

## KAMASKA, KAMARIKUN Y MÜCHULLA: PRÉSTAMOS LINGÜÍSTICOS Y ENCRUCIJADAS DE SENTIDO EN EL ESPACIO CENTRO Y SUR ANDINO<sup>1</sup>

*Kamaska, kamarikun and müchulla: Loaned words and crossroads of meaning in the central and southern andean space*

Rodrigo Moulian\*

María Catrileo\*\*

### Resumen

A partir del estudio de tres quechuisms vigentes en el habla mapuche williche<sup>2</sup> evidenciamos la existencia de relaciones interculturales en el horizonte andino. Nuestro análisis se concentra en voces de origen quechua que refieren a instituciones mapuches centrales en términos identitarios, religiosos y sociales. En cada uno de los casos, los préstamos lingüísticos revelan paralelismos culturales preexistentes. El estudio comparativo de los conceptos designados por estas voces y las prácticas culturales asociadas a ellas expone el correlato de sistemas de representaciones simbólicas que se perfilan como variantes de una matriz cosmovisionaria común.

Palabras clave: Andinidad, cotradición, cosmovisión, mapuche, contacto lingüístico.

### Abstract

From the study of three quechuisms in mapuche williche speech, we show the existence of intercultural relations in the Andean horizon. Our analysis focuses on Quechua voices which refer to central identitarian, religious, and social mapuche institutions. In each of the cases, the loaned words reveal preexisting cultural parallels. The comparative study of concepts designated by these voices and cultural practices associated with them exposes the correlation of symbolic representational systems which appear as variants of a common worldview matrix.

Key words: Andean identity, cotradition, cosmovision, mapuche, linguistic contact.

En el presente artículo analizamos los préstamos lingüísticos como vía de acceso al estudio de las relaciones interculturales. Nos concentramos en quechuisms que designan instituciones sociales, religiosas e identitarias mapuche williche, cuya apropiación plantea particulares problemas. Al menos dos de estas voces se encuentran

<sup>1</sup> Artículo escrito en el marco de los proyectos Fondecyt 1120139, “La impronta andina en el sistema religioso cosmovisionario mapuche williche” y DID S 2012-2 “La alimentación de las almas, la muerte y las transformaciones del espíritu en espacio centro y sus andino”. Agradecemos a Pablo Espinoza sus correcciones y comentarios.

<sup>2</sup> Empleamos el alfabeto mapuche unificado para escribir los términos en mapudungun, salvo en las citas donde reproducimos la grafía de los autores de referencia. Los términos del quechua los transcribimos de acuerdo a los usos de nuestras fuentes.

tempranamente documentadas en las fuentes lingüísticas y etnohistóricas, lo que indica su adopción en el período prehispánico. Ellas connotan complejas tramas simbólicas cosmovisionarias y/o sistemas de relaciones sociales que evidencian correlatos culturales en el área central andina. No obstante, su distribución geográfica las sitúa a quinientos kilómetros al sur de la frontera meridional del Tawantinsuyo, en una zona donde se considera que el inca tuvo una influencia cultural y política difusa. Su presencia nos plantea, por lo tanto, ‘encrucijadas de sentido’, término que empleamos en una doble acepción: como punto de intersección entre sistemas de significación y problema por resolver. Ello, porque los paralelismos que se dejan ver en las tramas simbólicas plantean relaciones culturales que no se encuentran comprendidas dentro del actual marco de conocimientos de la etnohistoria y etnología mapuche.

Un caso particularmente conspicuo es el de la voz ‘kamaska’, que se mantiene en uso en la actualidad en las comunidades williche con un régimen de género y número castellanizado. Los términos ‘kamasko’ y ‘kamaska’ designan a los miembros de las congregaciones rituales mapuche williche en las comunidades de Pitruico, Tringlo, Nolguehue y Maihue Carimallín, situadas en la cuenca hidrográfica del Río Bueno, Provincia de Ranco, Región de Los Ríos. Los ‘kamaskos’ son las personas responsables de la organización y sustento material del ‘lepün’, como se denomina a la rogativa o ‘ngillatun’ williche, en la que se expresa una religiosidad indígena marcada por el culto a los espíritus tutelares locales. Su rol constituye un sello identitario, ostentado con orgullo por quienes se encargan de dar continuidad a las prácticas religiosas ancestrales. Mediante él se especifica performativamente la etnicidad williche. No obstante, la voz no es originaria del mapudungun, por lo que no se encuentra registrada en los diccionarios de esta lengua (Augusta, 1992; Erizie, 1960; Febres, 1975; Havestadt, 1777; Valdivia, 1887). Su etimología es quechua. Según Taylor (2000:6), ‘camasca’ (fonológicamente /kamasqa/) designa en esta lengua a un “un hombre que se beneficia de los poderes transmitidos por una huaca”. Esta definición presupone una compleja trama de representaciones y modelos cosmovisionarios que, como mostraremos, son comunes al espacio centro y sur andino.

El concepto quechua ‘camasca’ (/kamasqa/), previamente referido, deriva de la raíz semántica ‘cama’ (fonológicamente /kama/), cuyo significado predominante es ‘animar’ (Taylor, 1987, 2000). Este semema conforma una serie de términos léxicos del campo religioso, que aluden la capacidad vitalizante animadora de los elementos de la naturaleza y los seres humanos. Entre estos se encuentran el verbo ‘camay’ (/kamay/) que designa a la acción de ‘crear’, ‘dar la vida’, ‘animar’ (Duviols, 1978). Este último lexema también asume la función de sustantivo general, definido por Salomon (1991:16) como “esencia y fuerza que modela al ser y le infunde poderes especiales”. Al respecto señala Bray (2009), se trataría de una noción similar al *mana* polinésico, es decir, una potencia generativa que anima a la materia, idea que se inscribe dentro de un tipo particular de teoría ontológica. Así, la voz ‘camayuc’ designa al encargado de una determinada función, noción que connota la capacidad conformadora que especifica las

cualidades distintivas de los seres. El término ‘camac’ (/kamaq/), en tanto, designa al agente portador de esta potencia animadora, considerado como divinidad creadora (González de Holguín, 1989<sup>3</sup>) o, en una acepción más amplia, como la “entidad sagrada que transmite la fuerza vital a personas u objetos para que realice la función que corresponda” (Taylor, 2001:19). Su acción se extiende sobre los elementos de la naturaleza y la cultura, definiendo un principio general de configuración del mundo: “El camac, que invocaba el indio, era una fuerza eficaz, una fuente de vitalidad, que animaba y sostenía no solo al hombre, sino también al conjunto de animales y cosas para que pudieran realizarse” (Taylor, 1987:25).

El espacio y/o medio donde se manifiesta el ‘camac’ se encuentra denotado por el término huaca (/waka/). Según García y Roca (2004:54), esta voz se compone del semema ‘hua’ (/wa/), que designa a ‘lo oculto’ o ‘lo que no se ve’, y la raíz ‘ca’ que refiere al ‘camac’. Así, huaca sería “el lugar donde convergen las fuerzas ocultas”. En definición de Salomon, huaca es “cualquier cosa material que manifiesta lo sobrehumano” (1991:17). El término se aplica en el mundo andino a una variedad de elementos naturales que se consideran depositarios del ‘camac’: montañas, manantiales, piedras, árboles. También refiere a objetos culturales como monolitos, ídolos y templos, y a una forma de parentesco espiritual que se establece por la encarnación de los ancestros en estos elementos. Estos son motivo de culto, punto de peregrinaje y receptáculo de ofrendas. Su multiplicidad y diversidad fenomenológica son rasgos distintivos de la cosmovisión indígena que concibe al ‘camac’ diseminado en entidades de diferente naturaleza, fisonomía y jerarquía. Las comunidades centroandinas viven en relación con una pluralidad de entidades sobrenaturales que les dan fuerzas a sus habitantes y los sostienen en sus vidas. Como señala Taylor, “la existencia de un camac poderoso no excluía la presencia de otros” (1987:25).

‘Camasca’ se denomina a quienes acceden y se hacen partícipes de este poder vitalizante y animador del ‘camac’, al que se rinde culto en las huacas. El ‘camaquen’, en tanto, es la fuerza o espíritu vital que reside en ellas y se transmite hacia una persona (Duviols, 1978). La consagración a las prácticas rituales se considera una vía para aumentar la participación de este poder y un medio para obtener nuevas cualidades. Por lo mismo, el término ‘camasca’ se aplica, igualmente, a sacerdotes y chamanes dotados de capacidades visionarias, terapéuticas o de transformación espiritual. Este sistema transaccional, en el que la fuerza vital se transfiere desde el camac a los camasca, mediante el culto a los ancestros encarnados en las huaca, encuentra una de sus primeras descripciones en los manuscritos *Ritos y Tradiciones del Huarochiri* (Taylor, 1987). Pese a que este documento se escribe en el marco de las campañas de extirpación de idolatrías, es considerado uno de los textos fundamentales del mundo andino, ya que registra en lengua quechua el sistema de creencias religiosas de la sierra de Lima a comienzos del siglo XVII.

---

<sup>3</sup> González Holguín consigna el término bajo la forma ‘camak’, al que define como ‘Dios criador’.

En este espacio geográfico, perteneciente a la actual provincia de Huarochiri, se mantienen parcialmente vigentes los mitos de origen (Ortiz, 1980; Vera, 2002) y subsiste el culto a las huacas en las fiestas patronales y rituales comunitarios de las localidades situadas en cerros y quebradas (Ráez, 2005). La disponibilidad de información documental, arqueológica y etnográfica sobre el sistema de representaciones religiosas prehispánicas hace de esta área un punto de referencia relevante para el análisis comparativo<sup>4</sup> y un derrotero obligado para quien quiera reconstruir el sentido de la voz ‘camasca’, consignado en el referido manuscrito.

#### KAMASKOS DEL WENULEWFÜ

La institucionalidad mapuche williche de los ‘kamaskos’, característica de la cuenca del Río Bueno (en mapudungun Wenulewfü, río del cielo), nos sitúa ante una encrucijada de sentido tendida entre el espacio centro y sur andino. En ella encontramos paralelismos culturales que evidencian la convergencia de los paradigmas cosmovisionarios de los pueblos originarios de estas áreas. El culto a las entidades suprahumanas connotado por los términos homónimos, *camasca/kamasko*, del quechua y mapudungun, expone un sorprendente correlato en sus tramas simbólicas. Los ‘camasca’ de Huarochiri rinden culto a los ancestros emplazados en huacas de donde obtienen el *camaquen*, fuerza animante. Los ‘kasmaskos’ de la cuenca del Río Bueno le rinden culto a los ‘ngen’, espíritus tutelares ancestrales situados en los ‘*kontün wenu*’ (‘entradas al espacio de arriba’), de quienes obtienen ‘*newen*’, es decir, fuerza, poder, aliento vital. Un rasgo distintivo de las congregaciones rituales williche, cuyos integrantes se reconocen como *kamaskas* y *kamaskos*, es la devoción a espíritus tutelares de sus comunidades, los que pueden tener un carácter regional, zonal o local. En mapudungun se les denomina a estos espíritus ‘*ngen mapu*’, lo que significa ‘dueños de la tierra’, pues son quienes velan por el cuidado del territorio en los que se encuentran y de sus habitantes. Es el caso de *Wenteyao* (‘El que obra en lo alto’), protector de las comunidades de San Juan de la Costa y Pitruico, en Lago Ranco; *Kintuante* (‘El que busca el sol’), espíritu tutelar de *Maihue Carimallín*, *El Roble* y *Mantilhue*; y *Juanico* (‘Agua de Juan’),<sup>5</sup> *ngen* de la comunidad de *Nolguehue*.<sup>6</sup>

La pneumatología mapuche reconoce la existencia de espíritus abstractos que controlan los elementos de la naturaleza (Grebe, 1993-1994) y de espíritus

---

<sup>4</sup> Durante septiembre de 2012 tuvimos la oportunidad de hacer un reconocimiento etnográfico de la cuenca del río Santa Eulalia de la provincia de Huarochiri y participar en la ‘fiesta de la herranza’ en San Pedro de Casta, destinado a la propiciación de la fertilidad del ganado.

<sup>5</sup> Durante la fiesta de San Juan, que enmascara las prácticas rituales del *wetripnantü* o año nuevo mapuche, los habitantes de *Nolguehue* acostumbraban a bañarse en la vertiente donde se sitúa la morada de este *ngen*. De allí probablemente deriva el nombre *Juanico*, término híbrido, que literalmente significa ‘agua de Juan’.

<sup>6</sup> Para una aproximación etnográfica al culto de estos puede verse Moulian y Valdés (2001) y Moulian (2005-2008-2011).

personalizados, correspondientes a ancestros generalizados o héroes locales de las comunidades. Estos últimos habitan en los ‘konün wenu’ (entradas al cielo), portales que conectan diversas dimensiones de universo mapuche, emplazadas en el espacio del nag mapu (la tierra de aquí), los que asumen las formas de cuevas (renü), humedales (menoko) o piedras (kura). Los ‘ngen mapu’ de la cuenca del río Bueno se inscriben dentro de este segundo etnomodelo, aunque en algunos casos la tipología de estas entidades se muestre ambivalente, conteniendo rasgos de estas dos categorizaciones. Un ejemplo de ello es Wenteyao, quien si bien presenta una forma humanizada se le considera dueño del agua, asumiendo un rol semejante a los primeros. Otro caso ambiguo es el de María Antonia, quien pese a ser caracterizada como madre de Kintuante se la identifica primariamente con el viento puelche.

La sacralización de los ancestros y su inscripción en el paisaje son procesos comunes a las áreas centro y sur andinas. La topografía sagrada muestra en ellas una geografía intersticial que conecta las distintas dimensiones del universo por donde se desplazan los espíritus. Los fenómenos astronómicos y atmosféricos se interpretan como manifestaciones de la divinidad que señalan los caminos que los fieles deben seguir en el rito. En la cuenca del Wenulewfü, el culto que los kamaskos le brindan a los ngen mapu mantiene codificada esta información. Los renü son aquí morada de los espíritus tutelares. Con este nombre se designa a cuevas o concavidades que se conciben como entradas al Wenu Mapu (la tierra de arriba). Quienes ingresan a ellas pueden ser ‘tomados por lo sagrado’. Es el caso de Kintuante y Kilenwentrü, espíritus mellizos que habitan en oquedades labradas por la acción del agua que se filtra en la pared de una quebrada próxima al río Pilmaiquén. Los míticos cerros Treng treng también pueden albergar a estos espíritus, como sucede con la pareja formada por Tripayantü y Ngüllifma, dueños de la isla Huapi de Lago Ranco. Los ‘amunkowe’, lugares hacia donde van las aguas, son propicios para contenerlos. Juanico, ngen de Nolguehue, vive al lado de una vertiente; Llamüwe en un trayenko (caída de agua) de la comunidad de Filuco. Estos espíritus pueden adoptar una fisonomía granítica como la de Kuralwe, ‘espíritu de la piedra’, o presentarse como María Antonia con la semblanza etérea del viento. Su onomástica devela los componentes naturalistas del sistema religioso ancestral mapuche williche, que observa con reverencia la claridad del relámpago (a la que alude Ngüllifma) y se orienta en dirección al sol (como Tripayantü y Kintuante).

Los paralelismos entre los paisajes sagrados centro y sur andinos recorren los niveles sintáctico, semántico y pragmático de la semiosis. La geografía provee la materialidad signifiante en forma de rocas, manantiales, cuevas, cerros asociados a las representaciones de las entidades numinosas que sedimentan y transitan en ellos. Estos espacios de manifestación del poder, concebidos como puertas, túneles o puentes, constituyen medios que conectan las diversas dimensiones del universo: Hanan Pacha, Kay Pacha y Unku Pacha en el mundo quechua; Wenumapu, Nagmapu y Minchemapu

en el mapuche. Los espíritus emplazados en el paisaje se sitúan en estos umbrales. Son seres liminares que transitan por los vasos comunicantes que articulan los etnomodelos del universo, con sus dialécticas de permanencia y devenir. Las semejanzas en las formas simbólicas de estos espacios (relaciones entre los significantes) se encuentran correlacionadas con equivalencias en el plano del sentido (correspondencias semánticas) y de las prácticas sociales que se realizan en ellos (asociaciones pragmáticas). El paisaje se considera vitalizado por las fuerzas espirituales que anidan en él y lo recorren; a la vez que adquiere una dimensión monumental como dispositivo de memoria, que lo hace objeto de culto y conmemoración.

Así sucede en las sierras de Huarochiri, como se conoce el cordón montañoso situado al este de Lima, donde los espíritus de los antepasados (mallku) se emplazan en la topografía, identificados en diversos accidentes geográficos. Estos espacios espiritualizados se inscriben en la etn categoría de 'huaca', pues son manifestaciones de 'camaquen' a las que los habitantes locales rinden culto en el marco de las celebraciones patronales y actividades comunitarias. Un ejemplo de ellos es la fiesta de limpia de canales de San Pedro de Casta, conocida como 'champería', que como nos informó una de sus autoridades se inicia con la visita a Paripunko, espíritu ancestral considerado 'dueño del agua', quien habita en una cueva próxima a la fuente del manantial que riega este pueblo. Hasta allí se dirigen los oficiantes para realizar su pago consistente en cuyes y ofrendas de licor, coca, cigarrillos, y auscultar las señales que indican el porvenir del año en la humedad de una piedra con forma de corazón que se encuentra al interior de su espacio. Su peregrinaje ritual es similar al que realizan los kamaskos williche de la comunidad de Maihue hasta la casa de Kintuante, su espíritu tutelar, que habita en una cueva donde filtra un hilo de agua cuyo caudal les anuncia la disponibilidad de este elemento durante el año. La tipología de estos espíritus (ancestros emplazados en el espacio), las funciones que se les asignan (controladores del territorio y del agua), los espacios donde habitan (cuevas) y las prácticas rituales que se les dedica muestran recurrencia en los paradigmas cosmovisionarios que integran componentes pneumatológicos, cosmológicos y litúrgicos.

En la hoya hidrográfica del Río Bueno, al sur de Chile, y en la sierra de Huarochiri, en el centro del Perú, encontramos paisajes numinosos que muestran modelos cosmográficos de similares rasgos semióticos, donde las poblaciones originarias identifican a espíritus encantados y transmutados en piedra. Rocas, manantiales y cuevas se presentan en estos espacios como fuentes de irradiación y puntos de absorción de la energía vital donde habitan los espíritus y se los visita para rendirles culto por medio de prácticas que muestran similares procesos de ritualización. Es el caso de los 'ngen mapu', dueños del territorio williche y de los dueños de las aguas en las alturas de Lima. Por ejemplo, Mamacatiana y Tayta Pincollo son ancestros que han devenido en guardianes de este vital elemento en la comunidad de Tupicocha, donde sus cráneos se conservan como reliquias. Mamacapiama y Pedro Batán son espíritus encantados en la laguna de Llaviscocha (Vera, 2002). En San Pedro de Casta,

Wanka Irka y Wana Kirma son hermanos petrificados que lloran en consonancia para que baje el agua (Barrionuevo, 1981). En este mismo espacio una piedra grande llamada ‘chinakota’ es considerada ‘la dueña de los maizales’ (Ráez, 2005). Los kamaskos del Wenuļewfü también califican a Kintuante, Juanico y Wenteyao como ‘espíritus encantados’. En tanto ‘Kuralwe’ (en la localidad homónima), ‘Wenu Kamañ (de la comunidad de Mashue) y Santo Chiway (en Hueicolla) son espíritus transformados en roca, un proceso conocido como litomorfosis. El culto a las piedras, extendido entre los mapuche (Cañas, 1902), es parte de estos paralelismos, donde se expresan las representaciones culturales sobre las transformaciones del espíritu y el carácter orgánico del paisaje.

#### LLANGKA PIUKE

El lenguaje sagrado mapuche williche es prolífico en quechuismos. Es el caso de la voz ‘kamarikun’, etnónimo con el que se denomina a las rogativas mapuche en las comunas de Lanco y Panguipulli, ubicadas al norte de la Provincia de Valdivia, donde se mantiene vigente la lengua y la cultura ancestral de este pueblo. La palabra ‘kamariko’ es una variante de la anterior que se emplea con similar sentido en la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes, para designar a las ceremonias comunitarias indígenas que se realizan en las zonas de Neuquén y Río Negro. En estas prácticas se reproducen las representaciones religiosas cosmovisionarias mapuche. No obstante, Lenz (S/F), Englert (1934), Erize (1960), Sánchez (2010) concuerdan en señalar el origen quechua de este término, que se encuentra tempranamente registrado en los vocabularios de la lengua mapuche. El padre Valdivia (1886 [1606]) afirma que “camarico se llama el tambo donde reciben al español y lo que le traen de regalo para comer”. Similar acepción recoge Febres (1975:437), para quien ‘camarricu’ es lo que traen de regalo al español y “camarricun, hacer este regalo”. Lenz (S/F) señala que se trata de una costumbre establecida por los incas, del mismo modo lo plantea Erize (1960:70): “obligación impuesta a los indios de llevar alimentos y animales de carga a los incas en viaje, así como lo que se le ofrece en esta ocasión”. El término designa una modalidad de tributo de uso común en el Tawantinsuyo. Así, en Quito durante el siglo XVI esta voz designa “a los obsequios que hacían los curacas” al inca (Espinoza, 1978).

La expresión ‘kamarikun’ deriva de ‘kamarrikuk’ (Lira, 1941), que en el quechua cuzqueño designa a quien se prepara para visitar a una autoridad o entidad poderosa. La palabra se compone de la raíz ‘kama’, que connota poder, autoridad, y ‘rikuk’ que alude al que ve. En el contexto imperial, quien se predispone al encuentro prepara los signos de reconocimiento del poder, para concitar su buena disposición. Derivado de este marco pragmático, en el quechua ecuatoriano la voz ‘kamari’ se manifiesta con el significado de ‘obsequio’ y ‘ofrenda’ (Grimm, 1897). Kamariko es “el regalo preparado para alguien especial en señal de agradecimiento”, señala Calderón (2009:120) en su *Diccionario Ideológico Runasami*. En tanto, el término

‘rikuchicuy’ designa a la ofrenda en el quechua cuzqueño y ayacuchano (Lira, 1941). Es lo que sucede en el kamarikun mapuche, que es una rogativa comunitaria y culto de acción de gracias, en el que se pide por las necesidades y se paga por los bienes concedidos. La ofrenda sacrificial es aquí el principal acto de mediación que vincula a los miembros de las congregaciones, los espíritus de los antepasados y las deidades.

El kamarikun es un dispositivo textual para ejercitar la memoria, donde junto al pedir-pagar se recuerda a los ancestros (Kuramochi y Nass 1989). En él se mantienen codificados los principios estructuradores de la visión de mundo mapuche, entre los que se encuentra la organización tetralógica de los elementos, cuya reducción es la figuración dual. Se trata de un patrón común al mundo andino, que ha sido ampliamente estudiado (Platt, 1976; Ortiz, 1980; Rostworosky, 1983; Llamazares 2006). En el kamarikun, este se expresa en diversos componentes del sistema ritual. En plano teológico, en el culto a Wenumapu Chaw y Wenumapu Ñuke (padre y madre del cielo) o Ngünechen (el conductor de la gente) considerado como Dios Padre y Dios Madre. En el campo cosmológico, en el ordenamiento de las acciones simbólicas con relación al sol (en la orientación espacial) y la luna (en la orientación temporal). En el aspecto organizacional se manifiesta en la realización de las rogativas cada cuatro o dos años y la participación en ellas de cuatro comunidades: una anfitriona y tres invitadas que constituyen un ‘wichan mapu’ (tierras aliadas). En el plano ministerial, en el emparejamiento de los roles de los oficiantes: ngenpin (dueño del discurso) y pillan kushe (anciana encargada de tocar el kultrung); capitán kōna (abanderado) y kallfūmalen (doncella azul). En el plano litúrgico, en la realización de las acciones rituales en secuencias de cuatro ejecuciones, por ejemplo, en la enunciación de las oraciones o los movimientos en el baile. El dualismo y la tetralogía describen un patrón cognitivo estructurante de la acción cültica, de modo que aquello que no está pareado se considera incompleto o mal ejecutado (Briones de Lanata y Olivera 1985).

El proceso ritual se inicia con la visita de los miembros de la congregación al cementerio para saludar a los ancestros e invitarlos a la rogativa. Al igual como sucede en el mundo central andino (Salomon, 1995; Kaulicke, 2000), el culto a los espíritus de los antepasados desempeña un lugar central en la religiosidad mapuche, porque éstos velan por los intereses de sus descendientes y sirven como mediadores ante las deidades. Realizado el chalintukun, como se denomina el saludo a las almas en el cementerio, los participantes se dirigen a la pampa sagrada para levantar el llongoll. Con este término se designa al altar, compuesto de varas de colew (colihue) y triwe (laurel) que recibirán los corazones de los animales inmolados. Al centro de él se sitúa una plataforma denominada ‘llangi’, donde se deposita una fuente con la sangre de las víctimas. Delante del llongoll, en dirección este, se dispone el ‘pillan kutral’ o fuego ritual destinado a la quema de las ofrendas y restos de alimentos. El sacrificio es el acto ritual central.



El diseño del espacio expresa la preeminencia simbólica que se le asigna al sol en la cosmovisión mapuche, un rasgo que está igualmente extendido en el mundo andino (Carrión, 1959; Motta, 2011). Las oraciones y holocaustos se dirigen hacia el levante y se ejecutan de preferencia al amanecer. Los movimientos rituales en torno al kamarikuwe, o lugar de la rogativa, se realizan de modo circular, siguiendo el movimiento de rotación de la tierra, en el sentido inverso a las agujas del reloj, que produce fenomenológicamente la imagen del desplazamiento del sol en el curso diario. Este constituye un modelo proxémico recurrente en el espacio andino (Choque, 2009), que se reproduce, por ejemplo, en el movimiento de los chamanes aymara o yatiris en torno a las mesas rituales, en las danzas y rondas de carnaval. Los mapuche denominan a este trazado wallontun o giro cósmico, que se expresa en el movimiento de los caballos en torno a la pampa y en los purun o bailes. El ritual mantiene codificado en la estructura del espacio y orientación de las acciones un antiguo culto solar, que en algunos sectores se mantiene vigente en la propiciación de Chaw Antü, padre sol, o la asociación de este con ‘Wenumapu Chaw’ o ‘Wenumapu Fücha’, deidad mayor de la familia celestial.

El kamarikun asume un carácter conservador, expuesto con rigor en el cuidado de las normas y códigos de la cultura ancestral. La ceremonia es un espacio de resistencia de la identidad étnica. En él se habla exclusivamente en mapudungun, se exige el uso del vestuario tradicional y el sometimiento a las autoridades rituales. El ritual se reivindica como patrimonio identitario. Por lo mismo, no deja de sorprender la presencia de numerosos quechuismos incorporados para la designación del utillaje cultural. Uno de ellos es ‘chiripa’, término que designa al pantalón mapuche formado con un paño, de uso obligado entre los varones, derivado del quechua ‘chiri pac’, que significa ‘para el frío’. Otro, es ‘tüpu’, alfiler con el que las mujeres abrochan su üküllá (chal o reboza), prenda cuyo nombre, según Englert (1934), deriva de la voz quechua ‘yakoya’ (capa de indios). El etnónimo ‘muday’ que designa la chicha de trigo que se emplea como bebida y se asperja en las oraciones, también es una adopción lingüística, originada del quechua ‘muschay’, que significa desgranar. Antiguamente este brebaje se producía con maíz, cuyo grano las mujeres masticaban, para hacerlo fermentar con la saliva.

Los préstamos previamente referidos se sitúan en el plano de las materialidades o técnicas, pero los quechuismos también se inscriben en las manifestaciones simbólicas. El caso más notable es la expresión ‘llangka piuke’, que designa a los corazones arrancados aún latiendo de los animales y que se entregan en el llongoll como ofrenda a las divinidades. En el quechua la voz ‘llanca’ designa la intensidad cromática de un color, cuando este se manifiesta bien marcado (González Holguín, 1989). En tanto tal, es sinónimo de fineza. Los mapuche lo emplean para nombrar a unas piedras de color verdusco, altamente valoradas, que se empleaban para pagar el paso de los espíritus a la otra vida. En el contexto de la rogativa, esta misma voz denomina al medio con el que se paga por la reproducción de los medios de vida, en

forma de ofrenda, que como vimos es el sentido básico del ‘kamarrikuk’ quechua que se reproduce en el kamarikun.

#### ÁRBOL DE LOS ANCESTROS

La unidad organizacional básica de la estructura social williche prehispánica se conoce como ‘müchulla’, lexema propio del dialecto williche que designa a los grupos de linaje de residencia localizada. En el uso actual de la lengua, el término refiere a los clanes familiares o familias extensas (Rumián, 2001). La voz aparece consignada en la crónica de Mariño de Lovera (1865), según la cual los indígenas de Valdivia se organizaban en parcialidades, denominadas cabí, “que se dividían en otras compañías menores que ellos llaman machullas; las cuales son de pocos indios y cada uno tiene su superior”. Esta información se encuentra ratificada por diversos documentos de juicios de encomiendas del siglo XVI, compilados por Medina (1899), que refieren a las ‘müchulla’ o ‘machuela’, en la denominación hispana, como las unidades sociales elementales, sobre las que se estructura la vida comunitaria. Latcham (1924) las caracteriza como grupos de filiación matrilineal, rasgo que infiere de su interpretación etimológica del término, compuesto del posesivo ‘mü’ y el sustantivo ‘chulla’, que designa a los hermanos uterinos. En las palabras del autor, müchulla significa “los varones de mi tótem o apellido de mi propia generación; es decir, los hermanos de madre y los primos, hijos de mis tías maternas”. No obstante, este no se encuentra consignado en los diccionarios mapuche (Valdivia, 1887; Febres, 1975; Havestadt, 1777; Augusta, 1992; Cañas, 1911; Moesbach, 1972), con excepción del de Erize (1960), el que lo recoge del propio Latcham. Su sentido, además, contrasta con el carácter patrilineal de la organización social tradicional mapuche williche vigente en el presente.

Una línea de interpretación filológica alternativa es la derivación del término ‘müchulla’ del quechua ‘machulla’, compuesto de ‘machu’, que en runa designa a los ancianos y antepasados, y la posposición ‘\_lla’ que es un marcador de exclusividad. En su incorporación al mapudungun, la vocal central baja /a/ se habría sustituido, probablemente en forma paulatina, por la vocal central media /ǣ/, transcrita como ü, por la cercanía del punto de articulación de ambos fonemas. Ello resulta, por una parte, consistente con el carácter patrilineal predominante en la sociedad williche y permite relevar los componentes cosmovisionarios de este complejo institucional, marcado por el culto a los antepasados. El animismo es un rasgo básico común a los sistemas religiosos cosmovisionarios centro y sur andinos. Este sirve como una vía de consagración del orden social, pues los principios que regulan el culto permiten la legitimación del principio de autoridad fundada en los vínculos de linaje. En esta perspectiva, resulta significativo que este paralelismo institucional se designe mediante homónimos lingüísticos. Quechuas y kallawanas emplean hasta el presente la voz ‘machula’ para referir a los espíritus de los antepasados con los que mantienen relaciones rituales (Kaulicke, 2000; Bastian, 1996; Paredes, 1972).

En el mundo andino los ancestros resguardan los intereses de sus descendientes, sus espíritus participan de los procesos de reproducción de la vida, de modo que los difuntos tienen una función fecundante. En el quechua esta visión se expresa en la doble acepción que asume el término ‘mallki’ que significa ‘abuelo’, ‘antepasado’ y ‘almácigo’, ‘planta’, ‘árbol cultivado’ (Sherbondy, 1986). En el espacio ritual se produce una fusión de ambos sentidos, de modo que los árboles plantados se emplean metafóricamente como representación de los ancestros. La mitología andina señala a los árboles como uno de los puntos de origen de los seres humanos (Taylor, 1987). Esta asociación entre el culto a los espíritus y el simbolismo vegetal se encuentra, igualmente, en la cultura mapuche. Ello se manifiesta, por ejemplo, en la práctica del ‘descanso’, consistente en levantar altares de recuerdo a los difuntos al lado de árboles que se ubican en las proximidades de las viviendas de los deudos. Al degradarse el altar, con el paso del tiempo, la planta permanecerá como significante del fallecido (Rojas, Skewes y Poblete, 2011). Esta costumbre tiene como antecedente la práctica de enterrar a los muertos en los pies de especies arbóreas. Los vegetales se presentan como elementos mediadores. El ‘trolol mamul’, tronco hueco, es un espacio por el que transitan los espíritus desde y hacia este mundo (Augusta, 1991). Esta asociación simbólica se expresa, igualmente, en el ‘konkan’, manojito de ramas que se considera una representación de los espíritus tutelares de comunidades mapuche williche de Lago Ranco y Río Bueno. Se halla, también en el simbolismo vegetal de los rewe, como se conoce a los altares efímeros, constituidos de especies arbóreas medicinales o fructíferas donde se invoca a las deidades y espíritus de los antepasados.

Los paralelismos en las tramas simbólicas que reseñamos resultan más relevantes en términos socioculturales que los préstamos lingüísticos, porque su recurrencia en diversas dimensiones del orden religioso cosmovisionarios indica un carácter sistemático. El culto a los espíritus tutelares, dueños del territorio y de las aguas, que mantienen los kamaskos, muestra las semejanzas en el orden de la pneumatología y de la cosmografía implícita en los paisajes sagrados centro y sur andinos. El análisis de la trama ritual del kamarikun deja en evidencia la identidad de los principios de organización cognitiva que se despliegan en diversos campos de representación y la comunidad de las lógicas de mediación, expuesta en el ejercicio de la ofrenda. La invocación a los ancestros fundadores del linaje que constituye a la mŭchulla muestra los correlatos en la pragmática social del animismo y el simbolismo vegetal. No son las únicas dimensiones donde se advierten paralelismos. En otros trabajos hemos hecho notar concordancias en el plano mítico (Moulian, 2010) y escatológico (Moulian, 2012). No obstante, resulta necesario intensificar los estudios comparativos y ampliar su cobertura geográfica para ayudar a dilucidar las encrucijadas de sentido que aquí se plantean.

Los datos expuestos abren diversas interrogantes. ¿Cómo se explican las semejanzas en las instituciones religiosas de las áreas centro y sur andinas? ¿Son la expresión de estructuras antropológicas universales que modelan los procesos

cognitivos? ¿Son la evidencia de relaciones de filiación cultural o de vínculos interculturales históricamente trazados? Al respecto, se debe destacar algunos rasgos observados: a) las correspondencias reseñadas comprometen los niveles sintáctico, semántico y pragmático de la semiosis, es decir, complejos procesos de significación; b) los paralelismos no se manifiestan en símbolos aislados sino en tramas simbólicas que expresan paradigmas cosmovisionarios; c) los paralelismos en las tramas simbólicas se encuentran de manera recurrente en diversas dimensiones de los sistemas religiosos cosmovisionarios. Por lo mismo, sin desestimar la existencia de constricciones cognitivas y temáticas que son comunes a los sistemas simbólicos, pensamos que aquí se registran relaciones de carácter cultural. El nivel de complejidad en el que se encuentran los paralelismos es el paradigmático, lo que presupone un trabajo arbitrario propio de la producción sociosimbólica.

Debido al corto período de ocupación incaica del espacio centro sur chileno, estimado entre 1470 y 1536, y la distancia del territorio williche respecto de la frontera sur del Tawantinsuyo, ubicada en el río Maule, a quinientos kilómetros de distancia, estos paralelismos no se pueden atribuir a una influencia inca, que tiene un alcance limitado y difuso en el espacio williche. Al respecto, igualmente, debe tenerse en cuenta el carácter conservador que caracteriza a las instituciones religiosas, lo que en el caso mapuche williche ha permitido su supervivencia a 460 años de colonización hispano/chilena. Por lo mismo, pensamos que los quechuismos no dan cuenta de procesos de transferencia religiosa desde la sociedad inca a la mapuche. Antes bien, la preexistencia de estos paralelismos culturales, labrados en relaciones interculturales de más larga data, es la que explica la incorporación de las voces quechua para designar campos institucionales que ya se evidenciaban homólogos. Los préstamos lingüísticos no hacen sino volver más conspicuas estas relaciones culturales que para la antropología del pueblo mapuche se presentan como un problema por resolver.

*Universidad Austral de Chile\**  
*Instituto de Comunicación Social*  
*Campus Isla Teja, Valdivia (Chile)*  
*rmoulian@hotmail.com*

*Universidad Austral de Chile\*\**  
*Instituto de Lingüística y Literatura*  
*Campus Isla Teja, Valdivia (Chile)*  
*mcatrileo@uach.cl*

OBRAS CITADAS

- Arroyo, Sabino. *El culto a los hermanos Cristo*. Fondo Editorial Facultad de Ciencias Sociales Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Lima, 2008.
- Augusta, Félix. *Lecturas araucanas*. Temuco: Editorial Kushe, 1991.
- *Diccionario Mapuche-Español y Español-Mapuche*. Santiago: Ediciones Séneca, 1992.
- Barrionuevo, Alfonsina. *Lima: el valle del Dios que habla*. Lima: Editorial Universo, 1981.
- Bastian, Joseph. *La montaña del condor. Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol, 1996.
- Bray, Tamara. An archeological perspective on the andean concept of camaquen: thinking through late pre-columbian ofrendas and huacas. *Anthropology Faculty Research Publications*. Paper 1. 2009.  
<http://digitalcommons.wayne.edu/anthrofrp/1>. Consultado en agosto 2012
- Briones de Lanata, Claudia; Olivera, Miguel. 'Che kimín. Un abordaje a la cosmológica mapuche'. *Runa* XV, 1985:43-81.
- Calderón, Francisco. *Diccionario ideológico runasimi*. Imprenta Calderón. Arequipa, 2009.
- Cañas Pinochet, Alejandro. *El culto a la piedra en Chile i en otras partes del globo*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1902.
- *Estudios de lengua veliche*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1911.
- Carrión, Rebeca. *La religión en el antiguo Perú*. Lima: Tipografía Peruana, 1959.
- Choque, Calixta. *Culto a los uywiris*. La Paz: Instituto Superior Ecuménico Andino & Editorial Mama Huaco, 2009.
- Duviols, Pierre. 'Camaquen upani: un concept animiste des anciens péruviens'. Roswith Hartmann y Udo Oberem (Eds). *Amerikanistische Studien. Festschrift für Hermann Trimborn*. Vol 1. 1978:132-144.
- Erize, Esteban. *Diccionario comentado mapuche-español*. Cuadernos del sur. Instituto de Humanidades. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur, 1960.
- Espinosa Soriano, W. La vida pública de príncipe inca residente en Quito. *Boletín Instituto Francés de Estudios Andinos*. 1978. VII. N° 3-4. 1978:1-31.
- Febres, Andrés. 1975 (1764). *Arte de la lengua del Reyno de Chile*. Cabildo. Vaduz-Georgetown.
- García, Federico; Roca, Pilar. *Pachakuteq. Una aproximación a la cosmovisión andina*. Perú: Fondo Editorial del Pedagógico de San Marcos, 2004.
- González del Holguín, Diego. 1989 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua quichua o del inca*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Grebe, Maria Ester. 1993-1994. "El subsistema ngen en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología*, N° 12. Santiago: Universidad de Chile, 45-64.

- Grimm, Juan. La lengua quichua. B. Herder, Librero Editor. Friburgo de Brisgovia, 1897.
- Havestadt, Bernardi. Chiledungu. Typis B. G. Teubneri, 1777.
- Kaulicke, Peter. *Memoria y muerte en el Perú antiguo*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.
- Kuramochi, Yosuke; Nass, Juan Luis. “Kamarikun. Valoración de la tradición y causalidad”. *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* 3, 1989:27-56.
- Latcham, Ricardo. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes, 1924.
- Lenz, Rodolfo. S/F. *Diccionario etimológico*. Santiago: Universidad de Chile.
- Lira, Jorge. 1941. *Diccionario kkechua-español*. Universidad Nacional de Tucumán. Cuzco.
- Llamazares, Ana María. Metáforas de dualidad en los Andes: cosmovisión, arte y brillo en el chamanismo. Las imágenes precolombinas: reflejo de saberes. Victoria Solanilla y Carmen Valverde (Eds.), 2006.
- [http://www.desdeamerica.org.ar/pdf/metaforas\\_dualidad.pdf](http://www.desdeamerica.org.ar/pdf/metaforas_dualidad.pdf) Consultada en agosto 2012.
- Mariño de Lovera, Pedro. 1865 [1595]. *Crónica del Reino de Chile*. Imprenta del Ferrocarril. Santiago.
- Medina, José Toribio (Comp). Colección de documentos inéditos de la historia de Chile. Tomo XVIII. Santiago: Imprenta Elzeviriana. Santiago, 1889.
- Moesbach, Ernesto. *Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas, 1944.
- Motta, Edmundo. Pacha: visión andina del espacio tiempo en la perspectiva del pensamiento seminal. Tesis de Doctorado en Filosofía. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2011.
- Moulian, Rodrigo. El dualismo de la serpiente en la mitología telúrica andina. Ponencia presentada al VII Congreso Chileno de Antropología. San Pedro de Atacama, 2010.
- El viaje de las almas en la narrativa indígena centro y sur andina. Relaciones paradigmáticas e indicadores de cotradición. Segundo Encuentro Intercultural de Literaturas Indígenas: Palabras de los Pueblos Amerindios, Lima, 2012.
- Ortiz, Alejandro. *Huaro-chiri, 400 años después*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú, 1980.
- Ortiz Rescaniere, Alejandro. *El dualismo religioso en el antiguo Perú. Historia del Perú. Tomo III Perú Antiguo*. Perú: Editorial Juan Mejía Baca. Imprenta Salesiana, 1980.
- Paredes, Antonio. *Diccionario mitológico de Bolivia*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol, 1972.
- Platt, Trista. *Espejos y maíz. Temas de la estructura simbólica andina*. CIPCA. La Paz, 1976.

- Ráez, Manuel. *Dioses de las quebradas. Fiestas y rituales en la sierra alta de Lima*. Lima: Instituto Riva Agüero de la Pontificia Universidad Católica, 2005.
- Rojas, Pablo; Skewes, Juan Carlos; Poblete, Pía. “Descansos en Lago Neltume: imágenes de los hitos funerarios de los hitos del mundo mapuche cordillerano”. *Revista Chilena de Antropología Visual*. N° 17. 2011:124-145.
- Rostworowsky, María. *Estructuras andinas del poder. Ideología religiosa y política*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1983.
- Rumián, Ponciano. “Nuestra cultura mapuche wiyiche”. En Pilar Álvarez-Santullano y Amilcar Forno (Eds.). *Futawillimapu*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Los Lagos, 2001:7-23.
- Salomon, Frank. ‘Introductory essay: the Huarochiri manuscript’. En Urioste, G y Salomon, F. *The Manuscript of Huarochiri*. University of Texas Press. Austin, 1991:1-38.
- “The Beautiful grandparents. Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records”. Tom Dillehay (ed.). *Tombs for the living: Andean mortuary practices*. Dumarton Oaks Research Library and Collection. Washington, 1995.
- Sánchez, Gilberto. Los mapuchismos en el DRAE. El Boletín de Filología, Tomo XLV, N° 2, 2010:149-156.
- Sherbondy, Jeanette. Mallki: ancestros y cultivo de los árboles en los Andes. Proyecto FAO/Infor. Documento de Trabajo N°5. Cuzco, 1986.
- Taylor, Gerald. *Ritos y tradiciones de Huarochiri del siglo XVII*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. 1987.
- *Camac, camay y camasca*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas & Instituto Francés de Estudios Andinos, 2000.
- *Huarochiri. Ritos y tradiciones*. Perú: Instituto Francés de Estudios Andinos & Lluvia editores, 2000.
- Valdivia, Luis de. Arte y gramática de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile con un vocabulario y confesionario. Leipzig: Ausgabe von Platzmann, 1887.
- Vera, Doris (Coord.). *Hijas de Cavillaca. Tradición oral de mujeres de Huarochiri*. Ediciones Flora Tristán. Lima, 2002.