

**CHE KIMÍN.\***  
**UN ABORDAJE A LA COSMO-LOGICA MAPUCHE**

*Claudia Briones de Lanata*  
*Miguel Angel Olivera\*\**

Las ideas que se expondrán aquí –algunos de los principios ideológicos y procesos de cognición de la cosmovisión mapuche– son el fruto de las reflexiones compartidas durante largas charlas con los integrantes de la comunidad de Ancatruz<sup>1</sup> y de otras que –si bien se realizaron en el “aparente” aislamiento del gabinete– gozaron de la presencia fácita pero sostenida de nuestros amigos mapuche.

La posibilidad de compartir con ellos los meses de marzo-abril de 1980, enero-abril de 1980, enero-febrero de 1981, enero-marzo de 1982 y abril-mayo de 1983 nos fue brindada por el convenio entre la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) e Hidronor S.A., el cual tiene por fin efectuar un salvataje arqueológico y estudios antropológicos en el área en que dicha Empresa construye complejos hidroeléctricos. En tal sentido, expresamos nuestra gratitud tanto con el Instituto de Ciencias Antropológicas de nuestra Facultad y sus autoridades –las que nos ofrecieron esta invaluable oportunidad cuando aún éramos estudiantes– como con Hidronor S.A. y su personal por su apoyo imprescindible y, de modo muy especial con los mapuche de Ancatruz de cuyo saber sólo una pequeña parte se reflejará en las páginas siguientes.

## I. MARCO TEORICO-METODOLOGICO

Consideramos que cualquier “dominio” cultural estudiado como sistema cerrado resulta parcialmente comprensible. Sólo su contextualización respecto a los otros

\* *La sabiduría de la gente.*

\*\* Becarios CONICET.

contenidos de la cosmovisión dentro de la cual se desarrolla y las estructuras peculiares de ésta arroja luz sobre sus significaciones fundamentales. Así, la conceptualización metafórica del mundo y su lógica interna constituyen —a nuestro juicio— la vía privilegiada para acceder a los fundamentos de una cultura.

Siendo éste, entonces, nuestro objeto, aceptamos ciertas premisas teóricas y, en líneas generales, las propuestas metodológicas de la antropología simbolista de tradición anglo-sajona (Colbi *et al*, 1981). Creemos que las mismas pueden y deben ser enriquecidas con aportes provenientes de la corriente estructuralista, en la medida que uno y otro abordaje se centran prevalentemente —como veremos— sólo en una de las caras de la moneda. El enfoque elegido impone suspender —al menos transitoriamente— otros posibles desde diferentes perspectivas como, por ejemplo, la histórica.

### a *Ethos y Cosmovisión*

“Ethos” y “Cosmovisión” son instrumentos conceptuales a través de los que estudiosos de diferentes orientaciones aislan los intrincados procesos del “pensar” y del “actuar”. Dado que también nosotros los utilizaremos como herramientas, ello nos exige precisar sus contenidos e interrelaciones.

Clifford Geertz (1973:16) define al primero como “. . . el tono, carácter y calidad de vida de las personas, su estilo y modo moral y estético; es la actitud básica hacia sí mismo y hacia su mundo que la vida refleja”. La visión del mundo “. . . es la imagen que ellas tienen de la manera de que son las cosas en la realidad, su concepto de la naturaleza, de sí mismo, de la sociedad”.

Con respecto a la conceptualización de la cosmovisión en tanto “imagen de algo”, se opera una evolución en el pensamiento del autor que lo lleva a reformular de modo mucho más satisfactorio la definición. Así, considera que la ideología en tanto sistema cultural “. . . consiste en una intrincada estructura de significados interrelacionados —interrelacionados en términos de los mecanismos semánticos que los formulan— de la cual la organización en dos niveles de una metáfora aislada no es más que una débil representación”. (1976:35)

De este modo, se supera la conceptualización de una visión del mundo como entidad cristalizada y aislada, cuyos contornos estáticos la harían fácilmente delimitable y describible. Por el contrario, se la rescata en tanto red de significantes y significados vinculados y vinculables por la dinámica relación posibilitada merced al poder referencial del signo.

Merece destacarse que tal ordenamiento estructural —subyacente a esa “imagen” como racionalización aparentemente consciente del mundo— es el resultado del funcionamiento de leyes lógicas a menudo inconscientes (Lévi-Strauss, 1975). Estas rigen los procesos cognitivos que organizan los diferentes contenidos culturales. Por lo tanto, creemos imprescindible acceder tanto a las formas simbólicas que por ser “. . . obras imaginativas construidas en base a materiales sociales” son inseparables

de su contexto específico (Geertz, 1973:74) como a la estructura que —independientemente de todo sujeto, objeto y contexto— las determinan (Lévi-Strauss, 1979a: 113).

Esta propuesta se basa en la diferenciación insinuada por Lévi-Strauss (1976: 601-2 y 613) y explicitada por Lacan (1983) de los tres planos en los cuales discurre el pensamiento humano —real, simbólico e imaginario<sup>2</sup>— y en la convicción de que sólo la integración de los dos últimos posibilita la reconstrucción de una cosmovisión definida, a la vez, como estructura y significado.

Esta distinción de los planos imaginario y simbólico produce, necesariamente, ciertas consecuencias teóricas y metodológicas. El “imaginario cultural”, por las peculiaridades de su proceso de conformación, afecta tanto a la cosmovisión como al ethos.

Con respecto a la primera, la representación que los individuos tienen y transmiten de su cultura está condicionada por la posición estructural que cada uno de ellos ocupa la cual parcializa y dificulta la aprehensión de la estructura global. Esto hace que —metodológicamente— se deba diferenciar la “realidad” cultural de la representación transmitida, que se tome a la última como un medio de acceso a la primera y no como fin en sí misma confundidosela con ella.

Con respecto al ethos, la ambivalencia afectiva inherente a la captación imaginaria (Lacan 1983:267) debe ser vista como consecuencia y no causa de las operaciones del intelecto (Lévi-Strauss 1976:602 y sigs.). Lejos de menospreciar la función oréctica de los símbolos (Turner 1980:60), creemos que debe utilizársela metodológicamente para arribar al plano simbólico que la determina. Así, por ejemplo, la angustia entendida como resultante de una frustración de la función simbólica (Lévi-Strauss 1976: 615) puede ser tomada como el punto de partida para reconstruir a ésta sin dejar de reconocer a aquélla como su consecuencia. A su vez, aceptadas estas premisas, se las debe llevar hasta sus últimas instancias para no sólo ver en una actividad cultural como puede ser el rito “(. . .) el empleo de emociones para fines cognitivos” (Geertz 1973:75) o cómo “las energías brutas del conflicto se domestican al servicio del orden social” (Turner 1980:43) sino también las imposiciones estructurales que producen emociones y conflictos.

### *b. El símbolo como herramienta metodológica*

Concebido como “(. . .) cualquier acto u objeto físico, social o cultural, que es vehículo de una concepción.” (Geertz 1976:29-30) el símbolo no sólo es una realidad cultural en sí mismo sino que, también, se convierte en la herramienta metodológica esencial para explicitarla.

En tal sentido, para desenmarañarlo consideramos especialmente útil comenzar por ver cómo —en cada uno en particular— se plasman las propiedades que les asignara Turner, es decir, las de condensación, unificación y polarización (1980:30-32).<sup>3</sup>

Del mismo modo, la distinción entre símbolos instrumentales —aquéllos que se

constituyen esencialmente en medios para consecución de un fin— y símbolos dominantes —los que siendo fines en sí mismos son representativos de los valores axiomáticos de la cultura (*op. cit.* :35)— hace que utilicemos fundamentalmente los últimos en lo que intenta ser una reconstrucción económica de la cosmovisión, dado que no sólo son los más sintéticos sino también los más permanentes.

Subsiste aún el interrogante de cómo el investigador detecta los símbolos antes de y para poder conceptualizar sus propiedades y precisar su carácter instrumental o dominante. La respuesta también nos es dada por Turner quien —al diferenciar tres campos de sentido en los símbolos— distingue paralelamente lo que entendemos como tres vías de aproximación a la cultura. Nos referimos a los niveles de “lo dicho” y “lo actuado” por los sujetos y “lo reconstruido” por el investigador que se corresponden respectivamente con los sentidos exegetico, operacional y posicional de los símbolos (*op. cit.* :56).

Tal diferenciación no debe entenderse como “etapas” en la investigación sino como fuentes simultáneas de información y explicación que se iluminan y cotejan mutuamente.

Las especificaciones teóricas anteriormente formuladas nos llevan a enriquecer las posibilidades de la competencia antropológica que Turner adjudica al sentido posicional. En efecto, la “reconstrucción” por parte del investigador no sólo debe limitarse a definir cuál es el significado preponderante de un símbolo dado en cada contexto específico así como “(…) su relación con otros símbolos en una totalidad, una *gestalt*, cuyos elementos adquieren su significación del sistema como un todo” (*ibid.*). También incumbe al antropólogo hallar las constantes estructurales de los procesos cognitivos —impuestas por el plano simbólico— que, independientemente de los significados específicos, constituyen su principio ordenador. Tal labor presupone partir del plano imaginario —al cual se llega a través de los sentidos exegetico y operacional— para alcanzar al simbólico —merced a un sentido posicional de incumbencias mucho más vastas— desde el cual la dimensión imaginaria se torna más comprensible.

Creemos necesario remarcar que las estructuras cognitivas en tanto plasmación del plano simbólico no deben ser “creación” sino “re-creación” del investigador, quien accede a ellas a través de un trabajo intelectual, que consiste en develar la lógica subyacente a lo dicho y lo actuado con respecto a una determinada categoría definida culturalmente para luego verificar su recurrencia y adecuación con respecto a lo dicho y lo actuado para otros dominios de la cultura. La detección de conformaciones categoriales análogas no sólo señala la conveniencia de la estructura sino que permite, a la vez, concebirla más acabadamente —en tanto red de relaciones formales— independientemente de sus contenidos. Así, en nuestro caso en particular, una misma estructura da cuenta de la organización de dominios tan disímiles como lo son el año, el día, el espacio ritual, los colores, las teofanías positivas, o los roles sexuales<sup>4</sup>. Sin embargo, ciertas categorías culturales tales como otros ordenamientos espaciales, las teofanías negativas o los /ngjém/ señores o dueños no se adecuan a tal estructuración.

Ello nos sugirió dos hipótesis:

- La impropiedad de la estructura en cuestión.
- La coexistencia de más de una estructuración cognitiva.

La congruencia de lo dicho y lo actuado en y entre ciertos dominios con respecto a la cuatripartición así como su recurrencia, nos llevaron a descartar la primera hipótesis.

Tomando como punto de partida la inexistencia de zonas desarticuladas en una cosmovisión –pues aún las instituciones de “tipo cero”<sup>5</sup> constituyen una forma de ordenar lo aparentemente caótico– adoptamos la segunda hipótesis. La misma –entre los mapuche– se ve confirmada por la presencia del dualismo como estructuración alternativa. Dado que algunas categorías no responden a ninguna de las estructuras mencionadas, deben existir otras formas de ordenamiento aunque aún no las hayamos descubierto. Además, consideramos que la selección de dominios a los que una u otra estructura se aplica es ya, en sí misma, un dato significativo.

Antes de “encarnar” en una cosmovisión particular –la mapuche– los presupuestos teóricos-metodológicos hasta aquí expuestos, quisiéramos comunicar algunas peculiaridades de nuestras experiencias en el campo.

Desde nuestros primeros contactos, uno de los rasgos más notorios fue la gentileza con que fuimos recibidos. Otro, el de una aparente falta de vigencia de la cultura tradicional la cual sólo parecía sobrevivir en reconocerse como “paisanos” (mapuche) y en realizar una rogativa anual (/Ftá Ngillipún/). El afianzamiento de afectos y confianzas mutuos –logrado a través de sucesivos trabajos y afirmado mediante una esporádica comunicación epistolar– no sólo permitió que afloraran los contenidos cosmovisionales vigentes sino que se vio reforzado, a la vez, por la posibilidad de manifestar las dudas y recelos que nuestra presencia provocaba.

Recíprocamente, se amoldaron los tiempos y modos culturales de comunicación. Aprendimos a respetar silencios y aprendieron que era necesario explicarnos cosas que permanecen tácitas entre los mapuche.

Durante este aprendizaje –que aún continúa– a menudo lo dicho –excesivamente conciso para nuestra captación– parecía inconexo y aún contradictorio. Paradójicamente, una sorprendente fuerza expresiva acompañaba otros relatos. Con frecuencia lo actuado –aún alterado por nuestra presencia<sup>6</sup>– brindaba informaciones más sugerentes que lo verbalizado. Muchas veces registramos comportamientos que, a pesar de no ser entendidos en su momento, constituyeron un punto desde donde remontamos hacia el entendimiento de otras actitudes y ciertos conceptos. Así, en algunos casos, la observación directa que posibilita la convivencia fue más fructífera que las entrevistas dirigidas. En otras circunstancias, la charla espontánea sobre distintos dominios culturales nos permitió con posterioridad hacer más consistentes nuestros temas específicos de investigación que obstinada e inconscientemente circunscribíamos.

## II. LA COSMOVISION Y SUS ESTRUCTURAS

El orden expositivo de los temas a tratar nos plantea una disyuntiva de resolución dificultosa, la cual queremos comentar pues en sí enriquece e ilustra los problemas teórico-metodológicos señalados.

Por una parte, una exposición acorde al recorrido metodológico —consistente en la presentación de contenidos variados a fin de alcanzar su organización estructural— presenta la ventaja de reproducir, en apariencia, un camino de pensamiento que el lector remontaría junto con nosotros. Sin embargo, nos sentimos imposibilitados de reflejar fielmente las complejidades de tal proceso “sináptico” y tememos que ciertas aseveraciones y comportamientos mapuche no pudieran trascender un aislamiento que los despojaría de significación; en otras palabras, que la descripción detallada de cada árbol impidiera entender su ubicación en el ecosistema bosque.

Por la otra, partir de las estructuras impone una distancia comunicativa transitoria, la producida por el desconocimiento de cómo se llega a ellas. No obstante, si es el camino elegido se debe a que una visión de conjunto previa permite que se incorporen simultáneamente los datos y su significado, pues así se parangona el proceso por el cual su ubicación estructural los afecta.

De todos modos, lo que esta disyuntiva refleja es que los caminos intelectivos no son unidireccionales sino dialécticos. Por ello, a modo de ejemplo, mostraremos cómo entender hechos aparentemente contradictorios referidos a la diferenciación sexual. En este caso en particular, aún conociendo las propiedades de la cuatripartición, fue a partir de los datos que llegamos nuevamente a ella y, desde ese momento, sus peculiaridades volvieron inteligibles algunas informaciones aún inconexas hasta entonces.

### *a Un dualismo obvio*

Presente en numerosas culturas, el dualismo constituyó y constituye una preocupación antropológica. Considerado desde una manifestación de primitividad por su aparente simpleza hasta un mecanismo universal de pensamiento, diferentes autores intentaron definir su valor cognitivo.

Fácilmente reconocible entre los mapuche, dos de los araucanistas cuyos intentos por reconstruir tal cosmovisión arrojan los resultados —a nuestro juicio— más interesantes, lo consideran el eje a partir del cual el universo cultural se estructura.

Ambos coinciden en privilegiar una de las oposiciones culturalmente dadas por su capacidad de constituirse en el punto de referencia de las restantes. Sin embargo, difieren respecto a las polaridades que operarían como condensadoras del ordenamiento dualista mapuche. Así, Faron (1962) considera que la lateralidad derecha-izquierda reviste tal propiedad, mientras que, para Grebe (1971), ese atributo se centra en el enfrentamiento Bien-Mal.

Una y otra postura están sujetas a dos objeciones según nuestra perspectiva. En primer lugar —como brevemente consignáramos—, coexisten más de una estructura cognitiva. En tal sentido, el dualismo como ordenamiento intelectual no agota el universo simbólico.

En segundo término, la postulación de una oposición fundamental, rectora y subordinante de las restantes —cuyos efectos conducen a simplificar en exceso la reconstrucción cosmovisional—, es consecuencia del error conceptual cometido al definir el pensamiento dualista en base a contenidos y no a las propiedades formales de su estructura, las cuales subyacen a todos ellos.

Además, tales posturas asumen una concepción de las asociaciones simbólicas como entidades unidireccionalmente engarzadas en una cadena lineal y no como red en la cual la capacidad combinatoria de los elementos que la componen no sólo se caracteriza por la relaciones de inclusión sino también de superposición, contigüidad y complementación<sup>7</sup>.

Así, las oposiciones apuntadas como otras vigentes son diferentes concreciones basadas en un mismo principio ordenador consistente en reconocer dos entidades polares en relación dinámica de oposición y complementación, en el cual las peculiaridades de los polos establecen su carácter diametral o concéntrico.<sup>8</sup>

Nos proponemos, entonces, enunciar las características generales de algunas de las polaridades más relevantes que afectan —como se ejemplificará en el acápite siguiente— no sólo la clasificación de ciertas categorías culturales sino también el actuar cotidiano y ritual, así como indicar su mutua traductibilidad a través de su integración en una red simbólica.

Como manifestaciones del dualismo diametral, tomaremos las oposiciones bueno-malo, par-impar y derecha-izquierda; del concéntrico, la de centro-periferia en diferentes perspectivas espaciales.

Los conceptos de /kimé/ **bueno** y /wezá/ **malo** no sólo constituyen pilares éticos en torno a los cuales se definen las condiciones humana y teofánica sino también atributos que se utilizan para ordenar ciertos eventos de modo tal que se conviertan en orientadores para la vida.

Así, se distinguen con claridad dos esferas teofánicas contrastantes —como veremos— en su figura, composición, motivaciones y actitudes, localizadas en espacios y tiempos también diferentes. Estos contrastes apuntan a denotar su oposición radical; manifiestamente benéficas unas y maléficas las otras, condensan el enfrentamiento entre el Bien y el Mal, la Vida y la Muerte.

Inevitablemente afectado por esta lucha, el hombre se debate entre dos modalidades éticas según las teofanías hacia las cuales se orienta. Por un lado, la de /lifché/ **persona limpia**, protegida por las entidades benéficas y preocupada por no apartarse de ellas; por el otro, la de /pozché/ **persona sucia** —en permanente contacto con las entidades malignas— quien hace de la práctica del daño su modo de vida.

Ambas condiciones no sólo son los polos posibles de la individuación; también determinan el tenor de las relaciones interpersonales, a menudo caracterizadas por

la desconfianza que produce convivir con aquéllos cuyo parentesco o vecindad no los exime de la sospecha de ser /kalkú/ brujo (Briones de Lanata y Olivera 1983).

En un universo social de este tipo, el valor predictivo de los sueños y las “señas”<sup>9</sup> contribuye a orientar y adecuar el comportamiento de acuerdo al carácter /kimé/ o /wezá/ a ellos asignado mediante un complejo sistema de decodificación simbólica.

No debe resultar sorprendente que un mismo individuo o evento sean calificados con carácter contrapuesto por diferentes informantes. Se hace necesario comprender que los conceptos de /kimé/ y /wezá/ revisten, a la vez, valor absoluto y relativo. En el primer caso, se los define en tanto principios éticos independientes de toda contingencia y, en tal sentido, son compartidos por toda la comunidad. En el último, su contextualización en una estructura de comunicación hace que la calificación hecha por un individuo que opera como punto de referencia —quién invariablemente asume la condición de /lifché/ y adjudica la de /pozché/ a un otro— se oponga a la de éste desde cuya perspectiva las condiciones se invierten.

Así, la figura I ilustra cómo un hecho dado —en este caso un sueño— es interpretado con /kimé pewmá/ buen sueño para sí por A (quien se considera /lifché/ y /pozché/ a B) y como /wezá pewmá/ mal sueño para A por B (quien se considera /lifché/ y /pozché/ a A).<sup>10</sup>

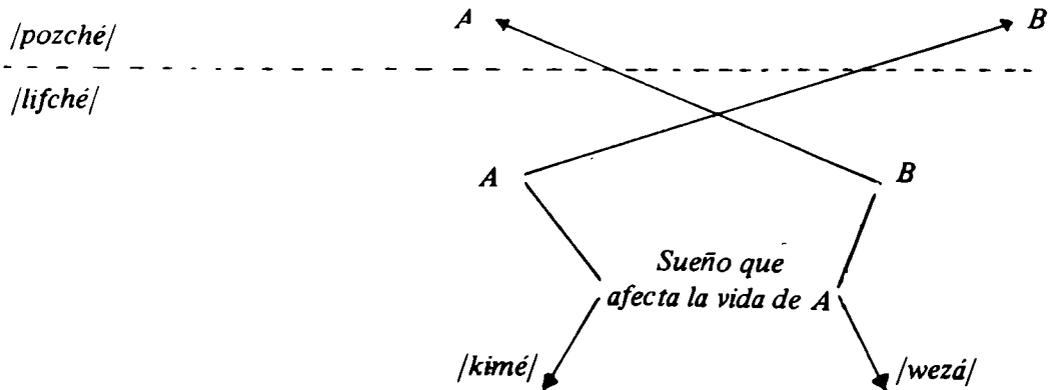


Figura I

Al igual que en la polaridad /kimé/ - /wezá/, los polos de la oposición /trár/ par - /wéll/ impar intervienen tanto en la clasificación de condiciones de ciertos entes como en el modo de ejecución de actividades rituales y extrarrituales. Por otra parte, en vez de comportarse como categorías alternativas en una clasificación, son indicadores simbólicos que —expresados por múltiples vías en eventos disímiles— permiten efectuarla.

Así, la paridad en la composición de las entidades teofánicas benéficas —cada una de ellas concebida como una familia cuatripartita— contrasta significativamente con el carácter solitario e impar de las entidades demoníacas (ver *infra* IIIa.). Contribuyen.

a precisar los alcances de esta polaridad las connotaciones que señala Augusta (1916) para ambos vocablos. Mientras /trír/ califica a un ente como “sin defecto, perfecto, cabal”; /wéll/ expresa lo “imperfecto, defectuoso, incompleto, mutilado”.

El especial cuidado puesto en realizar acciones pares y evitar las impares está, sin duda, en estrecha relación con lo antedicho. De este modo, una misma preocupación subyace en hechos tan diversos como tomar un remedio en cuatro sorbos, asperjar ritualmente cuatro veces con dos tipos de chichas de cuatro ingredientes (Briones de Lanata 1983), ejecutar un número par tanto de /ilkantún/ **cantos para divertimento** como de /ngillípu/ **rezo** y /pirín/ **baile ritual** o agrupar los tantos del juego del truco en conjuntos de cuatro.

También, la propiedad par o impar de acontecimientos presentes en sueños y señas es una de las sopesadas por el decificador para decidir el carácter de los mismos y clasificarlos. Así, por ejemplo, cuando ciertas aves sobrevuelan un número impar de veces el hogar, tal indicador es uno de los que define la negatividad del agüero.

La tercera pareja seleccionada como expresión del dualismo diametral, /mán/ **derecha** - /welé/ **izquierda**, influye poderosamente en las dos últimas dimensiones apuntadas en la oposición anterior.

Los desplazamientos espaciales considerados adecuados por la cultura en diferentes contextos siguen un sentido inverso al de las agujas del reloj dado que, inevitablemente, deben comenzar por la derecha. Tanto los giros efectuados por danzantes, jinetes y oficiantes del /ngillípu/ como la ronda de saludos al llegar a una casa y la que efectúa el cebador de mate entre sus convidados respetan esta norma. A su vez, otras actividades *deben* realizarse con la mano derecha —la aspersión, la entrega y recepción del mate, el saludo— o respetar la sucesión derecha-izquierda —beso en ambas mejillas—.

La determinación del carácter positivo o negativo de numerosos sueños y señas también se fundamenta en esta polaridad. En tal sentido, lo que proviene de /man/ se asocia —según el contexto— con la vida, la salud, la buena suerte. Por el contrario, cuando prima /welé/ los hechos revisten valores opuestos. Por ello, si se sueña con un individuo al que se lo ve caer de su caballo por el lado izquierdo, se acentúa significativamente el signo nefasto del presagio a punto tal de simbolizar la muerte del jinete.

Como se habrá podido observar, las tres oposiciones mencionadas poseen un polo francamente positivo y otro negativo. Más allá de esta caracterización general, la conjugación e intercambiabilidad en un mismo discurso de los términos /kimé/ - /trír/ - /mán/ —por un lado— y /wezá/ - /wéll/ - /welé/ —por el otro— no sólo señalan su mutua traductibilidad; también sacan a la luz la trama de una red simbólica entretejida a partir de connotaciones compartidas por los polos a los que se asigna un mismo carácter así como connotaciones específicas de cada uno de ellos, tal como se ejemplifica en el cuadro I.

connotaciones específicas

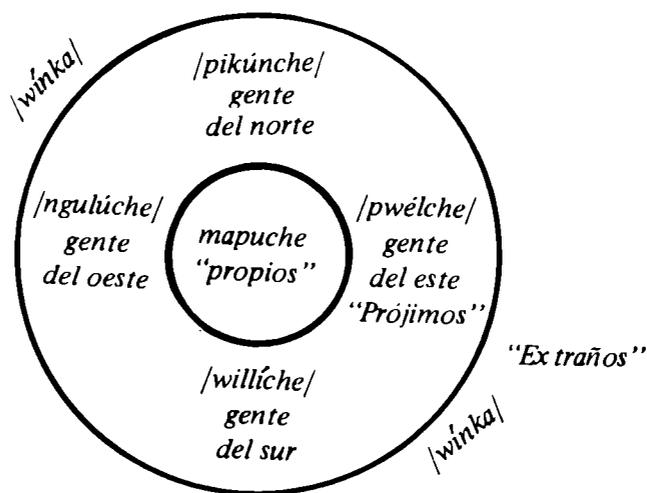
connotaciones compartidas

Positivo	/kimé/	/lifkó/ <b>agua limpia</b> /llawén/ <b>remedio</b>	Vida Salud Suerte Abundancia Orden
	/trír/	Perfecto	
	/mán/	Sinceridad	
Negativo	/wezá/	/pozκό/ <b>agua sucia</b> /fñ apwé/ <b>veneno</b>	Muerte Enfermedad Desgracia Escasez Caos
	/wéll/	Imperfecto	
	/welé/	Falsedad	

**Cuadro I**

Diferentes ordenamientos espaciales contraponen dos ámbitos cuyos contornos se acotan con referencia a un tercer elemento que —si bien escapa a la polaridad— resulta imprescindible para su definición. Ellos ilustran el dualismo concéntrico.

Sin importar la ubicación geográfica o la parcialidad de la cual una comunidad mapuche provenga, sus integrantes denominan a sus vecinos —siempre y cuando los consideren indígenas— con gentilicios basados en la orientación cardinal, en la cual la propia agrupación se erige en centro de referencia. Así, su hábitat queda virtualmente rodeado por aquéllos. Más allá de esto, los /wínka/ **extraños** circundan a los /che/ **gente** quienes se polarizan en “propios” y “prójimos” (Figura II).



**Figura II**

A su vez, el espacio habitado por la comunidad —uno de los elementos que establece la identidad del propio grupo— no es uniforme. En ciertas circunstancias, ante el accionar de algunos /wekufi/ **entidades demoníacas**, el espacio doméstico se convierte en un ámbito garantizado, en el cual las actividades de los entes que lo amenazan y circundan son más fácilmente conjurables. En tal sentido —sobre todo en ciertos momentos del día—, es un refugio para quienes abandonan el escenario donde se realizan muchas de las actividades cotidianas, transitoriamente hostil y peligroso (Figura III).

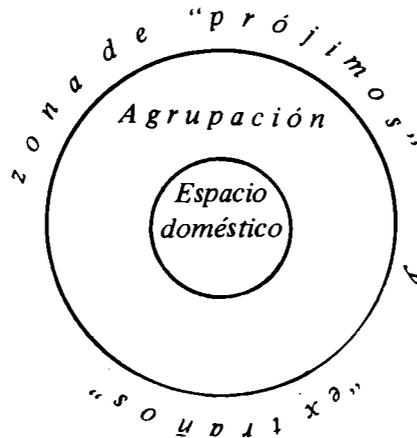


Figura III

En contextos rituales, la demarcación del /ngillipwé/ **lugar de roativa** organiza dos zonas con atributos y actividades específicas. La interna, consagrada por y para las prácticas rituales, está exclusivamente reservada a los mapuche. La externa es el lugar permitido para eventuales espectadores no participantes en el ritual, generalmente, /wínka/ (Figura IV).



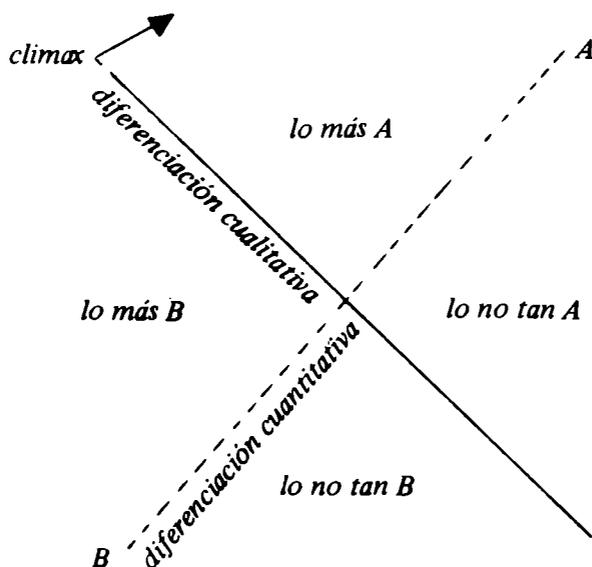
Figura IV

En los dos últimos casos señalados, las redefiniciones polares se verifican en el espacio de la comunidad y están tácitamente acotadas por la zona de “prójimos” y “extraños”.

*b. Una estructura vacía*

La cuatripartición es una estructura conformada por cuatro elementos entre los cuales se establecen las siguientes relaciones. Una diferenciación cualitativa produce una bipartición de los elementos en parejas. Dentro de éstas, se opera una distinción cuantitativa con respecto al atributo común para sus constituyentes. Así, habrá dos “climax” y dos que —en tanto atenuaciones de las anteriores— asumen una posición intermedia.

Paralelamente, se entabla una jerarquización entre los cuatro elementos que discurre de un climax a otro, extremos cuya distancia se supera merced al recorrido gradual implicado por los otros dos componentes (Figura V).<sup>11</sup>



**Figura V**

A menudo, la oposición de las parejas de elementos se basa en una diferencia de signo (positivo-negativo). Este factor así como la simetría de la estructura han llevado a confundir la cuatripartición con un dualismo que la desvirtúa y empobrece. Además, tal equívoco torna incomprendible por qué en muchas oportunidades ciertos hechos —ya equivalentes, ya complementarios— se vinculan y ubican no en ambos climas sino en las instancias que, en el discurrir jerárquico, introducen cada oposición; es decir, un climax (“lo más A”) y una posición intermedia (“lo no tan B”).

Las propiedades formales apuntadas nos llevan a considerar a la cuatripartición

como una estructura cognitiva diferente del dualismo en la medida que no es consecuencia necesaria de éste, sino otra peculiaridad de la dimensión simbólica mapuche. Al optar por ella y no por otras formas, por ejemplo, triádicas —como las que Lévi-Strauss (1968: Cap. VIII) considera íntimamente vinculadas a las clasificaciones duales— se remarcan conceptos tales como los de jerarquía, complementación, suplementación y simetría.

*c. Hombre y Mujer. Más allá del dualismo “esperable”, la cuatripartición*

Si bien la caracterización cultural de las condiciones sexuales es uno de esos temas que rondan —como fantasmas— de modo permanente el corpus de problemáticas a considerar por el investigador, nuestro intento explicativo de la misma se cristalizó a partir del afán de someter a prueba una asunción teórica de Turner y otra propia<sup>12</sup>. La funcionalidad del rito para este autor radica en dramatizar conflictos sociales cuya existencia e intelección definen la relación grupal (1980:43). Por ello, buscamos detectar diferentes circunstancias en el /Ftá Ngillipún/ **rogativa grande** que revelaran tales conflictos.

Consideramos que las risas —registradas observacionalmente y confirmadas como recurrentes en las entrevistas— con las que se rubrica el episodio que describiremos, constituyen el indicio de un conflicto que se resuelve favorablemente. Tanto su reiteración institucionalizada como las pocas posibilidades de compartirlas inmediatamente nos llevaron a centrarnos en este episodio que, luego de su análisis, resulta adecuado para poner al descubierto el tenor de las relaciones intersexuales en un sentido amplio.

Al iniciarse cada /pwél pirín/ **baile del este**, los integrantes de la cuadrilla ingresan al campamento —donde momentáneamente las mujeres descansan— para invitarlas a alentarlos durante su baile mediante la ejecución de /tajil/ **canto sagrado interpretado exclusivamente por mujeres**<sup>13</sup>. Recorren danzando las diferentes enramadas con gestos y movimientos en torno a ellas que expresan sus propósitos. Algunas responden arrojándoles —sugestivamente— agua. Todo este episodio provoca invariablemente estruendosas risas en los intervinientes de ambos sexos. Finalmente, las ejecutoras se encaminan hacia donde se desarrollará el baile propiamente dicho.

En un principio, por no entender los motivos de las risas —incluso contrastantes con la solemnidad general del ritual— preguntamos insistentemente sus causas. Ciertas respuestas se limitaban a indicar que era un hecho gracioso. Otras argumentaban que se ponía de manifiesto la pereza y flojedad de las mujeres que optaban por descansar en vez de cumplir con su deber ritual.

A pesar de estas contestaciones —o tal vez por ellas— la risa en este contexto persistía como un hecho significativo pero aún oscuro. Decidimos, entonces, plantear el problema desde otra perspectiva. Entendiendo la risa como la consecuencia de un salto de la función simbólica que conecta campos semánticos distantes de un modo brusco

—obviando las asociaciones que los vinculan gradualmente— (Lévi Strauss 1976:594, 615), percibimos la analogía entre las actitudes observadas y las referidas por nuestros informantes con respecto al coito.

La pauta indica que el varón debe asumir una actitud francamente activa, que se manifiesta tanto en estar siempre dispuesto para el acto sexual —independientemente de la existencia de vínculos afectivos— como en la posición y acciones adoptadas durante el mismo. Como contrapartida, se estipula la pasividad femenina denotada por su mayor capacidad de abstinencia, sus frecuentes negativas ante las “insistentes” invitaciones masculinas y la postura de cúbito dorsal que habitualmente adoptan. Las conductas sexuales consideradas anormales refuerzan los caracteres pautados. Ellas son la impotencia en el varón y el deseo sexual incontrolado en la mujer<sup>14</sup>.

Resultan claros, entonces, los motivos de la risa. Las insistentes invitaciones de los bailarines a las cantoras en el rito, así como el desinterés manifiesto por ellas en participar en esta situación en particular —es decir, el carácter emprendedor de los primeros y la indiferencia de la últimas— reproducen las instancias cotidianas del acto sexual. Torna más graciosa aún la situación el hecho que las cuadrillas de danzantes están integradas por varones adultos, ancianos y niños los cuales —sobre todo los punteros que son ancianos— se dirigen preferentemente a las mejores cantoras, o sea, a las más viejas. Esta “invitación” entre individuos de grupos de edades sexualmente inactivos o cuya vinculación sexual es incompatible por las diferencias etarias intensifica lo ridículo y, por ende, reidero de las acciones descriptas.

Hasta aquí, la afirmación de Turner resulta adecuada. Sin embargo, no explica la raíz de un conflicto que —como anticipáramos— consideramos consecuencia y no causa de la conceptualización y perpetuación de un orden social —en nuestro caso, a través de la definición de lo masculino y lo femenino—.

Quizás en este punto sea donde se logre ver con más claridad nuestra propuesta de integrar los enfoques estructuralistas y simbolistas. Además de explicar como se resuelven cognitivamente ciertos conflictos, compete al antropólogo buscar las imposiciones de la dimensión simbólica que los generan.

En primera instancia, por tener detectados principios ordenadores dualistas y por el carácter “obviamente” diádico de los sexos nos resultó tentador diagnosticar la subyacencia de una estructuración dual en la definición de los mismos, la cual connotaría específicamente otra oposición, la de activo-pasivo.

De inmediato, una vieja constatación —inexplicable hasta ese momento— nos llevó a rechazar tal hipótesis. Nos referimos a la aparente paradoja de la sociedad mapuche en la cual una orientación marcadamente patrifocal —en cuanto a la preeminencia, actividad y autoridad del varón y el consecuente sometimiento manifiesto de la mujer— está en contradicción con la destacada reputación del sexo femenino en general para desempeñar roles eminentemente activos como lo son los de /máchi/ **shamán de actividades prevalentemente benéficas para la comunidad** y /kalkú/ **brujo**. Está comprobación derrumba inmediatamente la exclusiva postulación de la ecuación hombre:activo::mujer:pasiva y exige una revisión de contextos.

La patrifocalidad mencionada se desprende con claridad de numerosas normas culturales. La patrilinealidad y patrilocalidad, la autoridad política detentada por los varones que son los que se desempeñan como /lonkó/ **jefe comunal** e /iná lonkó/ **ayudante del jefe**, su prestigio social denotado en la realización exclusiva de /kojawtún/ **parlamentos**, su función directriz en el núcleo familiar evidenciada, por ejemplo, tanto por las actividades y decisiones económicas como por el máximo respeto debido a su persona son algunos de los indicadores que —al igual que su sexualidad— dan cuenta del status idealmente preeminente del varón con respecto a la mujer.

En cambio, hay situaciones de gran relevancia cultural en las cuales la relación antedicha se invierte. La posesión y ejecución de los cantos sagrados —imprescindibles para la práctica ritual— son exclusivamente femeninas. En roles —definidamente activos— que ambos sexos pueden desempeñar, la superioridad de las mujeres /máchi/ y /kalkú/ en comparación con los hombres de igual condición las convierte en concreciones superlativas de los /lifché/ **persona limpia** y los /pozché/ **persona sucia**, es decir, de lo /kimé/ **bueno** y lo /wezá/ **malo**.

Esta supuesta incongruencia se desvanece al considerar la ontología mapuche. Como veremos a continuación, la estructuración cuatripartita que subyace a la constitución de los seres humanos contempla las relaciones de complementación y suplementación que existen entre lo masculino y lo femenino.

El /mongenché/ **viviente** es, básicamente, una amalgama de /trawá/ **componente corpóreo** y /pillí/ **componente anímico**<sup>15</sup>. El sexo de uno y otro se invierte en cada individuo. Así, una persona cuyo /trawá/ es un indicador prevalente para considerarla varón posee, sin embargo, un /pillí/ femenino; del mismo modo, los seres humanos definidos como mujeres según las especificidades de su /trawá/ tienen un /pillí/ masculino.

La primera pregunta que hay que responder para evaluar con posterioridad las consecuencias de esta plasmación del imaginario mapuche debe centrarse en la lógica que anima esta concepción del ser humano.

En primera instancia, lo que resulta más claro es que para el mapuche la existencia de dos sexos es una realidad irreductible en la definición del ser humano, en la medida que los componentes de éste no pueden definirse independientemente de su virilidad o femineidad<sup>16</sup>.

Así, en la “humanidad” se opera una distinción cualitativa en dos términos, /wentrú/ **hombre** y /zomó/ **mujer**, cuyos atributos manifiestos se complementan, actividad y pasividad respectivamente. Sin embargo, una diferenciación cuantitativa en cada término expresa la suplementariedad intrasexo. Es decir, “lo no tan activo” del varón y “lo no tan pasivo” de la mujer (Figura VI).

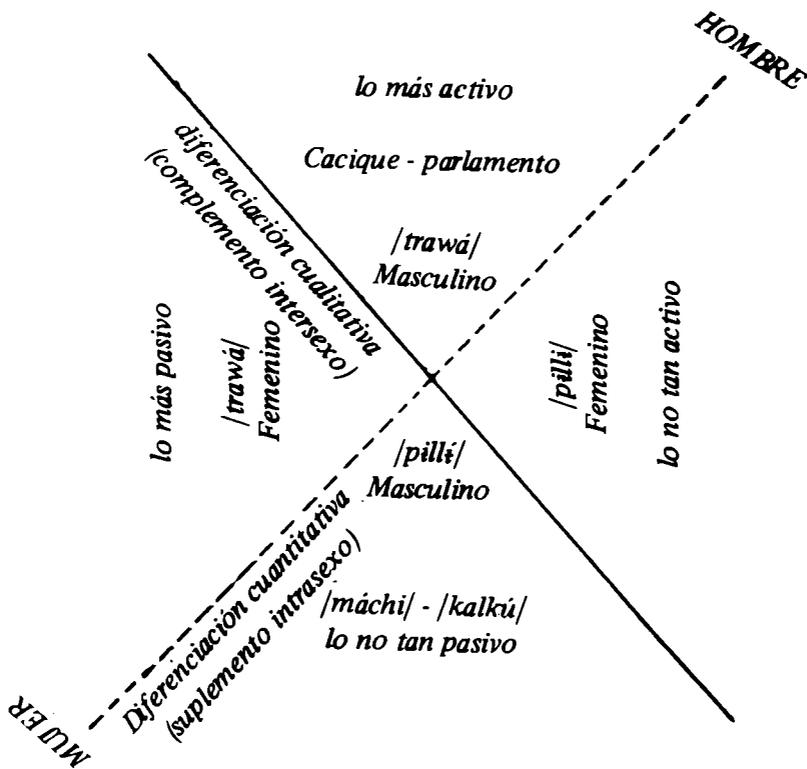


Figura VI

¿Existe, acaso, una manera mejor de expresar “lo no tan hombre” del hombre que concebirlo constituido manifiestamente como tal (/trawá/) —y, en tal sentido, activo— pero aceptar sus potencialidades pasivas adjudicándole “algo” femenino (/pillí/) dado que lo femenino es culturalmente símbolo de pasividad?

¿Reconocer un componente viril en la mujer (/pillí/) definitivamente pasiva (/trawá/), no es un modo de prever sus potencialidades activas?

Además, si se repara en qué esfera se patentiza la pasividad del hombre y la actividad de la mujer —es decir, en aquella que presupone una vinculación más estrecha y directa con lo sagrado— se hace más comprensible que el /pillí/ invierta el sexo manifiesto puesto que es el componente más próximo a las teofanías.

Incluso, creemos que, desde esta perspectiva, debe enfrentarse la tan mencionada homosexualidad de los /máchi/ (Benigar 1981:241; Casamiquela 1964:247-248; Latchman 1924:630-631; Metraux 1973:159).<sup>17</sup>

Cabe destacarse que, estructuralmente, la ubicación ideal de roles —“ideal” puesto que se considera su concreción óptima por más que se acepten eventualmente mujeres /lonkó/ o parlamenteras y varones /máchi/ o /kalkú/— recae en dos instancias sobre las que habíamos llamado la atención (ver *supra* II b.). Nos referimos al clímax “lo más A” y a la posición intermedia “lo no tan B” que —en este caso en particular—

expresan lo más activo de las condiciones hombre y mujer —/trawá/ masculino, /pillí/ masculino, respectivamente—.

Es importante no perder de vista que los mapuche no confunden nunca la condición sexual de un individuo a pesar de la inversión de sexos de /trawá/ y /pillí/. Para ser más claros, con respecto a la definición sexual, el /pillí/ expresa transliteralmente potencialidades y el /trawá/ las concreciones efectivas del ser humano. También debe tenerse en cuenta que, si bien todos los roles mencionados son “culturales”, los mapuche diferencian cualitativamente aquéllos cuyo desempeño afecta el dominio específicamente cultural, es decir, humano y los que —por su capacidad mediadora entre lo humano y lo divino— constituyen condiciones “fronterizas” con respecto a la humanidad “normal”. Concretamente, roles específicamente “humanos” como, por ejemplo, los de cacique y parlamentero se asocian con el componente más manifiesto y específicamente “humano” y activo del individuo (/trawá/ masculino) y por ello son privilegio del varón; mientras que los roles “más que humanos” como los de /máchi/ y /kalkú/ están óptimamente vinculados con el componente más próximo a lo divino y activo del ser (/pillí/ masculino) y, por lo tanto, son las mujeres sus mejores representantes (Figura VI).<sup>18</sup>

Volvamos, entonces, a nuestro punto de partida. La reconstrucción realizada revela otra dimensión del conflicto tratado, del cual sólo analizamos sintéticamente sus determinantes culturales. Coexiste con la pasividad femenina y la actividad masculina dramatizadas en la “invitación”, la certeza compartida de la *imperiosa necesidad* ritual de participación activa de las mujeres mediante la ejecución de los cantos propiciatorios de los que son depositarias y que, a lo largo de diferentes instancias, constituyen la garantía para lograr una comunicación eficaz con las teofanías.

### III. LA COSMOVISION Y SUS CONTENIDOS

#### a. Esferas teofánicas

Como ya anticipáramos, existen dos esferas teofánicas claramente definidas tanto por su figura y composición como por las actitudes de sus integrantes para con los hombres y su localización témporo-espacial<sup>19</sup>.

La condensación de contenidos en este campo semántico y el carácter heterogéneo de ambas esferas complica —aún cuando no alcanza a desvirtuar— la estructura diametral subyacente.

Cada una de las entidades que conforman la esfera de teofanías benéficas es concebida como una familia integrada por una /kushé/ **anciana**, un /fichá/ **anciano**, una /wilchá zomó/ **muchacha** y un /weché wéntru/ **muchacho** a los que se invoca en este orden. Las relaciones existentes entre sus componentes evidencian el ordenamiento estructural cuatripartito.

Como podrá observarse, intervienen como parámetros en la definición de sus elementos la edad y el sexo. Se considera que el primero de ellos es el que establece

la distinción más relevante (senectud-juventud) entre los componentes. Ello se debe a la mejor predisposición y mayor sensibilidad de los integrantes ancianos para con las necesidades humanas. Esta primacía de la senectud —correlacionada con el prestigio social de los ancianos— hace que, con frecuencia, se apele metonímicamente a la teofanía mencionando a los dos viejos.

Si bien la diferenciación femenino-masculino es en sí misma cualitativa, constituye en este contexto una diferenciación secundaria, homologable a la existente entre un clímax y su posición intermedia. La preeminencia de lo femenino, basada en la capacidad protectora —considerada innata en las mujeres—, queda denotada por la ubicación que ocupan en el orden de invocación; es decir, inaugurando la pareja anciana y la pareja joven<sup>20</sup>.

En la medida que toda la estructura comparte un mismo signo, el de lo positivo, el discorrir jerárquico no enlaza dos clímax cualitativamente diferentes —vinculables a través de las posiciones intermedias que atenúan su oposición radical—. Es decir, no se discurre de lo óptimo a lo pésimo sino de lo óptimo (/kushé/) a lo menos óptimo (/weché wéntru/) pero igualmente benefactor (Figura VII).

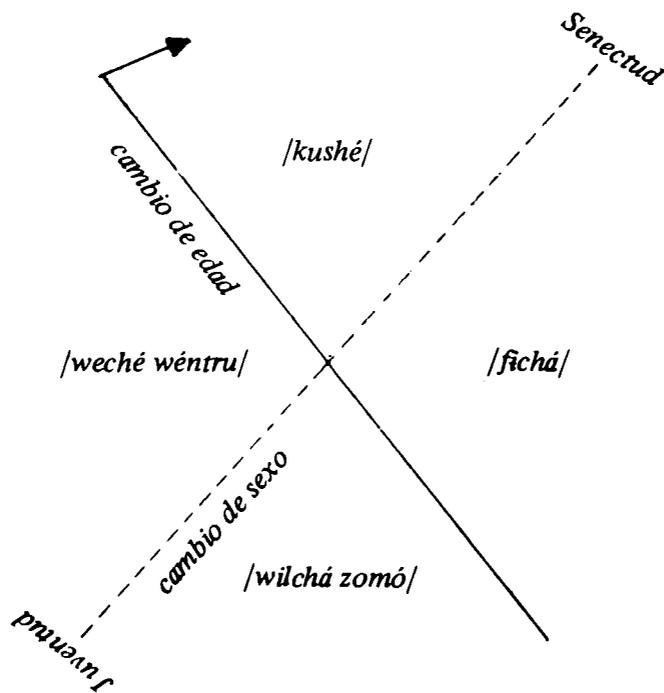


Figura VII

Las distintas frecuencias con que son experienciables cada uno de los componentes de la familia son un indicador —en este caso particular— de la peculiar relevancia que revisten los contenidos ubicados en las instancias que inauguran cada término de la cuatripartición (“lo más A” y “lo no tan B”, es decir, /kushé/ y /wilchá zomó/).

Siendo el sueño la circunstancia preferente en la que se entabla un contacto visual con las teofanías positivas —invariablemente antropomorfizadas—, en una gran parte de los casos es la /kushé/ quien metonímicamente manifiesta su presencia; luego, con menor asiduidad, aparece la /wilchá zomó/ y, por lo general, cuando se presenta el /fichá/ está en compañía de la anciana. En casi ninguno de los sueños registrados el /weché wéntru/ representa al conjunto (Olivera, 1983a).

Según nuestros informantes, las entidades benéficas no están sujetas a un ordenamiento jerárquico equiparable al apuntado por Grebe (1972:65-66), salvo el que organiza internamente a las entidades que presiden los puntos cardinales y el estar toda la esfera subordinada a una teofanía rectora aludida perifrásticamente como /Ftá Cháo/ **gran padre** o /Ngenechén/ **dueño de la gente**. De atributos uránicos y creadores, el carácter de Ser Supremo que actualmente reviste pareciera haber sido enfatizado por la prédica cristiana<sup>21</sup>. Sin embargo, no se ha alterado su esencia pues se la sigue concibiendo como una familia cuatripartita<sup>22</sup>.

En contraposición, el otro polo de este dualismo teofánico, la esfera maligna integrada por los /wekufí/ es la de los entes impares, cuyo carácter solitario rechaza una conformación fundada en las diferenciaciones sexuales, etarias y sociales peculiares de la otra esfera. Su teratomorfismo e hibridez refuerzan la cualidad caótica de este dominio.

Si bien existe un rudimentario ordenamiento de estos entes a partir del grado de potencialidad dañina que poseen, no conforman un panteón jerarquizado e, incluso, ninguno de ellos es un factor de aglutinación con respecto a los restantes. El concepto... de "Diablo" —a quien también se designa /wekufí/— no se ha impuesto totalmente como figura independiente que subyuga a las otras entidades de su mismo signo. Suele utilizárselo como calificativo de las mismas, aun cuando a veces pueda ser presentado como el que las preside<sup>23</sup>.

En cuanto al tenor de la comunicación de la humanidad con ambas esferas, las condiciones de /lifché/ **persona limpia** y /pozché/ **persona sucia** juegan un papel relevante. Existen mutuas posibilidades de comunicación entre los /lifché/ y las teofanías benéficas. Como mencionáramos, se puede establecer un contacto directo durante el sueño; sin embargo, lo habitual es que tal comunicación se entable indirectamente a través del ritual<sup>24</sup>. A su vez, las señas y las catástrofes —expresión ésta del disgusto teofánico— son algunos de los resortes que constituyen el circuito inverso de la comunicación; es decir, de estas teofanías a los humanos. En cambio, el trato de aquellas con los /pozché/ **persona sucia** es unidireccional debido a la negación que éstos hacen de su supremacía, actitud a la que las entidades responden infringiendo sufrimientos físicos en vida y segregación después de la muerte<sup>25</sup>.

La distancia que cualquier /lifché/ debe imponer con lo /wekufí/ conduce a que, sistemáticamente, se los evite mediante conductas negativas (interdicciones), lo que debe interpretarse como una barrera a la comunicación. Por el contrario, la vocación dañina de tales seres es estímulo permanente para un contacto unidireccional que puede ser directo o mediado por el /kalkú/. En un caso, es porque algunas de estas entidades como, por ejemplo, el /ngirí filú/ **ser acuático híbrido mitad zorro mitad**

**culebra**, actúan independientemente<sup>26</sup>. En el otro, **pesadillas**, enfermedades, muerte, son también algunas de las repercusiones padecidas por los /lifché/ cuando la esfera maligna —instrumentada por los /kalkú/— se dirige hacia ellos.

Una relación bidireccional vinculada al ámbito /wekufí/ y al brujo cuyo accionar requiere siempre la intervención de alguno de los representantes de aquél. El paradigma de tal vinculación es la relación simbiótica entre un /kalkú/ y uno de los /wekufí/ más temidos, el /witránálwe/ lit. = **muerto que crece**. Este —representado durante sus incursiones nocturnas como un jinete resplandeciente y como la falange de la mano de un muerto durante su inactividad diurna— no se adecua, exactamente, ni a la categoría de un “protector” ni a la de un “auxiliar” del brujo. Siendo manipuleado por el último en provecho propio como un brazo ejecutor del daño, le exige, a la vez, la práctica constante de maleficios a causa de su incontrolada necesidad de sangre humana. Así, si bien se lo considera “hijo” del /kalkú/, puede imponérsele y exigirle que satisfaga con la vida de sus familiares e incluso la propia su insaciable voracidad.

De lo antedicho, se desprende que la malignidad de lo /wekufí/ ni siquiera se atenúa con aquellos seres con los cuales sostiene un nexo más positivo. Otros rasgos que merecen destacarse de sus actividades son la arbitrariedad de sus motivaciones y la circunscripción del daño al nivel de un individuo o, a lo sumo, de su familia.

En cambio, la benevolencia de las entidades de la otra esfera puede alcanzar a un individuo determinado y también irradiarse no sólo a la comunidad en su conjunto sino, incluso, a la etnia y al mundo. Aun cuando su magnanimidad no impide que produzcan catástrofes regionales (sequías, nevazones) o universales (diluvio, inversión de planos cósmicos) la causalidad que guía su accionar eclipsa esta faceta negativa.

Las precisiones espaciales y temporales de uno y otro también reafirman su íntima oposición y complementariedad. Dado que algunos ordenamientos de las categorías de espacio y tiempo se analizarán en los acápites subsiguientes, sólo mencionaremos aquí las localizaciones más específicas de ambas esferas.

En el eje cósmico vertical se postula una asociación estrecha y global entre cada esfera y un ámbito determinado. Así, la positiva se vincula con el /wenú/ **ámbito celeste** y la negativa con el /rengí/ **profundidad ctónica infrapuesta a la superficie terrestre**. Ello no impide que sus integrantes residan o se manifiesten en espacios circunscriptos, no necesariamente emplazados en esa ubicación general. En tal caso —dado que la cualidad de los pobladores pareciera irradiarse a su residencia—, tales espacios específicos introducen una discontinuidad en el entorno en que se encuentran.

La heterogeneidad del /mápu/ **superficie terrestre** es la concreción más evidente de esta situación, pues en él conviven los seres humanos junto con entes benévolos y malignos. Así, si bien tanto el espacio doméstico como el tramo de la costa donde aparece eventualmente un /trejké waká/<sup>27</sup> o el /pillán mawizá/<sup>28</sup> constituyen partes del /mápu/, son cualitativamente irreductibles. Desde esta perspectiva, se torna comprensible la coexistencia de diferentes ordenamientos del eje cósmico horizontal<sup>29</sup> en donde, como asociación simbólica general, se relaciona a las entidades positivas con /pwél/ **este** y a las negativas con /ngulú/ **oeste**.

En la dimensión temporal, /antí/ **claridad** y /pún/ **oscuridad** son los lapsos del día en los que una y otra esfera se manifiestan con prevalencia aunque no con exclusividad. Dentro de ellos, la presencia de las teofanías benéficas se hace más evidente en /epewún/ **crepúsculo matutino** mientras que el accionar de las maléficas logra su máxima eficacia durante /rangíñ pún/ **medianoche**.

Por último, debemos referirnos a los /ngjém/ **dueños**, entidades teofánicas cuya sistematización es una de las empresas que más nos desorientó. Tales eran la ambigüedad e imprecisión con la que se los definía que no sólo existían contradicciones entre los testimonios de diferentes informantes sino que la coherencia demostrada en otros dominios por los mejores de ellos se desdibujó completamente al abordar esta temática.

Consecuentemente, no era unívoca su composición individual ni podíamos percibir la lógica que los definiría como dominio y aún más difícil nos resultaba establecer sus nexos con el dualismo teofánico ya tratado. Con respecto a esto último, hasta llegamos a plantearnos si no debían abordarse como tercer elemento capaz de echar por tierra la estructura diádica que ordena a las dos esferas teofánicas. Sin embargo, esta hipótesis nos pareció descartable por la indudable adecuación con la que tales esferas se integran en una red simbólica amplia.

Por ello, lo que estimamos más apropiado, al menos provisoriamente —de acuerdo a las especificaciones que se detallan más adelante—, es considerar a los /ngjém/ como una institución de tipo cero en la cual se integran significados que en su conjunto pueden resultar contradictorios<sup>30</sup>.

/Ngjém kó/ **dueño del agua** puede manifestarse como /perimontún/ **aparición** con la figura de un sapo, oveja, carnero, vaca, toro, caballo o cabrío en lugares donde abunda el agua. Durante el sueño, se lo visualiza como uno, algunos o todos los integrantes de una familia cuatripartita. En caso que su aparición sea interpretada como indicadora de mala suerte o persecución, se lo conjura de la misma manera que a un /wekufí/<sup>31</sup>. Dado que se le atribuye ser administrador de agua, se le hace /ngillípu/ **rogativa** como a las teofanías benéficas. Localizado —según diferentes testimonios— en napas subterráneas, afloramientos superficiales o en el /rangíñ wenú/ **ámbito celeste**, algunos lo consideran subordinado a /Ftá Cháo/ **gran padre** mientras que otros, entidad independiente del dominio de aquél.

/Ngjém Kitrá/ **dueño del fuego** —acerca del quien no tenemos relatos de captación visual u onírica aunque se prevé que pueda aparecerse en sueños— se define como un ente ambiguamente poderoso tanto por su capacidad de destrucción como por constituir un bien insustituible para la alimentación. Aun cuando se nos dijo que no es antropomorfo, también se nos informó que se lo invoca cuatripartitamente. A pesar de esto último, se señaló su independencia con respecto a las dos esferas teofánicas.

/Ngjém kullíñ/ **dueño de los animales**, /Ngjém mapú/ **dueño de la tierra** y /Ngjém mawizá/ **dueño de la montaña** son tratados ya como diferentes apelaciones para un mismo ente ya como entidades independientes.

Así, el primero y el segundo de ellos pueden aparecerse en /perimontún/ y en sueños bajo la forma de animales de un cerro; en un caso, cabra y oveja y, en el otro,

como /nawél/ tigre. En cambio, /Ngjém mawizá/ puede verse con aspecto humano o animal.

A veces, se los vincula con /Ftá Cháo/ y se los concibe como una familia de cuatro miembros; pero en otras, como entés indivisibles e independientes de aquél.

Tampoco hay acuerdo acerca de si se debe o no hacerles rogativa y algunos de los que se la hacen suelen identificarlos con la teofanía /Pillán mawizá/ **volcán Lanín**.

En cuanto a las actitudes, los tres están íntimamente vinculados con la disponibilidad de animales. Darlos o enfermarlos son las expresiones de su actuar impredecible. El mismo queda claramente denotado en que /Ngjém mawizá/ —en los casos en que se confunde con /ngjém mapú/— tanto es aquél que reveló cualidades adivinatorias y conocimientos de herboristería a una /pewún zomó/ **adivina** como el responsable de la conversión de ciertos individuos en /pofó/ **loco** o en /ulé piñén/ **defectuoso**.

El ámbito espacial al que se asocian suele ser —según la mayoría de los informantes— los cerros en general y el /pillán mawizá/ en particular. Sin embargo, hay quienes —según los contextos— señalan su localización en el /rangñ wenú/ o en el /rengí/ **profundidad ctónica infrapuesta a la superficie de la tierra**.

Por último, ninguno de los /ngjém/ tiene una limitación temporal definida para su actuar.

Como se habrá podido observar, tanto por su antropomorfismo y/o zoomorfismo, su composición cuatripartita o su unicidad, su invocación en ritos propiciatorios o en conjuros, su actuar benévolo o maligno, su actividad diurna o nocturna o su localización en ámbitos de signo enfrentado, la especificidad de los dueños no está en su semejanza con una u otra esfera teofánica sino en la capacidad de compartir rasgos con ambas a la vez y por ello, no limitarse a ninguna de aquéllas.

### *b. Ordenamientos espaciales*

Una presentación acabada del cosmos mapuche excede los propósitos y límites de este trabajo y, además, presupone un caudal informativo que aún no poseemos en una amplitud y calidad deseables para captar, sobre todo, la o las estructuras subyacentes en la integración de los planos en un eje vertical. Por tal motivo, nos centraremos en el análisis del /mápu/, ámbito terrestre cuya permanente ingerencia en la vida mapuche nos brindó información fecunda para acceder a los diferentes principios que lo califican.

En este dominio, uno de los rasgos más notorios es la coexistencia y superposición de la cuatripartición y los dualismos diametral y concéntrico expresados con distintos contenidos y aplicables a diversos niveles y desde diferentes perspectivas.

Como ya mencionáramos (ver *supra* II a.) el dualismo concéntrico organiza diferentes instancias del espacio sociológico cuya delimitación toma siempre como punto de referencia el centro. Así, los polos privilegiados, según los casos, son el ámbito doméstico, el espacio ritual y la agrupación a los que se oponen en los dos primeros

casos las tierras circundantes de la comunidad y, en el último, la zona de los prójimos. La zona de los prójimos y extraños y la zona de extraños constituyen el tercer elemento que acota a las polaridades; aquélla a las dos primeras y ésta a la tercera.

La clasificación de la zona de los prójimos —que toma como referencia a los puntos cardinales— está, por ello, necesariamente integrada por cuatro elementos (/pikúnche/ **gente del norte**, /willíche/ **gente del sur**, /pwélche/ **gente del este** y /ngulúche/ **gente del oeste**). Sin embargo, esto no presupone, de ninguna manera, que su estructuración responda a los principios de la cuatripartición. Dado que para comprender la superposición de ordenamientos es necesario plantear las concreciones de éstos, permítasenos exponer en primer término los correlatos espaciales de la cuatripartición para luego retomar el problema.

El carácter fundante de las teofanías positivas suele expresarse metafóricamente a través de su presencia y dominio sobre las “cuatro partes del mundo”, es decir, el /mápu/ en su conjunto y en un sentido amplio. De tal modo, cada una de estas zonas está presidida por una familia cuatripartita que comparte su nombre con el punto cardinal al que se asocia y le transmite sus cualidades. De acuerdo a las especificidades de cada una de ellas, se establece una relación jerárquica que discurre siempre dentro de un mismo signo pues el carácter positivo de estas teofanías prima —por definición— en la esfera a la que pertenecen.

La jerarquía en cuestión queda denotada en el orden de invocación expresamente manifiesto y prevalente de las mismas que reconoce dos instancias sumamente positivas para los hombres —/pwél/ **este** en grado máximo y /willí/ **sur** en grado atenuado que se invocan en ese orden— y dos instancias no tan positivas que se apelan acto seguido con el orden /pikún/ **norte** y /ngulú/ **oeste** por ser ésta última la menos benefactora de las **cuatro** direcciones (Figura VIII). Como se podrá observar, las propiedades de la cuatripartición están expresas en estas relaciones<sup>32</sup>.

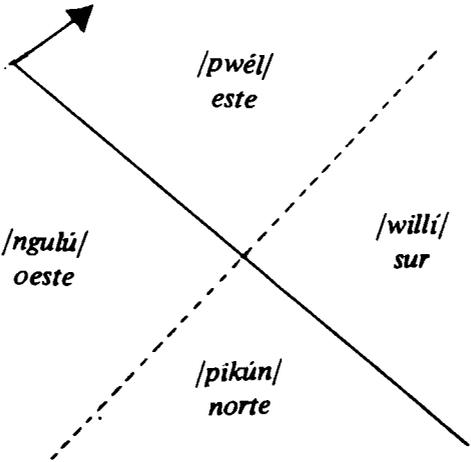


Figura VIII

Volviendo al problema que quedó en suspenso, la referencia espacial que se toma como punto de partida para dar cuenta de la zona de los prójimos es totalmente independiente de la conceptualización del /mápu/ como totalidad integrada y diferenciada a partir de las teofanías que presiden sus cuatro regiones. En tal sentido, la jerarquización basada en las cualidades de aquéllas no se traslada a los habitantes incidentalmente vinculados con tales puntos. En este caso, no se desprende de la localización relativa de los grupos la valoración de los mismos. Por el contrario, su ordenamiento, partícipe de una estructura dual concéntrica, conduce a que se los englobe en un mismo polo —los “prójimos”— con un carácter general uniforme a pesar de su individuación espacial.

Por otra parte, existen tres oposiciones relevantes en la organización del espacio. Una de ellas —este-oeste— opera con prescindencia de la perspectiva del individuo. Las otras dos —derecha-izquierda; adelante-atrás— se definen a partir de éste y repercuten en el esquema corporal mapuche.

La cuatripartición del espacio —en estrecha asociación con la esfera de teofanías benéficas— es paralela e independiente del reconocimiento de que en el /mápu/ se yuxtaponen fuerzas malignas y benignas cuyo enfrentamiento tiene un correlato espacial que hace que se defina al este como fuente de la vida, buena suerte y prosperidad y al oeste como epicentro de muerte y desgracia. Sin duda, uno de los pivotes de esta red simbólica son las asociaciones:



Estas conducen a que los ritos propiciatorios deban tomar como punto de referencia principal al este. En cambio, por ejemplo, el rito de curación de /konñn/, enfermedad infantil provocada por el ingreso durante la gestación de un /la pillí/ espíritu de un muerto en el feto, se orienta hacia el oeste pues la vinculación de éste con la muerte hace que ése sea el punto al que debe expulsarse el elemento intruso.<sup>33</sup>

Del mismo modo, mientras en los ritos fúnebres y enterratorios la cabeza del muerto debe estar dirigida al oeste, durante el sueño se evita esta posición y se adopta como ubicación óptima la contraria, es decir, con la cabeza hacia el este.<sup>34</sup>

En la decodificación de las señas y sueños, este y oeste constituyen indicadores de la positividad o negatividad respectivamente con que se resolverán los acontecimientos que aquéllos preanuncian.

Significativamente, la mayoría de las /rúka/ casas tienen sus entradas orientadas hacia el este; ciertos complejos habitacionales —a menudo dispuestos en forma de L— combinan esta disposición —generalmente asignada al eje mayor— con una hacia el sur que es la que prima para el eje menor.

Algunas de las manifestaciones más importantes de la polaridad derecha-izquierda ya fueron comunicadas (ver *supra* II a.). Nos interesa remarcar otras que amplían las repercusiones de esta oposición.

La vinculación de la derecha con la salud —por ende, con la esfera teofánica positiva— y de la izquierda con la enfermedad y el daño —en consecuencia con la esfera /wekufí/— se comprende con la claridad en la lateralidad puesta en acción en curaciones y conjuros. Cuando hay que tomar un remedio administrado por una /zachefé/ yuyera, la mano con la que debe sostenérselo para beberlo o con la que tiene que ser aplicado en la zona afectada es la derecha. En cambio, cuando un conjuro verbal procura alejar a entes malignos cuya proximidad es una amenaza —como, por ejemplo, un /wezá pewí/ **remolino de viento nefasto**—, la mano empleada para reforzar tal discurso es la izquierda.

Las /witán/ **palpaciones** —percibidas en diferentes zonas del cuerpo— son señas importantes. Cuando se producen en miembros pares (brazos, ojos, etc.), si late el derecho augura un buen acontecimiento, por ejemplo, una visita agradable. Cuando late el izquierdo, anticipa un suceso desfavorable cuya negatividad puede llegar a extenderse hasta la muerte de un ser querido.

Los diferentes tipos de desplazamientos que exigen ser realizados en el sentido contrario al de las agujas del reloj —como ya mencionáramos, los giros rituales, las rondas de saludos y del mate, etc.— presuponen comenzar por la derecha, es decir, la instancia más positiva. Por ello, puede ocurrir que la invocación de las familias teofánicas que presiden los puntos cardinales —la cual necesariamente comienza por la del este— respete tal ordenamiento alterando la jerarquía establecida entre ellas por las propiedades de la cuatripartición. Concretamente, se suceden en la apelación las entidades de /pwél/, /pikún/, /ngulú/ y /willí/, a pesar de que no sea nunca este orden el que se verbalice expresamente como el adecuado, es decir, /pwél/, /willí/, /pikún/ y /ngulú/. Nuevamente, estamos en presencia de una superposición de ordenamientos que, más que contradictoria, pareciera reflejar las exigencias del contexto ritual, aun cuando no podamos precisar si la elección de una u otra se vincula siempre a las mismas circunstancias específicas.

El adelante y el atrás poseen diversas connotaciones. Por un lado, enmarcan el reconocimiento de las jerarquías y un respeto hacia las mismas. De tal modo, se inculca a los niños no “andar por delante” de los mayores y también, en las formaciones rituales, los puestos delanteros son reservados para los más ancianos o para oficiantes que —por el rol que desempeñan— gozan transitoriamente de un status privilegiado.

En la dimensión corporal, están íntimamente vinculados con el pecho y la espalda. Así, dar la cara al este en ritos propiciatorios e, incluso, en el faenamiento de los animales implica también una actitud de respeto, en este caso, hacia las teofanías dispensadoras de bienes.

A su vez, la relación del pecho con la esfera positiva está contrapesada por la mayor vulnerabilidad de la espalda con respecto al accionar /wekufí/. Esto hace que se considere menos peligroso dormir boca arriba que boca abajo porque, en este último caso, se deja a merced de las amenazas nocturnas la parte más débil del ser humano.

En un sentido similar, se procura no dar la espalda al sol del mediodía, momento que -como veremos- puede tener ciertas connotaciones negativas a pesar de su positividad.

Por último, el desciframiento de señas a partir de la localización de las palpitaciones en las regiones anterior o posterior del individuo señala la conexión simbólica que existe entre el adelante, la derecha, y el este así como entre el atrás, la izquierda y el oeste puesto que, en el primer caso, tales indicadores son expresión de lo propicio y, en el segundo, de lo desfavorable. Asociaciones semejantes se establecen en la decodificación de las señas en las que un /ñánku/ **Buteo onithronotus** muestra su pecho (buen augurio) o su lomo (desgracia).

### *c. Algunas categorizaciones temporales*

La díada claridad-oscuridad está íntimamente vinculada al ordenamiento de una unidad temporal menor, el día. Sin embargo, tales conceptos abarcan un campo semántico mucho más amplio que dicho dominio. En efecto, no sólo connotan los períodos de presencia o ausencia de luz en la jornada sino también cualidades como la limpieza o suciedad de ciertos elementos, otras que intervienen en la caracterización de los ámbitos globalmente asignados a las esferas teofánicas y, también, se entrecruzan en la red simbólica con los contenidos prevalentes de los colores blanco y negro. Así, resulta obvia la asociación de la claridad con lo positivo y la oscuridad con lo negativo.

A su vez, la polaridad apuntada sólo da cuenta limitada de los principios organizadores del día. Aun cuando existe una rigurosa precisión lingüística para acotar los numerosos lapsos que lo conforman, cuatro de ellos están "cargados" de una valoración que excede el dominio exclusivamente temporal y que está inmersa en una estructuración cuatripartita (Briones de Lanata y Olivera 1983).

Ambos crepúsculos -/epewín/ **crepúsculo matutino** y /kiriníf/ **crepúsculo vespertino**- constituyen los umbrales demarcatorios de /antí/ **día** y /pún/ **noche**, términos de la bipartición cualitativa de la estructura que, en este nivel, son expresiones parciales de la oposición claridad-oscuridad. Sin embargo, no comparten la homogeneidad de los polos de ésta pues tanto /antí/ como /pún/ reúnen en sí dos instancias, es decir, una que constituye la concreción superlativa de su signo y otra que es su atenuación. En el primer caso, /epewín/ es el momento óptimo y /rangín ántí/ **mediodía** un lapso positivo pero en grado menor. En el otro caso, /rangín pún/ **mediannoche** es el punto de concentración de lo pésimo mientras que en /kiriníf/ tiende a diluirse tal atributo sin llegar a desaparecer (Figura IX).

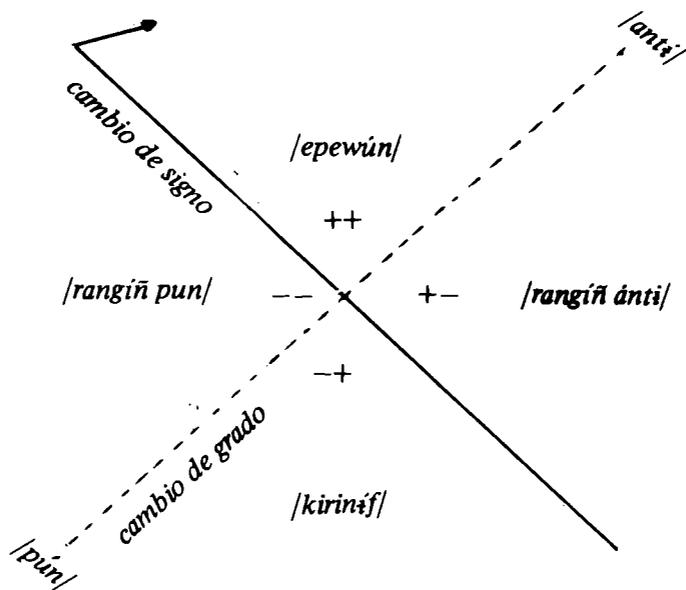


Figura IX

Un gran número de actitudes reflejan esta concepción. Así, el ser madrugador es una norma en la que el proceso enculturativo hace especial hincapié pues se considera que las potencialidades benéficas de tal momento repercuten en el individuo. Es también la circunstancia privilegiada para la plegaria pues el simple hecho de estar despierto —entiéndase, haber sorteado los posibles peligros nocturnos— anuncia la reaparición y proximidad de las entidades positivas que se manifiestan ahora con todo su vigor. No en vano es el instante para invocar —tanto en rogativas individuales, familiares como colectivas— a la familia teofánica */wewún/ alborada*.

Si bien durante */antí/* existen garantías con respecto a la inactividad de lo */wekufí/*, se piensa que —en caso de producirse— su sorpresiva irrupción acaecerá durante el mediodía, por lo cual se intenta, en lo posible, retornar al hogar durante ese lapso. Desde allí es factible conjurar con mayor eficacia a los */wezá pewí/ remolinos de viento nefastos*, vehículos por medio de los cuales los */kalkú/* diseminan enfermedades. La mayor frecuencia de los mismos durante */rangíñ ánti/* remarca la valoración no tan positiva de éste.

Generalmente, cualquier desplazamiento fuera del ámbito doméstico durante */pún/* procura evitarse a causa de que en este período los */wekufí/* “despiertan” de su habitual inactividad diurna. Cuanto más vulnerable se considera a los individuos, mayores son los recaudos previstos y, es por ello que, la permanencia en el hogar de embarazadas y niños se controla más estrictamente.

El alcance general de esta prescripción se debilita o intensifica en función de los diferentes matices de peligrosidad que se suceden a lo largo del período. De esta manera, mientras que en */kiriníf/* la negatividad es más fácilmente sorteable puesto

En un sentido similar, se procura no dar la espalda al sol del mediodía, momento que –como veremos– puede tener ciertas connotaciones negativas a pesar de su positividad.

Por último, el desciframiento de señas a partir de la localización de las palpitations en las regiones anterior o posterior del individuo señala la conexión simbólica que existe entre el adelante, la derecha, y el este así como entre el atrás, la izquierda y el oeste puesto que, en el primer caso, tales indicadores son expresión de lo propicio y, en el segundo, de lo desfavorable. Asociaciones semejantes se establecen en la decodificación de las señas en las que un /ñánku/ **Buteo onithronotus** muestra su pecho (buen augurio) o su lomo (desgracia).

### c. *Algunas categorizaciones temporales*

La díada claridad-oscuridad está íntimamente vinculada al ordenamiento de una unidad temporal menor, el día. Sin embargo, tales conceptos abarcan un campo semántico mucho más amplio que dicho dominio. En efecto, no sólo connotan los períodos de presencia o ausencia de luz en la jornada sino también cualidades como la limpieza o suciedad de ciertos elementos, otras que intervienen en la caracterización de los ámbitos globalmente asignados a las esferas teofánicas y, también, se entrecruzan en la red simbólica con los contenidos prevalentes de los colores blanco y negro. Así, resulta obvia la asociación de la claridad con lo positivo y la oscuridad con lo negativo.

A su vez, la polaridad apuntada sólo da cuenta limitada de los principios organizadores del día. Aun cuando existe una rigurosa precisión lingüística para acotar los numerosos lapsos que lo conforman, cuatro de ellos están “cargados” de una valoración que excede el dominio exclusivamente temporal y que está inmersa en una estructuración cuatripartita (Briones de Lanata y Olivera 1983).

Ambos crepúsculos –/epewín/ **crepúsculo matutino** y /kiríníf/ **crepúsculo vespertino**– constituyen los umbrales demarcatorios de /antí/ **día** y /pún/ **noche**, términos de la bipartición cualitativa de la estructura que, en este nivel, son expresiones parciales de la oposición claridad-oscuridad. Sin embargo, no comparten la homogeneidad de los polos de ésta pues tanto /antí/ como /pún/ reúnen en sí dos instancias, es decir, una que constituye la concreción superlativa de su signo y otra que es su atenuación. En el primer caso, /epewín/ es el momento óptimo y /rangíñ antí/ **mediodía** un lapso positivo pero en grado menor. En el otro caso, /rangíñ pún/ **medianoche** es el punto de concentración de lo pésimo mientras que en /kiríníf/ tiende a diluirse tal atributo sin llegar a desaparecer (Figura IX).

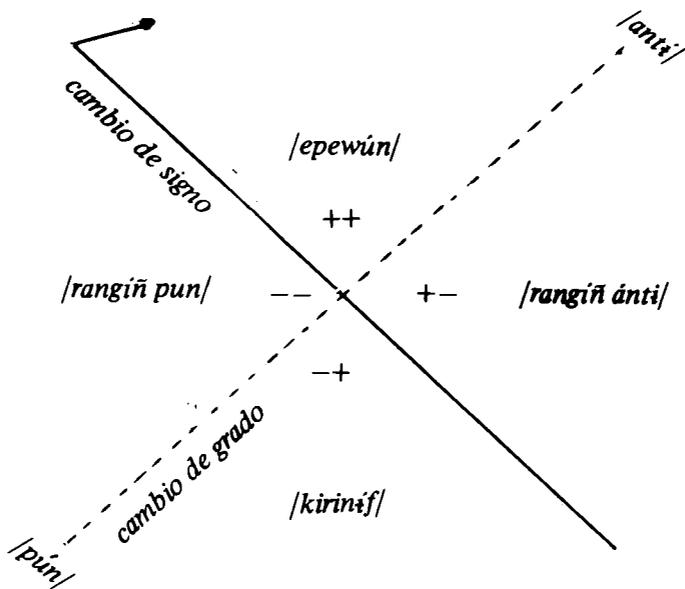


Figura IX

Un gran número de actitudes reflejan esta concepción. Así, el ser madrugador es una norma en la que el proceso enculturativo hace especial hincapié pues se considera que las potencialidades benéficas de tal momento repercuten en el individuo. Es también la circunstancia privilegiada para la plegaria pues el simple hecho de estar despierto —entiéndase, haber sorteado los posibles peligros nocturnos— anuncia la reaparición y proximidad de las entidades positivas que se manifiestan ahora con todo su vigor. No en vano es el instante para invocar —tanto en rogativas individuales, familiares como colectivas— a la familia teofánica */wewín/ alborada*.

Si bien durante */antí/* existen garantías con respecto a la inactividad de lo */wekufí/*, se piensa que —en caso de producirse— su sorpresiva irrupción acaecerá durante el mediodía, por lo cual se intenta, en lo posible, retornar al hogar durante ese lapso. Desde allí es factible conjurar con mayor eficacia a los */wezá pewá/ remolinos de viento nefastos*, vehículos por medio de los cuales los */kalkú/* diseminan enfermedades. La mayor frecuencia de los mismos durante */rangíñ ánti/* remarca la valoración no tan positiva de éste.

Generalmente, cualquier desplazamiento fuera del ámbito doméstico durante */pún/* procura evitarse a causa de que en este período los */wekufí/* “despiertan” de su habitual inactividad diurna. Cuanto más vulnerable se considera a los individuos, mayores son los recaudos previstos y, es por ello que, la permanencia en el hogar de embarazadas y niños se controla más estrictamente.

El alcance general de esta prescripción se debilita o intensifica en función de los diferentes matices de peligrosidad que se suceden a lo largo del período. De esta manera, mientras que en */kiriní/* la negatividad es más fácilmente sorteable puesto

que el accionar de los entes malignos es aún incipiente, la de /rangín pún/ se torna incontrolable. La atenuación asignada al momento crepuscular y la necesidad de contrarrestar las amenazas que se avecinan hacen que /kiríní/ sea la otra ocasión propicia y pautada para la plegaria.

Nuevamente, en las instancias que inauguran ambas parejas de la estructura cuatripartita —en este caso, además, las expresiones más favorables de ellas pues la bipartición inicial se establece a partir de un cambio de signo— se focalizan acontecimientos equivalentes. En suma, la localización de rituales en los crepúsculos responde a una imposición estructural.

El ordenamiento del ciclo anual ha sido tratado en un trabajo anterior (Briones de Lanata y Olivera 1983) por lo cual sólo retomaremos aquí algunos aspectos que remarcan la ductibilidad de la estructura cuatripartita.

En principio, es notable la equivalencia entre la organización del día y la del año. Los dos semestres —/wé chipánti/ año nuevo y /áf chipánti/ año concluido— son homologables a los conceptos de /antí/ y /pún/ respectivamente y, al igual que éstos, se subdividen de acuerdo al grado en que se manifiesta su signo (Figura X). La concentración de los rituales colectivos y familiares en /ellá chipánti/ primavera y /trafkém/ otoño responde a la misma imposición estructural que hace que, durante el día, las plegarias se ubiquen en /epewín/ y /kiríní/. Así como es /epewín/ el único de los cuatro momentos del día cuya significativa valoración se encarna en una teofanía cuatripartita (/wewín/) que debe ser invocada en tal momento, /ellá chipánti/ es la única estación que tiene igual tratamiento pues la deidad a la que se asocia y con la cual comparte su denominación es apelada cuando la primavera y, por ende, el año se inician.

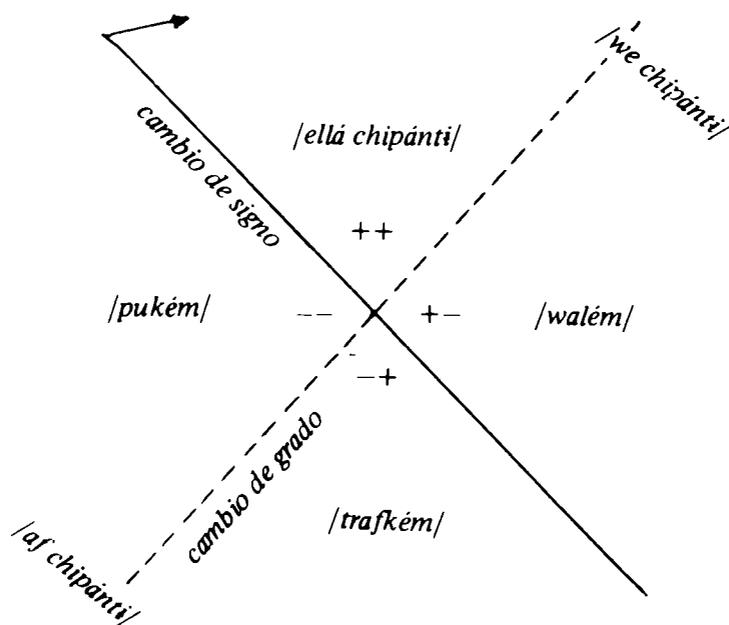


Figura X

Sin embargo, la valoración de los semestres no resulta de la vinculación de cada uno de ellos con una de las esferas teofánicas. El carácter negativo del semestre invernal no se relaciona con un predominio de lo /wekufí/ como sucede con la noche sino con esa faceta no tan benévola de las entidades positivas que suelen agudizar los rigores esperables de este período como modo de punir las incorrecciones humanas. En este sentido, es interesante observar que así como las acciones de la esfera benéfica tienen un alcance global pues pueden afectar a la humanidad en su conjunto, del mismo modo, su presencia y predisposición a lo largo del año e incluso en la sucesión de éstos son las que marcan y deciden los avatares del discurrir temporal extenso. En cambio, las consecuencias de los daños infringidos por o a través de los /wekufí/ son puntuales, se focalizan sobre determinados individuos o familias y no afectan nunca el carácter de los ciclos anuales.

Creemos que esta última consideración acerca de la proyección de las teofanías sobre el día y el año es uno de los factores que pesan para que las acciones rituales principales se ubiquen en posiciones estructurales diferentes en uno y otro nivel. En aquél se concentran en el clímax de lo positivo, /epewín/, mientras que en éste lo hacen en la posición intermedia que marca la transición a lo más desfavorable, /trafkém/<sup>35</sup>. En otras palabras, en el primer caso se invoca a las deidades en aquel momento que les es exclusivo y en el cual su proximidad es más patente; en el otro, se las interpela cuando los rigores que se aproximan —que, además, pueden agudizarse por su enojo— tornan imprescindible su propiciación.

Finalmente, —aún cuando no estamos en condiciones de definir las concepciones mapuche acerca del devenir histórico— quisiéramos comentar lo que nos parecen sus lineamientos más generales.

El sentido fuertemente propiciatorio de los ritos (Briones de Lanata y Olivera 1983), la asociación exclusiva de los mensajes captados en las experiencias oníricas con el porvenir y los constantes presagios que las señas transmiten indican una actitud de apertura hacia el futuro. Si tenemos en cuenta que ritos, sueños y señas son considerados —junto con el idioma— los legados culturales más definitorios de la identidad étnica actual, esta orientación hacia “lo que vendrá” pareciera ser algo más que una adecuación motivada por su circunstancia histórica presente.

Debe, además, correlacionarse con esto que, así como perduran vívidamente en la memoria los acontecimientos que *ḡḡonaron'ra'atoinnañon'wáñaká, ḡ'ereperónu* mítico es prácticamente inexistente. El escaso énfasis en las consideraciones acerca de un pasado remoto —que estimamos asociado con la imprecisa concreción en la comunidad de un culto a los antepasados al que araucanistas como Faron (1961a y 1961b) y Robertson (1979) adjudican particular relevancia<sup>36</sup>— contrasta con el acento colocado en lo venidero.

Aun cuando es lícito suponer que tal “desapego” al pasado sea el resultado de la presión aculturativa, creemos importante resaltar que, ante la misma, se podría haber optado por un fenómeno inverso tal como ha ocurrido entre otros pueblos. Dicho de otro modo, aunque la orientación al futuro haya sido estimulada por los conflictos

que el cambio cultural suscita —tópico sobre el que no nos expediremos—, debía preexistir, aún en ese caso, una predisposición cultural básica hacia la misma.

Por otra parte, persiste todavía la creencia en una catástrofe acaecida en un pasado lejano que se patentiza en un relato acerca del diluvio, casi el único discurso que fragmentaria y dificultosamente nos fue transmitido como mito<sup>37</sup>. La misma suele vincularse con otra futura desencadenada por /Ftá Cháo/ a quien también se considera responsable de la primera. De todos modos, el cataclismo que vendrá —ya por inversión de planos, ya por fuego, ya por agua— no constituye un evento que reitere las circunstancias y consecuencias del primero sino otro distinto de alcances no muy precisos. La idea eliadiana del “eterno retorno” demuestra claramente su ineficacia en este caso pues ambos eventos no se confunden en su temporalidad por más que metafóricamente se los equipare.

Todos estos últimos comentarios acerca de una valoración temporal en su dimensión más amplia responden a una inquietud que no estamos en condiciones de afrontar pero en cuyo análisis creemos que deben intervenir las concepciones expuestas. Nos referimos a las manifestaciones milenaristas de los mapuche.

#### *d. Simbología de los colores*

En nuestros trabajos de campo identificamos ocho vocablos para sistematizar el espectro cromático<sup>38</sup>. La gama de tonalidades que cada uno de ellos connota —la cual en muchos casos sólo se superpone parcialmente a nuestra propia clasificación de colores, que es la que guía la traducción— se define como un color primario en la medida que es a partir de la combinación de los términos que las designan que se clasifican matices considerados no puros<sup>39</sup>.

Así, se distinguen /chóz/ **amarillo**, /kallfí/ **azul oscuro**, /karí/ **verde**, /kelú/ **colorado**, /koñóll/ **morado-violeta**, /kirí/ **negro**, /paláw/ **marrón claro** y /plán/ **blanco**. Aun cuando no se descarta que, incidentalmente, puedan revestir un carácter simbólico, creemos que /koñóll/ y /paláw/ no poseen uno culturalmente pautado tanto por la neutralidad valorativa con la que se los trata como por su no utilización como constantes de decodificación simbólica. El /karí/, estrechamente relacionado con la idea de fructificación, no trasciende en los contextos oníricos y ritual el nivel de un símbolo instrumental. En cambio, /chóz/, /kallfí/, /kelú/, /kirí/ y /plán/ se comportan como símbolos dominantes, tal como se observa en el cuadro II.<sup>40</sup>

			p. sensorial	p. ideológico
/kalfí/	<i>ámbito celeste-teofanías positivas-/pillimén/<sup>41</sup>-vida- orden-abundancia-lluvia</i>	<i>Perfección</i>	<i>Bóveda celeste</i>	<i>Bonanza</i>
/plan/	<i>día-claridad-buen tiempo- lluvia-fertilidad-/lifkó/- limpieza-curación- longevidad-buena suerte</i> ----- <i>(nieve-mal tiempo- mortaja-muerte)</i>	<i>Salud</i>	<i>Claridad</i>	<i>Prosperidad</i>
/choz/	<i>sol-buen tiempo-renova- ción-fertilidad-buena suerte</i> ----- <i>(sequía-esterilidad)</i>	<i>Disponibilidad de bienes</i>	<i>Sol</i>	<i>Productividad</i>
/kirí/	<i>noche-oscuridad-/kalkú/- /pozkó/-veneno-suciedad- enfermedad-desgracia- muerte-luto-esterilidad.</i> ----- <i>(lluvia)</i>	<i>Daño</i>	<i>Oscuridad</i>	<i>Traición</i>
/kelú/	<i>sangre succionada por brujería-/kelú challá/<sup>42</sup>- /wekufí/-enfrentamiento social-sangre derramada- guerra-catástrofe- enfermedad-muerte-fuego- ruina-caos.</i>	<i>Destrucción</i>	<i>Sangre</i>	<i>Desgracia</i>

Cuadro II

Para precisar el potencial simbólico de los colores es necesario efectuar algunos comentarios.

/Choz/ y /plan/ son considerados equivalentes tanto por la superposición de algunos de sus significata como por la valoración que comparten. Esta equivalencia per-

mitió que el amarillo suplantara al blanco en las banderas y pintura ritual del /Ftá Ngillipún/ de la comunidad<sup>43</sup>.

Los contenidos que en el cuadro se indican entre paréntesis para los colores /plan/, /choz/ y /kirí/ señalan, a simple vista, una disyunción con respecto a los que se consideran prevalentes. Esta aparente contradicción se diluye si se develan las relaciones lógicas que afectan al conjunto.

Cuando solicitamos a diferentes integrantes de la comunidad que nos brindaran su evaluación personal de los colores, se coincidió en que /kallfí/, /plan/ y /choz/ son tonalidades positivas (/kimé/) sobre todo la primera más que las últimas, /kelú/ y /kirí/ fueron caracterizadas como negativas (/wezá/), en mayor medida aquella que ésta. Esta clasificación fue corroborada en diversas circunstancias operacional y posicionalmente.

Una vez más, el ordenamiento de un todo se realiza en base a un cambio de signo que enfrenta dos parejas internamente diferenciadas por el grado de sus componentes. De esta manera, el carácter neto de /kallfí/ y /kelú/ en tanto clímax (lo óptimo y lo pésimo respectivamente) contrasta con la "ambigüedad" de /plan/-/choz/ y /kirí/ que son sus posiciones intermedias (lo no tan positivo y lo no tan negativo) (Figura XI).

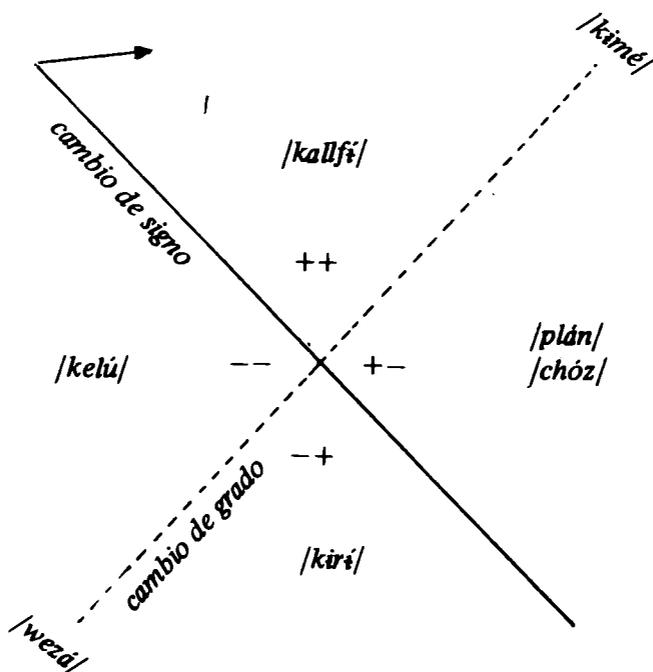


Figura XI

Sin embargo, es la cualidad de atenuación y no la de ambivalencia la que sustenta las dos últimas instancias acerca de las que no se duda sobre su signo general. Entendemos que la negativización de /plán/ y /chóz/ en contextos negativos y la positivización de /kirí/ en contextos positivos.

zación de /kirí/ en situaciones de esa misma calidad son posibles merced a su condición atenuada o, en todo caso, expresiones de ella.

Marzo, 1984

## NOTAS

<sup>1</sup> La Agrupación, ubicada en el ángulo sudoriental de la Provincia de Neuquén, Departamento de Collón Curá, tiene una superficie aproximada de 200 km<sup>2</sup> y, según datos propios, una población —en 1980— de 356 individuos distribuidos en cuatro parajes. Estos, de sudeste a noroeste, son los de Yuncón, Zaina Yegua, Piedra Pintada y Sañicó. Existen algo más de setenta unidades residenciales, las cuales son las células primarias de actividades económicas, relaciones sociales e incluso, prácticas rituales.

<sup>2</sup> El plano real es el continuum en el cual todo lo existente está inmerso; es una entidad sin la más mínima fisura, ni aun aquélla que señalaría la oposición exterioridad-interioridad. La percepción de esa realidad bruta nunca es “literal” sino que está mediatizada por un conjunto de convenciones estructuradas, es decir, sujeta a una ley que constituye la dimensión simbólica. El plano simbólico es universal —porque todo lo que es humano se ordena en función de él— y contingente —porque siempre podría ser de otra manera—. Así, las operaciones de la sensibilidad nunca son exclusivamente intuitivas, la función simbólica automáticamente traduce lo captado en un texto en el cual tanto las cualidades de aprehensión seleccionadas como la representación resultante —elementos que constituyen el plano imaginario— hacen que se conforme una realidad diferente a la del plano real.

<sup>3</sup> La condensación rescata el atributo polisémico del símbolo, aquél por el cual una misma entidad puede dar cuenta de distintos objetos, conceptos y/o comportamientos. La unificación consiste en que una determinada cualidad del símbolo opera como hilo conductor que —por diferentes mecanismos asociativos— permite vincular significata disímiles por subyacer a todos ellos.

La polarización de sentido hace que los significata —de acuerdo a lo que representan— se desplieguen en torno a dos polos; uno sensorial, cuando alude a procesos naturales y biológicos; otro ideológico, cuando designa valores axiomáticos de la cultura.

<sup>4</sup> Copiosamente registrada en la bibliografía y nuestra información de campo, la cuatripartición de las entidades teofánicas benéficas, un dato significativo a simple vista, parecía circunscrita a ese dominio particular. Grebe (1972; 1973) la encuentra también representada en la organización del espacio ritual aun cuando no lograra despojarla de contenidos específicos para detectar sus principios organizadores.

Al realizar la reconstrucción del ciclo anual (Briones de Lanata y Olivera, 1983) notamos que la misma subyacía en él. Este hecho y las sugerencias brindadas por los trabajos de Grebe, nos llevaron a buscar su aplicabilidad en diferentes dominios. A partir de tal confrontación —exitosa en muchos casos— pudimos establecer sus relaciones formales intrínsecas, es decir, las convenciones que la definen como una estructura cognitiva.

<sup>5</sup> Lévi-Strauss define como “instituciones de tipo cero” a aquéllas que “(...) actúan un poco como símbolos algebraicos, para determinar un valor indeterminado de significación, vacío en sí mismo de sentido y susceptible, por tanto, de que se le aplique cualquier sentido, cuya

única función sería cubrir la distancia entre la significación y lo significado o, más exactamente, señalar el hecho de que en una circunstancia u ocasión, o en una manifestación determinada, se ha establecido una relación de inadecuación entre la significación y lo significado, en perjuicio de relaciones complementarias anteriores". (1979b:37)

<sup>6</sup> La lectura de Devereux (1977) –desafortunadamente posterior a nuestros trabajos de campo en Ancatruz– nos ayuda a rescatar las incidencias constructivas de la inevitable distorsión –que presuponíamos perjudicial– debida a nuestra presencia. La reflexión acerca de los fenómenos de transferencia y contratransferencia en el decurso de la investigación es un elemento que brinda tanto información –a veces no obtenible por otra vía– como mecanismos de control para evaluar las deformaciones producidas por el observador.

<sup>7</sup> Estos conceptos son homologables a los empleados por Nida (1975:68-110) para definir las distintas relaciones posibles entre palabras que pertenecen a un mismo dominio semántico.

<sup>8</sup> Tal como señala Lévi-Strauss (1968:138) el dualismo diametral es un sistema en apariencia cerrado en el cual los polos se definen sin sobrepasar los límites que instauran; en tal sentido, es estático y simétrico. El dualismo concéntrico, es un sistema que no se basta a sí mismo, pues, por llevar en sí un triadismo implícito, siempre debe hacer referencia a un tercer elemento; se caracteriza, así, por su dinamismo y asimetría.

<sup>9</sup> Las señas o señales son mensajes transmitidos por hechos acaecidos –ya eventuales, ya en circunstancias pautadas, ya recurrentes, ya excepcionales– que simbólicamente anticipan la positividad o negatividad de acontecimientos futuros.

<sup>10</sup> A modo de ejemplo, véanse las interpretaciones divergentes dadas por una soñante y su cuñada al sueño de la primera (Olivera 1983 b Brujería y desamparo social).

<sup>11</sup> No es nuestro propósito analizar transculturalmente las transformaciones de esta estructura. Sin embargo, no se puede pasar por alto, por ejemplo, su evidente isomorfismo con el ordenamiento cuatripartito incaico el cual también se verifica en diversos dominios culturales. (Gow, 1978.)

<sup>12</sup> En rigor de verdad, el deseo de comprobar la adecuación del enfoque teórico-metodológico propuesto fue la manera –tal vez inconsciente– de imponernos enfrentar datos cuyo aborde se postergaba por las ansiedades que nos producían. Entre ellas, deben destacarse no sólo el pudor de los mapuche para conversar sobre temas sexuales sino también el nuestro propio y, además, el tratarse de una resolución cultural de un problema universal muy distante a la nuestra. La posibilidad de enfrentar ansiedades –omnipresentes en la tarea antropológica, a menudo condicionantes de sus resultados y, sin embargo, muy poco tenidas en cuenta– es una deuda que tenemos con el grupo de terapia profesional que integramos y con Devereux.

<sup>13</sup> Para mayores detalles de este contexto y del /tajil/, véase Briones de Lanata 1983.

<sup>14</sup> La forma de nacimiento de los niños es un indicador de su sexualidad futura. La mayoría de los varones nacen boca abajo, en tanto que las niñas boca arriba. El varón que nace boca arriba será un adulto impotente; la niña nacida boca abajo será una mujer lujuriosa. Obsérvese la analogía entre las posiciones de los neonatos considerados normales y la posición pautada para el coito.

<sup>15</sup> Excede nuestras posibilidades hacer aquí un tratamiento exhaustivo de los componentes del ser humano y de sus funciones y modificaciones –según las condiciones– a lo largo de la vida y luego de la muerte. Nos limitaremos por ello a enunciar las peculiaridades básicas imprescindibles para comprender la información expuesta. El /trawá/ es un componente material perecedero sólo parcialmente comparable a nuestra idea de cuerpo en la medida que excluye el esqueleto y ciertas vísceras. Está animado por el /pillí/ –componente inmortal equiparado a nuestros conceptos de alma y espíritu– el cual tiene la facultad de abandonarlo definitiva o transitoriamente. El primer caso connota la muerte del individuo. El segundo, tanto situaciones extáticas como el sueño. Durante estas circunstancias de “desprendimiento” es cuando el ser humano merced al /pillí/ entabla un contacto más directo con el mundo suprasensible y extrahumano.

<sup>16</sup> “Ciertamente, no se puede ser humano antes que varón o mujer porque es imposible ser

humano *sin ser* varón o mujer; la virilidad y la femineidad son constituyentes intrínsecos tanto del concepto como de la realidad de los seres humanos" (Devereux 1977:228).

<sup>17</sup> Proponemos como hipótesis de trabajo –aun sin poder analizar aquí las connotaciones del shamanismo mapuche– que la feminización de los varones /máchi/ y la no tan evidente masculinización de las mujeres /máchi/ podría deberse a una exteriorización en el /trawá/ de las cualidades de sus /pillí/ –componente que desarrollan y emplean más activamente que los demás individuos–.

<sup>18</sup> Un indicador importante de la diferenciación reconocida entre lo que definimos como condición "específicamente humana" –seres normales– y "más que humana" –seres fronterizos– es que mientras los primeros poseen una "autoridad" (poder social) delegada y transferible; los últimos tienen poder (social y extrahumano) propio, ya innato ya revelado. Aun así, ambas condiciones forman parte en esencia de lo humano.

<sup>19</sup> Dado que una descripción de cada una de las entidades teofánicas que detallara mínimamente su figura y función se hace insalvablemente engorrosa para la economía y los planteamientos generales efectuados en este trabajo, decidimos individualizar sólo algunas de ellas, más precisamente, aquéllas que son ejemplos útiles para la comprensión del texto.

<sup>20</sup> Fue la prédica de Carmen Antigual de Moyano /pewún zomó/ **adivina** de Caichihue (Departamento de Catán Lil, Provincia de Neuquén), la que en épocas recientes sugirió modificar el orden tradicional de invocación que –tal como se conserva en otras comunidades– da preeminencia en cada pareja etaria al integrante masculino.

La aceptación de este cambio no resulta sorprendente si tenemos en cuenta las características de diferenciación sexual consideradas en el acápite anterior.

<sup>21</sup> Dado el enfoque de este trabajo, permítasenos obviar el análisis crítico de los planteos de diferentes araucanistas con respecto a la evolución histórica del concepto de Ser Supremo entre los mapuche (Casamiquela 1964:184; Guevara 1908:298-9; Latchman 1924:598-9; Waag 1975:153; Zapater Equioiz 1959:5-6; entre otros).

<sup>22</sup> En el ritual, /Ftá Cháo/ es invocado preferentemente como /rangíñ wenú kushé/ **anciana del medio del cielo**, /rangíñ wenú fichá/ **anciano del medio del cielo**, /rangíñ wenú wilchá zomó/ **muchacha del medio del cielo** y /rangíñ wenú weché wéntru/ **muchacho del medio del cielo**.

<sup>23</sup> Sin duda, la presión evangelizadora que estimuló esta situación es uno de los factores que incidirá en la resolución de la misma.

<sup>24</sup> Otra modalidad de contacto directo es la que se produce durante el éxtasis de la /máchi/. A pesar de no haber ninguna /máchi/ en Ancatruz; y que, consecuentemente, ciertas características de la institución se han desdibujado, a punto de superponerse levemente con las del kalkutazgo, perdura la creencia en una proclividad del /pillí/ de tales shamanes a desprenderse –ya durante la vigilia (éxtasis) ya durante el sueño– para entablar contactos asiduos con las teofanías.

<sup>25</sup> Al morir, el /pillí/ de los /lifché/ va a residir al ámbito celeste donde moran las teofanías benéficas y los antepasados. En cambio, el del /pozché/ se confina al /kitrá/ mapú/ **tierra de fuego**. Aunque pareciera haber un sincretismo evidente, urge hacer una concienzuda exégesis antes de diagnosticarlo.

<sup>26</sup> Este ser que reside en el cauce de los ríos puede a su antojo manear el caballo del vadeador incidental y hacerlos perecer ahogados.

<sup>27</sup> Entidad /wekufí/ representada como un cuero /kelú/ **colorado** de vacuno que emerge de ríos y lagos para envolver y devorar a sus víctimas.

<sup>28</sup> Denominación del volcán Lanín –uno de los lugares de residencia de los antepasados– al que se considera una teofanía cuatripartita la cual, entre otras cosas, tiene control parcial sobre la nieve y el frío.

<sup>29</sup> Nos referimos a los distintos niveles en que se proyecta un dualismo concéntrico (ver II a.) y a expresiones espaciales del dualismo diametral y la cuatripartición (ver III b.).

<sup>30</sup> La perspicaz afirmación de Devereux (1977:260) de que las culturas son menos inequí-

vocas de lo que parecen nos abrió una nueva perspectiva para encarar este problema. A pesar de la rígida sistematización de muchos de sus campos –particularmente notoria en los valores éticos absolutos– la cultura mapuche resolvería dar cabida –en vez de negar o reducir– a lo ambivalente. Desde este punto de vista debe abordarse a los /ngjém/.

<sup>31</sup> La dimensión nefasta de /ngjém kó/ se pone de relieve en la creencia de que el hijo de una embarazada que se encuentre con él nacerá /ulé piñén/ defectuoso; incluso, tal desgracia puede transmitirse a la descendencia de un hombre que lo haya visto. También los niños son especialmente vulnerables a estas apariciones a consecuencia de las cuales se vuelven /pofó/ loco.

<sup>32</sup> Debemos rectificar la errónea evaluación que en una presentación anterior (Briones de Lanata y Olivera 1983) hiciéramos del ordenamiento cuatripartito del espacio. Entonces, sosteníamos que las teofanías de /pwél/ y /willí/ se vinculaban con la vida y las de /pikún/ y /ngulú/ con la muerte. El error partió de confundir esta estructuración espacial con otra que –como se verá– opone diádicamente a este y oeste en correlación con la apresurada definición de la cuatripartición como enriquecimiento de una estructura dual. Ello nos condujo a la falacia de asociar determinadas teofanías positivas con atributos de las entidades /wekufí/ que les son incompatibles.

<sup>33</sup> El /konín/ no es consecuencia del accionar de la esfera /wekufí/ pues, no necesariamente, las actividades de los espíritus de los muertos se vinculan con ella. En tal sentido, la unívoca asociación del oeste con las entidades malignas es impropia. En rigor de verdad, este punto se asocia con la muerte esté o no vinculada con aquéllas; de todos modos, su signo general es negativo.

<sup>34</sup> También se acepta como buena posición para dormir ubicar la cabecera de la cama hacia el sur. Este es uno de los casos en los cuales sur y norte aparecen como deplegamientos de este y oeste respectivamente. Sin embargo, estas asociaciones no responden a la estructuración cuatripartita que señaláramos pues los contenidos puestos en juego obedecen estrictamente a una oposición diádica. De todos modos, no se deja de advertir en este caso una cierta superposición de las estructuras.

<sup>35</sup> Nos referimos a que toda acción ritual –sea breve (individual o familiar) o prolongada (colectiva)– debe iniciarse y concentrarse en /epewín/ y a que el ritual de mayor alcance y extensión temporal, el /Ftá Ngillipún/, se ejecuta en vísperas de /trafkém/.

<sup>36</sup> Si bien desde nuestros primeros trabajos de campo estábamos bibliográficamente alertados acerca de la posible existencia de un culto a los antepasados, casi no hallamos rastros de tal institución. Esta discrepancia podría explicarse como resultado de las contingencias históricas que coadyuvieron a la diferenciación entre mapuche chilenos y argentinos, proceso que –dada la índole de este trabajo– no analizaremos pero de cuya importancia no se duda. En el caso particular de Robertson (1979), el desacuerdo nos preocupa especialmente pues la autora trabajó en nuestra misma comunidad con una distancia temporal de un lustro.

Hemos observado, sí, un recuerdo constante y una firme actitud de respeto hacia los parientes muertos de las dos primeras generaciones ascendentes, los cuales, incluso, pueden eventualmente aparecerse en sueños para guiar la vida de sus seres queridos. También perdura en la memoria la gesta de algunos grandes caciques pero ninguno de ellos es considerado ni una deidad ni un espíritu tutelar. A su vez, se nos corrigió insistentemente cuando preguntábamos si estos /kujfikeché/ antiguos eran algunos de los destinatarios de los rituales no fúnebres. Sin duda, existe una cierta gravitación de estos ancestros en la vida del grupo, pero las informaciones originales de las que disponemos nos impiden considerarlas un rasgo definitorio de la cultura en nuestra comunidad.

<sup>37</sup> Versiones completas de este mito cosmogónico pueden consultarse en Lehmann Nitsche (1918), Casamiquela (1982) y Fernández (1982).

<sup>38</sup> Para ello, trabajamos con el “Atlas de los Colores” de Harold Küppers (1979).

<sup>39</sup> Tal es el caso, por ejemplo, del anaranjado que se define como /kelú chozwé/, es decir, tono entre colorado (/kelú/) y amarillo (/choz/).

<sup>40</sup> La importancia de estos colores, a excepción del amarillo, también es señalada por Guevera

(1913:314). Grebe (1972:58-63) resalta las características positivas del blanco y del azul –con el que estrechamente se relacionan el celeste y el violeta– y las negativas del negro y del rojo. Sin embargo, nuestra información difiere de la de ella con respecto a la gradación interna de positividad y negatividad, la equiparación del amarillo y del blanco y la significación simbólica del violeta. Con respecto a esto último, nos llama la atención que el vocablo mapuche que le adjudica sea /kalfí/.

<sup>41</sup> /Pillimén/ es la denominación de moscardones azules (sin identificación) que representan a los antepasados. A causa de ello está interdicta su destrucción.

<sup>42</sup> /Kelú challá/ **olla colorada** es el receptáculo ubicado en el /rengí/, profundidad tónica inmediatamente infrapuesta a la tierra habitada donde se reúnen los brujos. En ella los /kalkú/ contienen diversas enfermedades. Martes y viernes se destapa la olla y estos males, en forma de remolino, recorren el /mápu/ dañando a la gente.

<sup>43</sup> Este hecho permite comprender, incluso, por qué los niños de la agrupación suelen dibujar la bandera argentina reemplazando el blanco de la franja central por amarillo sin que ellos –aunque sí algunos educadores– la confundan con el emblema de un equipo de fútbol.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

- Augusta, F., 1916 *Diccionario araucano-español y español-araucano*. 2 vols. Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.
- Benigar, J., 1981 Creencias araucanas. En Alvarez G. *El tronco de oro, Folklore de Neuquén*. Siringa. Buenos Aires.
- Briones de Lanata, D., 1983 *El Ftá Ngillipún de la comunidad de Ancatrú*. Tesis de Licenciatura F.F. y L. U.B.A. m.i.
- Briones de Lanata, C. y M. Olivera, 1983 Correlaciones económicas, sociales y rituales en el ciclo anual de la comunidad mapuche de Ancatrú (Pcia. de Neuquén). En *Primer Congreso Argentino de Antropología Social*. U.N.A.M. Misiones, en prensa.
- Casamiquela, R., 1964 Estudio de Nillatún y la Religión araucana. En *Cuadernos del Sur*. Institutc de Humanidades. U.N.S., Bahía Blanca.
- 1982 The Deluge Myth in Patagonia. En *Latin American Indian Literature*: VI, N° 2:91-101.
- Colby, B.; Fernández, J. y D. Kronenfeld, 1981 Toward a convergence of Cognitive and Symbolic Anthropology. En *American Ethnology*, 8, N° 3:442-450.
- Devereux, G., 1977. *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. Siglo XXI, México.
- Faron, L., 1961a On ancestor propitiation among the Mapuche of Central Chile. En *American Anthropologist*, 63:824-829.
- 1961b *Mapuche Social Structure. Institutional reintegration in a patrilineal society of Central Chile*. Univ. of Illinois Press. Urbana.
- 1962 Symbolic values and the integration of society among the Mapuche of Chile. En *American Anthropologist*, 64:1151-1163.
- Fernandez, G., 1982 The araucanian Deluge Myth. En *Latin American Indian Literatures*, VI:102-113.
- Geertz, C., 1973 *Visión del Mundo y análisis de símbolos sagrados*. Pontificia Univ. Católica del Perú. Lima.
- 1976a. La ideología como sistema cultural. En Verón, E. comp. *El proceso ideológico*. Ed. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires.

- Gow, D., 1978 Verticality and Andean cosmology: Quatripartition, opposition and mediation. En *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*. 4: 199-211. París.
- Grebe, M., 1973 El kultrún mapuche: un microcosmos simbólico. En *Revista Musical Chilena*. Año XXVII N° 123-124:3-42.
- Grebe, M. *et al.*, 1971 Mitos, creencias y concepto de enfermedad en la cultura mapuche. En *Acta Psiquiátrica y Psicológica de América Latina*, XVII, N° 3:180-193.
- 1972 Cosmovisión mapuche. En *Cuadernos de la Realidad Nacional* N° 14: 46-73.
- Guevara, T., 1908 *Psicología del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes. Santiago de Chile.
- 1913. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Imprenta Barcelona. Santiago de Chile.
- Küppers, H., 1979 *Atlas de los colores*. Blume. Barcelona.
- Lacan, J., 1983 *El Seminario de Jacques Lacan. Libro 2. El yo en la Teoría de Freud y en las Técnicas Psicoanalíticas :1954-1955*. Paidós, Barcelona.
- Latcham, R., 1924 La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos. En *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*. III:245-868.
- Lehmann Nitsche, R., 1918 Mitología Sudamericana I. El Diluvio según los araucanos de la Pampa. En *Revista del Museo de La Plata*. XXIV: 2:28-62.
- Levi-Strauss, C. 1968. *Antropología Estructural*. Eudeba. Buenos Aires.
- 1975. *El Pensamiento Salvaje*. F.C.E. México.
- 1976. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. Siglo XXI. México.
- 1979a. *Antropología Estructural, Mito, Sociedad, Humanidades*. Siglo XXI. México.
- 1979b Introducción a la obra de Marcel Mauss. En Mauss, M. *Sociología y Antropología*. Technos. Madrid.
- Metraux, A., 1973 *Religión y Magias indígenas de América del Sur*. Aguilar. Madrid.
- Nida, E., 1975 *Componential Analysis of Meanings. An Introduction to semantic structures*. Mouton.
- Olivera, M., 1983a *Chem pewmá ejmí traffá. El horizonte onírico de los mapuche de la Agrupación Ancatruz*. Tesis de Licenciatura. F.F. y L. U.B.A. m.i.
- 1983b Crisis y sueño: contextos y textos oníricos. En *Scripta Ethnologica*, IX (en prensa).
- Robertson, C., 1979 Pulling the ancestors: Performances, practices and praxis in Mapuche ordering. En *Ethnomusicology*: XXIII N° 3:395-416.
- Turner, V., 1980 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Siglo XXI. Madrid.
- Waag, E., 1975 El ser supremo de los mapuche neuquinos. En *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. N.S. IX:147-154.
- Zapater Equioiz, H., 1959 Un nuevo alcance al concepto de Ngenechén araucano. En *Notas del Centro de Estudios Antropológicos*, 3:5-9.