



# La ceremonia fúnebre mapuche frente a su evangelización del S. XVII: continuidad histórica de una performance ontoepistemología mapuche

**The Mapuche funeral ceremony during 17th century evangelization: historical continuity of a  
mapuche ontoepistemological performance**

**Pablo Larach**

Instituto Universitario de Investigación en Estudios Latinoamericanos, Universidad de Alcalá de Henares  
(Madrid, España) [plarach@gmx.de](mailto:plarach@gmx.de)

## Resumen

A través de la aplicación de concepciones ontoepistemológicas contemporáneas de la cultura mapuche a sus congéneres del S. XVII se buscará dar una explicación a la actitud de aceptación y rechazo a la ceremonia fúnebre cristiana. Se argumenta que existe una continuidad histórica con respecto a los principales fundamentos que definen el ser mapuche y su forma de adquisición de conocimientos, siendo estos los que influyeron en las respuestas indígenas a través de una ritualidad escatológica que expresa una forma particular de sociabilidad.

**Palabras clave:** evangelización, indígena, escatología, ontología, ceremonia fúnebre.

## Abstract

Through the application of contemporary ontoepistemological notions of the mapuche culture to its congeners in the 17th century we'll seek to give an explanation to the attitude of acceptance and rejection towards the Christian funerary ceremony. We'll contend that there is an historical continuity regarding the main fundaments that define being mapuche and its methods of building up knowledge. These aspects influenced the indigenous attitudes which were expressed through an eschatological rituality and a way of sociability.

**Key words:** evangelization, indigenous people, ontology, eschatology, funeral ceremony.

## 1. INTRODUCCIÓN Y ASPECTOS METODOLÓGICOS

Esta investigación se aboca a dar una respuesta a la actitud que los mapuches adoptaron frente a las enseñanzas escatológicas cristianas centrando nuestro análisis en las formas de aceptación y rechazo a la ceremonia fúnebre cristiana por parte de los indígenas. Para ello nos enfocaremos en la concepción que los mapuche tienen de la relación cuerpo-alma (tanto en vida como en muerte), cómo esta es representada durante la ceremonia fúnebre indígena y cómo comprendieron esta relación los evangelizadores cristianos a partir de sus propias concepciones. La relación cuerpo-alma se explicará utilizando conceptos epistemológicos y ontológicos de la cultura mapuche contemporánea y contrastándolos con aquellos de los actores mapuche del S. XVII. Argumentamos con ello que existe una continuidad en la significación más elemental de aquellos conceptos que definen al ser persona mapuche



y su forma de adquisición de conocimiento, principios sobre el sentido de la vida y la muerte en el mapuche kimün -sabiduría- que se han mantenido como una especie de soporte a las nuevas formas de representarlas ritualmente, estas últimas influenciadas por las iglesias católica y evangélica (Ñanculef 2016). El control, que sobre las ceremonias religiosas indígenas han mantenido las autoridades religiosas indígenas ha ayudado a mantener una cierta autonomía de las mismas frente a las religiones foráneas (Curivil 1999). Tomando esto en consideración vemos que las descripciones que las fuentes coloniales hacen del rito funerario mapuche son extremadamente semejantes a las descritas por la antropología moderna, lo que denotaría, a nuestro entender, una comprensión ontoepistemológica similar a la contemporánea. Con esto no quisiéramos hacer una lectura ahistórica del entendimiento del “ser mapuche” a la hora de su muerte y su relación con la propia religiosidad y la cristiana (Estenssoro 2001, Ramos 2016), sino que recalcar que las descripciones y análisis religiosos, escatológicos y de las ceremonias fúnebres mapuche en la actualidad (Foerster 1986 y 1993, Valenzuela 2007, Course 2011, Rodríguez y Saavedra 2011, González 2016, Ñanculef 2016, Rojas 2016) demuestran que lo que primordialmente ha variado es el soporte material (tipo de tumbas), simbólico (utilización de cruces), lingüístico (omisión de ceremonias -amul püllü- por el desconocimiento del mapudungun) con el que estas ceremonias se realizan u otros de sentido como una cierta compartición en la concepción que ciertas religiones (mapuche y evangélica) tendrían del bien y el mal.

Metodológicamente hemos analizado a partir de las fuentes coloniales las respuestas indígenas a su evangelización, especialmente aquellas relacionadas con su escatología y las ceremonias ligadas a ella, considerando de manera crítica las formas, los soportes documentales y los contextos en los que estos elementos se nos explican. Hemos utilizado mayoritariamente fuentes provenientes del ámbito religioso, como las Cartas Annuas del s. XVII, documentos inscritos en el Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago y los Nueve Sermones, la Doctrina Cristiana y Confesionario. Al trabajar con fuentes eclesiásticas se debe considerar la labor evangelizadora implícita en ellos, y por supuesto el contexto religioso cultural en el que se inscribían. Especial relevancia adquiere este último punto. La llegada del hombre europeo a América provocó un revuelo a nivel teológico jurídico. La Escuela de Salamanca destacará en este sentido por sus esfuerzos en dar una justificación teológica (Pagden 1988) a la conquista y ocupación del continente. Las lucubraciones religiosas se abocaron a la construcción de la igualdad entre el hombre occidental y el americano dando paso a una comparación horizontal entre ambas sociedades utilizando el sistema ontoepistemológico occidental (Pagden 1988, Agnolin 2001) y provocando su “caída” a un nivel inferior con respecto al europeo. La inferioridad del amerindio poseía un carácter temporal solo salvable a través de su inculturación en la fe lo que implicaba necesariamente un cambio a nivel socio-religioso. La comparación y diferenciación requería de un conocimiento acabado de las costumbres y creencias indígenas, sobre las que posteriormente se debía actuar, por lo que estas fuentes religiosas representan un importante corpus informativo sobre estas cuestiones, como también del posicionamiento jerarquizado adscrito a cada grupo cultural.

Los soportes textuales representan una forma de apropiación del universo indígena, ya que es occidente quien narra y clasifica a la otredad desde su propia perspectiva cultural. Los textos bilingües catequísticos impuestos por el Tercer Concilio Limense (1583) operaban con categorías lingüísticas, políticas y religiosas que no existían en la lengua y cultura indígena infligiéndoles un sentido nuevo que permitiese la colonización de su imaginario (Agnolin 2001). Las lenguas indígenas fueron consideradas incapaces de articular muchos de los conceptos claves para el cristianismo por lo que muchos de ellos no fueron traducidos. Esta descontextualización lingüística produjo significaciones nuevas y/o mantuvo las



existentes. Es sobre estas “antiguas” (re)significaciones que nos basaremos para complementar el análisis aquí propuesto. Analizaremos pues los conceptos traducidos al mapudungun que tienen que ver con el alma, el espíritu, la muerte, el infierno y el cielo tomando en cuenta las creencias escatológicas de ambos lados a los que hacían referencia estos conceptos.

Consideraremos el rito funerario mapuche como un acto corporalizado, como una “práctica de sentido” (Viveiros de Castro 2002: 113), una forma de transmitir conocimientos y de entenderse en el mundo, una performance que expresa “reservas mnemónicas” (Taylor 2015: 29) que transmite saberes sociales y sentidos de identidad. La performance, como acto ontoepistemológico, se diferencia de manera radical de aquella occidental orientada primordialmente al logo-centrismo, con lo que desafiaría la preponderancia de la escritura como episteme (Curivil 1999, Derrida 1998, Ñanculef 2016).

## 2. EXPERIMENTANDO LA CRISTIANDAD

El análisis de las respuestas indígenas frente a la evangelización española muestra una considerable pluralidad de actitudes como efecto del “principio de la singularidad de la experiencia personal” (González 2016), entendida como un proceso personal, abierto y autónomo de adquisición de conocimiento, o *inarrumen*, proceso de observación consciente de los hechos acaecidos alrededor de la persona (Ñanculef 2016). La sabiduría y formas de aprendizaje lo conforman el conjunto de *inarrumen* convertidos finalmente en *epew*, que darán forma al *az mapu* o ley consuetudinaria (Ñanculef 2016). Los *epew*, traducidos por mitos, son narraciones metafóricas provenientes del *inarrumen* como pilar ontológico del habla de la naturaleza que se complementarían con los *pewma* o sueños y los *perimontun* o visiones, como fuente de conocimiento. A principios del siglo XVII vemos esta forma de entender la epistemología mapuche:

no creen más de lo que ven con los ojos y palpan con las manos, y así nos dicen en nuestras barbas les mentimos cuando les tratamos de la creación y artículos de la Fe y [...] dicen para que nos enseñan estas mentiras (Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile 1604).

### 2.1. La ontoepistemología onírica mapuche

Nuevos estudios (Bacigalupo 2007, Bonelli 2012, González 2016, Ñanculef 2016) han analizado el concepto mapuche *rakiduam*. Éste se utilizaría para dar cuenta de lo que se entiende por experiencia y conocimiento. Se diferenciaría del Yo al poseer un tipo de existencia paralela. Consecuentemente, la existencia de esta parte integral y separada al mismo tiempo de las personas se formula idiomáticamente a través de expresiones como “mi *rakiduam* me dijo” (Bonelli 2012, Course 2013, González 2015). Experiencia y pensamiento son parte de un mismo fenómeno, ergo “el *rakiduam* puede pensar y luego informarnos acerca de su pensamiento porque el Yo que está vinculado a él es capaz de experimentar” (González 2016: 55), exclusivamente durante los estados de sueño o subconsciencia de la persona. Es allí cuando se puede separar del cuerpo que lo contiene y experimentar de manera autónoma. A esta conciencia se la conoce indistintamente como *am*, *ina mongen* o *rakiduam* (Bonelli 2012, Ñanculef 2016).

Las fuentes del siglo XVII mencionan esta “conciencia” indígena con similares características. Si bien Luis de Valdivia no define *raquiduamu* en este sentido, sino que como “tener tristeza y pena” (Valdivia 1606),



en su *Confesionario* aparece una referencia a esta forma de entender y conocer el mundo: “Has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos, y creídoslos?” (Valdivia 1606). Febres menciona este término en sus variantes nominal y verbal, *raqiduam* y *raqiduamn*. En su forma verbal agrega el sentido de “estar triste y pensativo, propiamente cavar con el pensamiento” (Febres 1765). Ambos diccionarios definen *duam* como entendimiento, voluntad, condición (Valdivia 1606, Febres 1765) haciendo una referencia importantísima a la concepción ontológica que los mapuche tenían de este término en su sentido de “voluntad”, a la capacidad de actuar autónomamente. Representa, además, una forma epistemológica alternativa -a occidente- a través del diálogo interior que se sostiene con el *rakiduam*.

Estas concepciones las observamos en algunas actitudes que los indígenas adoptaban frente a su evangelización. En Hualqui sucedió que, escapando un cacique de los españoles, éste cayó enfermo y mandó llamar a su hijo. Le dijo que diese la paz a los españoles y le pidió que ya que:

ha tres noches que sueño que soy cristiano y que me bautizan y que me llaman Juan, y por mucho que procuro desechar este pensamiento y de este sueño, no puedo ni tengo sosiego; [...] son tan grandes los júbilos y alegrías que siento, que no veo la hora de gozar de este bien ... (Rosales 1674: 275)

Apreciamos la existencia paralela, autónoma del *rakiduam* en que el deseo de convertirse proviene de la visión onírica del cacique, la cual “debe” ser escuchada e interpretada. Algo similar sucedió en casa de Millalien en donde un indio se despertó muy asustado por haber visto en sueños las penas que recibiría en el infierno si no se bautizaba. Al ver confirmado esto con el Padre del Pozo, a quien se le solicita la interpretación del sueño, todos desearon bautizarse (Rosales 1991). Es importante señalar el método de acomodación utilizado por el jesuita ya que, su interpretación demuestra un acercamiento a la forma indígena de sociabilizar las experiencias.

## 2.2. La experiencia personal y su trasmisión

Las historias/experiencias que relatan los mapuche resaltan la fuente de donde provienen las mismas antes de comenzar su narración. Se produce con esto una socialización de la experiencia ya que “entrarían en existencia como entidades sociales debido a que fueron [...] experimentadas por alguien.” (Bonelli 2012: 56). Así como es verdad que para comprobar la veracidad de una experiencia es necesario experimentarla, así mismo una persona es incapaz de experimentarlo todo, y por ende existen mecanismos de aprendizaje paralelos a la propia experimentación.

La similitud entre las personas y, por ende, los grados de veracidad que poseen las experiencias personales transmitidas, solo puede ser afirmada si esta se crea a través de un cuidadoso manejo de relaciones sociales performáticas o protocolares normadas por el *az mapu* (Ñanculef 2016) entre las que podríamos destacar la comensalía, la convivencia (Course 2013) y los actos rituales. En este sentido, aquellas creencias que condensarían la significación de religión mapuche o *fezentun* solo tendrían “sentido en cuanto pueden ser vivenciadas mediante ritos ceremoniales” (Curivil 1999). La efectividad de la acción simbólica estaría supeditada a la integración grupal de los elementos y prácticas rituales y sociales como a la valoración que los participantes hacen de la misma (Goicovich 2018).



A lo largo del siglo XVII vemos que la opinión y actitud frente a las nuevas cuestiones religiosas estuvieron condicionadas por diversos factores; por la propia experiencia o por la de terceros; por la traducción de conceptos religiosos cristianos o por los contextos, las formas, y los métodos empleados en la explicación de los mismos. Sobre la trasmisión de conocimientos a nivel intergeneracional es importante mencionar la relevancia que el nombre tiene para la persona. En este sentido, es muy esclarecedor lo mencionado por un indígena próximo a bautizarse y la presión social que esto significaba al decir “no temo ya perder el nombre de mi tierra, aunque más me afrenten mis compañeros.” (Ovalle 1646: 385). El cambio de nombre, portador de su vida, acciones y experiencias, podía significar su caída en el olvido -como lo veremos en el análisis de la ceremonia fúnebre y el rito del *nütramtun*. El padre Torrellas informa que lo primero que preguntaban los indígenas cuando se les iba a bautizar *in articulo mortis* era si:

habían de vivir, y en respondiéndoles que no, pero que vivirían eternamente con Dios, decían con enfado y desdén que no les cansase [...], que no querían sino morir como habían vivido, que tenían buen nombre de valientes y no querían el de cristianos... (Rosales 1991: 277)

El énfasis no recae en las consecuencias que el bautismo tendría en la vida de ultratumba, sino que en aquellas concernientes a la memoria, a la historicidad del sujeto detrás de su nombre. Los jesuitas, utilizando su estrategia de “acomodación” permitieron que los indígenas conservasen su nombre vernáculo junto al cristiano (Foerster 1990). De esta forma el nombre indígena se actualizaría en relación con su comunidad y el cristiano en relación con el mundo hispano y ambos en la relación interétnica forjada creándose un acercamiento entre aquellos que lo compartiesen. La transmisión de los conocimientos y experiencias sabidas y vividas por una persona poseían su referencia en el nombre, el que servía como registro y archivador (Menard 2010, 2012) de las acciones y relaciones forjadas en vida por la persona. Representa pues el soporte de transmisión oral de conocimientos.

### 3. LA SOCIABILIZACIÓN CON EL OTRO Y LA ONTOLOGÍA MAPUCHE

Course (2011) describe a la persona mapuche como simultáneamente “esencialista” y “relativista”, ya que involucra capacidades fundamentales que se activan por intermedio de las relaciones con los otros, aquellos actos performáticos y/o protocolares normados por al *az mapu*. Para su análisis de la ontología mapuche Course se apoya en la teoría unificada de sociabilidad amazónica propuesta por Viveiros de Castro, cuyo punto cardinal es que “is affinity that stands as the given dimension of the cosmic relational matrix, while consanguinity falls within the scope of human actions and intention” (Viveiros de Castro 2001: 19). Constituye una dualidad de la relación como identidad y la relación como alteridad. La diferencia precede y envuelve la identidad, siendo la segunda un caso especial de la primera.

Las relaciones sociales planteadas desde una concepción ontológica judeocristiana y mapuche potenciaban cada una su propio entendimiento de lo que debían ser las relaciones de integración circunscritas, respectivamente, a entidades mayores, como pueden ser el Estado y la Iglesia, y entre individuos particulares. En este sentido San Agustín estima que el hombre no puede regirse a sí mismo, sino que su fundamentación debe provenir de Dios, a través de la fe y la obediencia a sus mandamientos (Safranski 2000: 32). El hombre debe recorrer el camino de la verdadera conversión la que implicaría una evolución hacia algo nuevo, desde la autodeterminación a la determinación a partir de la divinidad. La experiencia de Dios en el cristiano es la experiencia de la plenitud, es lo que lo completa como ser. Representa entonces una relación de jerarquía entre la ontología humana creada por Dios (1er precepto)



y las normas de comportamiento basadas en las costumbres cristianas (2do precepto) (Vitoria 1532). Esta será la base para las futuras relaciones entre cristianos y paganos utilizada por Vitoria para justificar la presencia española en América y la sujeción de los indígenas, es decir, la equiparación del indígena como hombres naturales creados por Dios, y el derecho español a entablar comunicación con ellos y educarlos en las formas correctas (cristianas) de comportamiento. En contraposición a esto el ser mapuche se definiría primero en relación con su descendencia (*küpal*), es decir, con aquellos aspectos “esencialistas” (1er precepto) transmitidos biológicamente por sus padres y que los vincularía a sus abuelos maternos y paternos (*meli folil* o cuatro raíces) (Course 2007). En segundo lugar, se conjugaría por componentes “relativistas” (2do precepto) creados a través de las relaciones que éste sostenga con sus pares dentro de un mismo medio ambiente, y circunscritas a las normas del *az mapu*. Este segundo aspecto lo definiría a través de una constante creación de sí mismo orientada hacia la otredad que permanecería abierta hasta la hora de la muerte (Course 2013, González 2015).

Centrándonos en las concepciones escatológicas estas formas ontológicas las vemos reflejadas en diversos aspectos de ambas culturas. La accesibilidad al cielo cristiano está condicionada por las buenas o malas acciones -definidas por la divinidad- que las personas realicen en vida. Es una responsabilidad individual que, no obstante, precisa de la mediación de una entidad superior -la Iglesia- que impone ciertos cauces sacramentales para acceder al cielo. Por otro lado, el acceso al *wenumapu* está garantizado para todos sin importar las acciones que una persona haya realizado en vida. Sin embargo, y creo que esta es la variable a destacar, su accesibilidad no es un asunto individual, sino que necesita de la asistencia comunitaria. Tanto el difunto como los deudos se juntan en la ceremonia fúnebre finalizando y continuando aquellas relaciones que los llevaron hasta ese lugar.

#### 4. RELACIÓN CUERPO - ALMA - COMUNIDAD

Cuando hablamos de temas escatológicos estamos tratando cuestiones que tienen que ver con el fin último de las almas y cuerpos de las personas. Es por ello que resulta fundamental definir estos términos para entender su naturaleza y la relación que tienen entre ellos y con el mundo que los rodea. Los mapuche conceptualizan la parte espiritual de su ser, como *am*, *alwe* y *püllü*. Su definición resulta problemática ya que hoy en día los hablantes nativos utilizan estos conceptos de manera intercambiable (Foerster 1993, Montecino 1997, Course 2011, Rodríguez y Saavedra 2011, Bonelli 2012, Rojas 2016) y los misioneros que los definieron en el S. XVII lo hicieron a partir de sus propias concepciones ontológicas.

*Am* y *püllü* parecen ser parte de un continuo. Por lo general se traduce *am* por alma y *püllü* por espíritu. Mientras que todas las criaturas vivientes tienen *püllü*, solo las personas tendrían *am*. El *am* o *rakiduum*, capaz de alejarse del cuerpo y sociabilizar de manera autónoma. El otro se denomina *püllü* el cual permanece cerca de la persona y es un “espíritu de vida”. Es importante recalcar que el *am* dislocado de una persona no puede relacionarse con personas en estado de vigilia, ya que para ello siempre necesita de su soporte corporal.

*Alwe* sólo se utiliza en contextos funerarios para referirse al alma del difunto que merodea el cuerpo durante su funeral, sin tener consciencia de su propia muerte (Ñanculef 2016). Éste quedaría en una posición de vulnerabilidad antisocial, al no poder regresar a su soporte corporal, existiendo la posibilidad de ser atrapado por los poderes de un hechicero. A fin de poder interactuar, aun cuando sea de manera involuntaria, el *alwe* de una persona requiere de un soporte material, que en este caso es proveído por las(os) hechiceras(os) utilizando los huesos del difunto para convertirlo en un *witranalwe*, un ser sin



voluntad propia (Foerster 1993, Course 2011, Ñanculef 2016). Es debido a esto que el cuerpo necesita ser enterrado y protegido por la comunidad.

Existen diferentes opiniones con respecto a lo que le sucede a la parte etérea de la persona a la hora de la muerte, especialmente con respecto a su último destino. Sin embargo, todas las opiniones concuerdan en al menos tres cosas: la separación etérea de la corporal, la continuación con vida de la primera y el viaje que esta debe emprender al más allá. Existe un cuarto elemento que quisiera destacar; la transformación que experimenta el *am* a la hora de la muerte que pasa a denominarse *alwe*. La transformación expresada nominalmente del *am* en *alwe* reflejaría una transformación de carácter social. Este cambio se referiría a la capacidad del *am* de volver a su cuerpo y a la posibilidad de sociabilización autónoma que esto conlleva. “La ceremonia fúnebre marca el tiempo de fabricación de una nueva condición social” (Viveiros de Castro 2002: 47), ya no sobre el cuerpo de la persona como en el caso amazónico, sino que, para el caso mapuche, de la relación cuerpo-alma y de esta con su sociedad; es una “transformación metamorfósica” con el fin de salir del *mapu* y entrar en “el centro energético” llamado *Mallew Mapu* (Ñanculef 2016: 121). Así como en vida es la persona la encargada autónomamente de sociabilizar, con la muerte, son sus deudos los encargados de “asegurar su autonomía a través de la terminación de las redes sociales por intermedio de las cuales el difunto las construye” (Course 2011: 104).

Es por estas razones que argumento que entre *am-alwe-püllü* existe una relación conceptualizada de acuerdo a la posibilidad de sociabilización, condicionada por la cercanía que esta tenga con su cuerpo y comunidad; entre el *am* y su relación con su cuerpo en vida y su comunidad, entre el *alwe* y su relación con la comunidad después de la muerte de su soporte corporal, y entre el *püllü* y su comunidad una vez que este hubiese alcanzado una de las cuatro plataformas del *wenumapu* luego de la descomposición corporal. Bacigalupo ha mencionado que el *alwe*, específicamente aquel que provendría de una muerte violenta y al que no se les ha propiciado un funeral adecuado, es descrito como “los no-finados (the unfinished or undead ones) and as *püllü* atrapados (trapped souls), *alwes* violentos (violent ghost or forces of the deceased), and fantasmas” (Bacigalupo 2018: 2). La referencia al *püllü* como espíritu atrapado concuerda con mi diferenciación de estos tres conceptos, al presuponer la imposibilidad de este de alejarse de su cuerpo/comunidad. Pascual Coña, en su descripción del entierro de un cacique pagano, utiliza los vocablos *alwe* y *püllü* para denotar esa doble relación de sociabilidad y cercanía. Recién muerto el cacique, sus deudos matan una “oveja para preparar el asado para el alma del finado” (Coña 1984: 386) traduciendo alma por *alwe*. Al final de la descripción, cuando ya habla del fin último del difunto en el más allá dice “que tenga para comer el alma allende el mar” (Coña 1984: 413) utilizando esta vez el término *pëllü*.

Veamos pues como estos conceptos eran utilizados por los misioneros en la evangelización indígena del s. XVII. En su diccionario bilingüe Valdivia traduce *pllü* como “alma del hombre” (Valdivia 1606). En los *Sermones* se explica la esencia e inmortalidad del alma especificando que los seres humanos son los únicos que poseen alma y que cuando ésta abandona el cuerpo es para dirigirse exclusivamente al cielo o al infierno. Esto entraría en contradicción con la creencia mapuche de que todos los seres poseen espíritu, y de la posibilidad del *am* de abandonar y volver al cuerpo durante el descanso nocturno. Consientes los misioneros de la existencia de un espíritu con el cual los mapuche podían dialogar, hacen una referencia indirecta a la existencia del *am* al insistir en el engaño en que el demonio los tenía sumidos al decir que “con estos diablos hablan los hechiceros, y se les aparecen estos diablos, como pájaros, como cabras,



como hombres” (Valdivia 1621). No obstante, el concepto de *am* solo lo he encontrado en el diccionario valdiviano siendo traducido como “ánima”<sup>1</sup> y utilizado en la anterior cita de los *Sermones* como fantasma. Rosales utiliza este término con el mismo sentido cuando se refiere a la ceremonia fúnebre diciendo que siempre antes de comer o beber se le da algo al difunto realizando una aspersión en el suelo, “diciendo *Pu am* [...] que con esta palabra *am* significan las almas de los difuntos. Y los hechiceros, en todas las invocaciones que hacen, llaman a las almas de los difuntos diciendo *pu am...*” (Rosales 1674: 162).

*Alwe* es traducido por Valdivia como “diablo, y con esta palabra afrenta a otro; el muerto; calentura porque causa la muerte” (Valdivia 1606, Febres 1765). En los *Sermones* diablo es un concepto que no recibe traducción, al menos no una constante. Se explica que Lucifer fue desterrado al infierno junto a sus seguidores, quienes serían “los que llaman demonios, diablos y *alhues* y aborrecen y sienten envidia de todos los hombres” (Valdivia, 1621). De acuerdo con el mismo autor, esta envidia hace que los demonios engañen al hombre diciéndoles:

que se llamaba *Pillan* y *Huecuvoe*, que si hubieses sabido vosotros, que es el diablo [...] no le hubieras de haber adorado, [...] pues cuando os enojáis con alguno le llamáis mal diablo, quien es este mal *alhue*, sino el diablo.

En la cosmovisión mapuche existen seres o energías espirituales benignas y malignas (Grebe, Pacheco y Segura 1972, Ñanculef 2016) necesarias y complementarias para dar equilibrio al cosmos. Los entes malignos actuarían de modo parecido al de los diablos cristianos, específicamente, en su tendencia a practicar una sociabilidad no productiva con los hombres. Esta diferencia, sin embargo, en la manera de sociabilizar estaría condicionada al mundo ontológico al que pertenece aquel ser, es decir, no actuaría en vías de engañar al hombre, sino que de acuerdo con los referentes de su mundo (Course 2013). Entonces, la utilización semántica y contextual de este concepto en lengua vernácula -en pos de imponer una cosmología cristiana-occidental- actualizaría y reafirmaría en el pensamiento indígena tanto su existencia como su necesaria potencialidad negativa.

En las preguntas 14 y 16 del *Catecismo* se utiliza el término *alhue* para referirse al estado de condena del alma en el infierno (Valdivia 1606). Esto se traduce como *cutantulgepe alhue ñi ruca meu*. Si desglosamos y analizamos el término *cutantulgepe* o *kutantulngenmew* vemos que *kütran* es traducido como enfermedad, sufrir o padecer (Febres 1765). La partícula *nge* cumple una función verbalizadora: “Nouns, adjectives, numerals [...] may take the verbalizer –nge-. The resulting verb indicates an intrinsic quality or a permanent characteristic or trait [which] cannot be caused or acquired” (Smeet 2008). *Kutantulngenmew* significaría en el lugar donde se sufre/padece. *Alhue ñi ruca* es definido por Valdivia como “el lugar donde entierran a los muertos, y así llaman los infieles a las iglesias de los cristianos” (Valdivia 1606). La conceptualización indígena para referirse a la iglesia en su sentido de cementerio la vemos también en la siguiente expresión: *veyko petengeaymi alwe ñi rukamo* «cómo te quemarán en el infierno” (Valdivia 1606). La exclusiva utilización de estas estructuras para referirse al estado de condena del alma en el infierno, usando una traducción directa junto a la concepción autóctona de lo que sería una iglesia, implicaría varias cosas: 1. Una diferenciación del cementerio cristiano e indígena, 2. La equivalencia entre cementerio cristiano e iglesia, 3. Un estado del alma diferente al existente en vida y en

---

<sup>1</sup> Febres también traduce *am* como ánima y agrega “fantasma, bulto o sombra, cosa de la otra vida”. Sin embargo, Febres también traduce *püllü* como ánima o también alma.





muerte, lo que implicaría un reconocimiento de la existencia del *am* y *alhue*, aunque sólo se considere su potencialidad negativa.

El último concepto a analizar es el de “cuerpo” en su calidad de difunto. Valdivia especifica que *La* significa “partícula negativa interpuesta” y también “el muerto” (Valdivia 1606). También sería utilizada para negar la actualidad verbal (Course 2007, Ñanculef 2016), denotando la imposibilidad de acción y, por ende, de sociabilizar autónomamente. Pese a la distancia temporal que separa a estos autores esta somera, pero reveladora definición equipara ambos conceptos (cuerpo/alma – *la/alwe*) esenciales para entender la ceremonia fúnebre mapuche en la que el elemento aglutinador estaría representado por la pérdida de aquella capacidad de acción voluntaria característica de la ontología mapuche.

## 5. LA CEREMONIA FÚNEBRE MAPUCHE COMO ACTO SOCIAL PERFORMÁTICO ONTOEPISTEMOLÓGICO

El momento de la muerte es crucial para entender la ontología de una persona, su composición, y en especial la relación entre cuerpo y alma, siendo el ritual funerario el momento en el que se conjugarían estos aspectos (Montecino 1997, Bonelli 2012). La continuación de la vida terrenal en el más allá tenía su principio en la muerte y podríamos decir, su punto álgido en la ceremonia fúnebre, durante la cual no solo se protege el cuerpo de los posibles ataques de hechiceros, se provee al difunto con los pertrechos necesarios para realizar el largo viaje al *wenumapu* permitiendo con esto su partida al más allá, sino que además se practica un tipo de remembranza histórica (*nütramtun*) –los “romances particulares” (Rosales 1674: 164) del difunto con la doble finalidad de completar y cerrar la creación personal enfocada en la otredad a través del fin y continuidad de las relaciones sociales de reciprocidad forjadas en vida con sus parientes y amigos (Course 2011, Ñanculef 2016). No estamos de acuerdo con el análisis de la ceremonia fúnebre propuesta por Foerster, ya que la reduce a la protección del muerto de los ataques de hechiceros con la finalidad de que pueda convertirse en un “verdadero muerto, un antepasado” (Foerster 1993: 89), obviando otros aspectos de importancia social y ontológica presentes en el ritual.

### 5.1. Provisiones para el viaje al *wenumapu*

Entre los mapuche existe la creencia de que las almas de los muertos antes de alcanzar el *Meli ñom wenu* o *wenumapu*, cuatro lugares de arriba o tierra de arriba respectivamente, el “apuesto ordenado y simétrico de los dioses, espíritus benéficos y antepasados” (Grebe, Pacheco y Segura 1972: 49), deben realizar un largo viaje. Esta jornada duraría mientras el cuerpo se descompone (un año aproximadamente). A comienzos del siglo XVIII en Boroa los:

indios no niegan de la inmortalidad de las almas, pues confiesan que el alma no muere juntamente con el cuerpo [...] dicen que separada del cuerpo come y bebe [...] que el alma del que muere no pasa a la otra vida a los lugares que Dios tiene diputadas o de gloria por los méritos o de penas y castigos [...] diciendo que van a dar a la otra parte del mar y que allá se van a quedar para siempre, y porque dicen que la jornada [...] que hace el alma es dilatadísima, procuran que los mantenimientos que se echan en los entierros sean grandiosos para que sirva de viático en tan largo viaje.<sup>2</sup>

<sup>2</sup> AHASCh, Vol. 19, Cartas de los padres misioneros que asisten de Valdivia para la Concepción de Chile. F. 3



Es necesario aclarar que aun cuando las fuentes coloniales consultadas nos hablen que el más allá mapuche se encuentra allende el mar, esto representaría una versión regionalista de tal creencia. La acción misionera durante gran parte del siglo XVII estuvo confinada a la vertiente occidental de la Cordillera de Nahuelbuta, y por ende esta creencia se debería inscribir exclusivamente a los habitantes de esta región (Ñanculef 2016). El lugar al que las almas se dirigen luego de su muerte varía según la zona en la que sus moradores habiten pudiendo ser los volcanes cordilleranos, el mar, o allende algún río (Montecino 1997).

En el *Confesionario* se pregunta: “Has ofrecido a los muertos algún maíz, o chicha, pensando que vienen a comer y beber?” (Valdivia 1606). Rosales menciona que en las tierras del cacique Guaiquitacum de la Imperial cada parcialidad tiene su cementerio señalado y que los difuntos son enterrados en ataúdes con forma de canoas. Los misioneros les explican que los pertrechos depositados en los ataúdes son:

error y engaño y que las almas de los difuntos no comen ni beben, porque son espirituales [...] se ríen y nos argumentan con lo que la iglesia hace con los difuntos, que ponen sobre sus sepulturas luces, ofrendas de pan y vino y carne y otras cosas. Y dicen que somos unos embusteros. (Rosales 1674: 164)

Frente a esta respuesta los jesuitas especifican que esas cosas son ofrendas que los hombres dan a Dios para que perdone los pecados de los difuntos:

aliviándolos de las penas en el Purgatorio: todo lo cual es para ellos algarabía, porque no saben de cielo, ni de infierno, ni de purgatorio; ni quieren creer que uno después de muerto padezca. (Rosales 1674: 164)

Si volvemos a la discrepancia surgida a raíz de los pertrechos depositados en los ataúdes y a la capacidad del alma del difunto a utilizarlos cabría hacer la pregunta, ¿Qué concepción escatológica tenían unos y otros al tratar estos temas, y cómo se insertaba esta idea con la concepción de alma *post mortem* de unos y otros? La escatología mapuche duplicaba el estilo de vida y costumbres terrenales en el más allá. (Grebe, Pacheco y Segura 1972, Foerster 1993, Ñanculef 2016). Se puede pensar entonces que la razón de ser de los pertrechos sea un modo de facilitar el viaje del alma al más allá, un acto comunitario de solidaridad, más aún si recordamos el cambio fundamental que experimenta el *am* al transformarse en *alwe*, en el sentido de su capacidad volitiva de actuación y de su continuidad como entidad viva. Por otro lado, el alma cristiana es despojada de sus atributos y características corpóreas para abandonar la vida terrenal con todas sus características y dirigirse a los lugares diputados por Dios para justos y pecadores. Entonces, al tocar estos temas, los misioneros contrastaban la autonomía del alma indígena, característica de la dualidad ontológica del ser mapuche, con el alma cristiana dentro de un contexto escatológico que nada tenía que ver con el primero. Quisiera destacar la capacidad funcional y representativa de esta práctica performática haciendo hincapié en la sociabilidad que se produce al momento de la muerte entre la comunidad y el alma del difunto a través de su manutención durante su viaje al más allá condicionada por la pérdida de la capacidad volitiva del *alwe* al separarse definitivamente de su cuerpo.



## 5.2 Sociabilización en la ceremonia fúnebre mapuche

Retornemos al entierro del cacique Guaiquitacum. Rosales predica sobre la inmortalidad del alma y la futilidad de poner pertrechos en el ataúd. Esto escucharon de muy buena gana:

y dijeron últimamente que tenía razón, pero que aquel era un uso antiquísimo en ellos, [...] y si faltasen a hacer aquel obsequio al difunto serían notados de todos, como personas que faltaban a su obligación (Archivum Romanum Societatis Iesu 1648)

Apreciamos en esta respuesta un elemento decisivo, al indicar que es la tradición la que regula la manera de realizar la ceremonia fúnebre. Existe, pues, una presión social, una obligación por parte de la comunidad hacia sus muertos. En este sentido Pascual Coña utiliza diferentes expresiones para referirse a esta tradición; la existencia de una “ley universal”, de cómo “la última mirada a la tumba es inevitable para todos” (1984: 399) y de que darse sepultura los unos a los otros es “una obra de caridad” (Coña 1984: 414). Esto tiene un triple sentido: representa una obligación marcada por la tradición, y por ende susceptible a ser exigida en caso de omisión, dadas las sanciones que esto podía suponer; la obligación de “avisar a sus parientes y emparentados” (Coña 1984: 401) quienes tendrían el derecho y el deber de realizar la última mirada, como acto epistemológico; y una obligación, con una connotación de regalo hacia el difunto, para que este pueda acceder al *wenumapu* con la ayuda de la comunidad (Ñanculef 2016).

La ceremonia fúnebre o *eluwün* compartimenta todos estos sentidos a través de los diferentes rituales que en ella se practican. Aquí me referiré exclusivamente al *amulpüllün*, la ceremonia que permite enviar el alma del difunto correctamente al más allá (Schindler 1996), considerando tres aspectos de la misma: la terminación de las relaciones de reciprocidad entre el difunto y su comunidad, el *nütramtun*, o biografía del difunto, y el acto mismo de sepultar el cuerpo.

El fallecimiento de una persona desencadena una movilización social, en la que afines y consanguíneos del difunto se reúnen para realizar la ceremonia fúnebre en dos sentidos; uno ontológico a través de la terminación de las relaciones de reciprocidad con el difunto y la conclusión del mismo, y otro epistemológico a través de la observación del difunto por parte de sus deudos y la ceremonia del *nütramtun*. Los actos de reciprocidad pendientes, cuyo ejemplo paradigmático es la comensalía, se resuelven compartiendo comida y bebida entre los deudos, invitados (consanguíneos y afines) y el difunto. Este acto performático será registrado y archivado en la memoria de los participantes para ser recordado -y exigido igual tratamiento- en posteriores ceremonias fúnebres. El *nütramtun*, posibilita el pleno conocimiento de la persona situándola en un tiempo y espacio particular (Course 2011). Es por este motivo que pese a la separación entre el alma y el cuerpo que comienza a producirse con la muerte, Course ve una conjunción de aquello que se resume -de manera extensa- y que permanece en la memoria colectiva. Es una manera de “archivar” toda la “documentación” relativa al difunto en este acto performático (Menard 2010). Course argumenta que se retiraría al receptor del reino de la sociabilidad excluyéndose la posibilidad de reciprocidad. No obstante, y a diferencia de este autor creo que existe una continuación de la reciprocidad en el mismo acto de la ceremonia fúnebre, ya que es a través de esta que por una parte se logra que el difunto se dirija y alcance el más allá, y por otra la comunidad se protege de ser visitado por el difunto en forma de *witranalwe*. La continuación de la reciprocidad ya no estaría enfocada a las relaciones individuales que se hubiesen creado en vida, y que como bien dice Course son



terminadas durante la ceremonia fúnebre, sino que en aquellas que comienzan a desarrollarse entre el *püllü* y su comunidad en su calidad de mediador entre ellos y la divinidad.

El acto de enterrar a la persona otorga la certeza de que el muerto no será visto más, es decir, que comenzará su jornada al *wenumapu*, ya que existe el temor de que las hechiceras usen y abusen del *alwe* fuera de su composición personal y este sea convertido en un espíritu maligno como puede ser el *witranalwe*. Es por esto que los vivos deben ayudar al *alwe* a abandonar las intermediaciones de su cuerpo.

Volviendo a nuestro diálogo diacrónico vemos que la importancia de que sea la comunidad del difunto la que celebre la ceremonia fúnebre, enfocada particularmente en el cuerpo y alma, está presente también en el S. XVII. Un primer ejemplo lo vemos en la práctica de llevarse a los caídos en el campo de batalla o, en caso de no poder hacerlo, quemar sus cuerpos. El cronista González de Nájera nos relata que en los ataques indígenas a los fuertes españoles además de ir soldados llevan “indios diputados sin armas, para que durante el combate no entiendan de otra cosa más que retirar sus muertos y heridos...” (1889: 183) Así mismo Rosales cuenta que:

los cuerpos de los soldados que mueren en la guerra, los queman y solo llevan sus cenizas, porque dicen que por medio del fuego y del humo suben con más velocidad a las nubes y van convertidas ya en Pillán. (Rosales 1674: 163)

El proceso o jornada de alejamiento gradual del alma hacia el más allá se reduce a su mínima expresión temporal en la quema de los cuerpos caídos en el campo de batalla. La eliminación del cuerpo por intermedio de su incineración y el consiguiente asenso del alma a través del humo como vía alternativa tendría este efecto transformador inmediato. Apreciamos entonces la obligación social de la comunidad hacia sus muertos, en su sentido corporal y espiritual, en la preocupación mapuche de retirar los cuerpos o en su defecto de incinerarlos. Ercilla (1574) menciona esta acción en su poema épico *La Araucana* al narrar el caso de una mujer que buscaba a su marido entre los cientos de muertos mapuche esparcidos en un campo de batalla para darle sepultura.

Esta obligación comunitaria aparece en el *Confesionario* al preguntar “has desenterrado, y hurtado de la iglesia algún difunto para enterrarlo junto a su casa como sus antepasados lo hacían” (Valdivia 1606). En reiteradas ocasiones las fuentes mencionan la exhumación de los cuerpos indígenas enterrados en las iglesias para su traslado a sus propios cementerios, como también a la aversión que tenían de enterrarse en las iglesias:

se han enterrado algunos en las iglesias nuevas, aunque otros siguiendo sus antiguos ritos se entierran en los montes: que era una de las mayores dificultades que ponían para erigir iglesias [...] que era su condición que no los obligarían a enterrarse en ellas, [...] y enterrarlos en los montes donde estaban sus antepasados... (Archivum Romanum Societatis Iesu 1635-1636)

Rojas (2016) asegura que independientemente del lugar en donde se haya producido la muerte física de la persona, su cuerpo debe ser trasladado a la comunidad de origen, a su *tuwün*, para realizar adecuadamente su funeral, siendo la tierra la base del sistema social y protocolar mapuche (Ñanculef 2016). En este sentido la aceptación de construir iglesias dentro de los *lof* independientes a partir de la segunda mitad del siglo XVII, produciéndose un incremento exponencial de aquellas, puede tener dos



lecturas interrelacionadas. La multiplicación de iglesias/capillas al interior de las comunidades poseería una lectura socio escatológica, al existir la necesidad de que el difunto sea enterrado en su *tuwün* a través de la adecuada ceremonia fúnebre. De esta forma el jesuita del Pozo asegura que los indígenas no se deseaban enterrar en las iglesias, “por ser nación diferente” y debido a la imposibilidad de realizar sus ceremonias fúnebres tradicionales, por lo que decidió que se construyeran iglesias exclusivas para los indígenas (Rosales 1991: 144). La otra lectura responde a una motivación política en la que las iglesias representarían la alianza contraída con los españoles en los parlamentos y el cumplimiento de sus capitulaciones, en especial respecto a aceptar ser evangelizados. De esta forma la aceptación a ser enterrados en las iglesias al interior de las comunidades respondería a la doble necesidad de que sea la comunidad la que sepulte al difunto en su *tuwün* de acuerdo a sus propias tradiciones y a la de demarcar los territorios aliados a los españoles en los parlamentos a través de símbolos cristianos. Esto demostraría que la aceptación de ser enterrados en una iglesia no significaría exclusivamente la aceptación de la escatología cristiana, sino que sería una forma de reemplazo material/situacional de un cementerio por otro (Estenssoro 2001).

Otro ejemplo de la fijación mapuche por salvaguardar sus cuerpos la encontramos en los casos de los indígenas próximos a ser sacrificados por sus congéneres (indios amigos). El P. Pedro Torrellas dice que:

este género de muerte es entre ellos tan afrentoso [...] pues luego arrojan el cadáver del que matan, a que le coman los perros, y que sea pasto de las aves, y entre las afrentas y baldones que le dicen, es al que más sienten, el decirle que como a enemigo, no le han de dar sepultura, pues muere fuera de su tierra, y no merece en la ajena siete pies de tierra; y así su cuerpo lo han de echar a sus perros, para que engorden con sus carnes (Rosales 1991: 276).

Los afectados podían sortear este impase aceptando el agua bautismal. La significación que este sacramento adquiere la encontramos en las razones que una señora usó -al parecer gran conocedora de la lengua y cultura funeraria indígena- para convencer al toqui Painequili de que si se bautizaba su cuerpo no sería arrojado a los perros, mas enterrado con grandes honras:

y siendo tu cacique tan principal y que si murieras en tu tierra, te hicieran un entierro tan grande, y en tu sepultura mataran tantas ovejas, y derramaran tanta chicha, y te pusieran en lugar eminente, para que no solo a tu cuerpo, pero ni a tu sepulcro, llegase planta de hombre ni de animal [...] si te bautizas [...] el padre [...] cuidará de tu cuerpo y lo enterrará con acompañamiento, luces y honra...(Rosales 1991: 279-280)

En estas citas vemos los dos elementos antes mencionados respecto a la necesidad de ser enterrados, para salvaguardar el cuerpo, y el de que el nombre de la persona sea recordado. Se puede argumentar además que la aceptación del bautismo y posterior entierro en una iglesia mantenía viva la posibilidad de que el cuerpo pudiese ser sacado de allí y llevado a la comunidad para celebrar la adecuada ceremonia fúnebre, o en su defecto, encontrarse a salvo de los ataques de un hechicero. Entonces cabría hacerse la pregunta ¿qué faltaba o se omitía en el entierro cristiano que hacía necesario exhumar los muertos y llevarlos a la comunidad? La respuesta tiene que ver con el *acto social* de la comunidad hacia sus muertos basado en los aspectos ontológicos y epistemológicos que venimos analizando. Este acto social se incorpora a la ceremonia fúnebre realizada en las iglesias.



Ya se ha desterrado aquel horror que solían tener los indios a las iglesias y el miedo de experimentar los oídos y encantos de los brujos si acaso abrazasen estilos cristianos. [...] Ya francamente convocan a sus parientes a los entierros que se han de hacer en la iglesia, como lo hizo el cacique principal de Repocura llamado Gueiculeu en la muerte de su hijo mayor [...] y aun los que se entierran a su usanza en los caminos públicos arbolan la cruz sobre su sepulcro (Archivo Histórico del Arzobispado de Santiago de Chile, 1700)

Podemos ver que a parte de la ceremonia fúnebre “ortodoxa” los mapuche tenían, en el caso de no poder realizarla adecuadamente, variaciones de la misma. El punto en común, sin embargo, presente en todas estas formas, es la fijación en el cuerpo, ya sea enterrándolo o quemándolo, para la salvaguarda y bienestar del alma y de la comunidad. Observamos además que a los próximos a ser ejecutados en las ceremonias sacrificiales, mapuche o españoles, se les propiciaba una variante “bélica” del ritual del *nütramtun*, el “ritual de los palitos”, en la cual era el propio sacrificado quien mencionaba las principales personas con las que se había relacionado en vida:

le hacen hincar de rodillas y le dan un manojito de palitos [...], y que vaya enterrado cada uno de los palitos en nombre de los indios valientes y caciques afamados de su tierra [...] y nombrando a los demás hasta que no le queda más que el último y entonces se nombra a sí mismo y dice: yo soy este y aquí me entierro pues ha llegado mi día”. (Rosales 1674: 125)

Es muy interesante constatar la inclusión de españoles en esta ceremonia cuando éstos eran sacrificados tal como lo atestigua Núñez de Pineda (2001) quien presencié como a uno de los españoles que estaba cautivo con él le hicieron nombrar a los soldados más valientes del campo español. Es así como la inclusión de los españoles en esta ceremonia los hacía partícipes de una ontología ajena a la propia.

## 6. CONCLUSIÓN

La continuidad histórica que hemos visto respecto a los fundamentos más esenciales del ser persona mapuche y su forma de adquirir conocimientos la hemos podido comprobar en la forma de definir la relación entre cuerpo y alma, tanto en las descripciones que los misioneros hacían de las costumbres indígenas, en los textos catequísticos destinados a modificar dichas costumbres, y quizás lo más importante en las respuestas indígenas a estas cuestiones.

Según esto hemos podido llegar a las siguientes conclusiones. La aceptación de la ceremonia fúnebre cristiana en el S. XVII, condicionada y definida por la ontoepistemología mapuche, se debió tanto a la diferencia en el sentido social implícita en ambas ceremonias, como a la concepción escatológica de ambas partes. Mientras la salvación del alma cristiana es un asunto individual, condicionada por las acciones realizadas en vida, definidas estas por la divinidad y juzgadas por la Iglesia, los mapuche no precisan salvar su alma ya que todas acceden a los territorios de ultratumba. Su acceso, sin embargo, requiere de la asistencia de la comunidad, a través de la ceremonia fúnebre que hemos caracterizado como un acto performativo, como aquello que transmite sentido e identidad, lo que definiría en un principio el rechazo a la ceremonia fúnebre cristiana. Su accesibilidad, por tanto, estaría condicionada al acto social comunitario -anclado en el *az mapu*- con tres sentidos bien definidos. Representa una obligación marcada por la tradición, y por ende susceptible a ser exigida en caso de omisión, dadas las sanciones que esto podía suponer para la comunidad y el difunto; la obligación de avisar a afines y



consanguíneos quienes tendrían el derecho y el deber de realizar la última mirada, como acto epistemológico; y una obligación, con una connotación de regalo hacia el difunto, para que este pueda acceder al *wenumapu*. La aceptación del bautismo y consiguiente funeral cristiano en una iglesia se conjuga con el caso de rechazo, en el sentido de que aquellas ceremonias eran realizadas en las iglesias construidas en la tierra *-tuwün-* del difunto y oficiadas por sus familiares. Para el caso de aquellos próximos a ser sacrificados, su aceptación, estaba condicionada a la necesidad de salvaguardar el cuerpo, ya sea para que fuese enterrado y así resguardado de los actos de brujería, o para su posible exhumación por parte de los parientes y consiguiente realización del rito fúnebre tradicional.

## BIBLIOGRAFÍA

- Agnolin, A. 2001. Jesuitas e salvagens: O encontro catequético no século XVI. *Revista de Historia* 144: 19-71. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9141.v0i144p19-71>
- Bacigalupo, A. M. 2007. *Shamans of the Foye Tree. Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. M. 2018. The mapuche undead never forgotten: traumatic memory and Cosmopolitics in Post-Pinochet Chile. *Anthropology and Humanism* 43(2): 1-22. <https://doi.org/10.1111/anhu.12223>
- Bonelli, C. 2012. *Visions and divisions in Pehuenche Life* (Tesis de Doctorado). Edimburgo: The University of Edinburgh.
- Coña, P. 1984. *Testimonio de un cacique mapuche*. Santiago de Chile: Pehuén.
- Course, M. 2007. Death, Biography, and the Mapuche Person. *Ethnos Journal of Anthropology* 72(1): 77-101. <https://doi.org/10.1080/00141840701219544>
- Course, M. 2011. *Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.
- Course, M. 2013. Speaking the devil's language: Ontological challenges in Mapuche intersubjectivity. *Language & Communication* 33: 307-316. <https://doi.org/10.1016/j.langcom.2012.10.003>
- Curivil, R. 1999. *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: Un estudio de caso* (Tesis de Magister). Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Derrida, J. 1998. *De la gramatología*. México: Siglo XXI.
- Ercilla, A. de 1574. *La Araucana*. Salamanca: Portonarijs. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-7999.html>
- Estenssoro, J.C. 2001. El simio de Dios: los indígenas y la iglesia frente a la evangelización del Perú, siglos XVI-XVII. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 30(3): 455-474. <https://journals.openedition.org/bifea/6956>
- Febres, A. 1765. *Arte general de la lengua del Reino de Chile, con un diálogo chileno hispano muy curioso; a que se añade la doctrina cristiana, esto es rezo, catecismo, coplas, confesionario, y pláticas; lo más en lengua chilena y castellana. Y por fin un vocabulario hispano-chileno más copioso*. Lima: Calle de la Encarnación. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8486.html>



- Foerster, R. 1986. Pentecostalismo mapuche ¿Fin o reformulación de la identidad étnica? *Cultura, Hombre, Sociedad* 3(2): 129-142.
- Foerster, R. 1990. La conquista bautismal de los mapuche de la Araucanía. *Nütram* 6(3): 17-35.
- Foerster, R. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Goicovich, F. 2018. Un sistema de equivalencias: El ritual del sacrificio en la cultura reche-mapuche de tiempos coloniales (siglos XVI y XVII). *Revista Historia* 51(2): 423-424.  
<http://revistahistoria.uc.cl/index.php/rhis/article/view/313>
- González, M. 2015. The truth of experience and its communication: Reflections on mapuche epistemology. *Anthropological Theory* 15(2): 141-157.  
<https://doi.org/10.1177%2F1463499614560947>
- González, M. 2016. *Los mapuche y sus otros: persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago de Chile: Universitaria.
- González de Nájera, A. 1889. [1614]. Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile. Santiago de Chile: Imprenta Ercilla.
- Grebe, M. E., Pacheco, S. y Segura, J. 1972. Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional* 14: 46-73.
- Menard, A. 2010. Notas sobre el nombre propio mapuche. *Manuscrito* en posesión del autor.
- Menard, A. 2012. El archivo, el talismán, el carisma: Manuel Aburto y el archivo mapuche. *Escrituras Americanas* 1: 73-88.
- Montecino, S. 1997. El río de las lágrimas. *Anales de la Universidad de Chile* 6(6).  
<http://web.uchile.cl/publicaciones/anales/6/estudios6.htm>
- Núñez de Pineda y Bascañán, F. 2001. [1675]. *Cautiverio Feliz*. Santiago de Chile: RIL.
- Ñanculef, J. 2016. *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche – Sabiduría y conocimientos*. Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Ovalle, A de. 1646. Histórica Relación del Reyno de Chile. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8380.html>
- Pagden, A. 1988. *La caída del hombre natural. El hombre americano y los orígenes de la etnología comparada*. Madrid: Alianza.
- Ramos, G. 2016. Conversion of indigenous people in the Peruvian Andes: Politics and historical understanding. *History Compass* 14(8): 359-369. <https://doi.org/10.1111/hic3.12323>
- Rodríguez, C. y Saavedra, A. 2011. Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. *Si somos americanos Revista de Estudios Fronterizos* 11(2): 13-38.  
<http://www.sisomosamericanos.cl/index.php/sisomosamericanos/article/view/35/34>
- Rojas, P. 2016. El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungará* 48(4): 657-678. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562016005000023>
- Rosales, D. de. 1877. [1674]. *Historia general del reino de Chile. Flandes Indiano*. Valparaíso: Imprenta del Mercurio. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8023.html>





- Rosales, D. de. 1991. *Seis misioneros en la frontera mapuche* (Del libro VI de la Conquista Espiritual del Reino de Chile). Temuco: Universidad de la Frontera.
- Safranski, R. 2000. *El mal o el drama de la libertad*. Barcelona: Tusquest.
- Schindler, H. 1996. Amulpüllün: un rito funerario de los mapuche chilenos. *Revista de Lenguas y Literaturas Indoamericanas* 1(7): 165-177.  
<http://revistas.ufro.cl/ojs/index.php/indoamericana/article/view/422>
- Smeet, I. 2008. *A Grammar of mapuche*. Berlin: Mouton de Gruyter.
- Taylor, D. 2015. *El archivo y el repertorio. El cuerpo y la memoria cultural en las Américas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Valenzuela, E. 2007. Tierra, comunidad e identidad mapuche. *Estudios Públicos* 105: 25-35.  
[https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160304/20160304094130/r105\\_valenzuela\\_identidad.pdf](https://www.cepchile.cl/cep/site/docs/20160304/20160304094130/r105_valenzuela_identidad.pdf)
- Valdivia, L. de. 1606. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reino de Chile, con un vocabulario y confesionario. Compuestos por el Padre Luis de Valdivia de la Compañía de Jesus en la Provincia del Piru. Juntamente con la Doctrina Christiana y Cathecismo del Concilio de Lima en español, y dos traducciones del en la lengua de Chile*. Lima.
- Valdivia, L. de. 1621. *Sermón en lengua de Chile, de los misterios de nuestra santa fe Católica, para predicarla a los indios infieles del reino de Chile, dividido en nueve partes pequeñas acomodadas a su capacidad*. Valladolid. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8484.html>
- Vitoria, F. de. 1975. [1532]. *Relecciones sobre los indios y el derecho de Guerra*. Madrid: Espasa-Calpe.
- Viveiros de Castro, E. 2001. GUT feelings about Amazonia: Potential Affinity and the Construction of Sociality (19-43). Rival, Laura and Whitehead, Neil (Ed.), *Beyond the visible and the material. The amerindianization of society in the work of Peter Rivière*. Oxford: Oxford University Press.
- Viveiros de Castro, E. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

Recibido el 7 Jul 2019

Aceptado el 15 Sep 2019