



CORDILLERA, NATURALEZA Y TERRITORIALIDADES SIMBÓLICAS ENTRE LOS MAPUCHE DEL SIGLO XIX

Álvaro BELLO ¹

RESUMEN: Hasta el siglo XIX, antes de la inauguración del nuevo orden neocolonial que habría de modificar el mapa de los territorios indígenas de Chile y Argentina, los mapuche circularon por grandes espacios que incluyeron interacciones y flujos a través de la Cordillera de los Andes. En este artículo se analizan las relaciones que los mapuche tuvieron con el entorno cordillerano y montañoso al cual se le atribuyen, aún en nuestros días, significados y representaciones que articulan el espacio montañoso con una geografía simbólica construida sobre la base de relaciones culturales específicas con el entorno, lo que incluía la ritualización de espacios, de sistemas ecológicos, de lugares y de paisajes. Se trata de una visión descriptiva con base en fuentes secundarias, como viajeros y exploradores, así como desde algunos testimonios indígenas recopilados por intelectuales no indígenas.

PALABRAS CLAVE: Territorio; Cordillera; Simbolismo; Naturaleza; Cultura.

¹ Universidad de La Frontera (Temuco-Chile). Este artículo forma parte del Proyecto FONDECYT No. 1130732 “Relaciones interétnicas y formación del Estado-nacional en los márgenes: sociedad, fronteras y territorio en el espacio transcordillerano Araucanía-Neuquén desde 1883”.

§ 1. — LA CORDILLERA COMO BARRERA Y COMO ESPACIO DE FLUJO

La actual línea de frontera entre Chile y Argentina sigue de norte a sur, de manera casi ininterrumpida, el mismo curso de la Cordillera de los Andes. Esta *naturalización* de los límites y fronteras nacionales sin embargo son de data reciente y corresponde a las demarcaciones realizadas por los estados nacionales a partir de un conjunto de tratados binacionales elaborados por sucesivos gobiernos desde 1881 en adelante. No obstante, antes de la creación de las fronteras nacionales, la cordillera fue para los pueblos indígenas un espacio de tránsito, de desplazamientos y de flujos. Más que un límite o barrera, la cordillera separaba ámbitos, ambientes y espacios menores. Esta condición de espacio de tránsito de la cordillera se verifica sobre todo al sur del paralelo 66° lat. sur, donde el macizo cordillerano disminuye progresivamente su altura y se *rompe* a través de una serie de pasos o boquetes cordilleranos o intramontanos. Geográficamente esta porción de la cordillera coincide con el territorio histórico de los mapuche que resultó de la invasión hispana del siglo XVII y que empujó a los habitantes indígenas del actual Chile Central hasta la margen sur de río Bío-Bío el que se convirtió durante siglos en una de las fronteras más estables entre el mundo mapuche y el mundo hispano-criollo.

De esta manera en la sociedad mapuche tradicional la Cordillera de los Andes estaba asociada a un conjunto de símbolos y rituales vinculados a lo social y a lo sagrado entre las pampas y la Araucanía o, en lengua mapuche, del *puelmapu* y el *nagmapu* que en su conjunto constituyen el *wallmapu*. La Cordillera de los Andes, actualmente símbolo de la frontera nacional con Argentina y otros países, fue para los mapuche un espacio plenamente integrado a sus procesos territoriales. De esta manera, más que un accidente geográfico que separaba e integraba espacios y territorios, a través de un proceso de socialización de la naturaleza y de la geografía pasó a formar parte fundamental de las representaciones simbólicas y sociales de los mapuche de la Araucanía o del lado occidental de la cordillera.

Dos aspectos son los que merecen nuestra atención en este trabajo. Por un lado, la simbólica del Este o *puel*, que encuentra su concreción en la Cordillera de los Andes, en sus montañas y volcanes, el lugar donde sale el sol y es, por lo tanto, un lugar positivo, dador de vida y benefactor, a la vez que hito divisorio de dos espacios ambientales, social y culturalmente distintos. En segundo lugar, la cordillera como espacio ritualizado y sacralizado, especialmente en lo que se refiere a los pasos cordilleranos utilizados por los mapuche desde épocas inmemoriales.

De esto trata nuestro trabajo, que tiene un carácter descriptivo desde el foco de la etnohistoria y que integra diversas nociones de la antropología simbólica, la geografía cultural y el análisis de las representaciones sociales. Nos interesan particularmente dos enfoques para el análisis de la relación espacio-territorio y cultura. Por un lado, la idea de

que el territorio es el resultado de una apropiación de un espacio a través del tiempo y en contextos determinados, apropiación que puede ser simbólica o material (Raffestine 1980) y, en segundo lugar, la noción de “socialización de la naturaleza y espacio”, desarrollada por el francés Philippe Descolaque, intenta romper el dualismo o binarismo entre la naturaleza y la cultura planteando que en algunas culturas, como en las de los pueblos indígenas, los componentes ambientales son parte del dominio de la naturaleza (Descola y Pálsson, 2001). El mismo Descola, en otro trabajo, señala la necesidad de ampliar la visión sobre la relación entre la naturaleza y la cultura entendiéndola más bien en sus diversas formas de adaptación, clasificación e identificación con que los seres humanos integran a la naturaleza en la vida social (Descola 2001: 102-104).

Asimismo, en la idea del territorio simbólico, se conjuga un proceso que conecta la producción de identidades y sus narrativas con la territorialización (la producción/invencción del territorio) a partir de un conjunto complejo de relaciones recíprocas entre cultura, sociedad y espacio (Giménez 2000, 2001; Barabas 2003). En particular Alicia Barabas señala que las territorialidades simbólicas se refieren a aquéllas elaboradas de acuerdo a una lógica interna, propia de una cultura, y como producto de relaciones sociales específicas (Barabas 2003: 20-21). Por otro lado, las territorialidades indígenas deben ser comprendidas a partir de las condiciones de existencia y de los procesos consistentes en dominar y en subordinar a los pueblos indígenas (Bello 2011).

§ 2. – EL ORIENTE MAPUCHE, LO RITUAL Y LO SIMBÓLICO DESDE EL PUNTO DE VISTA DEL *NAGMAPU*

Como otros espacios que conforman el territorio indígena, los mapuche reconocen en la cordillera un conjunto de divisiones paisajísticas y ecológicas mediante las cuales clasifican y organizan el espacio. En un estudio realizado hace algunos años en la zona cordillerana de Icalma (Comuna de Lonquimay, Región de la Araucanía), las personas reconocían las partes bajas, los pantanos, cuerpos de agua y afloramientos acuíferos llamados *menokos* o *mallin*, los *kurantos* o zonas pedregosas, las zonas altas boscosas o *lemu*, las partes altas o *mawida* y las zonas altas rocosas o *lil mawida*. Los mapuche identifican lugares en función de la abundancia de especies vegetales, como *koyamento*, lugares donde abundan las especies *nothofagus* o el *pewento*, lugares donde abundan las Araucarias o pewenes (*Araucaria araucanas*) entre otras especies abundantes en la cordillera (Bragg, 1981:11-13 y Bragg et al 1986).

Desde el punto de vista simbólico, para los mapuche de Araucanía, en el lado chileno, el Oriente es un lugar sagrado. La cordillera se encuentra plenamente integrada como referencia de dicha geografía simbólica, vinculada al nacimiento del sol dentro de su ciclo diario (*tripapan-antü* = salida del sol). Al respecto señala Grebe que el primer

rayo de sol del amanecer se asocia a la fertilidad y a los antepasados, *antupaiñamko*, además, “evoca el quiebre o derrota de las tinieblas de la noche asociadas al mal. Debido a estas connotaciones, *tripapan-antu*, es el momento propicio para iniciar actividades rituales” (Grebe, 1987: 64). Asimismo, en las zonas cordilleranas y precordilleranas, el Oriente se asocia a la ubicación de los volcanes. En términos generales, tanto la cosmovisión como el espacio ritual mapuche están orientados hacia el este o *puelmapu*. Sin embargo, la idea de *puelmapu* no debe traducirse de manera mecanicista como un punto cardinal equivalente exactamente al este de la cultura occidental, sino como lo indica la etimología de “*puel*”: “el límite de la tierra” o “donde termina la tierra” y empieza el mar². Tal vez la mejor síntesis de ello esté hecha por el poeta mapuche contemporáneo Elicura Chihuailaf quien señala sobre el *puelmapu* : “En el epew - relato- del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y en el corazón de cada uno de nosotros” (Chihuailaf 1999: 32).

En la geografía mítica mapuche, el *puelmapu* es el último lugar de la tierra, el lugar donde ésta termina. Esa imagen poderosa nos permite entender parte del significado del *puelmapu* dentro de la cosmovisión acepción mapuche, pues el viaje al Oriente puede ser concebido como un viaje cósmico a tierras y mundos extraños y lejanos sólo alcanzables por un cierto tipo de sujetos, los *nampülkafe* o viajeros mapuche (Bello, 2011). Pero la acepción cardinal de *puelmapu* existe y es ampliamente utilizada por los propios mapuche. En su acepción cardinal es el Este y, en las concepciones dualistas mapuches, está asociado a un conjunto de atribuciones rituales y de valor. Desde hace mucho tiempo la construcción de las *ruka* o casas mapuches se hacía respetando cuidadosamente la relación con las estructuras del cosmos y del espacio, de ahí que la entrada de las *ruka* se hiciera mirando hacia el oriente. Esta misma ritualización del espacio doméstico y de las habitaciones es observada por Guillermo Cox, en el siglo XIX, en las tolderías tehuelches de Inacayal: “los toldos del Calefú estaban alineados perpendicularmente a la dirección del río, la abertura dirigida al este...” (Cox, 1999: 201), aunque agrega que esto se haría con el fin de evitar el viento frío que bajaba de la cordillera. El antropólogo norteamericano Louis Faron señalaba algo similar en sus estudios realizados a mediados de los años cincuenta en las inmediaciones del lago Villarrica, observando que el “oriente es la orientación de toda la acción ritual, y el ideal es que la entrada a la casa mapuche sea al oriente” (Faron, 1997: 170).

² Entrevista realizada a Manuel Manquepi por Á. Bello y J. Ancan, 27 de febrero de 2001, Temuco.

El Este tiene un lugar destacado dentro de las concepciones del espacio y del cosmos en los dos tipos de orden espacial que lo componen: ética y ceremonial (Grebe *et al.*, 1972: 53-55). Lo ético se refiere a las relaciones entre el bien y el mal, mientras que lo ceremonial es su incorporación en las prácticas ceremoniales y rituales. Según los autores, entre los mapuche los distintos puntos cardinales poseen asignaciones de bien y mal. De esta manera, el mal está asociado al Oeste/Norte, mientras que el bien lo es al Este/Sur. En un nivel más específico, el Oeste se relaciona con lo muy malo y el Norte con lo malo/regular, en tanto que el Este se asocia con lo muy bueno y el Sur con lo bueno.

El Este o *puelmapu* está asociado a elementos naturales empíricos como el buen viento, el buen tiempo, el buen día, el buen trabajo o la buena salud; mientras que a nivel mágico-religioso se asocia a dioses y a espíritus benéficos, a los antepasados; se le recuerda y menciona en las rogativas y es sinónimo de buena suerte. El opuesto del Este, el Oeste, estará asociado a la oscuridad, al viento malo, a las heladas, a la enfermedad y a la muerte y, en lo mágico religioso, a los espíritus maléficos y a la mala suerte (Grebe *et al.*, 1972.: 55). De esta manera los autores señalan que “el Este no es sólo un lugar óptimo, sino también el de mayor importancia y jerarquía” (Grebe *et al.*, 1972: 56) y agregan que dentro de esta estructura existen correlaciones entre puntos cardinales, regiones cósmicas, colores, astros y valoraciones éticas o morales. Al Este le correspondería el blanco, el violeta, el azul fuerte y el celeste.

De ahí su presencia tan significativa en las rogativas de *machi* y en el *nguillatun*, por ejemplo. Dentro de la ceremonia del *nguillatun*, el rito de fertilidad más importante de los mapuches, existe una serie de simbolismos relativos a la orientación este y que, al parecer, varían en importancia y repetición según el grado de influencias y de relaciones que las comunidades tienen o han tenido con las pampas argentinas. Así la mayor parte de las veces estos simbolismos son más frecuentes en los *nguillatunes* de comunidades cordilleranas, aunque se ha observado su presencia en el llano y en la costa. En algunos de los *nguillatunes* estudiados por Faron en la comuna de Villarrica durante las décadas de los cincuenta y de los sesenta, el autor señalaba que los altares se ubicaban mirando al este, pues ésta era una “dirección ritual propicia”.

Según la descripción hecha por Faron, a través de la ceremonia se van repitiendo una y otra vez distintos rituales que dan al Este una importancia central. Así por ejemplo una vez terminado el *purrun* o baile ritual “los hombres se alinean a un lado del *rewé* (altar) frente al *ñillatufe* [sacerdote], y las mujeres participantes, al lado contrario (a la izquierda) del *ñillatufe*. Forman dos hileras que se dirigen hacia el este entre el *rewé* y el *llañi* [altar secundario]” (Faron, 1997: 93).

Antiguamente, el *puelmapu*, así como el océano, eran considerados lugares sagrados referentes a la otra vida. El cautivo Pineda y Bascuñán señalaba, en el siglo XVI,

este hecho al ubicar la morada futura tras las cordilleras nevadas. Asimismo Medina (1952), citando a los historiadores coloniales Olivares y Carballo y Goyeneche, señalaba sobre este hecho: “Por lo demás, ya estuviese aquel lugar tras de la cordillera nevada o de la otra banda del mar, no se podía llegar allí sino después de atravesar un pasaje estrecho, donde había una vieja « a quien había que pagar alguna cosa como recaudadora de la aduana; y dicen que es una perversa vieja, porque si no la satisfacen en moneda o en especie, se hace pago con uno de los ojos del pasajero»” (Medina, 1952).

La antigüedad de las creencias relativas al Oriente o al Este y su asociación con la Cordillera de los Andes plantea algunas interrogantes respecto del vínculo de los procesos simbólicos y rituales con los aspectos de carácter económico y social, con el escenario de las pampas, muy posteriores a la época en que escribe Pineda y Bascuñán. Sin afán de simplificar las cosas, podríamos decir que muchos de los aspectos rituales asociados al este debieron provenir de antiguos rituales basados en el culto al Sol y que, luego, fueron incorporados o vinculados al universo simbólico producido a partir de la ocupación mapuche del *puelmapu*.

§ 3. — LA CORDILLERA COMO GEOGRAFIA SIMBOLICA MAPUCHE Y LOS TERRITORIOS DEL *PUELMAPU*

Hasta el siglo XIX, los espacios y territorios mapuches estaban “marcados” y organizados por un género de geometría no euclidiana como espacios o geografías rituales. Estas marcas en el espacio son heterogéneas y se distribuyen o son reconocidas por las personas de diversas formas. Mientras algunas tienen forma material, piedras, árboles o espacios rituales delimitados, otras se refieren a características, propiedades o atribuciones de lugares, caminos, orientaciones, como lugares buenos o malos, lugares con fuerza, etc. De esta forma la ritualización de la geografía es un hecho común en los pueblos indígenas y culturas en el mundo. En muchos casos se trata de una veneración de piedras, rocas o cerros que poseen formas peculiares asociadas, algunas veces, a ciertos eventos cósmicos. En ciertas culturas el vínculo con el espacio responde a un proceso de humanización, a la fijación de atributos humanos y de género con el medio ambiente o con la geografía física, cerros, aguas, piedras o árboles con los cuales los sujetos establecen una relación de parentesco o de interacción social.

En otro sentido, puede decirse que la ritualización del espacio responde a la necesidad de los sujetos de ordenar el espacio en términos materiales, estableciendo puntos o nodos cargados de significados los cuales, a su vez, permiten la organización del espacio y la búsqueda de referencias geodésicas desde puntos de vista no euclidianos. En la antigua Araucanía la geografía ritual mapuche parece haber estado asociada, en parte, a los pasos y rutas que conducían a la cordillera y a las pampas. A continuación intentaré

demostrar este planteamiento. Como hemos señalado, la Cordillera de los Andes, en la antigua región de la Araucanía, estaba atravesada por numerosos pasos o boquetes a través de los cuales circularon por siglos las distintas agrupaciones mapuches que habitaron a ambos lados del macizo andino. Entre los pasos más utilizados por los mapuche se encuentran los de Icalma, Llaima, Reigolil, Tromen (Villarrica), Liquiñe y Riñihue. El uso de estos pasos es de larga data como lo han demostrado los estudios arqueológicos (Salazar y Berón 2013) y por lo mismo, a través del tiempo, se constituyeron en vías transcordilleranas cargadas de significados sociales, culturales, económicos y políticos.

Desde el punto de vista simbólico y ritual, que es lo que nos interesa tratar particularmente en este artículo, los pasos mencionados eran reconocidos como espacios rituales y sagrados vinculados al viaje al *puelmapu* a través de la montaña y un camino o puerta de entrada a un territorio con atribuciones positivas, mágicas y de poder porque el hecho de atravesar la cordillera había adquirido un estatus casi sagrado. En las rutas cordilleranas mapuche del siglo XIX existían lugares donde los viajeros, a través de rituales y ceremonias, se encomendaban a seres etéreos o al espíritu de otros viajeros que habían fallecido en la ruta. Los rituales consistían en la entrega de ofrendas y en la realización de pequeñas rogativas en las que se pedía que el viaje tuviera éxito, que no ocurrieran accidentes y que los negocios anduvieran bien. Muchos de estos lugares estaban ubicados en sitios o puntos que delimitaban un territorio de otro, lo que convertía a estos lugares en “altares”, “oráculos” o espacios sagrados integrados al paisaje y al medio ambiente cumpliendo la función de pasos o puertas rituales y mágicas. En un escrito de 1901, recopilado en el Archivo Lehmann-Nitsche de Berlín, recientemente publicado, Nawelpi, un hombre mapuche, entrega un relato que se refiere a un árbol que además de ser una marca en el espacio en un camino cordillerano, es también un árbol ritual donde los viajeros dejan ofrendas y regalos. Se trata de una Araucaria o *pewen* (*Araucaria araucana*), conífera que hoy en día es reconocida como un árbol sagrado entre los mapuche-pehuenche de la cordillera:

Cerca del Lago Weyeltuwe³ hay una pequeña montaña donde la gente [atraviesa] al Waidiif [al otro lado, hacia la Argentina]. Toda la gente dice “es muy peligroso el camino”. Allí hay un pequeño árbol araucaria que tiene todo tipo de cosas. La gente no pasa sin dejar algo, cualquier persona que pasa por allí le deja una pequeña ofrenda [cualquier cosita]. Al que no lo hace, enseguida le ocurre algún accidente cuando va a pasar por el camino (Nawelpi, en Canio y Pozo, 2013: 216).

Para quienes viajaban hacia el oriente, estos puntos ubicados en las faldas de la cordillera o en las partes altas de los pasos debieron contener un conjunto de significados

³Se trata de la laguna Galletué, nombre con que actualmente se le conoce.

donde se definía o se jugaba su destino. El retorno, la riqueza, la vida y la muerte encontraban en estos lugares propiciatorios un punto de inflexión en el itinerario del viajero, una especie de antes y después. Al igual que en el ciclo de vida, como en el paso de la juventud a la madurez, al pasar por esos portales o altares los viajeros concretaban o hacían realidad el ritual de pasaje del cambio de una vida a otra: ser rico, ser persona, ser hombre, tener prestigio y poder. De esta manera el viaje al *puelmapu* a través de la cordillera es un ritual de pasaje en sí mismo que concretaba en su propio itinerario el lugar de la transformación.

Existen diversos testimonios que hablan de esos lugares, la mayoría asociados a caminos y a pasos de cordillera. Las informaciones sobre determinados cultos asociados a rutas de viajes son confirmadas por Tomás Guevara, quien señala que entre los mapuches del siglo XIX existía un culto a las piedras, sobre todo a las piedras de grandes dimensiones situadas en las “vías largas”. Ahí los caminantes y jinetes dejaban ofrendas de comestibles, monedas, flores y ramas verdes para evitar contratiempos en el viaje (Guevara, 1908: 300). Estas piedras o hitos de viajeros, al parecer, estaban distribuidas a lo largo de toda la Araucanía. Guevara anota que al poniente de Angol, en el riachuelo Picoiquen, existía una piedra en la que los antiguos guerreros mojaban con sangre, depositada en sus concavidades, las puntas de sus flechas y lanzas antes de ir a una empresa guerrera. Guevara señala que hasta el siglo XIX las piedras de culto más importante se encontraban en las rutas y caminos que conducían hacia la cordillera y a los pasos hacia la pampa. Eran verdaderos hitos en el camino por ser piedras de grandes dimensiones en las que los *nampülkafé* o viajeros dejaban ofrendas o realizaban sus rogativas:

En el camino de paso de Pucón a la República Argentina se conocen otras de estas piedras, que ofrendan invariablemente los mapuches que transmontan la cordillera de este o aquel lado. En el paso de Callaqui, del departamento de Mulchén, se encuentra a orillas de la laguna Agria la piedra Curalhue (piedra del ánima). Se sabe por tradiciones que en las cercanías de las lagunas andinas existieron en otras épocas, en número no escaso, estas piedras reverenciadas por los indios (Guevara, 1908: 301-302).

Tomás Guevara agrega que, de todas ellas, la piedra más reverenciada entre los viajeros era la de Retricura, en el camino a Curacautín entre Malalcahuello y Lonquimay. La importancia que tenía entonces explica que, hasta hoy, se le rinda culto, aunque en la actualidad el lugar esté cargado de un sincretismo religioso que ha transformado sus más antiguos significados. El autor agregaba que su nombre, Retricura, provenía del espíritu que se alojaba dentro de ella. Guevara pudo observar, además, que “ningún indio o campesino que trafica para el otro lado de la cordillera, se escusa [sic] de colocar alguna ofrenda sobre esta piedra, porque, al no hacerlo, corre el peligro de contratiempos

graves” (Guevara 1908: 302). Es probable que esta piedra sea la misma a la que hace referencia el viajero norteamericano Edmond Reuel Smith quien realizó un viaje a través de la Araucanía a mediados del siglo XIX y según información recibida de su guía y lenguaraz Pantaleón Sánchez.

Me dijo Sánchez, que a la entrada de uno de los desfiladeros de la Cordillera, expuesta a frecuentes tormentas, había una gran masa de roca, cuya superficie contenía muchas pequeñas cavidades. En éstas, los indios que tienen que viajar por esos parajes, generalmente depositan unas pocas cuentas de vidrio, un puñado de harina u otra ofrenda propiciatoria al genio que suponen vigila el lugar y dirige las tempestades (Smith, 1915: 183).

Entre los viajeros existía, además, un culto a algunos árboles a los cuales se ofrendaba y se hacían rogativas por reunir éstos algunas particularidades.

En el camino que conduce de Llaima al boquete de Arco, hai un pino (pehuen o Araucaria) cuyas ramas no se elevan a mucha altura. Es de forma excepcional. En el depositan los caminantes indígenas i chilenos, los presentes al espíritu que suponen reside en él. Los habitantes de ese camino de la cordillera se han puesto el nombre de “Pino hilachento”, por los jirones de pañuelos que se ven en sus ramas, restos de ofrendas a los viajeros” (Guevara, 1908: 302-303).

En su viaje al *puelmapu*, a través del paso de Liquiñe o Carrirriñe, Pascual Coña destaca diversos hitos que, al parecer, servían al viajero como señales de que la ruta que se seguía era la correcta. Uno de esos hitos era la piedra Litrán,⁴ también denominada Curramalal, una especie de lugar sagrado para los viajeros mapuches: “Después seguimos adelante, pasamos la roca llamada Litrán que está colgante por encima de la laguna y tienen un sendero malísimo” (Coña, 1995: 293). La piedra Litrán era una especie de *portal* que, al parecer, adquirió profundos significados simbólicos en el paso hacia las pampas. En este lugar se hacían ofrendas y oraciones pues se le concebía como una puerta de entrada y salida en dirección, al parecer, a dos mundos diferentes. Guillermo Frick, explorador alemán avecindado en Valdivia a mediados del siglo XIX, en su búsqueda incansable de un paso hacia el oriente a través de la cordillera señala que recibió noticias de un tal Manquelef quien afirmaba que en el camino cordillerano hacia las pampas existían unos peñascos caídos de los cerros que formaban una especie de portal por donde pasaban los indios sin apearse de su caballo. El alemán agrega que, después de pasar por este lugar, se salía a una pampa junto al volcán apagado Quetrupillan, a los pies del cual “se suelen reunir los indios para hacer sus adoraciones” (Frick, 1863). Un testimonio actual señala que la piedra era una especie de portal adivinatorio u

⁴ El Litrán sería el nombre que los mapuche le dan a un tipo de piedra, la pizarra o laja, común en algunos sectores de los Andes.

oracular donde se definía el destino del viajero. Se suponía que la piedra se movía o crujía cuando estos pasaban. El movimiento de la piedra podía ser interpretado como un mensaje fatal. Por eso había que volver y desandar el camino desde ahí mismo:

No sé como se llamará... ese por el lado de Argentina, antes de llegar a Argentina ahí ésta la piedra, [si] uno se va a morir también se cae se tropieza, [entonces] mejor hay que volver de ahí mismo, no ir. Se cae y cuando van a Argentina, ya saben como [van a] andar encuentran trabajo o se enferman. [Entonces] hay que hacer oración (Entrevista a R.C., Huilio, Araucanía, 2000).

En el relato de Quintuprai, recogido por Lenz, hay mención a dos de estos lugares aunque cada uno de distinta naturaleza y contenido simbólico. Uno es el *pewinkantue* y el otro un lugar denominado *utrenlá*. Según Lenz, *pewinkantue* significaría “lugar para ver la suerte”. Según el testimonio de Quintuprai, el *pewinkantue*, ubicado en la ruta valdiviana hacia el *waizufnapu* (las faladas orientales de la Cordillera de los Andes), se encontraba ubicado en un lugar denominado *Nühualtun*. Se trataba de un círculo donde pasaban los hombres saltando o bailando con un pie “para saber su morir, su vivir”, según cuenta Quintuprai (Lenz, 1895: 368). Guillermo Cox, quien transitó por ese paso en el año 1863, describe ese lugar como un círculo de unos tres metros de radio ubicado en una amplia meseta cordillerana llamada de Inihualhue. En ese lugar

cada una de las personas de la comitiva, con mucha seriedad, dio tres vueltas en un pie; esta ceremonia asegura el éxito del viaje a todo viajero que atraviesa el boquete, tanto para Valdivia como para las Pampas (Cox, 1999: 177).

La palabra *utrenlá* es traducida por Lenz como “muerte de frío”. Se trata de un lugar donde los viajeros depositaban leña “para obtener un buen camino”, indica Quintuprai (Lenz 1895: 366). Era un lugar ubicado en lo alto de la cordillera donde, según cuenta el williche, murieron congelados dos hombres quienes fueron atrapados por una tormenta de nieve. En el lugar preciso donde murieron los viajeros depositaban leña y hacían una rogativa pidiendo buena suerte para el camino (Lenz, 1895: 366-367). También Cox estuvo en ese lugar y lo describe como un túmulo de hojas donde la gente quebraba ramas verdes que, luego, depositaba sobre el lugar. Según la información recogida por el explorador, “allí descansaba un pehuenche muerto helado en la cordillera, en compañía de otro que un poco más abajo tiene su sepultura” (Cox, 1999: 177-178). El viajero agrega una información adicional y casi anecdótica señalando que estos dos hombres habían cruzado a la otra banda en busca de mujeres que les ayudaran a pasar “el desierto de la vida y el desierto de la pampa”.

Un testimonio actual señala que las piedras ubicadas en las rutas hacia la pampa, además de ser objeto de rituales y ceremonias por parte de los viajeros, contenían un

conjunto de atribuciones adivinatorias a modo de “oráculos”. En Huilio, comuna de Freire, un hombre mayor señala que a estas piedras se les denominaba genéricamente *Curramalal* (Bengoa 1987: 103). Asimismo, en los relatos antiguos y contemporáneos existe un vínculo entre estas piedras de poder y el mítico Calfukura, el *lonko* de las pampas y padre de Namunkura. Es el propio Namunkura, en un texto de 1902 escrito por Katrülaf, un informante del estudioso alemán Robert Lehmann-Nitsche, quien cuenta cómo recibió de su padre una de esas piedras: “También allí tenía su piedra [Calfukura], entonces a mi ahora me dejó heredada su piedra. Entonces ahora yo tengo esa piedra para poder ser un hombre importante” (Katrülaf en Canio y Pozo 2013: 281). Según su testimonio estas piedras otorgaban fuerza, poder y riqueza. Entre los mapuche existía incluso la costumbre de moler estas piedras para mezclarlas con agua y beberla para obtener de ella todo su poder.

Estas evidencias históricas muestran la estrecha relación que los mapuche sostuvieron con un entorno específico como fue el espacio cordillerano a través del cual se conectaron diversos espacios a través de rutas y boquetes. El conocimiento de la naturaleza, el medio ambiente y los recursos aparecen en estos relatos plenamente integrados a la vida de los mapuche, a sus representaciones y símbolos. En todo caso se debe considerar que las fuentes, en su mayoría, representan una mirada externa que intenta comprender esa relación desde sus propios parámetros y visiones.

PALABRAS FINALES

La Cordillera de los Andes es hoy en día una frontera a través de la cual los mapas dibujan los límites imaginarios de dos naciones. Sin embargo, antes de la “Ocupación de la Araucanía” en Chile y de la “Conquista del Desierto” en Argentina, la cordillera era parte integral de los espacios que conformaban el gran territorio mapuche o *wallmapu*. Esto no quiere decir que los mapuche hayan hecho un control territorial al modo de los Estados-nacionales. Lo que se constata es una lógica de integración cultural entre sociedad, naturaleza y espacio. La territorilización mapuche, como en otras sociedades indígenas, es un proceso que articula modos de apropiación del espacio en términos materiales y simbólicos, mediante un proceso de reconocimiento y de clasificación de la naturaleza y del paisaje, así como de la instalación o reconocimiento de nodos o puntos simbólicos y rituales en los espacios mediante los cuales se producen representaciones *mapas*, redes y *mallas* que permiten a las personas ubicarse en el espacio a partir de una relación de reciprocidad con la naturaleza y con el entorno.

Por otro lado, los procesos de subordinación de los mapuche como producto de su incorporación forzada a los Estados-nacionales a fines del siglo XIX provocó profundos

cambios en este modo de relación entre el espacio y las formas de producción de territorios. Estos cambios están también vinculados con una ruptura en los modos de relación/integración con el medio ambiente y la naturaleza. Sin embargo, en ciertas áreas de la Araucanía subsisten formas de identificación y de clasificación mediante las cuales los sujetos se relacionan con la naturaleza y el entorno en el contexto cordillerano. Lo que se requiere hoy es ver cómo se desenvuelve este proceso de integración/de-integración de la relación entre naturaleza, cultura y medio ambiente en un contexto indígena determinado. Para ello es necesario conocer el pasado de estas relaciones en un momento previo al de la ocupación de los territorios indígenas.

* * *

REFERENCIAS

- Barabas, Alicia (2003), "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Alicia Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio*, Vol. I, México, INAH.
- Bello, Álvaro (2011), *Nampülkafé: El viaje de los mapuche de la Araucanía a las pampas argentinas*, Temuco, Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Bengoa, José (1987), *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, Sur.
- Bragg, Katherine (1981), *La etnobotánica y ecología humana de una comunidad indígena en Chile*, documento mecanografiado.
- Bragg, Katherine, Enrique Hauenstein y Mirtha Latsague (1986), Transecto etnobotánico del sector mapuche, *Revista CUHSO*, Vol. 3, No. 2, septiembre, pp. 57-80.
- Canío, Margarita y Gabriel Pozo (2013), *Historia y conocimiento oral mapuche, Sobrevivientes de la "Campaña del Desierto" y "Ocupación de la Araucanía" (1899-1926)*, Santiago, Lom Ediciones.
- Coña, Pascual (1995), *Testimonio de un cacique mapuche*, Santiago, Pehuén.
- Cox, Guillermo (1999 [1863]), *Viaje en las Rejiones Septentrionales de la Patagonia*, Buenos Aires, Ediciones El Elefante Blanco.
- Chihuailaf, Elicura (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM.
- Descola, Philippe (2001), "Construyendo naturaleza, ecología simbólica y práctica social", en Ph. Descola y G. Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

Descola, Philippe y Gísli Pálsson (2001), “Introducción”, en Ph. Descola y G. Pálsson (Coords.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.

Faron, Louis (1997), *Antupaiñamko*, Santiago, Nuevo Extremo.

Frick, Wilhelm (1863), “El boquete de Villarrica”, en: diario *La Patria* N°78-81, Valparaíso, 2 de noviembre de 1863.

Giménez, Gilberto (2000), “Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa.

Giménez, Gilberto (2001), “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, año 11, no 22, julio-diciembre, pp. 5-14.

Grebe, María Ester (1987), “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, en *Revista Chilena de Antropología*, N°6, pp. 59-74.

Grebe, María Ester; Sergio Pacheco & José Segura (1972), “Cosmovisión mapuche”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°14, pp. 53-55.

Guevara, Tomás (1908), *Psicología del pueblo araucano*, Santiago, Imprenta Cervantes.

Lenz, Rodolfo (1895), “Estudios Araucanos: viaje al país de los manzaneros, contado en dialecto huilliche por el indio Domingo Quintuprai, de Osorno”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Vol. 90, pp. 359-385.

Medina, José Toribio (1952), *Los Aborígenes de Chile*, Santiago, Imprenta Universitaria.

Raffestin, Claude (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques.

Salazar, Giovana y Mónica Berón (2013), “Diacríticos identitarios en las relaciones transcordilleranas. Evidencias de interacción social y cultural entre el centro de Argentina, centro-oeste de Neuquén y la Araucanía chilena”, en M.A. Nicoletti y P. Núñez (Comps.) *Araucanía - Norpatagonia: la territorialidad en debate*, San Carlos de Bariloche, Universidad Nacional de Río Negro.

Smith, Edmond R. (1915), *Los Araucanos o Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.

Andrés Álvaro BELLO MALDONADO

Universidad de la Frontera, Chile

a.bello.maldonado@ufrontera.cl