociados directamente con la naturaleza se hayan modificado en el tiempo y que el impacto del sedentarismo y la radicación forzada haya fracturado -en parte- la vida cultural y sagrada mapuche; sin embargo, ello ocasionó que la institucionalidad espiritual y sagrada se haya hecho más hermética y privada. El rito se sintetizó, refugiándose en un grupo selecto fiel a la tradición, la norma y la vida sagrada. Los símbolos dibujados en el textil, mediante la técnica de trarikan y ñimin, expresados en la platería, la greda y la piedra, es indudable que expresan contenidos culturales diversos para los que saben su traducción, algunos de ellos están asociados a figuras humanas, tales como pequeños rewe de piedra, pūfilka, piloilos y kitras antropomorfas. Cabe destacar que tales figuras guardan una filiación formal con el formato del chemamüll.

³² *Ibidem*, p. 197.

En el caso del trabajo en greda, se puede apreciar un desarrollo avanzado y temprano en la cerámica pitren (cca. 1.200 a 800 d.C.), arte y oficio que junto con elaborar una serie de objetos con fines utilitarios y domésticos de filiación figurativa, presentan una complejidad de diseño y calidad artística que asociada a sus decoraciones, incisiones y estampas parecen corresponder a una compleja elaboración conceptual y estética asociada a un ritual de manufactura que aventura significados cosmogónicos, míticos y de contextos sagrados. Relato de la lucha entre Treng-Treng y Kay-Kay en algunas fajas trariwe y los símbolos del orante o *lakutue* en la misma faja, parecen guardar relación directa con una narrativa mítica que fue diseñada en el pasado a fin de resguardar estos contenidos, apoyando de manera visual estilizada y sintética un relato que se mantiene hasta neutros días.

En cuanto al trabajos en madera, son escasos los referidos a este arte. La bibliografía sobre esculturas antropomorfas, monumentos o tallados es muy escasa. A mediados del siglo XIX encontramos solo una pequeña descripción de los chemamüll, mamüllche o tallado escultórico antropomorfo. El viajero norteamericano Reuel Smith, quien recorrió la Araucanía en 1853, escribe en “Notas de un viaje entre las tribus de indios del sur de Chile”, sobre un cementerio que observó en Cautín:

“[...]Sobre cada sepultura se había plantado un tronco de diez a doce pies de alto, rudamente esculpido para representar e cuerpo humano. El cacique-porque sin duda había sido algún jefe-se encontraba en el centro del grupo sin más vestidos que u sombrero y una espada, y por ambos lados

estaban alineadas sus mujeres in puris naturalibus [...] Cualquiera que fueran las otras faltas en que había incurrido el escultor, no había dejado lugar a duda respecto del sexo de sus figuras y esto parece haber sido su principal empeño. Estas figuras, por rudas que sean, exigen cierta habilidad y los pocos indios que se dedican a este arte logan una abundante cosecha, porque una figura labrada, considerada indispensable para la sepultura de un ricachón, vale uno a dos bueyes gordos, según el tamaño y esmero de su elaboración”. El mismo viajero consigna: “Entre los huilliches, las sepulturas a veces fueron rodeadas de cierros hechos de tablas toscas y postes del mismo estilo plantado y que éstas representaban la forma humana. Aparentemente el plantar cruces y otros tipos de figuras en sus cementerios es costumbre relativamente moderna y comenzó a las regiones sur del territorio ocupado por ellos”³³

³³ Reuel Smith, “Los araucanos, o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional” (Santiago de Chile: Imprenta Universitaria. (Trad. de 1855), 1914), pp. 197-198 y 216-217.



Imagen 4. Cementerio antiguo (eltún)

Pablo Treutler *relata*:

“[...]En mi tránsito, me sorprendió ver al lado del camino unos cuantos caballos cuyo movimiento oscilatorio me llamó la atención. Como le hiciera esta misma observación a mi compañero me explicó la costumbre indígena de cuando moría un araucano matar a su caballo más querido, enterrar su carne a su lado, como víveres para el camino, y llenar de paja el cuero colgándolo enseguida de dos postes angulares sobre la tamba [...] No era sólo los caballos lo que me había sorprendido: había en un punto dado un grupo de cuatro troncos de árboles tallados a cuchillo con pretensiones de estatuas que mi compañero me explicó que eran para los

*indígenas otros tantos guerreros que cuidaban
los sepulcros”³⁴*

El texto no dice en que zona ocurrió esto; pero, queda muy claro que se trataba de estatuas de madera y antropomorfias en un cementerio. Pascual Coña señala:

“[...]Además habían hecho lo que llaman cruz, aunque no es cruz, sino solamente un palo en forma humana. Labran un grueso y duro trozo, esculpen la cara, la boca, las narices, los ojos, las orejas y los brazos: una figura de difunto. Al costado del palo labrado encajan un gran cuchillo, lo que quiere decir que este hombre era conocido como bravo y maloquero [...] Terminada esta estatua del finado, la había colocado junto con una banderita blanca fuera de la casa como señal que había un muerto adentro. [...]Para la celebración del velorio llevan también ese palo tallado y la bandera y los asientan allá en la pampa a la cabecera de la canoa-ataúd”³⁵

Más adelante, en la etapa final del velorio, Pascual Coña entrega un interesante detalle de la despedida del difunto:

“[...]Cuando la noche ya ha avanzado mucho, se levanta un hombre a quien entregan un palo de

³⁴ Pablo Treutler, *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*. (Santiago de Chile: Editorial del Pacífico, 1958) pp. 94-95.

³⁵ Pascual Coña, *Testimonio de un Cacique Mapuche*. (Santiago de Chile: Pehuén, 1984), p. 405.

chueca y le ordenan: ¡Tú despedirá el alma del finado!. Este hombre empuña su chueca, co ella golpea el poste-imagen que está plantado a la cabecera del muerto grita ¡ooop! Y ¡tooo! Y dice: esta noche te estamos acompañando todavía, mañana tendremos que decirte adiós. Volverás a ser polvo y volverás a ser espíritu. Ya te irás de nosotros dejarás tu numerosa descendencia, todo tu apesadumbrada familia...”³⁶

Dillman Bullock, recuerda:

“[...]Desde mi primer viaje a la tierra de los Mapuches, en el año 1092, una de las cosas que más me han interesado es la gran variedad de cruces y otros objetos que se encontraban en los cementerios indígenas. Principié tomando fotografías de todas las diferentes formas que encontraba. También he comprado varias fotografías con tipos que yo no tenía. Con el tiempo he adquirido una buena colección de formas, pero nunca he publicado ninguna cosa acerca de ellas [...] En muchas ocasiones, las cruces se encontraban en tal mal estado, que la reproducción en las fotografías no era satisfactoria, aunque uno podía apreciar la forma original. Fue por eso que opté por publicar solamente unas pocas de las mejores fotografías. En cuanto a las demás, los dibujos representan el

³⁶ *Ibidem*, p. 409.

mayor número de tipos y hay notas explicativas acerca de ellas".³⁷

Otro relato muy interesante es aportado por Gustave Verniory:

"[...]En el "eltun", o cementerio abandonado, a medio camino entre el Cautín y el Quepe, había notado yo una especie de ídolo, más bien un monumento funerario, cuya posesión codiciaba. Como la línea alcanza ahora hasta la gran excavación del Quinquar, me encuentro a sólo cien metros del lugar y resuelvo aprovechar la ocasión para satisfacer mi deseo. En una noche de luna clara trepo a un carro de mano, manejado por dos hombres. Llevamos palas y picotas. Dejamos el vehículo en línea y nos dirigimos hacia el cementerio. El ídolo es un enorme bloque de madera de roble pellín groseramente esculpido y plantado en tierra. Representa vagamente la figura de hombre cuya gran cabeza redonda está coronada por una especie de sombrero de copa. Esta obra de arte primitivo nada tiene que recuerde las normas armoniosas del canon escultural griego y sin embargo son precisamente sus proporciones defectuosas las que le confieren un valor particular.

³⁷ Dillman Bullock, *op. cit.*, p. 4 y 165.



Imagen 5. Cementerio antiguo (eltún), siglo XIX, sector río Quepe³⁸

El claro de luna nos traicionó. Nos tienen que haber divisado cuando cometíamos esta profanación, pues, repentinamente, desde una ruca situada a cierta distancia, resuena la trutruca, el gran cuerno que da la alarma y llama reunión. Felizmente ya hemos terminado nuestro trabajo. Acarreamos rápidamente la estatua monumental hasta el carro y arrancamos a toda velocidad hacia Temuco. Los matorrales han debido disimular nuestra retirada y el enemigo no ha podido imaginar que transportamos nuestro botín por vía férrea. Pero ¡ay!, este robo sacrílego costó la vida de un desgraciado chileno. Cerca del sitio donde operamos existe un camino que corta la vía. Es por allí

³⁸ Gustave Verniory. *Diez Años en Araucanía: 1889-1899*. (Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile, 1975), pp. 414- 415.

evidentemente, que han debido buscarnos los indios. A la mañana siguiente, no lejos del lugar fue descubierto un cadáver atravesado por la espalda con una lanza. Un caballo ensillado pastaba en los alrededores. La pesquisa hecha por la policía no llegó a ninguna conclusión. En mi opinión las cosas han debido suceder de la siguiente forma: Una vez los indios reunidos, han debido lanzarse por el camino en persecución de los ladrones. El pobre diablo, espantado por el chivateo que hacían los indios debió arrancar a todo lo que daba su caballo. Los indios tomándolo por uno de los profanadores, al darle alcance le atravesaron el cuerpo sin más trámite. Pienso algunas veces con remordimiento en este desgraciado cuando miro al ídolo, ahora en Bruselas”³⁹.

En 2012, cuando el segundo autor realizaba una Residencia Artística en Francia, visitó en París el Musée du Quai Branly, y pudo apreciar en una gran vitrina referida al pueblo mapuche, una estatua de madera cortada por la mitad y junto a ella una ficha que decía: escultura funeraria mapuch, donada por la familia Verniory y agregaba que se trataba de un arte prácticamente desaparecido (sic).

Ziley Mora Penroz rescata un interesante relato de Lidia Candia, profesora de la Reducción Santander, al interior de Galvarino (1960), la cual tenía que hacer una parada obligada en un cementerio mapuche en su viaje de retorno a su hogar, alrededor de las 4 de la madrugada:

“[...]En las noches claras de luna, se veían las cruces de forma fantasmal, nunca me dio miedo, al pasar por esos parajes. En una ocasión pasé de

³⁹ *Ibibem*, pp. 414- 415.

día, por ese cementerio, el cual era muy pequeño. Tenía muchas figuras talladas, caras de mujeres, hombres, cruces con las puntas redondeadas, algunas eran muy bien talladas, pero otras eran rústicas, muy pocas cruces eran pintadas blancas. La mayoría eran del color de la madera, otras eran pintadas de rojo y negro. En las cruces sólo llevaban las letras iniciales del muerto o el nombre; en otras el apellido solamente, por ejemplo Juan R. El rectángulo de la tumba era delimitada por palos, como estacas bajitas. El primero de noviembre eran arregladas las tumbas con coronas de flores de papel, que ellos mismos hacían o de plumas de aves teñidas, pero nunca ponían flores naturales”⁴⁰.

Mora comenta que en 1999 la profesora Lidia Candia le señala que ese cementerio estaba cerca de un río

“[...]Un par de años después del terremoto de 1960 fue muy lluvioso y hubo una gran inundación, se desbordó el río y las esculturas y las cruces del cementerio fueron arrastradas río abajo. Cuando bajó el río se podía ver algunas de estas esculturas en los matorrales al costado del río. Esas esculturas desaparecieron y la gente las fue vendiendo y así desaparecieron”⁴¹.

⁴⁰ Comunicación personal de Ziley Mora Penroz al segundo autor, durante el año 2010.

⁴¹ *Ibidem*.

Analizando diversos indicadores geográficos asociados al relato, hemos comprobado que el cementerio que señala Lidia Caro estaba en la reducción Etori, puente Coihueco, en el camino Lautaro a Galvarino, Región de La Araucanía. Los diversos antecedentes sobre presencia de chemamüll en espacios funerarios, eltun, eltue, pullul o pullul mapu, cuenta con apoyo de fotografías y algunos textos. Sin embargo hemos podido acceder a algunas comunidades donde el Chemamüll se encontraba en el centro del espacio de rogativa o guillatúe, por esta razón cobra gran relevancia el relato de don Segundo Raín en las cercanías de Temuco. En el año 1983 realizamos visitas a la comunidad Juan Huehuentru de Chomio, cercana a la comunidad de Roble Huacho. El lonko de esa comunidad era don Segundo Raín Pilquinao (1923-2002), confeccionó los chemamüll del guillatúe comunitario y narra que su bisabuelo Juan Huehuentru había llegado en tiempos de la invasión del ejército. Fue autorizado por los lonko de las comunidades del lugar para instalarse con su gente y fueron los peuma, los sueños, los que le indicaron que debía hacer un chemamüll para el guillatúe. Y esto decía porque ellos eran trasplantados, un árbol cortado de su tronco original y plantado en otra tierra.

Don Segundo Raín, se refirió a los chemamüll que se localizaban en el guillatúe del siguiente modo:

[...]En este lugar vivían los mapuches antes, tranquilos estaban en su tierra a pesar de que los huincas estaban cercándolos. Para el terremoto del año 1960, una mujer joven de la comunidad tuvo una visión. Ella recibió el don, el espíritu; vio que había que hacer rogativa y poner dos

chemamüll en el lugar de la rogativa. De ese modo, los ancianos supieron que ella era la puwun de la comunidad. Desde entonces esta lamuen dirige la rogativa. Cada cuatro años se hace el nguillatun grande y cada dos años el nguillatun chico. La mujer se llama Isabel Millaqueo Quilama, es hija de don Segundo Millaqueo”⁴²

Don Segundo Raín fue el maestro elegido por la comunidad para hacer los chemamüll después del terremoto y luego cada vez que la comunidad consideró necesario hacer el cambio de estas esculturas ceremoniales, él fue el encargado de reponerlas.

⁴² Comunicación personal de Segundo Raín al segundo autor, durante el año 1983.



Imagen 6. Guillatue y pareja de chemamüll. Comunidad de don Segundo Rahín. Identidad territorial pehuenche⁴³

Don Segundo vivía muy cerca del guillatúe, la cancha ceremonial comunitaria. En uno de los extremos de la cancha se encontraban dos figuras talladas en madera que les llamaban chemamüll en su contexto ritual el año 1983. Los chemamüll realizados por don Segundo son de una gran síntesis formal y de una expresión profunda y concentrada; con mínimos recursos de tallado, con líneas simples y estilizadas, con manufactura artesanal, con la técnica del tallado al bulto, había esculpido dos piezas de distinto tamaño, integrada por una figura femenina y otra masculina, las que se encontraban en el centro del guillatue. Los dos chemamüll fueron realizados de madera de pellín (roble pellín); para ello había utilizado azuela de mano, de pie, maichihue y formón. Una de las piezas había sido cambiada dado su deterioro y reemplazada por una nueva. En la base de estas esculturas se notaba humedad producto

⁴³ Fuente: Fotografía personal de los autores.

de la acumulación de agua lluvia y las permanentes ofrendas.

Chemamüll y guillatúe

El chemamüll se reconoce como elemento integrante del espacio mayor guillatúe, expresando elementos simbólicos de la cosmogonía mapuche y su relación con el espacio natural y cósmico del cual forma parte indisoluble. No obstante, el chemamüll no se encuentra en todos los territorios ni comunidades a lo largo y ancho del *Wall Mapu*, sólo en algunas. Uno de los sitios de identidad territorial wenteche donde esto se grafica es el guillatúe del sector de Mono Paine, comuna de Padre las Casas, Temuco, conocido como “Centro Ceremonial de Mono Paine”. En mayo de 2017 el lonko Juan Epuleo Levio de la comunidad Domingo Painevilu señalaba: *“El chemamüll es el símbolo del Lonko; cuando había dos, era porque cuando se renovaba, el viejo quedaba allí por eso se veían dos”*.



*Imagen 7. Chemamüll de Mono Paine, Padre Las Casas (2017)*⁴⁴

La disposición del chemamüll en el campo de guillatúe, como centro de la rogativa comunitaria, denota varios aspectos: 1) un rol de conexión de la comunidad con el eje vertical sagrado y atemporal del universo mapuche; 2) un símbolo de la pervivencia atemporal del *tübül* y *el küpan* (linaje ancestral y territorio de origen de la comunidad); 3) la simbiosis entre el mundo de los vivos y de los muertos y la representación de los antepasados. Por esta razón no es posible hablar del chemamüll independiente de dicho espacio sagrado y del significado de la ceremonia que allí se realiza.

En el centro del guillatúe está el lugar más puro (*rewe* o *rehue*) y allí se instala generalmente un chemamüll o pareja de chemamüll, cumpliendo una función relacionada o trastocada con el madero sagrado reconocido como *rewe* (más bien “*prapahue*” o “*kemu kemu*”). Aún cuando el chemamüll de algún modo representa esa escalera

⁴⁴ Fuente: Fotografía personal de los autores.

simbólica que conecta verticalmente minchemapu, mapu, ancmapu y wenumapu, que igualmente está presente en los rewe, denota una relación con los ancestros más sustantiva y profunda que fundamentalmente dice relación a un puente síquico entre el mundo de los vivos y de los muertos, donde la escultura del chemamüll representa una dimensión de significados multifacéticos en torno a los ancestros, la comunidad, el linaje, el territorio y más recientemente, un ícono emblemático del resurgimiento de la identidad y la resistencia cultural indígena mapuche.

Chemamüll y eltún

Por otra parte, paralelamente vemos al chemamüll en su función más emblemática de personificación de una determinada autoridad tradicional (lonko, kimche, machi, weupife) que haya cumplido un rol trascendente en el seno del linaje de la familia y lof ancestral. Al fallecer esta autoridad y luego de un proceso ritual que incluye el velatorio y donde el chemamüll se integra a la nueva vida del difunto, éste finalmente se traslada al cementerio comunitario (*eltún*) junto con el chemamüll que es plantado verticalmente a la cabecera de su tumba para no solo representarlo totémicamente en la vinculación ancestral de su *am* a su comunidad y territorio que le vio nacer, sino que para permanecer en dicho estado.

Por ello existe la ceremonia del “anunkan” o plantación de un chemamüll, que tiene su equivalencia con el “ngenkurrewen” de la machi pero que no es lo mismo y deja en evidencia las complejas relaciones entre arte, rito y sitio sagrado mapuche; ya que aquí se actualiza el conjunto de elementos que componen la identidad cultural del pueblo mapuche y su vida y sentido de lo sagrado, que muchas

veces y de manera gratuita, ha sido homologada a los mundos de la escatología religiosa occidental y a los cuales sus expresiones escultóricas y tipicidad cultural ha debido adaptarse, a veces en un sincretismo religioso que ha confundido las interpretaciones espirituales del chemamüll.

Resistencia y vigencia del chemamüll

“...Eymun allku tuimun

Allku tu chi kim key”

“Ustedes han Escuchado;

la gente que escucha es la que aprende”

El arte escultórico mapuche no es una expresión aislada del resto de la expresiones; por el contrario, se da en relación con otras prácticas culturales propias de la comunidad y asociada a lo sagrado (Nguillatun, Llellipun, Anunkan, Rewetun, Niekurrewen, etc.); y donde la variedad de formas que toma el chemamüll dependen del espacio asignado, del contexto histórico comunitario y de las alianzas territoriales. En cualquiera de los casos, la vigencia de esta práctica escultórica se da en relación directa con las instituciones culturales y comunitarias obedeciendo a un patrón cultural amplio cuyo calendario sólo es posible conocer una vez se han concretado la actividad.

La modernidad ha traído consigo la globalización y la homogenización de la cultura. La comunidad tradicional vive actualmente el dilema de la identidad el sentido de pertenencia y la exploración de nuevas formas reivindicatorias de su territorio ancestral. A partir del escenario político de los años 80, el pueblo y cultura mapuche inicia un proceso de apertura hacia el resto de la sociedad chilena que incluye el ámbito de lo sagrado. Éste

es un fenómeno que coincide con las demandas sociales de recuperación de espacios democráticos y reivindicatorios, en el que nuevas generaciones de dirigentes mapuches juegan un rol activo. En este escenario, la demanda de tierra y la postura de las comunidades en relación a la construcción de mega proyectos han permitido una mirada compartida con un sector de la sociedad chilena, cada vez más sensible y más tolerante. A partir de la celebración oficial del Wetripantu (año nuevo mapuche) en todo el Wall Mapu, se ha generado un espacio de participación y apertura mayor hacia el mundo no mapuche.

En este sentido cobran mayor valor las distintas iniciativas culturales tendientes al fortalecimiento de las prácticas culturales propias de los pueblos indígenas, el valor del patrimonio cultural indígena, la vivienda, las artesanías y en especial la actualización conceptual referida al ámbito de lo sagrado y de lo simbólico, lo que la organización indígena ha denominado “Sitios de Significación Cultural”. Se trata de la valoración y autoafirmación de la identidad mapuche y de su necesidad de ser reconocido como tal, entendiendo sus actuales desafíos en la compleja dinámica de adaptación social y cultural de un pueblo que ha sufrido una aculturación forzada. Por ello no sólo la tradición, sino además la resignificación de sus prácticas y espacios simbólicos; dentro de los cuales las plazas, centros culturales y parques urbanos aparecen propicios para expresar la identidad mapuche y para convocar la interculturalidad, nos habla de una cultura viva y con capacidad de adaptación permanente.

Es a partir de esta apertura y de un compromiso del segundo autor con el arte escultórico del pueblo mapuche, se han desarrollado diversos proyectos escultóricos a largo de

Chile en dos direcciones: comunidades tradicionales y espacios públicos; todos estos trabajos han contado con un modelo de gestión colectiva-comunitaria y mano de obra de comuneros mapuche, quienes participan como ayudantes. En el caso de los trabajos comunitarios (aquellos realizados para comunidades y espacios tradicionales), es la propia comunidad y sus dirigentes quienes, posterior a un proceso de acompañamiento y reflexión, han considerado que el chemamüll o representación escultórica en madera es un símbolo y contenido patrimonial que les permite hacer visible alguna de sus demandas colectivas. El éxito relativo de estas iniciativas tradicionales han permitido ir más allá del quehacer artístico convencional y el trabajo escultórico en el espacio tradicional, en espacios rurales y urbanos, proponen un modelo de trabajo intercultural, de transferencia de contenidos, de valoración del espacio y una estrategia de continuidad de una práctica que puede contribuir a enriquecer las demandas culturales y patrimoniales del pueblo mapuche.

Los proyectos escultóricos desarrollados, proponen un cambio de escala respecto del patrón escultórico tradicional; buscando en la síntesis de la forma, su estilización y monumentalidad. Es así como desde el volumen escultórico en el espacio tradicional o urbano, se transita de lo tradicional a lo contemporáneo permitiendo que el fenómeno expresivo del chemamüll se presente en la escultura colectiva como un dispositivo para visualizar la reivindicación territorial. El mensaje del chemamüll aparece con una fuerza renovada en contexto de la modernidad y sociedad globalizada, incursionando inclusive en puestas en escena de su valor ancestral y totémico en territorios extranjeros. Como fenómeno

José Saavedra Zapata y Eugenio Salas Olave. *El Chemamüll: Tradición, pervivencia y resistencia cultural mapuche*. pp. 33-103.

antropológico es ostensible el valor reivindicatorio del símbolo que se remantiza desde épocas inmemoriales, manteniendo al mismo tiempo sus raíces ancestrales en los chemamüll que perviven y se nutren ritualmente al interior de guillatúes y eltún de las comunidades mapuche de la Araucanía.

Bibliografía

- Alvarado, Margarita y Mege, Pedro, *Mapuche: Fotografías siglos XIX y XX. Construcción y montaje de un imaginario*. Santiago: Editorial Pehuén, 2001.
- Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2000.
- Bullock, Dillman, *Cruces y Figuras de Madera en Cementerios Mapuche*. Universidad Católica de Chile: Apartado de la Revista Universitaria, año XLIX, 1964.
- Cañas, Alejandro, *La religión en los pueblos primitivos: El culto de la piedra en Chile*. Santiago de Chile: Impr. Cervantes, 1904.
- Casamiquela, Rodolfo, *Nota sobre sitios y piedras rituales del ámbito pehuenche austral*. Santiago de Chile: Actas del VI Congreso Nacional de Arqueología, 1972-73.
- Castro, Victoria; Aldunate, Carlos y Varela, Varinia, “Paisajes culturales de Cobija, Costa de Antofagasta”, en: *Revista Chilena de Antropología*, N°26, Santiago de Chile: Facultad de Cs. Sociales Universidad de Chile, 2012. Web: <https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/26556>, consultado en abril 2019, (en línea).
- Castro, Omar. *Escultura Mapuche*. Temuco: Imprenta Álvarez, 1976.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. *Informe Final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM)*, 2003. Web:

http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_7.pdf, consultado en abril 2019, (en línea).

- Coña, Pascual, *Testimonio de un Cacique Mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén, 1984.
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, *Catastro de Sitios Arqueológicos y Espacios de Valor Patrimonial Indígena Existentes en la Región Metropolitana*. Santiago: Editorial Tiempo Nuevo, 2003.
- COTAM. 2003. “Informe de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). Informe paralelo al Informe de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato”. Web: http://www.memoriachilena.gob.cl/602/articles-122901_recurso_7.pdf, consultado en abril 2019, (en línea).
- Dillehay, Tom, *Monumentos, Imperios y Resistencia en los Andes. El sistema mapuche y las narrativas rituales*. San Pedro de Atacama: Instituto de Investigaciones Arqueológicas Gustavo Le Paige. Qillqa, Ocho Libros Editores, 2011.
- Dillehay, Tom y Saavedra Zapata, José. “El registro arqueológico” en: *The Teleoscopic Polity: Contributions To Global Historical Archaeology*, N° 38, (Suiza: Springer International Publishing, 2014).
- Escobar, Bartolomé de Mariño de Lobera, Pedro. *Crónica del reino de Chile (1528-1594)*, Santiago: Imprenta del Ferrocarril, 1865, en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile web:

<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8176.html> , acceso en abril de 2019, (en línea).

- Faron, Louis, *Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. Pittsburg: Unversity of Pittsburg Press. 1964.
- Foerster, Rolf, *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago de Chile. Editorial Univesitaria S.A., 1995
- Guevara, Tomás, *Psicología del Pueblo Araucano*. Santiago de Chile: Santiago Cervantes, Colección: Biblioteca Nacional de Chile, 1908.
- Góngora Marmolejo, Alonso de, *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575 / compuesta por el capitán Alonso de Góngora Marmolejo*. Madrid: Atlas, 1960, web: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, <http://www.cervantesvirtual.com/obras/autor/gongora-marmolejo-alonso-de-187> , acceso en abril de 2019, (en línea).
- Gupta, Akhil y Ferguson, James. “Más allá de la «cultura»: Espacio, identidad y las políticas de la diferencia” en: *Antipoda Revista de Antropología y Arqueología* N° 7 Bogotá: Universidad de los Andes, 2008.
- House, Rafael E., *Una Epopeya india*, Santiago de Chile: Editorial Zig-Zag, 1940.
- Latcham, Ricardo. *La organización Social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. (Santiago de Chile: Publicaciones del Museo de

Etnología y Antropología de Chile, T. III. Imprenta Cervantes, 1922).

- Lévi-Strauss, Claude. “*El Pensamiento Salvaje*”, México: Fondo de la Cultura Económica, 1962,
- Mariño de Lobera, P. *Crónica del reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile, Tomo VI: Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1865.
- Medina, José T.. *Cartas de Pedro de Valdivia que tratan del Descubrimiento y Conquista de Chile*. Edición Facsimilar. (Sevilla: Establecimiento Tipográfico de M. Carmona Velázquez, MCMXXIX),
- Ministerio de Obras Públicas (MOP), *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos*. Santiago de Chile: Dirección de Arquitectura, 2016.
- de Rosales, Diego. “*Historia General del reino de Chile 1603-1677*”, Valparaíso: Mercurio, 1877, en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile web: <http://www.memoriachilena.gob.cl/archivos2/pdfs/MC0005271.pdf>, acceso en abril de 2019, (en línea).
- Salas, Eugenio. *Kallinko: El Lago Sagrado*. Santiago, Fundación Huilo Huilo, 2016.
- Smith, Reuel, Edmond, *Los araucanos o notas sobre una jira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*. Santiago: Trad. de 1855. 1914.
- Treutler, Pablo, *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*. Editorial del Pacífico, Santiago, 1958.

- Verniory, Gustave, *Diez Años en Araucanía: 1889-1899*. Santiago de Chile: Ediciones de la Universidad de Chile. 1975.
- Zavala, José y Dillehay, Tom, *El “Estado de Arauco” frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII*. Arica: Chungara, Revista de Antropología Chilena Vol.42, 2. 2010.
- Ziley, Mora, *Manual de Educación Intercultural Bilingüe*, Editorial Kushe. Concepción, 2000.



Fig. -3- Retorno a la tierra del Pehuén de Daniel Lagos Ramírez.