

ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE EL ORDENAMIENTO TEMPORO-ESPACIAL ENTRE LOS MAPUCHES

Dolores Juliàno Corregido
Universidad de Barcelona

Introducción

Los Araucanos o "Mapuches", como ellos se autodenominan, son un pueblo de largo asentamiento en Chile, cuya zona central parece haber sido su hábitat primitivo. Sin embargo no hay acuerdo sobre este punto. OYARZUM (1928; 537) les atribuye como lugar de origen las pampas argentinas, y los datos que da en apoyo de esta hipótesis son bastante convincentes: la alfarería decorada del tipo diaguita desarrollada por los pobladores chilenos pre-araucanos habría desaparecido con la llegada de grupos araucanos nómadas que se sedentarizarían y tomarían la lengua de los antiguos pobladores, incluyendo sin embargo apellidos nuevos, como Nahuel (tigre) y Cheuque o Huanque (avestruz) que designaban animales no conocidos en Chile. Estos elementos y la adopción de un tipo distinto de sepultura prestan verosimilitud a esta hipótesis —presentada por primera vez por LATCHAM (1924)— que explicaría la inclusión de una serie de elementos culturales muy diversos de los pueblos andinos, como por ejemplo el uso del "tembetá", documentado arqueológicamente; y que emparentan la cultura mapuche con la de los horticultores amazónicos, que se extendían antes de la conquista hasta el Río de la Plata.

Según este planteamiento, el desplazamiento —durante los siglos XVIII y XIX— de grupos mapuches al actual territorio argentino, constituiría una reocupación del antiguo hábitat.

Para KELLER (1952 pp. XLI y siguientes) los araucanos derivarían culturalmente de los "atacameños" o cultura de Lican-Antai (estudiada por UHLE, Max *Fundamentos étnicos y arqueológicos de Arica y Tacna*, Quito 1922 y "Los indios atacameños" en Rev. Chil. de Hist. y Geogr. Santiago 1913; y por LATCHAM *Arqueología de la región atacameña*, Santiago 1938) de los que toman técnicas de cultivo, de fabricación cerámica y de arte textil, así como el conocimiento de gran cantidad de plantas, y de nuevos modos de preparar los alimentos.

Los araucanos serían, para él, portadores de una base de cultura agrícola propia, posteriormente desarrollada en contactos frecuentes, por avances y retrocesos de cada pueblo sobre el territorio del otro, con los atacameños; poseedores de una alta cultura de tipo andino.

KELLER rechaza (p. LXI) la hipótesis de la penetración en Araucanía de los cazadores recolectores de la pampa, y defiende en cambio la contraria, de una temprana expansión araucana hacia oriente.

Que la corriente se dio en ambos sentidos parece probado en los estudios más recientes, que demuestran influencias mutuas anteriores a la expansión araucana del siglo XVIII (ver al respecto CASAMIQUELA 1956).

Otros autores (BENNET 1946) consideran que su cultura era un desarrollo producido por contacto con los pueblos ándidos preincaicos, pero creen que el nivel del que partieron, era un sistema cazador/pescador/recolector semejante al de los pueblos patagónicos, a los que atribuyen un origen común.

Además de los ya indicados componentes amazónicos de la cultura mapuche, MENGHIN (1960, 1962) subraya la presencia de rasgos culturales transpacíficos, estudiando principalmente las clavas cefaloformes.¹

1. Dejo de lado las hipótesis curiosas y sin fundamento científico, que se han expuesto sobre el origen de los mapuches, con más abundancia que sentido crítico. MEDINA (1952) recoge un buen número de ellas (p. 23 y siguientes). Así Fray Antonio de CALANCHA (1638) sostenía, basándose en semejanzas físicas y culturales, que Chile fue primitivamente poblado por los tártaros. Justo LIPSIO, en el mismo año, daba por probado que los araucanos descendían de los romanos, apoyándose en el hallazgo en su territorio de diseños de águilas bicéfalas, o interpretadas como tales. SOLORZANO PEREIRA se adhiere a esta opinión, mientras que Fray Gregorio GARCIA (1698) y Pedro SUFRIDO proponen buscar su origen en la antigua Frisia, identificada por BOS HORNIO como Islandia y por SHERER como Noruega. Para ROSALES "los indios chilenos son originarios, según parece, de los españoles que de las islas Hespérides pasaron al Brasil y de allí se extendieron y poblaron estas provincias" (1674 E. 1877 tomo I p. 11). Diego Andrés ROCHA (1681) señala con más precisión el lugar de origen de estos españoles, que eran los "arvacos o arehacos que estaban junto a Briviesca". El padre RAMIREZ los hace descender de los Cananeos. De ellos o de otras tribus judías errantes también los hacen provenir STEVENSON (1825 "A Historical and descriptive narrative of twenty years residence in South America") y John ADAIR (1775 "The history of american indians"). ZUÑIGA halla analogías entre la lengua mapuche y la de la isla Tagala, en Filipinas. En épocas más recientes no han faltado autores que señalaran analogías entre elementos culturales araucanos y vikingos, y Pablo PATRON (1901) llega a afirmar que la fuente originaria del idioma araucano fue el sumerio.

Parece innegable que a lo largo de su desarrollo la cultura araucana recibió múltiples influencias, que supo asimilar e integrar en un esquema propio. El resultado alcanzado en época de los primeros contactos con los españoles, parece haber configurado un modelo cultural que puede ser catalogado en líneas generales, y con las simplificaciones que esto implica, como la última estribación hacia el sur de los pueblos ándidos, que comprendían entre otros: Quechuas, Aymaras y Diaguitas. Tal es también el criterio de CANALS FRAU (1973, 1973 bis).

En conjunto parecen haber mantenido una organización política basada en tribus más o menos independientes unas de otras.

Estaban escasamente estratificados aunque algunos autores, como MARIQUEO (1979) hablan de una división en tres clases sociales: los "Ulmenes" (hombres ricos), y "Quimche" (hombres sabios) que eran los jefes militares, políticos e intelectuales, la clase media o "Küme-che" (buena gente) formada por artesanos y especialistas diversos, entre los que se encontraban las médicas o "Machis"; y por último los "Conas" trabajadores o mocetones. Quizás, sin embargo estos niveles fueran más exactamente categorías de estatus personal, que clases en el sentido marxista del término. Los "Conas" pueden considerarse con más propiedad una clase de edad, que una categoría laboral propiamente dicha; y el mismo MARIQUEO reconoce que las diferencias sociales en la cultura tradicional mapuche eran insignificantes, y que éstas se incrementaron con la posibilidad de enriquecerse mediante la posesión de ganado (aspiración y posibilidades éstas posteriores a la conquista).

De todos modos sus jefes eran elegidos siempre entre determinadas dinastías, y hacían una distinción entre hombres libres y esclavos o cautivos. Su sistema de filiación era probablemente matrilineal (LATCHAM 1924, 98).²

Lo que parece fuera de duda, es que la cultura mapuche ha sido una cultura extraordinariamente plástica, capaz de incorporar constantemente nuevos elementos, sin aparente fractura interna. Esta capacidad de adaptación a medios y circunstancias diversas, la configuró como una etnia de fuerte capacidad expansiva.

Toda el área que a partir del siglo XVII ocupan en territorio argentino, estaba ocupada previamente por otros pueblos, que resultaron "mapuchizados" hasta el punto de perder sus idiomas primitivos; de los que sólo queda constancia en la toponimia por medio de intercambios matrimoniales y comerciales, y no hay constancia histórica de que se hayan producido sojuzgamiento militar o exterminio de los grupos más débiles demográficamente.

2. FARON (1969, 79) y STEWARD (X) niegan esta posibilidad por considerar que LATCHAM postula la filiación matrilineal como consecuencia de un prejuicio evolucionista. De hecho hay información sobre la matrilinealidad mapuche en Rosales y otros misioneros.

En el caso de los Pehuenches (gente de los pinares) neuquinos, entre los cuales tuve posibilidad de realizar la breve constatación etnográfica en que se apoya este trabajo, se mantiene una doble identificación no conflictiva: son al mismo tiempo Pehuenches y Mapuches. Con la primera adscripción ratifican su "argentinidad" (no olvidemos al respecto que habitan en zona de frontera y su presunto chilenuismo puede crear problemas con las autoridades militares). Esta autoadscripción está sólidamente asentada en la continuidad de múltiples tradiciones de aprovechamiento del medio, que hablan de una relación muy elaborada con el hábitat.³

La adscripción Mapuche se da a través de la lengua, la religión y las técnicas (textiles, agrícolas y metalúrgicas) que los araucanos habían desarrollado en su anterior asentamiento chileno, y que abarcaban muy diversificadas técnicas de cultivo, que aplicaban fundamentalmente a la obtención de maíz, patatas, frijoles, quinoa, ají, madi y un cereal al que llamaban "mango"; una refinada artesanía de plata y una tecnología textil que les permitía trabajar, con delicados diseños, lana y fibras vegetales, además de una sencilla alfarería.

Los descendientes modernos, reducidos a vivir en áridas zonas montañosas, limitan sus cultivos a pequeñas huertas familiares: habas, remolachas, acelga, lechuga, guisantes y patatas (cultivadas por las mujeres) y se especializan en el cuidado de animales: cabras, ovejas, vacas y caballos, cuya cantidad y calidad quedan limitadas por la escasez y mala calidad de las tierras a las que se los ha reducido. Son pastores trashumantes, con un ciclo de invernada en las tierras bajas, y otro de "veranada" en las altas. Todas estas circunstancias se reflejan en su forma de conceptualizar las relaciones con el medio.

El marco lógico de la cosmovisión

Debajo de la maraña de las diversas creencias, mitos y leyendas, dando consistencia a las fluctuaciones de las interpretaciones "émicas" y de las legitimaciones, existe en cada cultura una lógica interna, que da coherencia al todo. Es un marco que garantiza para el grupo, la corrección y exactitud de los razonamientos que se producen a partir de él; es un referente implícito en la mayoría de los casos, que no necesita ser justificado a su vez.

Evidentemente estas opciones básicas no son muy numerosas, y normalmente son válidas para áreas macroétnicas, es decir son patrones de razonamiento comunes para zonas extensas, aceptados a la vez por pueblos con diversidad cultural en otros aspectos menos esenciales.

En el caso de los pueblos americanos en general, o al menos de las altas culturas de América Central y de los Andes, parece claro que subyace una visión del mundo basada en pares opuestos/complementarios, que generan a su

3. He tenido ocasión de recoger de sus labios, cerca de una decena de fórmulas de utilización de los piñones de araucaria y varias de las manzanas silvestres.

vez nuevos pares con las mismas características. Este rasgo, llevado al arte plástico, es el que da una estética particular, centrada en la ocupación de áreas cuadrangulares, que hace fácilmente reconocibles sus realizaciones.

Si bien el primer principio lógico de oposición/complementariedad para estructurar la visión del mundo, parece ser un universal (y es el principio que rige el funcionamiento de los ordenadores que hemos hecho a nuestra imagen y semejanza), el segundo paso, según el cual cada par genera nuevos pares, es una elaboración específica que difiere de la tradición de las altas culturas asiático-europeas al respecto.

En realidad en nuestra civilización, la estructura propuesta de desarrollo del pensamiento es una estructura triangular, ya se llamen los vértices tesis, antítesis y síntesis o se conceptualicen como premisas y conclusión de un silogismo.

Esta base de razonamiento ha llevado al subrayado de la importancia ritual y mítica de los números impares, desde la Santísima Trinidad al siete de la Cábala. Imbuídos en este esquema lógico, con frecuencia lo atribuimos, como una ley general del pensamiento, a otros pueblos o culturas.

Dado que el estructuralismo levi-straussiano parte del reconocimiento explícito de que las estructuras son ordenamientos lógicos que el investigador superpone a la maraña de los datos, no tiene sentido criticar una presunta falta de correspondencia entre el modelo de desarrollo lógico del investigador y el del grupo analizado. Sólo quiero sugerir que los esquemas triangulares que abundan en los análisis de pueblos americanos (desde las *Estructuras Elementales del Parentesco* hasta *Mitológicas*) posiblemente tomarían una forma cuadrangular si fueran, como proponen los estructural-funcionalistas británicos, extraídos de los datos y no contruidos "ad hoc".

En el caso del pueblo que nos ocupa, la estructura lógica binaria de su razonamiento no permanece oculta, sino que es resaltada constantemente en todas las circunstancias de su vida pública y privada.

Los mapuches parecen haber concedido siempre especial importancia al ordenamiento lógico, y en líneas generales, muestran un subrayado, poco frecuente en otras culturas, de la racionalidad impuesta a la naturaleza, en forma de conceptualizaciones más o menos abstractas. Baste señalar para ilustrar este punto, que incluso las denominaciones de sus distintas parcialidades las tomaron de la conceptualización lógica de su ubicación geográfica: "Picunche" significa, etimológicamente gente del norte, "Huilliche" gente del sur, "Ngulluche" del oeste (chilenos) y "Puelche" del este (tribus argentinas).

También muestran un marcado interés por las relaciones matemáticas, lo que implica una alta valoración de la abstracción. Al respecto tienen organizada su concepción numérica, en términos de valoraciones positivas y negativas, donde la valoración positiva corresponde a los números pares considerados como armónicos y completos, y la negativa a los impares, a los que se les atribuye una imperfección o desequilibrio que los liga con los seres maléficos, en la medida en que ellos mismos representan los aspectos imperfectos del universo.

Ya Alfonso CASO (1980) ha señalado la importancia de esta concepción de base par, en el desarrollo de una particular estética entre las culturas centro-americanas y de México. Los araucanos comparten este molde cognoscitivo y organizan sectores importantes de su existencia en torno a esta conceptualización. Los números pares se consideran favorables en todas las circunstancias de la vida, según testimonios recogidos por múltiples observadores, a lo largo del tiempo. Los números más favorables son el 4, el 10 y el 12, que mantienen una considerable importancia ritual.

Emplean como fórmula de saludo la expresión "mari-mari", donde "mari" significa diez, y su duplicación da idea de cantidad: muchos dieces, o según otras interpretaciones 10×10 .⁴ Tradicionalmente, la madre que acababa de parir un niño debía permanecer apartada durante ocho días, a cuyo término se reintegraba a su vivienda para asistir a "la fiesta del nombre", en la que se sacrificaba una llama (o más recientemente un cordero blanco) y se salpicaba con su sangre en dirección a los cuatro puntos cardinales (COOPER 1946, 733). Esta aspersion a las cuatro direcciones es aún de rigor en todas las ceremonias públicas y privadas. También se repiten cuatro veces las rogativas del "Nguillatún" (MOESBACH 1930, 385) se grita cuatro veces cuando se va a la guerra, o en las ceremonias, golpeándose la boca con la mano; y se dan cuatro vueltas a caballo o a pie alrededor del personaje que se quiere homenajear, lo que constituye el "ahuin" que es el honor superior (MOESBACH 1944 Ed. 1980, 18). En cuanto a los sacrificios, se matan dos corderos si se trata de un "nguillatún" chico, y cuatro si es uno grande, ceremonias éstas que se hacen en años alternados.

GREEBE (1972) en su interesante trabajo: "Cosmovisión mapuche", señala que éstos imaginan al mundo sobrenatural compuesto por cuatro cielos benéficos superpuestos: "Kiñé ñom" (primer lugar), "Epu ñom" (segundo lugar), "Kéla ñom" (tercer lugar) y "Neli ñom" (cuarto lugar) de los que el árbol sagrado del "Rehué", con sus escalones sería una representación figurada, en que corresponde un escalón a cada cielo. En los casos en que el "Rehué" tiene siete escalones, es porque incluye también los niveles dañinos: "Anka wenu" (medio arriba) y "Minche mapu" (tierra de abajo) que rodean a la tierra, y a esta misma "Mapu" lugar en el que conviven el bien y el mal. Con esto se refuerza la interpretación positiva de los números pares, ya que pasar a siete implica incluir el mal.

El efecto beneficioso de los pares predomina incluso ante la presencia de otros indicadores considerados adversos. Así, pese a que los niños que nacían

4. Esta fórmula, según ERIZE (1960, 255) se usaba como saludo a personas del mismo sexo, y era contestada de la misma manera. Puede ser que se empleara para llamar la atención o iniciar la conversación, pues fuera del contexto del saludo se utiliza esta expresión, agregada al nombre de la persona con quien se habla, para centrar su atención sobre un tema determinado.

con cualquier deformidad eran tradicionalmente sacrificados, se considera de buen augurio la polidactilia, tanto en las manos como en los pies, pues esto tranforma los dedos en pares y por consiguiente cambia el número negativo cinco, en el positivo seis. Por otra parte, una situación positiva como es la participación en una rogativa, puede invertir su sentido si no se respeta la convención numérica. HASSLER (1979, 111) señala que un cacique le dio esta razón para no participar en un "Nguillatún": "no puedo, porque ayer no hice rogativa, y si me presento sería número impar, por lo tanto estaría en falta".

La medicina, aún la preventiva se basa en los mismos principios; el mismo HASSLER describe la ceremonia en la cual se levantan las manos con las palmas al este y se sacuden cuatro veces con fuerza para pedir vigor para los brazos, y se hace lo mismo estirando cuatro veces los dedos, con igual propósito.

En los cuentos araucanos, la típica multiplicación por tres de personajes y circunstancias, está reemplazada por una estructura dual o cuadrangular. En "El bicho vivificador" (MOESBACH 1930, 416 a 434) la historia incluye las peripecias de dos matrimonios, un pájaro resucita dos veces al protagonista, y para matar a los dos culpables se ordena a cuatro mozos que busquen cuatro potros donde se atan a los delincuentes. En el cuento "la zorra astuta" (434 a 443) (que es realmente "el zorro") la persecución del protagonista se repite dos veces casi en los mismos términos, los perseguidos son los dos leones (pumas), etc. He recogido personalmente muchos cuentos con las mismas características, con lo que los ejemplos se podrían multiplicar indefinidamente.

Este subrayado de los números pares se ejemplifica también claramente en los juegos. El mismo MOESBACH (22 a 24) describe el "Lüqn", para jugar al cual se tomaban ocho habas que se teñían de negro por una de sus caras. Los dos jugadores se sentaban frente a frente con veinte fichas (palitos o frijoles) cada uno. El juego consistían en arrojar las habas al aire, si al caer quedaban cuatro de cada color, esto se llamaba "paro" y el jugador depositaba una ficha; si quedaban todas del mismo color (fuera éste negro o blanco) ponía dos fichas. El mismo jugador seguía jugando mientras hiciera "paro" o "color", luego le llegaba el turno al contrario, ganando quien primero acabara sus fichas, es decir el que había obtenido más veces combinaciones pares. El juego sólo se daba por terminado cuando alguien ganaba dos partidas consecutivas.

ERIZE describe otro juego muy semejante, recogido por AUGUSTA y llamado "Ahuar Cudehué", se juega con diez habas y las fichas consisten en diez palitos chicos y cuatro grandes por jugador, esto permite una contabilidad detallada de los tantos (pues 10 palitos equivalen a uno grande) y deja al cuatro como cifra de referencia. El mismo ERIZE describe otro juego en que se utilizaban cuatro piezas de madera plana pintadas de un lado y que enfrentaba a dos parejas.

Si bien muchos de estos entretenimientos de base numérica ya están casi olvidados, se conservan diversos "shinshi quintra" (adivanzas) que he recogido personalmente; es significativo para el tema que analizamos señalar que aquella que consiste en ocultar las manos a la espalda y proponer acertar en cuál se ha escondido un objeto, entre los mapuches (que dicen "chun": adivina) la opción es entre una mano con dos objetos "muesh" y otra con uno "huel". Por supuesto el ganador es el que acierta el par.

Es posible que la tradición deportiva de jugar "dos tiempos" en cada enfrentamiento, la hayan tomado los ingleses de los mapuches, a través de la adaptación que hicieron del "palitun" o "hunño", que se conoce en todo el mundo con el nombre de "hockey".

La organización de la vida en torno a los números pares parece haberse realizado de una manera casi obsesiva. MOESBACH (191) indica que se comía sólo dos veces al día; la primera, antes del mediodía era la "comida de la mañana", la segunda al atardecer era la "comida para pasar la noche". También la regulación de la actividad matrimonial estaba regida por este criterio. El marido polígamo debía pasar dos noches con cada esposa, en subdivisiones enfrentadas por pares dentro de la "ruca" o choza.

Sobre el sentido religioso de estas conceptualizaciones, hay que señalar que los juegos en general han tenido entre los mapuches, como en otras culturas tradicionales, un significado mágico y que con frecuencia servían para adivinar el porvenir a partir de los resultados. Me relatan los informantes que utilizaban el "cancó schal" o juego de arrojar tizones de caña colhiué, encendidos, para prever el desarrollo funesto o favorable de una enfermedad. Se consideraba un agüero confirmado cuando el resultado se reiteraba dos veces seguidas. De esta manera el significado numérico se transforma en una especie de lenguaje cifrado que permite entender los designios de las divinidades, y también un medio de mandar a los espíritus mensajes de los fieles, como indica la estructura de las rogativas.

En relación con este tema pude observar, en una reducción mapuche en la que viví algunos días, que algunos de los miembros más significativos de la comunidad tenían verdadero interés por poseer aparatos electrónicos que funcionan a pilas (no hay electricidad en la comunidad). El uso previsto para estos aparatos (grabadores, radio-emisoras) no era, sin embargo, la comunicación con los demás seres humanos, sino la comunicación con "Nguenechen". En la madrugada del día segundo del año pude escuchar muy claramente un mensaje que luego negaron haber emitido. Este mensaje constaba de cuatro grupos de diez y seis pitidos cada uno, separados por intervalos regulares y terminado por dos pitidos aislados y espaciados. El día, la hora y las características de la emisión parecen no dejar resquicio a otra interpretación que la de una ceremonia religiosa, o invocación a Dios transferida a un medio mecánico, pero conservando la lógica de todas sus invocaciones, siempre basadas en el cuatro. Aquí hay cuatro grupos de 4 x 4. Tal tipo de mensaje, que transmite relaciones matemáticas, no tiene sentido para oídos humanos, las comu-

nicaciones interpersonales transmiten información sobre circunstancias particulares, sobre lo variable y no sobre lo permanente. Esta comunicación podría compararse con la práctica hindú de los molinillos de oraciones, pero quizá tenga más analogías con los mensajes que destinamos al cosmos, y en los cuales la única información que pretendemos transmitir es la de nuestra racionalidad.

Entrando en el campo de las suposiciones, el mensaje de la reducción (y quizá toda la obsesión numérica de las rogativas mapuches) pueden tender a establecer un vínculo de filiación con un ser superior considerado como la racionalidad misma de la naturaleza.

Al respecto quizá resulte clarificador analizar el alto concepto en que los araucanos tienen la comunicación, como medio de imponer racionalidad y solucionar conflictos. Así un anciano "Lonco" (cacique) Ramón Wuala, me explicaba la larga guerra con los blancos como un problema de comunicación y no como un conflicto de intereses. De acuerdo a su versión el problema había radicado en que ellos no hablaban bien el castellano: "No nos pudimos hacer entender". A partir de una tradición de decisiones tomadas por razonamiento y acuerdos mutuos, con largas y detalladas valoraciones, no podía comprender la conducta agresiva y depredadora de los blancos más que como un problema de comunicación. Aún ahora —y tienen cien años de experiencia sobre la sordera de los blancos— creen que "si se les escucha" se solucionarán sus problemas: el despojo de tierras de que han sido objeto.

No es de extrañar que mientras ese momento llega, centren su esfuerzo en mantener su comunicación con Nguenechen, mandando al alba de algunos días especiales un mensaje que simboliza solo la armonía del universo.

El ordenamiento temporo espacial y sus etapas

Si bien todos los pueblos organizan de alguna manera su entorno, en términos de hacerlo inteligible —y de este modo manipulable— es evidente que son las culturas agrícolas, las que en virtud de su asentamiento permanente en un territorio, tienen mejores posibilidades de elaborar de una manera completa sus relaciones témporo-espaciales.

Utilizar los referentes constituidos por montañas, accidentes costeros, ríos, islas o bosques, significa individualizarlos, disociarlos de otros elementos semejantes, asignarles nombre y con el nombre atribuirles características positivas o negativas. Una forma de incluir en una cosmovisión los elementos naturales devenidos significativos, es integrarlos como parte de un sistema religioso.

Aún los pueblos que tienen un esquema religioso que se rige y organiza por criterios externos a la comunidad misma —tal sería el caso de los pueblos católicos del Mediterráneo, uno de cuyos ejemplos: Sant Feliu de Codines, traté en un estudio anterior (JULIANO 1981)— elaboraron artificios que les

permiten atribuir carácter sagrado a algunos elementos destacados de su entorno: imágenes halladas milagrosamente (ver PRAT 1983), lugar donde vivió tal hermitaño, acción de un santo que bendijo el manantial, etc.

Pero indudablemente la relación es más directa, y el resultado más claro, cuando el pueblo que elabora los referentes tiene autonomía religiosa. El caso que analizamos aquí entra dentro de esta categoría.

En la historia de los mapuches podemos distinguir tres etapas caracterizadas cada una de ellas por un tipo particular de adaptación al medio y por una elaboración diferente de su sistema de creencias. Elaboración ésta que mantiene continuidad en lo esencial, pero que se ajusta a las nuevas condiciones en cada caso, fundamentalmente en lo que se refiere al significado y selección de los indicadores espaciales.

Las etapas son: primera, desde los orígenes hasta el comienzo de la guerra con los blancos; la segunda, desde el levantamiento de 1603, a la derrota de 1885, y la tercera, desde entonces hasta nuestros días.

En la primera época, previa a la conquista, los mapuches, horticultores de tierras templadas, en Chile, tenían un tipo de asentamiento prácticamente estable. Los primeros cronistas (Rosales, Ovalle, Bascuñan) nos dejan ver un cuadro en el cual las relaciones con el medio se estructuran en la forma típica en que lo hacen los pueblos sedentarios, con indicadores espaciales fijos y concretos, obtenidos de la localización de accidentes geográficos naturales.

El mundo era concebido como organizado en cuatro áreas, de las cuales dos: este y sur eran positivas y dos: oeste y norte eran negativas. Este esquema cuadrangular se había organizado posiblemente en una interrelación conflictiva con la cosmogonía quechua que también, como otros pueblos americanos tenían una visión cuatripartita del cosmos. No debemos olvidar al respecto que el imperio Inca logró extenderse hasta el río Maule, incorporando a su jurisdicción a los araucanos del norte —si bien este control fue breve— y nunca se extendió a los araucanos del sur.

Los araucanos volcaron en su cosmogonía al menos dos resultados de su largo enfrentamiento militar con los Incas: uno, la conceptualización del norte como zona peligrosa, potencialmente nefasta; y otro, su claro rechazo del culto al sol, símbolo y eje centralizador de la religión del incario. Sólo esta circunstancia histórica del enfrentamiento con un imperio fuertemente expansivo, cuyo dios supremo era "Inti", el sol, permite explicar que en un área de clima templado, con veranos suaves e inviernos rigurosos, un pueblo agricultor como los mapuches haya optado por rendir culto preferentemente a la luna "Que es la verdadera madre de los mapuches".

Ante el sol, aún en la actualidad mantienen una posición ambivalente: da calor pero quema, hace caer el pelo, seca la tierra... Las acusaciones son bastante poco convincentes en un clima con máximas de 25° y entre un pueblo que desconoce la calvicie. Hay una leyenda, recogida por Gregorio ALVAREZ según la cual Nguenechen, el ser supremo, hizo a los mapuches con piel blanca "pero como el sol no era amigo de los mapuches, al verlos comenzó a ca-

lentar de tal manera que aquellos fueron perdiendo su primitivo color, ennegreciéndose: si no hubiera intervenido a tiempo el Sr. Nguenechen los hubiera aniquilado no más. Los salvó haciendo la luna, que ella sí es mapuche, les alumbraba sin calor y les permite que viajen de noche... sin perder el camino”.

Según otra leyenda recogida por el mismo autor, Antü (el sol) y Cuyén (la luna) eran al principio marido y mujer, y juntos reinaban sobre la tierra, hasta que Antü se volvió desamorado y caprichoso. Al reprocharle “la dulce y tierna Cuyén” su injusto proceder, éste reaccionó indignado y le propinó un golpe en la cara. A partir de ese momento se separan y la luna marcha sola, con su cara cubierta de cicatrices, formando con sus lágrimas ríos y lagos.

Se puede ver muy claramente en ambos relatos (modernos pero que recogen viejas tradiciones) el recelo hacia Antü, cuya identidad con el Anti quechua no necesita ser subrayada, que intenta exterminarlos y del cual se defienden con ayuda de la luna, compañera quizá de huidas y enfrentamientos nocturnos con el poderoso ejército Inca, venido del norte. Al enemigo, personificado en el astro, se le atribuyen arbitrariedad y mal comportamiento. Quizá la segunda leyenda, en su conjunto, sea un relato apenas encubierto bajo la forma de una riña matrimonial, del enfrentamiento surgido con una cultura semejante pero más poderosa, que les “golpea la cara” y los obliga a pagar tributo.

ROSALES relata que en la leyenda araucana del diluvio, entendida como una lucha entre dos serpientes de las cuales una alzaba el nivel del mar, y otra el nivel de la tierra, los hombres que se refugiaron en lo alto de la montaña —y de los que descendían los mapuches—, sufrieron la agresión del sol que los chamuscaba hasta dejarlos morenos y producir calvicie. También atribuían al sol otros daños; así MOESBACH (114) señala que denominan a los huevos estériles o sin fecundar “antukuram”, literalmente “huevos del sol”.

Pero Quechuas y Mapuches no estaban sólo enfrentados militarmente, lo que los obligaba a tomar símbolos étnicos diferentes, sino que partían de especificidades culturales diversas. Para simplificar podemos decir que si bien ambos eran agricultores, los primeros practicaban una agricultura de regadío, sedentaria y principalmente masculina, tenían una organización familiar patri-lineal y matrimonio monógamo. Los araucanos utilizaban técnicas hortícolas con una agricultura itinerante, a cargo de las mujeres, tenían filiación matrilineal y una poligamia restringida.

A partir de esta realidad, la opción mítica por la luna, es al mismo tiempo una opción por una divinidad conceptualizada como femenina, en contraposición del esquema androcéntrico de sus contrincantes.

Señala ROSALES, en una cita recogida por VICUÑA MACKENNA (1881, 10) que el tributo de oro que los araucanos estaban obligados a pagar al Inca, en el tiempo inmediatamente anterior a la conquista, se marcaba con un sello que representaba un pecho de mujer. Que se eligiera este símbolo para reconocer la ofrenda mapuche, refuerza la idea de una oposición simbólica a Anti, también desde el punto de los sexos, la importancia económica de la mujer

en la primitiva organización araucana, debe haber dado la base para esta identificación.

En esta primera etapa puede considerarse que los mapuches eran sedentarios, pese a los inconvenientes que presentaron ante los repetidos intentos de la corona para radicarlos fijamente en "pueblos" a efectos de exigir tributos y prestaciones personales.

Ubicados en un estrecho territorio entre la cordillera de los Andes y el mar, los mapuches ordenaron míticamente su territorio en términos del trayecto solar, materializado en dos puntos: el lugar por donde salía el sol, al este, identificado con las montañas; y el lugar donde se ponía, al oeste, identificado con el mar.

Dado el poco interés que demostraban por el culto solar, es posible que este camino estuviera elegido por ser el de todos los astros. El este era el lugar por donde surgían cada día la luna y las pléyades; era el lugar de nacimiento de la vida, la fuerza germinal y creadora, morada de Nguenechen y de Pillan el espíritu y la fuerza del fuego. De alguna manera este criterio identificaba en un concepto único, aunque susceptible de una doble invocación, el sol naciente y las montañas de donde surgía, y que estaban dotadas asimismo de una potencialidad ignea capaz de manifestarse en forma terrible —mediante erupciones volcánicas— cuando Nguenechen Pillan se enfadaba.

El oeste, lugar donde el sol se hunde en el océano Pacífico, era el lugar de la muerte, donde el fuego se apagaba en el agua, donde iban las almas de los muertos comunes, aquellos que no tenían el privilegio, dado por su rango, de transformarse en pájaros... En esa dirección está ubicada la isla Mocha, donde habitaban las almas. Esta no es una isla mítica, sino un accidente geográfico real. Para facilitar el viaje del espíritu se utilizaba como ataúd una canoa, construida expresamente para ese fin (CANALS 1973, 537). Las almas eran guiadas por espíritus femeninos que tomaban la forma de ballenas: "Trem-pulkalwe".

En general podemos ver que se movían entre indicadores espaciales concretos, y ubicaban también en montañas reales los acontecimientos míticos del pasado. Así la versión de la montaña que crecía: "Chen-chen" estaba ubicada en una montaña en concreto que, por supuesto, no era la misma para los distintos poblados.

Cuando la presión de la conquista española primero, y de la expansión chilena después, obligó a los mapuches a optar entre la servidumbre en sus antiguas tierras —manteniendo su forma de vida agrícola y sedentaria— o una reestructuración de su forma de vida que les permitiera una resistencia con mejores posibilidades de éxito, muchos araucanos eligieron esta última posibilidad. La rápida sujeción del resto de los pueblos ándidos, incluso de los más potentes militarmente, y el hecho de que los araucanos hayan sido el último pueblo que mantuvo resistencia armada en todo el continente, justifica lo acertado de su opción, que le permitió sobrevivir como nación trescientos años más.

Un elemento posterior a la conquista, y consecuencia de ésta, hizo posible que numerosos contingentes de un pueblo agrícola cambiaran su tecnología de subsistencia. La abundancia de ganado (equino y vacuno) que se reproducía libremente en el campo, permitió pasar de una economía agrícola, a una economía semi pastora, semi cazadora, dotada de mucha más movilidad y con mejores perspectivas para la defensa y el ataque.

El abandono de las antiguas condiciones de vida implicaba la necesidad de desplazamientos masivos de población. Estos debían ser aprobados por los dioses, para que la arriesgada aventura tuviera éxito. Era necesario, entonces, interpretar los relatos sagrados para que de ellos surgiera una luz orientadora. Los dioses debían señalar el camino, y dada su estructuración espacial previa, la señal favorable resultaba muy clara. Cada día oraban hacia el este, el punto dispensador de la vida. Orientaban hacia allí sus plegarias privadas y las públicas, dirigidas por la "machi". También abrían hacia el este las puertas de sus "rucas" (toldos o casas) y dormían con la cabeza en esa dirección. Incluso orientaban hacia allí la cara del "Rehue" madero tallado como escalera, que simboliza la ascensión celeste.

En el "nguillatún" y en las ceremonias en homenaje a muertos o visitantes ilustres, luego de las vueltas rituales a caballo, se cerraba el acto con una carrera hacia el este. MOESBACH (407) lo describe así:

"Después de las vueltas alrededor del muerto se forman los jinétes en filas de a dos y se allegan a la cabecera del muerto, de allí galopan los dos primeros hacia el oriente, vuelven y repiten otra vez su carrera. Cuando han vuelto por segunda vez a la cabecera del ataúd, salen otros dos y así hacen su carrera todos los pares de jinétes... ésta ceremonia se llama el "ashnell" a caballo".

La indicación simbólica resultaba muy clara: debían dar la espalda al mar, reino de la muerte, y cruzar la cordillera en pos de la vida.

Por supuesto que si las condiciones reales no hubieran avalado este designio, podrían haber reelaborado su marco teórico de referencia, pero no fue necesario. El vacío demográfico argentino, en relación con la muy poblada franja chilena, y la mayor abundancia de reses en el nuevo habitat, eran dos elementos objetivos que hacían aconsejable la opción migratoria. Por otra parte, la presión de los blancos era mucho menor en el nuevo territorio, lo que permitió un desplazamiento de población que, documentado por primera vez en la primera década del siglo XVIII, ha continuado (aunque en distintas condiciones) hasta la actualidad.

No es el objetivo de este trabajo analizar lo que el cambio de hábitat significó desde el punto de vista tecnológico (abandono de la agricultura y de la cerámica) sino hacer notar que el cambio de ubicación geográfica significó la necesidad de reestructurar sus demarcadores espaciales; también veremos las consecuencias sociales del desplazamiento, centradas en una reestructuración guerrera de la sociedad, un incremento de la diferenciación por clases sociales y un paso de la filiación matrilineal a la patrilineal.

Además del hecho que una movilidad mucho mayor —adquirida por el uso del caballo— desligó de alguna manera a los grupos de referentes concretos; estaba la circunstancia misma de la pampa: inmenso desierto en el que no hay señales naturales que permitan ser utilizados como marco de referencia. En estas condiciones, la estructuración del espacio de los mapuches se hizo mucho más abstracta.

El este y el oeste ya no se referían a accidentes geográficos concretos, pierden referencia con las montañas y el mar y se sacralizan en tanto que puntos cardinales:

“Ellos tienen suficientes poderes. Por eso nosotros nombramos: huilli, puel, picun, mullu. Son los cuatro puntos cardinales. Los más principales nombrando respetuosamente, para que intercedan, que podamos conseguir... ayuda de Dios”. (WAAG 1982, 191).

Los puntos cardinales, representados geoméricamente como una cruz griega, forman el ornamento del “cultrun” o tambor sagrado, durante la ceremonia del “nguillatún”. Figuran también en los adornos de plata que los Mapuches usaban como talismanes.

Incluso el altar, que según los primeros informantes, en la etapa sedentaria consistía en una plataforma fija, que señalaba el centro del mundo, se transforma en la escalera portatil del rehué, que cumple la misma función de enlazar el plano cotidiano (horizontal) con el vertical, pero que tiene la nueva particularidad de ser transportable. El centro del mundo ya no resulta así un lugar a descubrir, pre-existente, sino una construcción. No se pone el altar en el punto de confluencia de los cuatro puntos cardinales, sino que éstos deben confluír donde se planta el rehué.

Pero si bien el marco general de referencias espaciales pudo mantenerse por el procedimiento de quitarles referentes concretos, esto planteaba determinados problemas con respecto a la significación religiosa de las montañas volcánicas.

En la nueva ubicación del grupo, las montañas quedaban al oeste, con lo que se rompía la identificación Nguenechén-Pillán. Como bien hace notar DOWLING (1973, 40) los mapuches argentinos siguen, como sus parientes chilenos, dirigiendo su invocación al oriente, con lo que se da una preferencia al principio general promotor de la vida, sobre su concreción maligna: el volcán. Pillán adquiere así una personalidad propia, relacionada con los espíritus de los muertos, aunque haya muchos autores que a partir del análisis de las rogativas del “nguillatún”, continúan considerándolo sólo un aspecto de la deidad mayor (ver KELLER p. LXIX).

También cambió el viaje de los muertos; éstos deberían hacer su travesía por tierra, por lo que se dejan de construir féretros canoas, y comienza la costumbre de enterrar al guerrero con su caballo.

Como hemos dicho, el cambio de hábitat significó un cambio en toda la forma de vida, y esto implicó una redefinición de los roles por sexo, que pa-

saron de una complementariedad en las tareas agrícolas, a un claro predominio de los roles masculinos como cazador, pastor o guerrero; mientras que el ámbito de las tareas femeninas disminuía considerablemente. La posición social e influencia de la mujer sufrió, en consecuencia, un brusco descenso. Mientras que las leyendas recogidas en el s. XVI daban a la mujer un papel protagónico —ver por ej. en HOUSSE (1940) el relato que atribuye a la astucia femenina el descubrimiento de que el caballo era un animal independiente del jinete— nada semejante puede encontrarse a partir del siglo XVI.

La cultura tradicional mapuche tenía ceremonias como la del “curenque-nuel” (nubilidad femenina) que subrayaban ceremonialmente la posición femenina y donde todo el ritual, incluido el sacrificio de los animales, estaba a cargo de mujeres, siendo los hombres participantes secundarios. Esto se acompañaba de una marcada libertad sexual femenina y de una poliginia limitada al sororato. Estos aspectos, más la filiación matrilineal, hicieron hablar a LATCHAM de “matriarcado”, cometiendo la típica equivocación entre sistema de filiación y sistema de gobierno.

Al pasar al nuevo hábitat, las prácticas guerreras rompen el equilibrio demográfico, al producir una mayor mortandad masculina, agravándose el desequilibrio por la práctica de apresar mujeres blancas en las expediciones punitivas o “malones”. Se pasa entonces a una poligamia, extendida al menos entre los caciques (Cafulcurá llegó a tener treinta y dos esposas) con un control masculino mucho más fuerte sobre el grupo familiar. Simultáneamente se pasa, en 1835, y por iniciativa del mismo “lonco”, de la filiación matrilineal a la patrilineal.

Por la misma época se da igual cambio entre los indígenas que permanecían en Chile y que sólo eran semi-nómades. Es de suponer que influyeron varios factores: los funcionales que ya hemos mencionado, de alguna manera comunes a ambos lados de la cordillera, la influencia de misioneros y en general de los administradores blancos, que sólo realizaban tratos económicos con los hombres indígenas; y por último la influencia de los caciques argentinos entre sus semejantes chilenos, la que queda bien demostrada por MOESBACH al relatar el levantamiento general de 1881.

Que estas prácticas constituyan un cambio en las costumbres tradicionales, y que no estaban interiorizadas aún como “normales” queda documentado por GUINARD, prisionero de los Pampas entre 1856 y 1859, quien señala que los indios se esforzaban en maltratar a sus mujeres en los primeros tiempos de su matrimonio, para “hacerlas humildes y sumisas”, pero que muchas se negaban a someterse, por lo que recibían continuos malos tratos, de los que podían liberarse con una separación apoyada por su familia de origen. Sin embargo, en ciertas ocasiones los padres, que habían recibido un pago en ganado por la joven, se negaban a aceptarla y la devolvían al marido. MOESBACH habla de repetidos y frustrados intentos de fuga (p 240) y relata un suicidio por inmersión en el mar de una recién casada (p 20). Alguna vez, esta situación llevaba a la desposada contra su voluntad, a ahorcarse (p 241). El

suicidio era una venganza contra el marido, que estaba entonces obligado a pagar, por su mujer muerta (por cualquier motivo que fuera) una cantidad mayor que la que había entregado al casarse, bajo pena de recibir "malón". El pago se hacía a los padres de la muerta y a sus hijos e hijas (p 134).

Resulta claro que si la posición de inferioridad femenina hubiera sido tradicional, hubiera estado interiorizada por unos y otras como natural, con lo que se podría imponer (como en nuestra propia sociedad) sin violencia manifiesta, ni contestación.

Incluso podemos preguntarnos si el mal trato a las mujeres, mencionado por GUINARD y confirmado por los misioneros, era tanto o estaba aumentado por la imagen de "salvaje" que se quería dar de los indios, en cuyo caso sería una conceptualización semejante a la que se hacía de sus fiestas y ceremonias religiosas, a las que se describe como "comilonas" y "borracheras". Lo cierto es que los araucanos, aún en su época más patriarcal, no controlaban la virginidad de sus mujeres, ni las hacían objeto de agresión en los "malones", ni las castigaban si se fugaban; el trato en general no debió ser mucho peor que el que recibían las mujeres de manos de los blancos, puesto que con cierta frecuencia, blancas cautivas de los mapuches se negaban a volver a la "civilización" cuando eran rescatadas.

MOESBACH (192) señala que —como es frecuente en pueblos polígamos— cada esposa preparaba por separado su comida, tenía su propio fogón, era propietaria de su cosecha y tenía gallinas y ganado que el hombre no podía vender ni matar sin su consentimiento aun cuando confiesa que en algunos casos los hombres infringían esta norma.

El cambio en la valoración de los roles ligados al sexo, se refleja claramente en el panteón de los dioses, que concebidos inicialmente como parejas, o como figuras duales con atributos femeninos y masculinos, o aun cuadriformes incluyendo los dos sexos y las dos etapas de la vida (ver GREEBE 1972 y 1983) van evolucionando cada vez más hacia dioses masculinos unipersonales. Dice FARON en "Hawks of the Sun" citado por DOWLING (p. 16):

"Ñenechén está casado con una mujer anciana denominada Ñenechen Kushe, cuyos atributos son muy inferiores a los de su marido. Pillán a veces es equiparado con Satanás por los misioneros, pero para los mapuches es el dios del trueno o de los volcanes y tiene una Pillán Kushe a su lado. Sus poderes son, a lo más, complementarios a los de su marido. No existen deidades femeninas con poderes grandes o especiales, a menos que uno considere como tales los espíritus familiares de los shamanes".

Si bien es muy posible que esta versión en parejas, sea el resultado de una mala interpretación de las dobles invocaciones señaladas por GREBE, parece que la influencia de la nueva forma de vida y la asimilación de una parte de la prédica cristiana condicionaron cierta masculinización del panteón mapuche. Según LATCHAM en las épocas primitivas, incluso el muy poderoso Pillán era una figura femenina, y él relaciona —con buen criterio— el cambio de

sexo de este personaje central en la mitología mapuche, con el cambio producido en el sistema de filiación.

Hay un elemento mítico que permite apreciar esta transformación. Se trata de "Anchimallén": doncella solar o mujer sol; que pasa de ser un espíritu protector a transformarse en un genio maléfico, conservando el mismo nombre pero cambiando de sexo. En su versión actual es un ser masculino con forma de niño. Es curioso que conserve sin embargo un aspecto positivo (único dentro del conjunto de seres demoníacos) es un genio protector de bienes y ganados, aunque sea peligroso y pueda producir también enfermedades y muerte.

Es que pese a la tendencia a la masculinización de los dioses, subsistía una clara dicotomía entre las funciones asignadas a las personas con "poderes" según su sexo. El aspecto positivo de la vida y de la salud, ya sea individual o colectivamente, era función atribuida a la "machi" o curandera. Este rol puede ser asumido por un hombre, pero sólo ocasionalmente, y se considera la homosexualidad como una situación especialmente favorecedora de esta posibilidad. Se trata de un rol socialmente establecido y al que se asigna prestigio. El hechicero diabólico o maligno, en cambio, el que se ocupa de succionar la vida y producir muerte o enfermedad, es el "Kal-ku". Mayoritariamente masculino, está relacionado con la noche y su actividad es siempre secreta.

También se daba esta identificación dual entre lo positivo o protector (femenino) y lo maligno, catalogado como masculino, en el ámbito de los espíritus que auxiliaban al "Kal-ku", o ejecutaban sus designios. Así el "Wichalalve" o esqueleto animado, construido a partir de un hueso de hombre muerto recientemente, es siempre una figura masculina. Se puede notar que esta representación es una imagen de la muerte idéntica, desde el punto de vista iconográfico y en términos de su significado amenazante, que la que se conoce en nuestra cultura occidental, pero mientras aquí "la muerte" o "la parca" son representaciones femeninas, entre los mapuches éstas son siempre masculinas.

Una particularidad del "Wichalave" es que se desplaza en forma de remolino de viento, que gira en dirección contraria a lo normal. Dado que en el hemisferio sur los remolinos (por la ley de Buys Ballot) se producen en el sentido de las agujas del reloj, el esqueleto lo haría en sentido inverso.⁵ Esta

5. No es esta la única cultura de la zona que asigna un sentido decodificable en términos de sexo, a la dirección de un desplazamiento circular. Los "Ayoreo" del Chaco Boreal estudiados por BORMIDA y CALIFANO, a dos mil kilómetros de distancia, considera que es posible establecer el sexo de los cordeles a partir del sentido de la torsión: "Según la dirección de la frotación de la mano sobre el muslo y la consiguiente al envolvimiento de las fibras, el cordel que se obtiene se denomina "macho" (dukaedigokí) o "hembra" (dukaegké). El "macho" se produce cuando el deslizamiento de la mano se hace hacia la rodilla; la "hembra" mediante el movimiento contrario. En cuanto al cor-

anormalidad con respecto a la naturaleza, es también una anormalidad con respecto a su sexo. En efecto, si observamos la ceremonia del "Nguillatún", veremos que en ella los desplazamientos circulares que, repetidos cuatro veces, forman el núcleo de la ceremonia, se realizan en sentido contrario para hombres y mujeres. Mientras los hombres giran en el sentido de las agujas del reloj, las mujeres hacen su giro en dirección contraria. El Wichlálve es, por consiguiente, un ser masculino que se mueve como corresponde a uno femenino. Esta ambigüedad es un elemento de lo sagrado, como ha señalado Mary DOUGLAS. En el caso del Wichalalva es la señal de su malignidad, en el caso de los hombres homosexuales reales es la señal de su potencialidad mágica, que puede encuadrarse positivamente si se hacen "machí".

El lenguaje, como elemento de más lento cambio, nos permite apreciar la buena posición relativa de la mujer en la sociedad tradicional mapuche. Si analizamos las palabras que se forman con la partícula "domo" (indicativa del sexo femenino) vemos que incluye, además de las hembras de los distintos animales, sólo conceptualizaciones positivas:

domoañil: el mejor añil, el más azul.

domocal: la lana más suave, más fina.

domo chripantu: Año de temperaturas suaves, sin grandes fríos ni heladas. Literalmente, año mujer. A los años de grandes fríos y heladas se los calificaba de "alcachripantu" año macho (ERIZE 155)

El esquema conceptual que se desprende es una identificación:

mujer	—————	vida
hombre	—————	muerte

Esta identificación se basa en la biología: mujer como madre; y en la cultura: hombre como guerrero, y da cuenta de una situación en que la posición de la mujer no ha sufrido el desplazamiento completo que ha tenido lugar en otras culturas agrarias.

Pese a que es bastante evidente, el esquema lógico de estas identificaciones no ha sido posible de establecer hasta los últimos estudios, pues los informes de los misioneros han distorsionado sistemáticamente el panteón mapuche, en términos de aproximarlos al sistema de creencias cristiano. Por ej. el preconcepto según el cual la brujería era una actividad puramente femenina, les hizo ver en el "Chon-chon" (cabeza voladora del "Kal-kul") una imagen análoga a la de la bruja europea, y por consiguiente del mismo sexo, y así lo consignaron en sus informes.

del en sí, el "macho" tiene las fibras envueltas de izquierda a derecha; la "hembra", en sentido contrario". (1978, 67).

La existencia de remolinos como símbolo sagrado ha sido también señalado por KELLER (1952, XXXVIII) en las culturas andinas y en la maya en que Quetzalcoatl se representa "con un torbellino en la cabeza y espirales en las orejas".

No es de extrañar esta interpretación etnocéntrica, pues a ello contribuían por una parte, el afán misionero de identificar elementos desconocidos con categorías conceptuales propias, principalmente diabólicas, y por otro lado, la reticencia de los mapuches a revelar su sistema de creencias a quienes consideraban (y con buenas razones) fundamentalmente enemigos y peligrosos. No olvidemos al respecto que la otra acepción de "Kal-ku" es cristiano.

Con el mismo criterio tradujeron "Anchimallén" por mujer del sol, en lugar de mujer sol, lo que implicaba la existencia de un sol masculino o principal, absolutamente inexistente en el pensamiento mapuche, y del que se extrañaban que no hubiera manifestaciones de culto.

"A este respecto hace notar el historiador José PEREZ GARCIA, que es de extrañar que los naturales profesen tanto respeto a Anchimallén que es decir mujer del sol y dicen que es una señora joven tan bella y ataviada como benigna, cuando no tienen ninguno por el sol" (MEDINA 1952, 237).

Los mapuches consideran que las palabras tienen poder en sí mismas, y que en el caso de las fuerzas sagradas —positivas o negativas— la simple enunciación del nombre tiene valor de conjuro, y aproxima, llama o aún corporiza la fuerza nombrada. Por tal motivo estas fuerzas no se mencionan jamás ante extraños, y sólo se hace en las circunstancias apropiadas, entre ellos mismos, y con infinitas precauciones. Si tenemos en cuenta que por este motivo resulta a veces difícil conocer el nombre propio del interlocutor, que teme que este conocimiento dé al extraño un poder sobre su alma, se comprenderá la dificultad que representaba para los misioneros, informarse de las verdaderas denominaciones (lo que incluía la asignación de sexo) del panteón mapuche.

Un cuadro de las funciones positivas y negativas de los seres materiales y espirituales, según su especificidad sexual, podría ser el siguiente:

MUNDO MASCULINO	ESPÍRITUS AUXILIARES	WEKUFU	NGUE NECHEN ESPÍRITUS
GUERREROS PRESTIGIO POR DAR MUERTE	KAL-KU —	WICHALAWE ANCHIMALLEN	+ PILLAN?
SERES REALES	MACHI + (HOMOSEXUAL)	+ MACHI	+ ESPÍRITUS AUXILIARES
	MADRES PRESTIGIO POR DAR VIDA		MUNDO FEMENINO

Tercera etapa

A fines del siglo pasado, 1885 en Argentina, y 1884 en Chile, se produce la "pacificación de Araucanía", o para decirlo más claramente, la derrota de las tribus mapuches a manos de ejércitos de línea bien armados. Terminaba así la más larga guerra de que se tenga noticia: trescientos años en armas. El pueblo mapuche, vencido y despojado de sus tierras debió reacomodarse a nuevas y muy duras condiciones de existencia. Como en las dos etapas anteriores, también en esta ocasión dió pruebas de plasticidad cultural e ingenio para asimilar elementos nuevos sin perder sus referentes antiguos.

Es muy posible que el paso a primera línea de la figura de Nguenechén como dios supremo, sea una concesión a la presión monoteísta blanca; los Pehuenches actuales señalan con claridad: "nuestro dios es la naturaleza", y esta forma de panteísmo es mucho más coherente con una organización social descentralizada, como la de ellos, que un dios único. Pero éste es un paso que la cosmogonía mapuche podía dar, por el simple procedimiento de acentuar las jerarquías implícitas en su panteón. Lo que no podían hacer sin alterar la estructura toda del pensamiento indígena, era transformar este Dios en una trinidad. La interpretación araucana de las relaciones numéricas se basa, como ya hemos dicho, en el valor positivo dado a los números pares, y a la asignación de poderes maléficó a los impares. De acuerdo a esta concepción, un dios con figura triangular sólo puede ser un demonio, cosa que, por otra parte, no les resulta muy sorprendente pues es el dios de los blancos, que son ellos mismos "Kal-ku" o hechiceros malignos.

Así no es de extrañar que el cristianismo no haya sido aceptado más que formalmente, y que se hayan mantenido en todo su vigor las creencias y ritos tradicionales. Pero en los últimos años unos nuevos misioneros, los protetsantes, han tenido verdadero eco entre los mapuches (con resultados que estimo negativos). ¿Cómo han podido salvar la brecha entre la cuádruple invocación de Nguenechén⁶ y el dios trino?

Me lo explicaba un mapuche converso, G. W. "Es lo mismo, porque Dios padre es Dios padre y madre, el hijo es igual en ambos casos, y el Espíritu Santo es la niña, por eso es una paloma". Indudablemente esta gimnasia mental es necesaria para hacer compatibles dos sistemas de pensamiento antagónicos, independientemente de su validez teológica.

Pero no sólo aquí han demostrado su adaptabilidad. La vida actual de los mapuches se basa en el pastoreo transhumante, los rebaños permanecen cerca de las viviendas en invierno y son llevados durante el verano a los pastos de

6. Anciana jefa de las alturas, anciano jefe de las alturas. Joven jefe de las alturas, joven jefa de las alturas (Ñidol wenu kushe, Ñidol wenu fúcha, Ñidol wenu weche wentru, Ñidol ülcha domo).

montaña. Los hombres viven entonces en vida semi-nómada, ya que cuando trabajan por salario, también lo hacen como arrieros. En estas circunstancias podrían tener validez los indicadores espaciales abstractos que habían elaborado en su etapa guerrera; pero en los relatos me encontré con algo más sutil. Un informante, M. L. me volvió a contar la vieja historia del cerro que soltaba agua y del otro cerro "Chen-chen" que crecía y salvaba a la gente. Normalmente esta historia se interpretaba como un mito de origen, por lo que me sorprendió, que al preguntarle por la localización del cerro mítico, me dijera que se trataba de "cualquier cerro". En efecto, en su versión actual, la vieja historia no hace referencia a algo que aconteció una vez, sino a una potencialidad presente. Hay cerros que están "llenos de agua" (esta tradición la cita también ALVAREZ, G., 1981, 136 y 138) a éstos se los llama "Kai-kai", y otros que tienen la potencialidad de crecer. Estos son los cerros "secos" o "Chen-chén", no se caracterizan por su altura, pero si comienza a crecer el agua y alguien se refugia allí y reza en "la lengua" (es decir en mapuche) el cerro crecerá y salvará a animales y personas.

De esta manera un antiguo mito de origen toma una función distinta y sirve de apoyo y de seguridad al arriero que debe recorrer distancias grandes por zonas más o menos peligrosas o desconocidas. El milagro que lo salvará del riesgo es actualizable en cada circunstancia. Un universo abstracto permite salvar la lógica, pero es un endeble apoyo emocional, mientras un mundo mítico portátil mantiene la lógica y la concreción. De hecho han actuado con la montaña "Chen-chén" como en el centro del mundo simbolizado en el "Rehué", lo han transformado en un lugar a la vez sólido, concreto, con existencia real, y transportable a voluntad.

No sólo en el campo mítico han hecho los mapuches actuales ingeniosas adaptaciones, podemos señalar también una utilización de los símbolos oficiales argentinos, con un sentido diferente. En efecto, la bandera argentina se compone de dos franjas horizontales azul/celeste separadas por una blanca, con un sol. Esta bandera es muy parecida a la azul y amarilla de los Nguillatún que representa el cielo. Luego de ser derrotados militarmente los mapuches argentinos, muchos de los cuales, como es el caso de los Pehuenches, son indígenas propios de la zona, mapuchizados; tuvieron que sufrir (pese a su centenaria residencia dentro del territorio argentino) el recelo de las autoridades que los consideraban chilenos y prontos a aliarse con los vecinos/rivales del otro lado de la cordillera.

En estas circunstancias los mapuches eligieron, entre todas las señales de argentinidad disponibles, la que podían incluir mejor y a menor coste cultural en su propio esquema. Así proliferan en las casas mapuches banderas y es-carapelas con los colores nacionales. Los adornos de los sombreros, los arneses de los caballos, todo es en las fiestas adornado de azul y blanco. Así señalan su pertenencia y su derecho a la consideración como ciudadanos, sin violentar sus creencias. Es la opción menos aculturadora y la más visible. Toman del repertorio simbólico de los "huincas" el que es más asimilable.

Pero no todas las asimilaciones resultan tan sencillas. La legislación nacional y la presión religiosa blanca prohíben la poligamia. Los mapuches cumplen las leyes, pero su división sexual del trabajo deja el cultivo de las extensas huertas familiares a las mujeres. Además las familias son muy numerosas y las tareas domésticas llevan gran cantidad de tiempo, al que las mujeres deben agregar el que emplean para confeccionar tejidos para la venta. En estas condiciones una mujer adulta sola tiene dificultades para cumplir las funciones económicas socialmente asignadas. También para este problema han encontrado una solución funcional, que consiste en un sistema bastante generalizado de adopción de muchachas, casi siempre sobrinas.

En el pequeño poblado de Chiquilhuin pude constatar que en cuatro casas vecinas estaba reforzado, por este procedimiento, el número de trabajadoras del grupo; en una quinta este refuerzo estaba dado por la permanencia en la casa de una hija, tenida antes del matrimonio, por la madre. Es decir que mientras los hombres excedentes del grupo se redistribuyen según las necesidades económicas, se produce también una redistribución de las mujeres de acuerdo a las necesidades. La función supletoria de la adopción, con respecto a la poligamia, resulta clara.

Conclusiones

Hemos tratado de ver en este artículo como organizaban el espacio —y en forma secundaria también el tiempo— Los Mapuches en su hábitat primitivo, y qué significado simbólico atribuían a sus demarcadores. Luego analizamos como estos demarcadores simbólicos actuaron a su vez, como elementos a tener en cuenta, en el momento de tomar decisiones referentes a la emigración y al cambio de vida, y señalamos como los cambios producidos a raíz de estas decisiones, los obligaron a reestructurar no sólo su panteón religioso, sino incluso su concepción del espacio.

Estos cambios se realizan a partir de la continuidad de la lógica interna del sistema, mediante la utilización de diferentes niveles de abstracción de los indicadores y desplazamiento de las características (incluso las sexuales) y las funciones de los dioses.

Cada modificación en la relación con el medio obliga a estos reajustes o cambios, que permiten que el marco de referentes sobrenaturales mantenga su funcionalidad. Los cambios más difíciles de asimilar son las influencias aculturadoras que entran en contradicción con su marco lógico de valoraciones. Así un cambio en la denominación o función de un dios se produce con mayor facilidad que la aceptación de un significado positivo a clases de números conceptualizados como negativos, ya que esto altera la estructura total del pensamiento, mientras que el cambio limitado a un personaje mítico no altera las reglas generales.

En resumen, creemos que los mapuches, con su plasticidad cultural que les permite rápidas y eficaces adaptaciones, y su inquebrantable tenacidad para mantener incólumes sus marcos de referencia tradicionales, constituyen un excelente campo de estudio para analizar los ajustes a que se ve obligada una cultura cuando cambia el medio en que se radica y sus técnicas de subsistencia.

También permiten analizar las sustituciones funcionales de rasgos que mantenían su valor adaptativo, pero que resultan imposibles en las nuevas circunstancias, por entrar en conflicto con las normas de las clases dominantes (leyes del estado).

Otra adaptación de interés está constituida por la selección y uso de símbolos del estado nacional como mecanismo de utilidad interna: autoafirmación, pues los símbolos elegidos son aquellos que coinciden con los propios; y externa pues fuerza a los "huincas" a reconocer la legitimidad de su pertenencia al país, y por consiguiente la justicia de sus reivindicaciones.

La habilidad que han demostrado para mantener casi intacto, entre tantos cambios y luego de continuados esfuerzos (escuela, misioneros, servicio militar obligatorio) para aculturarlos, una parte significativa de su patrimonio cultural, permite abrigar esperanzas de que esta cultura, rica y compleja pueda subsistir como tal.

BIBLIOGRAFIA

ALCINA FRANCH, José

1965 *Manual de Arqueología Americana*. Madrid. Aguilar

ALVAREZ, Gregorio

1960 "Los indios primitivos del Neuquén". En: *Revista de Educación*. La Plata. Nueva Serie, 5.

1963 "Gentilicios y patronímicos araucanos" y "Origen y significado del vocablo Neuquén". En: *Neuquen, 10 Congreso del Area Araucana Argentina*. Tomo II. Bs. As. Prov. del Neuquen.

1963 "Alimentación del antiguo aborigen del Neuquen". En: *I Congreso del Area Araucana Argentina*. Tomo II Bs. As.

1981 *Purrán*. Neuquen. Siringa Libros.

1981 *Neuquen. historia-geografía-toponimia*. Neuquen. Siringa L.

AUGUSTA, Félix José de

con la colaboración de: Fraunhausl Sigifredo

1910 *Lecturas Araucanas*. Santiago.

BAIGORRIA, Manuel

1975 *Memorias*. Bs. As. Solar/Hachette.

- BARRE, Marie-Cantal
 1983 *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México. Siglo XXI.
- BENIGAR, Juan
 1963 "Rogativas araucanas". En: *I Congreso del Area Araucana Argentina*, t. II. Bs. As.
 1978 *La Patagonia piensa*. Bs. As. Siringa Libros.
- BENNETT, W. C.
 1946 "The araucanians". En: *Hand book of South American Indians*. Washington. Ed. Steward.
- BERDICHEWSKY, Bernardo
 1980 "Etnicidad y clase social en los mapuches". En: *Araucaria* n° 9. Chile.
- BINIMELIS, Cecilia
 1971 "Mapuches: despojos y enfrentamientos". En: Revista "Mensaje" N° 196. Chile.
- BOLETIN (IWGIA)
 1983 "3ª Asamblea Nacional del Pueblo Mapuche". Del Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas. Volumen 3. N° 2. Copenhagen.
- BORMIDA, Marcelo y CALIFANO, Mario
 1978 *Los indios ayoreo del Chaco boreal*. Bs. As. F. E. C. C.
- CANALS FRAU, Salvador
 1973 *Las civilizaciones prehispánicas de América*. Bs. As. Edit. Sudamericana.
 1973 *Las poblaciones indígenas de la Argentina*. Bs. As. Edit. Sudamericana.
 1946 "Expansion of the Araucanians in Argentina". En: *Handbook of South American Indians*. Vol. 2, Washington.
- CASAMIQUELA, Rodolfo M.
 1956 "Sobre el parentesco de las lenguas patagónicas". En: "Runa. Archivo para las ciencias del hombre". Vol. VII. Bs. As.
 1962 "El contacto Araucano-Günuna Këna. Influencias recíprocas en sus producciones espirituales". En: Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía. Bs. As.
 1981 *Arte rupestre de la Patagonia*. Neuquen. Siringa Libros.
- CANTONI, Wilson
 1972 *Relaciones del mapuche con la Sociedad Nacional Chilena*. Escuela Latinoamericana de Sociología (ELAS). Santiago.
 "Fundamentos para una política cultural mapuche".
- CASO, Alfonso
 1980 *La comunidad indígena*. México. SepSetentas Diana.
- CENSO INDIGENA NACIONAL
 1966- Tomo III
 68
- COOPER, John M.
 1946 "The Araucanians". En: *Handbook of South American Indians*. Vol. 2, Washington.
- CROZIER, Brian
Teoría del Conflicto. Bs. As. Emecé.
- CULTURA MATERIAL
 Vestimenta araucana. Telar araucano. Mrio. del Int. Arch. Gral. de la N. Panel I, foto 18. Pan 2, foto 12.
- CURAQUEO HUAQUILAF, Domingo
 1984 "Chamanismo araucano". En: *Culturas indígenas de la Patagonia*. Madrid. Tecn. Graf. Forma.

DIARIO "HOY"

1981 "Disidencia mapuche. Unos participaron alegremente en los actos del centenario de Temuco, otros se marginaron". En: Hoy, 189, Chile.

DOWLING, Jorge

1973 *Religión, Chamanismo y mitología mapuches*. Sgo. de Chile. Editorial Universitaria.

EMMERICH, F.

1981 *Leyendas Chilenas*. Santiago. Ed. A. Bello.

ERCILLA Y ZUÑIGA, Alonso de

1923 *La Araucana*. Ed. de J. T. Medina (1a. Ed. 1569-1578 Madrid).

ERIZE, Esteban

1960 *Diccionario Comentado Mapuche-Español*. Bs. As. Cuadernos del Sur.

FARON, Louis C.

1963 "Death and fertility of the Mapuche (Araucanian) indians of Central Chile". En: *Ethnology*, II, No 2, Pittsburg.

1969 *Los mapuches. Su estructura social*. México. Ed. Dep. de Antropología.

FERNANDEZ, Fiz Antonio

1977 *Antropología, Cultura y Medicina indígena en América*. Bs. As. Conjunta Ed.

FERNANDEZ, Jorge

1982 Viaje desde Linares a las nacientes de los ríos Barrancas, Neuquen y Varvarco, por tierras de Indios, efectuado en 1804 por el capitán José Barros. Neuquen.

GARCIA, Pedro A.

1974 *Diario de un viaje a Salinas Grandes, en los Campos del Sud de Buenos Aires*. Bs. As. Eudeba.

GONZALEZ, Angel C.

1974 *El Cautiverio Feliz de Pineda y Bascuñan*. ZZ. Santiago.

GRADIN, Carlos J.

1984 "Breve síntesis del arte rupestre de la Patagonia". En: *Culturas Indígenas en la Patagonia*. Madrid.

GREBE, Ma. E.

PACHECO, Sergio

SEGURA, J.

1972 "Cosmovisión Mapuche". En: *Cuadernos de Realidad Nacional*. Nº 14, Chile.

GREBE VICUÑA, María Ester

1984 "Poesía ritual Mapuche". En: *Culturas indígenas de la Patagonia*. Madrid.

GUINARD, Augusto

1947 *Tres años de esclavitud entre los patagones*. Bs. As. España-Calpe.

HAJDUM, Adan

1984 "La etapa alfarera patagónica". En: *Culturas Indígenas en la Patagonia*. Madrid.

HASSLER, W. A.

1957 *Nguillatunes del Neuquen*. Bs. As. Pehuen.

HISTORIA DE LA NACION ARGENTINA

1936 "Las culturas indígenas". tomo I. Bs. As.

HOUSSE, E.

1940 *Epopeya india*. Santiago.

IBARRA GRASSO, Dick Edgard

1971 *Argentina Indígena*. Bs. As. TEA.

IMBELLONI, J.

1953 *Epítome de culturología*. Bs. As. Ed. Nova.

- JEANNOT, Bernard
 1972 "El problema Mapuche en Chile". En: "Cuadernos de la Realidad Nacional" Nº 14. Santiago.
- JULIANO, Dolores
 1976 "Bandolerismo social y milenarismo en la Prov. de Buenos Aires". En: "Ethnica" Nº 12. Barcelona.
- KELLER, Carlos
 1952 "Introducción" a *Los aborígenes de Chile*, de T. Medina. Santiago de Chile. Fondo Hist. y Bibliog.
- KÖLER, Ulrich
 1980 "Cosmovisión indígena e interpretación europea en estudios mesoamericanistas", En: *La Antropología Americana en la actualidad*. Homenaje a Giraud, T. I. México. Ed. Mex. Un.
- KUSH, Rodolfo
 1973 *El pensamiento indígena y popular en América*. Bs. As. Ed. ICA.
- LATCHAM, Ricardo E.
 1923 "Creencias Religiosas de los Araucanos". En: Revista Chilena de Historia y Geografía. Santiago. XLVI.
 1924 "The family among the araucanians". En: Diario South Pacific Mail. Valparaíso.
 1929/ "Los indios de la Cordillera y La Pampa en el siglo XVI". En: Rev. Ch. de Hist. y Geograf. Santiago. 30
- LEVI-STRAUSS, Claude
 1969 *Las estructuras elementales del parentesco*. Bs. As. Paidós.
- LOPEZ, Daniel
 DUPEY, Ana María
 NARDI, Ricardo
 1976 *Arte popular argentino*. Bs. As. C. Edit. de A. L.
- MARIQUEO Q, Vicente
 1979 "The Mapuche Tragedy", en: Document 38 (IWGLA). Copenhagen.
- MEDINA, José Toribio
 1952 *Los Aborígenes de Chile*. Santiago.
- MEINRADO HUX, P.
 1980 *Coliqueo. El indio amigo de Los Toldos*. Bs. As. Eudeba.
- MENGHIN, Osvaldo F. A.
 1960 "Relaciones Transpacíficas de la Cultura Araucana". En: "Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía", Bs. As.
 1962 "Estudios de Prehistoria Araucana", en: "Studia Praehistórica" II. Bs. As. C. A. de E. Prehist.
- MILLAN de PALAVECINO, Delia
 1981 *Arte del Tejido en la Argentina*. E. C. A. Bs. As.
- MOESBACH, Ernesto Wilhelm de
 1980 *Diccionario Español-Mapuche*. Bs. As. Siringa Libros.
 1930 *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile. Im. Cervantes.
 1944 *Voz de Arauco*. Santiago. Impr. San Francisco.
- MONLEON, P. J.
 1980 "Alfarería temprana en la zona central de Chile", en: "Rev. Españ. de Americana". Madrid.

- MOREL, Alicia
 1982 *Cuentos araucanos. La gente de la tierra*. Santiago. Ed. A. Bello.
- NARDI, Ricardo L.
 1979 "Ethnohistoria bonaerense". En: "Folklore americano", Nº 27. México, Ins. Panam. de G. e Hist.
- 1984 "Cultura mapuche en la Argentina". En: *Culturas Indígenas en la Patagonia*. Madrid.
- ORELLANA RODRIGUEZ, Mario
 1984 "Los Araucanos, Ercilla y Vivar". En: *Culturas indígenas en la Patagonia*. Madrid.
- OSÉS, Boris
 1961 "Los esfuerzos por integrar en pueblos a los araucanos en el siglo XVIII" separata de "Revista de Indias". Año XXI Nº 83.
- OUTES, F. F.
 1917 "La Materialización del Cherruve Araucano". En: "Anales de la Sociedad Científica Argentina". Bs. As. LXXXIII.
- OYARZUN, Aureliano
 1928 "Los aborígenes de Chile". En: "Festschrift, Publication d'Homage... Wien. P. W. Schmidt".
- PAEZ, Jorge
 1970 *La conquista del Desierto*. Bs. As. C. Edit. A. L.
- PATRON, Pablo
 1901 "Orígenes de la Lengua Araucana", en: "Revista de Derecho, Hist. y Letras". Tomo IX. Bs. As.
- PLATH, Orestes
 1955 "Algunos aspectos de la tecnología Araucana", en: *América Indígena*. México. Vol. XV. Nº 2.
- PRADO, Manuel
 1934 *La guerra al malón*. Bs. As. Bibl. del Subof.
- PRAT I CARÓS, Joan
 1983 "Les Verges trobades ¿cristianització de cultes a la fecunditat?", en *Ciència* Nº 26. Abril. Barcelona.
- PUEBLO INDIO
 1982 Vocero del Consejo Indio de Sudamérica. Año 2 Nº 2. Lima-Perú.
- PUNTO FINAL
 1970 "El poder mapuche" en Nº 120. Chile.
- RAMOS, Fortunato
 1984 "El Misachico", en: Clarín (Cultura y Nación). Bs. As.
- RESERVAS INDIGENAS
 1982 Dción. Gral. de T. y C. de la Prov. del Neuquen.
- REVISTA DEL MUSEO PROVINCIAL
 1980- Tomo 3 - Folklore. Neuquen. Año III.
 81
- ROSALES, Diego de
 1877 *Historia General del Reino de Chile, Flandes indiano*. 3 tomos, Valparaíso (escrita en 1674).
- SAUGY de Kliauga, Catalina
 1984 "Comunidades Mapuche en la Patagonia de hoy", en: *Culturas indígenas en la Patagonia*. Madrid.

- SEGGIARO, Luis A.
1977 *Medicina indígena de América*. Bs. As. Eudeba.
- SEUL
1978 "Mapuches, historia y postergación". Nº 86-87. Chile.
- STEWART, Julian H.
1969 "Prólogo" en *Los Mapuches*. Faron. México. Ed. Dep. de Antropología.
- STUCHLIK, Milan y SALAS, A.
1974 *Rasgos de la sociedad Mapuche contemporánea*. Modo, persona y número del verbo mapuche. Santiago. Ed. Nueva Universidad.
- TELLO, Eliseo A.
1946 *Toponimia indígena bonaerense*. Bs. As. T. Graf. Rasmussen.
1958 *Toponimia araucana-pampa*. Sta. Rosa. Ed. D. de Cultura de la Prov. de La Pampa.
- TESILLO, Santiago de
1978 *Restauración del Arauco*. Santiago. Lib. del Mencinio.
- TERRERA, Alfredo Guillermo
1968 *Sociología del vocabulario y del habla popular Argentina*. Bs. As. Edit. Plus Ultra.
- UNION PANAMERICANA
1961 Programa de historia de la América Indígena. Washington.
- VICUÑA MACKENNA, Benjamín
1969 *La Edad de Oro en Chile*. Bs. As. Edit. F. Aguirre.
- VIVES, Cristian
1980 "Eliminación de una cultura. Legislación Indígena". En: "Mensaje" Nº 290. Chile.
- VOGT, Evon and Catherine
1980 "Pre-columbian mayan and mexican symbols in zinacateco ritual" en: *La Antropología americanista en la actualidad*. Homenaje a R. Girard Tomo I. México. Ed. Mexicanos Unidos.
- VULETIN, Alberto
1948 *Toponomástica del Neuquen*. Bs. As. Ed. Allpa.
1972 *La Pampa. Graffas y etimologías toponímicas aborígenes*. Bs. As. Eudeba.
- WAAG, Else Marie
1982 *Tres entidades "wekufü" en la cultura Mapuche*. Bs. As. Eudeba.
- ZAPATER, Horacio
1978 *Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros*. Santiago de Chile. Ed. Andrés Bello.