

## AMULPÜLLÜN: Un rito funerario de los Mapuche chilenos

El objetivo de este ensayo es llamar la atención hacia un rito de los Mapuche en Chile, que es poco conocido fuera del ámbito de este pueblo. En la literatura etnográfica existen menciones breves, pero el acceso a la mayoría de estos escritos es difícil en Europa. Mis informaciones etnográficas proceden de un lugar llamado Sahuelhue al pie de la cordillera de los Andes, a la altura de la ciudad de Temuco. Allí he llevado a cabo estudios desde 1992 durante repetidas visitas en los meses del verano. En ese lugar el rito en cuestión se denomina *amulpüllün* y se efectúa en el velorio antes de llevar el ataúd hacia el cementerio (Schindler 1996).

El término contiene cuatro morfemas: */amu-l-püllü-n/*. Primero viene el verbo *amun*, es decir ‘andar’, el segundo morfema */l/* significa el causativo o el cambio de transitividad, que se puede traducir por ‘efectuar’, ‘causar’ o ‘hacer’. De manera que los dos primeros morfemas se pueden traducir por ‘hacer andar’ o por ‘hacer salir’. Después sigue como objeto */püllü/*, de lo que nos ocuparemos en seguida, y finalmente el */n/*, como señal del simple nomen verbal que puede tener el papel de un sustantivo, un adjetivo o un infinitivo (Harmelink 1996; Salas 1992; Smeets 1986).

Tanto los Mapuche mismos como otras personas traducen la palabra *püllü* generalmente por ‘alma’. Habría que preguntarse si esta explicación es adecuada. Tal vez sería más acertado hablar de ‘carácter’, ‘personalidad’, ‘capacidades’, o ‘don’. Havestadt (1777/II: 752) lo califica tanto como ‘ánima’ o como ‘mente immortal’. La hija de una machi de la localidad de Puerto Saavedra mencionó durante una conversación que su madre dispone de cuatro *püllü* y su tía abuela tenía ocho *püllü*. Probablemente en casos así la traducción por ‘don’ u otro término es más adecuada que ‘alma’. Además, parece que la palabra misma no se conoce en todas partes de la Araucanía con el significado de ‘alma’, ya que los Mapuche de algunos otros lugares suelen aducir que *püllü* no es el ‘alma’ sino el suelo, la tierra (compare Ñanculef 1990: 12). Pero el suelo se escribe *püllü*. Augusta (1916) distingue además los dos términos apuntando *püllü* y *püllü*. Al parecer, en el área donde la palabra *püllü* es desconocida, se emplea el término *am*. Tal vez en algunas regiones se utilizan ambas expresiones, *püllü* y *am*. Sin embargo, por ejemplo en Sahuelhue, *am*

<sup>1</sup> Mis sinceros agradecimientos a la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*, que apoyó en diversas ocasiones mis estudios sobre la cultura e historia de los Mapuche.

en el sentido de ‘alma’ es desconocido. No se debe olvidar que Valdivia (1606) observó que *am* se utiliza sólo en la región de Imperial.

Regresemos al concepto *amulpüllün*, que se puede traducir como ‘hacer o obligar a salir al *püllü*’. Para efectuar este rito en Sahuelhue hay que elegir cuatro hombres y cuatro mujeres entre los muchos participantes del velorio. La selección de estas personas es tarea del dueño de casa, tal vez aconsejado por sus hermanos o tíos patrilaterales, o por su esposa o madre. Las ocho personas elegidas para la ceremonia tienen que reunir las siguientes condiciones:

1. No ser parientes del finado.
2. Disponer de buenos conocimientos del *mapudungun*, el idioma de los Mapuche.
3. Y sobre todo, saber y *küme rakiduam*, es decir un buen criterio acerca de asuntos religiosos. Por consiguiente, los elegidos suelen ser mayores, de más de 40 años. (‘Buen criterio’ es la traducción de los mismos Mapuche.)
4. además, los ocho deben tener o haber tenido relaciones armoniosas o por lo menos satisfactorias con la familia del difunto.

Criterios regionales también pueden jugar un papel importante en la selección: Don Diógenes Huaiquiu me explicó que en el entierro de su padre don Andrés, el cacique de río abajo, eligió a los cuatro hombres de la siguiente manera: al primero, como representante de la propia comunidad; a otros dos, por ser de las comunidades vecinas y al último, como representante de una comunidad más lejana.

Sin embargo, para la regla 1. han habido excepciones: Cuando en Sahuelhue murió el cacique de las comunidades río arriba, don Felipe Callullan, su propio hijo efectuó el *amulpüllün*. Tal vez porque el mismo quiso comprobar su competencia como orador y conocedor de las invocaciones rituales y así asegurarse la elección como sucesor de su padre.

Las cuatro mujeres elegidas para el *amulpüllün* tienen que cumplir los mismos criterios que los hombres. En lo posible se elige a las esposas de los cuatro hombres, si no fallan en alguno de los criterios enumerados, lo que ocurre no pocas veces, por lo menos en la actualidad.

Los aspectos estratégicos o sociopolíticos en la selección de las ocho personas deberán tenerse en cuenta en estudios futuros de este rito. Una condición para esto es el conocimiento de las relaciones sociales en el área; de modo que los más apropiados para recopilar más detalles sobre esta ceremonia son los mismos Mapuche. En el caso mencionado, por ejemplo, todos los lugareños sabían porqué el cacique de la comunidad vecina no era uno de los oradores y porque su sucesor sí lo era en otro velorio al año siguiente. Pero esta no es la ocasión para profundizar estos detalles.

Además, queda la interrogante de quién hace la selección de las ocho personas cuando el dueño de casa fallece sin dejar hijos adultos. En este caso, la viuda o las hijas tienen que encargarse del asunto. También sería de interés observar cuál de los familiares y vecinos aconseja a las damas en un caso así.

¿Cómo se desarrolla el rito? Los hombres actúan primero. Cada uno de los cuatro recibe una botella llena de vino y ellos se colocan al lado del ataúd, ‘la urna’, según el dialecto local. Dos hombres se

ubican, frente a frente, a ambos lados de la cabecera, dos a los pies de la urna. Los otros participantes del velorio forman un círculo compacto alrededor, manteniendo una distancia de uno a dos metros del ataúd. En el caso observado, los parientes del difunto estaban cerca de la cabecera.

Los cuatro oradores vierten algo de vino en el suelo para el difunto y después beben ellos mismos un sorbo de la botella. Enseguida, todos pronuncian sus locuciones al mismo tiempo, pero por supuesto no al unísono. Las invocaciones de los cuatro tienden a ser al mismo tiempo una competencia entre ellos. Cada uno trata de impresionar tanto a los otros tres como al auditorio alrededor con sus conocimientos rituales y su versatilidad oratoria.

Unos minutos más tarde se produce el primer intervalo. Los situados enfrente intercambian las botellas por encima del ataúd. Nuevamente se hace una libación para el difunto y unos sorbos para los oradores. Se prosigue con las invocaciones, hasta el próximo intervalo y nuevo cambio de botellas. Como es casi de esperar entre los Mapuche, el *amulpüllün* de los hombres termina después de cuatro invocaciones. El dos y el cuatro son los números rituales de este pueblo.

Acto seguido, las cuatro mujeres realizan la ceremonia de la misma manera; por lo menos, nadie mencionó alguna diferencia acerca del proceder de ambos sexos y personalmente, tampoco observé ninguna.

Dos personas permitieron grabar las palabras de las invocaciones, y don Simón Juanico Curinao se encargó de la traducción. La primera invocación es de don Humberto Trecaman:

*Rangiñ wenu amu-a-y-mi*  
Hacia el cenit te irás

*éew-ta wiño-wicha-y-mi ta mi chew-ketu*  
ya has sido llamado de regreso

*küme amu-ñmu-a-y-mi,*  
que te vaya muy bien

*wiño-la-y-a-y-mi ta mi püllü,*  
que no vuelves con tu personalidad,

[Según don Simón la siguiente expresión sería mejor:  
*Wiño-me-we-tu-la-y-a-y ta mi püllü*  
Que no se vuelva, que se quede allí tu personalidad]

*Pekan-ka-la-y-a-y-mi ta mi familia,*  
No hagas jamás nada adverso a tu familia,

*küme amu-ñmu-a-y-mi.*  
que te vayas muy bien.

*Ka-che tu-w-i-mi mi éew,*  
Ya te has vuelto otra persona (un extranjero),

*éew ka-che-nge-y-mi,*  
ya te volviste un extranjero,

*éew wiño-we-la-y-a-y-mi ruka mu.* [Transcripción dudosa!]  
ya no volverás jamás a (nuestra) casa.

*Rangiñ wenu éew amu-tu-a-y-mi, ta-ti tüfey,*  
Véte ya al cenit,                   pues ya,

*wiño-ka-fa(l)-la-y-a-y-mi mi familia.*  
no regreses jamás y bajo ninguna circunstancia a tu familia.

*Kellu-a-y-mi ta mi familia,*  
Ayuda a tu familia,

*kuida-tu-nie-a-y-mi.*  
preocúpate continuamente (por ella).

La segunda versión es de la señora Elisa Huaiquío:

*'Nien ta familia,*  
'Yo tengo una familia,

*nien ta fotiim,*  
yo tengo hijos,

*nien ta ñawe,*  
yo tengo hijas,

*nien ta éomo,*  
yo tengo una esposa,

*nien ta küme-ke peñi,'*  
yo tengo buenos hermanos',

*pi-la-y-a-y-mi!!*  
¡nunca (más) digas esto!

*Wiño-kintu-la-y-a-y-mi lle-may ta mi pu familia!*  
No mires atrás hacia tus familiares!

*éew trufken nge-tu-a-y-mi ta fachantü,*  
Hoy ya te volverás ceniza,

*éew ta kura nge-tu-y ta mi piwke,*  
tu corazón ya se volvió piedra,

*ka-mapu nge-tu-y-mi ta ti,*  
te encuentras en otra tierra,

*kim-welu-la-y-mi ta chem éungu rume,*  
ya no sabes nada de los asuntos (de ese mundo),

*lley-chen af-i.*  
se terminó la persona nacida.

El contenido principal de ambas invocaciones es el mismo, una exhortación firme al *püllü* de alejarse y de no infligir daño alguno a sus familiares. El autor de la primera versión lo confirmó con las palabras: “Existe el temor, de que el finado vuelva a buscar a su familia luego [pronto].” Al principio y al final de la primera versión se menciona el paradero futuro del difunto. No se trata más de *nome lafken*, el otro lado del agua, como en tiempos pasados, ni del interior de los volcanes. El sitio futuro según los Mapuche de Sahuelhue es *rangiñ wenu*, el cenit en este caso, es decir el origen del ser humano. En Sahuelhue se sabe lo que esto implica. En el cenit residen los dioses *wenu rey fúcha* y *wenu rey kuse* con su familia. además se sabe y se menciona en las oraciones, que *wenu* rey mandó a cada persona a nuestra tierra y determina la suerte de cada uno.

Al final de la primera versión se encuentra la súplica para pedir ayuda y protección para los familiares que quedaron en la tierra. Parece que no todos los oradores suelen mencionar este giro.

La segunda versión contiene expresiones poéticas para indicar la separación determinante y definitiva entre los vivos y los muertos: ‘Tú eres polvo en el viento, tu corazón se convirtió en piedra’. Esos giros nos recuerdan el desmoronamiento en la tumba y la transmutación del cadáver hacia la naturaleza misma. además habría que preguntarse si es permitido y útil comparar esas palabras con ideas de los nativos de los Andes centrales. En un ensayo de Bill Sillar se encuentran las siguientes observaciones: “*In Qaqachaka dry dust is associated with the dead, and long-dead ancestors are called laq’a achila and laq’a awilita, meaning grandmother dust and grandfather dust* (Arnold 1988: 372). *However, these dried things are also considered a potential source of fertility*” (Sillar 1996: 269). - “En *Qaqachaka*, el polvo seco esta asociado con los muertos y los ancestros fallecidos ya hace tiempo se llaman *laq’a achila* y *laq’a awilita*, lo que significa abuela de polvo y abuelo de polvo. Sin embargo, estas cosas secadas se considera también como una fuente potencial de fertilidad” (Sillar 1996: 269).

En la literatura etnográfica, tanto en la de los siglos pasados como en la más moderna, se repite la afirmación de que en los ritos funerarios de los Mapuche se habla de las proezas del difunto y de sus

antepasados y además de sus relaciones familiares. Esta afirmación se encuentra también en algunas citas que se incluyen más adelante. Los Mapuche de Sahuelhue no mencionaron arengas sobre geneologías. En caso de que este discurso sobre la importancia del finado y sus antepasados de veras exista, es importante subrayar que no disponemos de ningún ejemplo recopilado según mis conocimientos. Si los oradores realmente relatan la biografía y la geneología del difunto, de ello no se ha conservado ningún testimonio para la posteridad.

Queda la interrogante, porqué muchos afirman que los familiares mismos no pueden realizar el *amulpüllün*. Los Mapuche consultados no dieron otra explicación más que “así es la costumbre”. Tal vez el diálogo sería demasiado arriesgado, por que establecería un contacto demasiado estrecho y por ende peligroso con el difunto. Tal vez, los forasteros (*ka-che*) tienen que llevar a cabo el rito porque el finado mismo se está integrando en el círculo de los extranjeros (*ka-che*), cuando se le implora alejarse de los familiares. Esas dos posibilidades no se contradicen, las dos pueden ser válidas.

En la siguiente sección presentaré material comparativo de la literatura etnográfica de Chile que en su mayoría es de difícil acceso fuera de este país.

## MATERIAL COMPARATIVO

El término *amulpüllün* se encuentra también en la valiosa descripción de Moesbach y Coña sobre las costumbres de Huapi. En lo siguiente, como en otras citas que se incluyen más adelante no se presenta toda la descripción del velorio sino sólo los párrafos que describen ritos de alguna similitud con los datos presentados hasta ahora. En las páginas 408 hasta 410 del libro de Moesbach y Coña se lee sobre los ritos nocturnos del velorio:

“Después del baile manda el dueño del muerto: ‘Acérquense al cadáver los parientes que están aquí’.

Los que tienen vínculos de parentesco con el finado se allegan y se ponen en filas a ambos lados del huampo-féretro. Luego levantan los jarritos llenos de chicha y se brindan mutuamente. En seguida toman un sorbo; cambian después los jarritos cada uno con el hombre que está enfrente al otro lado de la canoa, entregándose el vaso por encima del féretro, y beben otra vez.

De esta manera proceden todos los parientes; truecan recíprocamente sus jarritos por encima de la caja del muerto. Los restos de chicha que quedan en los vasos los vierten sobre la tapa de la canoa. Este trago ritual se llama ‘sobrebeber al finado’.

Así pasan la noche, bebiendo y comiendo; algunos se emborrachan también. Para el alumbrado se arreglan antorchas de colihues secos. además mantienen fuegos que esparcen luz.

Cuando la noche ya ha avanzado mucho, se levanta un hombre a quien entregan un palo de chueca y le ordenan: ‘Tú despedirás el alma del finado’.

Este hombre empuña su chueca, golpea con ella al poste-imagen que está plantado a la cabecera del muerto, grita *!oop!* 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, toda tu apesadumbrada familia. Poseíste tantos bienes; ya los has abandonado todos. Por más desconsolados que estemos, ya no podemos cambiar nada respecto de tu estado! ya te irás ahora'. Termina con un fuerte grito.”

De manera que en Huapi existen o existían dos ritos: el brindis y la despedida, que se suceden en el tiempo y que efectúan actores diferentes; estos se fundieron en Sahuelhue en un solo rito. Tanto en Huapi como en Sahuelhue la denominación del (segundo) rito es *amulpüllün*. Las diferencias en el desarrollo del rito entre los dos lugares son tan evidentes que parece innecesario enumerarlos. En Huapi el *amulpüllün* se realiza de noche, en Sahuelhue durante el día. En vez de ocho personas de ambos sexos se trata de un solo hombre; en lugar de una botella de vino, tiene un palo de chueca en los manos y con éste golpea a la figura de madera, que en la actualidad ya no suele tallarse más para el sepulcro. Pero el contenido de las invocaciones acá y allá sorprende por sus similitudes. La razón de esto podría residir en la migración de una familia importante desde Huapi a Sahuelhue, que se efectuó al principio del siglo XX. Esa suposición sobre el origen de esas similitudes se podría evaluar mejor al saber más sobre este rito en otras comarcas de la Araucanía.

En la región de Huapi el *amulpüllün* ha sobrevivido hasta nuestros días, sin duda con algunos cambios; Héctor Painequeo (1988), oriundo de este sector, lo menciona en una nota al pie de página. Viajando desde Huapi hacia el este se llega a la región al sur de Nueva Imperial, el suelo patrio de R.F. Curivil, quien también lo menciona (1995:44). Él explica el término como “recordar y comentar la historia del difunto”, aunque esto no es una traducción sino, a lo más, una descripción de otros ritos relacionados con el *amulpüllün*. De los alrededores de Nueva Imperial viene también el señor Nelson Porma, miembro de la Sociedad Mapuche *Newen*. En su comunidad se juntan los familiares del finado por parte del padre y por parte de la madre en el *amulpüllün*. Un representante de cada familia se pone al lado del ataúd, en la parte central o sea en el medio, y los dos rezan sus invocaciones. En vez de hablar del representante de cada familia yo hubiera preferido de hablar del representante de cada linaje. Pero en los últimos decenios nadie ha comprobado durante estudios de campo de manera fehaciente la existencia de linajes entre los Mapuche, a pesar de que su existencia se postula en publicaciones pertinentes.

Ya al principio del siglo XX Guevara (1927/II: 43) observó la ceremonia antes del traslado hacia el cementerio. Sin embargo, el no revela la frecuencia de su participación en velorios ni los lugares de los entierros. Pero se puede conjeturar que se refiere a un sector cercano a Temuco: “Antes de partir, algunos oradores (*hueupive*), se colocan a la cabecera i a los piés del difunto i hablan de las virtudes i antepasados del estinto. Han de ser hombres de edad i en posesión de los antecedentes jenealójicos de la familia.”

P. Severiano Alcamán y José Araya publicaron en el año 1993 *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche*. El rito que nos concierne esta mencionado dos veces en dos páginas distintas de ese libro. Durante una entrevista P. Severiano me detalló, que sus informaciones se basan en primer lugar en las vivencias de su juventud en Quepe y en segundo lugar en sus experiencias durante su vida sacerdotal. Según sus observaciones el *amulpüllün* se suele celebrar en los alrededores de los pueblos Temuco, Cholchol y Nueva Imperial. Fuera de esta región, él no dispone de conocimientos personales.

El libro dice: “Al fallecer la persona, el *ALWE* permanece durante un tiempo indefinido en el ambiente en el que acostumbraba a vivir la persona. Es convicción de la familia que se le ve y siente como

si siguiera viviendo en las mismas condiciones. Es un estado de mucha vulnerabilidad espiritual. Estas circunstancias hacen que los familiares se preocupen mucho de que no sea atrapado por espíritus enemigos, los cuales pueden ser manejados por familiares envidiosos o personal de mal vivir que deseen hacer algún mal a la familia doliente perjudicando el pronto ascenso del *AM* a su destino final. Las acciones negativas son neutralizadas especialmente a través del rito de *AMULPÜLLÜN*, el cual pretende impedir con toda su fuerza el regreso del espíritu del difunto (1993: 15).” Quince páginas más adelante se lee:

### **“EL WEUPITU: Oración fúnebre**

Llegado el momento de sepultar al difunto los asistentes rodean el féretro en forma circular; y las autoridades más connotadas, (*LONGKO*), con un pocillo en mano dan comienzo al discurso fúnebre dialogando y esparciendo una cantidad de su bebida sobre el difunto y el suelo en su honor, así como en reconocimiento de los antepasados a los que se les considera presente en los momentos (*WÜTRUNMAWKEI* (se le derrama). En este discurso funerario se resalta la geneología del difunto, sus virtudes, destacándolo como fiel seguidor de las tradiciones mapuches. Los dialogantes deben ser personas destacadas en el conocimiento de las tradiciones, conocedores de las relaciones familiares y costumbres del lugar, del idioma y de las contingencias de la comunidad. Concluido el rito del WEUPITU, el féretro es levantado y transportado al “*ELTUN*” (Cementerio),... (1993: 30 y 31”).

De manera que el rito llamado *amulpüllün* se celebra en una franja que viene desde el lago Budi hasta los alrededores de Temuco. Pero sabemos muy poco sobre los pormenores de esa ceremonia en las diferentes comunidades y sobre los cambios introducidos durante los últimos decenios. De Temuco hacia el Este, nos faltan las informaciones de muchos lugares.

En el año 1981 Duhalde y Jelves describieron el funeral de un cacique mapuche en el lugar Pocoyan, comuna de Pitrufulquén, en el Suroeste de Temuco. El rito se nombra *eluwün*, según las dos antropólogas: “El viernes en la mañana, después de cuatro días y tres noches de velorio, el ataúd fue trasladado cerca de un potrero cerca de la casa, quedándose ubicada la cabeza hacia el oeste y los pies al este. Al preguntársele al nieto del difunto si esta posición era siempre igual contestó que sí, pero que antes los funerales eran diferentes y que incluían trilla y cuatro caballos con campanas cerca del cadáver. Este ritual se conoce con el nombre de *Awün* (p. 11).”

Bajo ‘trilla’ o *awün* se entiende una cabalgada circular en sentido opuesto a las manillas del reloj, costumbre mapuche durante ceremonias de importancia, que en varias regiones de la Araucanía sirve para ahuyentar influencias malignas. Tal vez el joven quiso hablar de una trilla de cuatro caballos alrededor del ataúd. La cita nos indica además porqué Faron (1961) equivocadamente nombra *awün* a todo el rito funerario.

Después de otras descripciones del velorio las autoras prosiguen: “Hacia las 16 hrs., luego de una convivencia informal entre la gente, el dueño de casa junto con su hermano mayor iniciaron los preparativos del ‘levantamiento’ [*eluwün*], comenzando el primero en un discurso en castellano en el cual agradecía la compañía de los asistentes y presentaba a su hermano mayor como nuevo cacique. Se prosiguió después con oraciones en lengua mapuche (*mapudungu*), dirigidas por dos mujeres en forma de cantos (romanceo), sin la ayuda de instrumentos musicales. Ambas estaban ubicadas frente a frente a ambos lados del ataúd, sosteniendo con las dos manos una botella de vino, la cual intercambiaban. El



objetivo de estas oraciones era entregar información acerca de la vida del difunto y rogar por su alma. Junto a ellas y en la misma posición, se encontraban dos caciques, el hijo mayor y un sobrino del difunto, quienes sostenían en sus manos una botella de chicha la cual intercambiaban cuando las dos mujeres lo hacían, al final de cada canto, además de esto, brindaban diciendo ‘salud’ y luego rociaban el ataúd, las flores y la tierra (p. 13).”

¿Cómo es la situación más al Norte y más al Sur?

En una tesis sobre cuatro comunidades cercanas al lago Calafquén asimismo se describe un velorio: En la noche, el ataúd quedó en la habitación que sirvió como dormitorio al difunto. “También se amarra [allá] una gallina que permanece los días que dura el velorio, la alimentan con arvejas, trigo y agua.” En la habitación se desarrolla una ceremonia que parece comparable con el *amulpüllün*. Sin embargo, no se menciona, si ese rito tiene una denominación propia:

“Casi al amanecer se acerca un ‘lenguaraz’ u orador que se ubica a un lado de la urna y comienza a orar en su lengua de una manera ininterrumpida. En una mano mantiene un cigarro encendido, que va chupando a medida que aumenta su tono de voz en la oración. En su mano izquierda sostiene la gallina que, de vez en cuando, alza sobre el ataúd. A intervalos, al final de cada trozo de su oratoria, el lenguaraz aumenta su voz y lanza un grito que es contestado por todos los concurrentes que contemplan y escuchan junto al difunto. Todos permanecen parados.” (Arcos et al. 1980: 228).

Al quinto día sigue la segunda parte de ese rito: “Luego el cuerpo es sacado al patio y el negro ataúd es puesto sobre las varas que han sido preparadas como camillas, con el extremo correspondiente a los pies frente a la fogata que allí arde; el orador se ubica en el extremo opuesto, sujetando la gallina. Toda la demás gente con flores, coronas y la cruz, se ubican a los costados o atrás del orador. Comienza la oratoria del lenguaraz; él fuma un cigarrillo que le ha sido entregado, derrama muday sobre el ataúd y levanta la gallina por sobre éste, al mismo tiempo que lanza gritos que son contestados por los demás. El ruega a los espíritus para que intercedan ante Dios y le abran las puertas hacia el otro mundo. Luego, el acompañante toma la gallina firmemente con la mano y con la otra de un tirón le corta la cabeza, arrojándola al suelo como también el cuerpo, que se revuelve derramando sangre, alejándose de la urna y quedando inmóvil tras los últimos aleteos.”

“Los presentes insinúan muecas de satisfacción. La ceremonia ha dado señal que conforma a los familiares. Al alejarse la gallina del ataúd sin intento de volver, significa que el espíritu del finado se va tranquilo y no volverá al hogar a buscarse a algún pariente en un corto tiempo. Esta gallina es rociada con muday y arrojada al centro de la fogata, en la cual también se depositan todos los huesos sobrantes y que han sido guardados en un saco para que se quemen y así evitar que ‘hueseen’ los perros, pues es considerado un sacrilegio en contra del difunto.” (Arcos et al. 1980: 229/30). Se puede suponer que ésta no es la única tesis con valioso material etnográfico enterrada en las bibliotecas universitarias.

Una descripción más detallada de ese rito, tal como se celebra en los alrededores del lago Calafquén, se puede esperar de la traducción al español de la obra de Tadashi Yanai (1995), que ofrece un estudio de un caso detallando las ceremonias funerarias en este sector.

Alejandro Leninao Quidel de la comunidad Leninao en el noroeste de Temuco, ubicada en el camino de Lautaro a Curacautín, describió las ceremonias funerarias de antaño, tal como se las contó su padre (Kuramochi/Huisca 1992/II: 197):

“Al pasar una última noche junto al difunto, faltando un día para ser depositado en tierra, para ser sepultado, se realizaba en la pampa –campo ceremonial– un ritual para el fallecido según la tradición. Todos los instrumentos: trutruca, cultrun, acordeón, le tararean como romanceando. También están allí los ‘rezadores’ los cuales se colocan al lado del muerto. Se disponen dieciséis botellas de licor, ocho por cada lado del lugar en donde está tendida la persona muerta. Dieciséis botellas se sientan en la tierra.”

“Se asperge entonces sobre la tierra para el que murió, rogando y diciéndole: ‘Ya te has perdido, ya nos abandonaste a nosotros. Ya te ha atraído hacia sí recogíendote el que te dejó en la tierra, el que te hizo hijo suyo. El que Dirige la tierra. Arriba de la tierra sigue tirando de ti’, se le dice al fallecido.”

La arenga dirigida al finado se califica como *llellipun*, es decir ‘rogar’. En ella falta cualquier referencia al pavor de los muertos, expresada tan vivamente en otros discursos. La pregunta queda abierta, si esto se debe a la discontinuidad de la costumbre y al olvido parcial de los giros correctos.

La primera parte de ese rito con los instrumentos musicales se organiza en Sahuelhue solamente para caciques, por lo menos en la actualidad. Estoy dudando que esta parte se desarrolló en el campo ceremonial, como dice la traducción; en el texto en *mapudungun* se menciona sólo un campo abierto (*lelfün*), lo que también se puede referir a un campo delante de la casa del difunto o en los alrededores. Esa primera parte se designa *adentun* (p. 194), lo que significa ‘retrato’, ‘imagen’, ‘imitación’, o ‘parecer bueno o justificado’ según Augusta. E. Kindberg (comm. pers.) del ILV propuso ‘apariencia’ para el término *ad*, Augusta (1916) habla de ‘costumbre, arreglo’, mientras Catrileo (1996) traduce ‘persona’. El término *ad* o su variante *ash* se encuentra en muchas combinaciones verbales. Tal vez don Alejandro, el autor del texto citado, se refirió al verbo *ashngelentun* (vea Augusta 1916: 2; 12), que se nombró en Sahuelhue y cuyo traducción podría ser ‘representación’. Simon Juanico, el traductor de las oraciones citadas más arriba, explicó ‘representación’ en este caso como ‘imitación de un asunto o evento anterior’.

Augusta (1934: 236) describe además el rito fúnebre *ashngellkawellun*, que se efectúa con caballos, como indica el término. En el *ashngelentun* de Sahuelhue también participan jinetes. También Faron (1964) menciona repetidas trillas de varias personas alrededor de la casa del difunto, llamadas *awün* por los Mapuche. Como es costumbre del autor, él no nombra la comarca de los eventos ni la frecuencia de su participación en la ceremonia. Hoy en día, un *awün* alrededor de la casa no es factible ya que los cercos impiden la libertad de movimientos en casi todos los lugares. En Sahuelhue, en algunos velorios, los jinetes cabalgan alrededor del ataúd puesto en el patio, lo que resulta mucho menos dramático.

Faron escribe:

“...*amulpellun*, an encirclement of the house by riders who try to drive away the spirit [of the deceased] (1964: 59).” “The wake (...) is a tearful and noisy affair, attended by much drinking and the performance of spontaneous *amulpellun*, during which the riders hurl

*invectives at the forces of evil who are lurking about to capture the departed spirit (1964: 84)."*  
*"Spirits who, through supernatural signs, are believed to linger about the house after death (of the body) are dealt with in the ceremony called amulpellen, which may be translated roughly as 'Go, thee, spirit!' This ceremony is designed to drive them away from the precincts of the living. They are potentially dangerous because at this time they might fall victim to kalku (1964: 57)."*

"...*amulpellun*, una trilla alrededor de la casa por jinetes que intentan ahuyentar los espíritus [de los difuntos] (1964: 59)." "El velorio (...) es un asunto lleno de lágrimas y ruidos, acompañado de mucho tomar y de la realización de *amulpellun* espontáneos. En ellos, los jinetes gritan insultos a las fuerzas del mal, los que están al acecho para capturar al espíritu en su salida (1964: 84)." "Si se piensa, a causa de signos sobrenaturales, que espíritus se mantienen todavía alrededor de la casa después de la muerte (del cuerpo), uno se ocupa de ellos en la ceremonia llamada *amulpellen*, que se podría traducir más o menos como "—ándate!, espíritu!". Esta ceremonia tiene como objetivo ahuyentarlos de la vecindad de los vivos. Los espíritus son potencialmente peligrosos porque en este tiempo podrían caer víctimas de los *kalku* [brujos] (1964: 57)."

En estas citas reproducidas más arriba se nota que existen descripciones más o menos detalladas de la dimensión religiosa del *amulpüllün*, mientras la dimensión sociológica casi siempre se pasa por alto. Para acercarse a este aspecto ignorado con frecuencia en la literatura sobre los Mapuche, resultan útiles interrogantes como: ¿A quién o a quiénes se elige para la ceremonia? —¿Cómo eran sus relaciones de parentesco con el finado? —¿Qué cualidades califican a los elegidos para su papel o función? —¿Quiénes de los otros participantes disponen de estas capacidades? —¿Por qué no fueron elegidos? —¿Quiénes aconsejaron a los familiares del difunto en la elección del orador?

Aunque disponemos de un buen número de descripciones de ceremonias funerarias en los siglos pasados, Núñez de Pineda parece ser el único que describe un rito con una lejana similitud al *amulpüllün*. Esa semejanza se refiere sólo a la actuación de algunos participantes, pero nó a la denominación del rito ni a las invocaciones, ya que Núñez no nos informa sobre estos particulares:

"Pasó la palabra a los ranchos comarcanos, amigos y vecinos, de la aflicción con que se hallaba el principal cacique..., y trajo cada uno un cántaro de chicha; ... entraron adentro donde nos hallaron con las acostumbradas ceremonias llorando sobre el difunto; levantóse el cacique a recibirlos, y acercándose al cadáver cuatro de los más ancianos y nobles, fueron cada uno de por sí echándole encima una camiseta y manta nueva, y las mujeres de éstos poniendo arrimadas al cuerpo frío las tinajas o cántaros de chicha que trajeron a cuestras, y como más tiernas y ceremoniáticas [sic] las viejas dieron principio a dar tristes voces y alaridos rasgándose las vestiduras y pelándose los cabellos, que obligaron a que los demás las acompañáramos;... (Zuñiga 1981).

Molina (1972: 124) describe un rito para impedir el regreso de los muertos a la comunidad de los vivos, de índole diferente al *amulpüllün*:

"Los parientes principales llevan el ataúd [al cementerio], el cual es rodeado de muchas mujeres que lloran al difunto al modo de las plañideras de los romanos. Otra mujer, entretanto, va esparciendo rescoldo en el camino detrás del féretro, para que el alma no pueda volver más a la casa."

Volvamos a los velorios del siglo XX. Como muestran los ejemplos anteriormente citados, existen variantes locales de la ceremonia como ocurre con todos los ritos de los Mapuche. De esta variación deben estar conscientes todos los que escriben y enseñan sobre este pueblo. Ya pasaron los tiempos en los que se podía recoger las informaciones de unas pocas personas, o incluso de una sola, y después exponer y generalizar sobre la cultura de los Mapuche. El énfasis en las diferencias locales, no tiene la intención de dividir a esta nación sino llamar la atención sobre su complejidad. Es tarea de los Mapuche mismos, lograr y mantener la unidad de su pueblo, esfuerzo que merece el pleno apoyo de la sociedad global.

#### GLOSARIO DE TÉRMINOS EN IDIOMA MAPUCHE:

<i>ad</i>	costumbre, arreglo, apariencia, persona
<i>adentun</i>	imagen, imitación, parecer bueno o justificado
<i>am</i>	'alma'
<i>amun</i>	andar
<i>amulpüllün</i>	hacer andar el <i>püllü</i>
<i>amulün</i>	hacer andar
<i>ashngelentun</i>	representación
<i>awün</i>	vueltas a caballo
<i>eltun</i>	cementerio
<i>fücha</i>	anciano
<i>kache</i>	forastero, extranjero, el otro
<i>kalku</i>	bruja/o
<i>kuse</i>	anciana
<i>küme</i>	bueno
<i>lafken</i>	mar, lago, agua
<i>lelfün</i>	campo abierto
<i>llepün</i>	rogar, suplicar
<i>mapudungun</i>	idioma de los Mapuche
<i>nome</i>	al otro lado
<i>püllü</i>	suelo
<i>püllü</i>	'alma', capacidades, don
<i>rakiduam</i>	pensamiento, criterio, opinión, intención, mente
<i>rangiñ</i>	mitad
<i>rey</i>	numen (derivado del castellano 'rey')
<i>wenu</i>	arriba, cielo
<i>wenu rey fücha</i>	anciano divino de las alturas
<i>wenu rey kuse</i>	anciana divina de las alturas
<i>wewpütun</i>	discurso solemne; oráculo

## BIBLIOGRAFÍA

- ALCAMÁN P., SEVERIANO / JORGE ARAYA A. (1993): *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche*. (Con fotos de H.S. y Martin Thomas.) Temuco, Chile.
- ARCOS JARA, Ruben Wilfredo / Hector GAETE MERA / Moises SEGUNDO INOSTROZA RODRÍGUEZ / Ramón Dario SALINAS MORA (1980): *Estudio Descriptivo de Cuatro Comunidades Mapuches cercanas al Lago Calafquén*. Tesis: Univ. Austral de Chile, Valdivia.
- ARNOLD, D.Y. (1988): "Matrilineal Practice in a Patrilineal Setting: Ritual and Metaphors of Kinship in an Andean Ayllu". PhD dissertation, Dept. of Anthropology, Univ. of London.
- AUGUSTA, Félix José de (1916): *Diccionario Araucano-Español*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- (1934): *Lecturas Araucanas. Autoretrato del Araucano*. Vetera et Nova por Fray F.J. de A. con la colaboración de Fray Sigifredo de Fraunh, usl. Ed. San Francisco: Padre las Casas, Chile.
- CATRILEO, Maria (1996): *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Mapudungun - español - english. Ed. Andrés Bello.
- COÑA, Pascual (1936): (texto corresponde a Moesbach).
- (1973): *Memorias de un Cacique Mapuche*. Santiago de Chile: ICIRA.
- (1984): Reedición de 1973. Santiago de Chile: Ed. pehuén.
- (1996): *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun* - Testimonio de un cacique mapuche. Santiago de Chile: Ed. pehuén.
- CURIVIL P., Ramón Francisco (1995): "Religión Mapuche y cristianismo". En: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago de Chile.
- DUHALDE, Corinne / Ivonne JELVES (1981): *Eluwün: Funeral Mapuche*. En: *Papeltun 2*, Ed. Museo Histórico y Arqueológico Villarica, Chile.
- FARON, Luis C. (1961): *Mapuche Social Structure*. Illinois Studies in Anthropology Nr. 1. The University of Illinois Press: Urbana.
- (1964): *The Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. University of Pittsburg Press.
- GUEVARA SILVA, Tomás (1927): *Historia de Chile - Chile Prehispánico*. 2 tomos. Santiago de Chile.
- HARMELINK M., Bryan L. (1966): *Manual de aprendizaje del idioma mapuche*. Aspectos morfológicos y sintéticos. Ed. Univ. de la Frontera.
- HAVESTADT, Bernardus (1777): *Chilidúgu sive Tractatus Linguae Chilensis*. 2 Bde. Monasterii Westphaliae.
- KURAMOCHI, Yosuke y Rosendo HUISCA (1992): *Cultura Mapuche volumen 2. Relaciones de Rituales y Tradiciones*. Temuco, Chile.
- MOLINA, Juan Ignacio (1972): *Historia Natural y Civil de Chile*. Ed. Universitaria: Santiago de Chile.
- MOESBACH, Ernesto Wilhelm de (1936): *Vida y Costumbres de los Indígenas Araucanos en la Segunda Mitad del Siglo XIX*. Santiago de Chile. Sobre impresiones a partir de 1973 vea: Coña.
- NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑAN, Francisco (1863): "Cautiverio Feliz y Razón Individual de las Guerras Dilatadas del Reino de Chile". En: *Colección de Historiadores de Chile*, Vol. 3. Santiago de Chile.
- ÑANCULEF H., Juan (1990): "La filosofía e ideología mapuches". En: *NÜTRAM* 6/4: 9-16.
- PAINEQUEO P., Héctor (1988): "Kiñe pichi ül: Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche". En: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, tomo 3. Temuco, Chile.
- SALAS S., Adalberto (1992): *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Ed. MAPFRE.
- SCHINDLER, Helmut (1996): "Algo entendieron: Zur Religiosität der Mapuche". En: *Sage nicht: Ich bin zu jung...* Hermann Holzbauer (ed.), Eichst.,tt.
- SILLAR, Bill (1996): "The Dead and the Dying - Techniques for Transforming People and Things in the Andes". En: *Journal of Material Culture* 1/3.
- SMEETS, Ineke (1986): *Mapuche Grammar*. Thesis: Rijks Universiteit Leiden.
- VALDIVIA, Luis de (1606): *Arte y Gramática General de la Lengua que Corre en Todo el Reyno de Chile, con un Vocabulario y Confesionario*. Lima.
- YANAI, Tadashi (1995): *Soki to hanpuku: gendai mapuche shakai ni okeru bunkateki seisei*. (Reminiscencia y Repetición: Genesis Cultural en la Sociedad Mapuche Contemporánea.) Tesis presentada a la Universidad de Tokio.
- ZUÑIGA FUENTES, Erika (1981): *Vision Ethnohistórica de la Cultura Mapuche Siglos XVI y XVII*. Tesis. Universidad de Concepción, Chile.