



UNA MIRADA A LA ESPIRITUALIDAD DE LOS MAPUCHE DE CHILE

Elba Soto¹

Los ciudadanos latinoamericanos prestan cada vez más atención al tema indígena y muchos están cansados del desinterés de las sociedades de nuestros países por dar solución real a los múltiples problemas que marcaron y aún marcan las trayectorias históricas de los pueblos indígenas de esta América, aunque hablar de estos pueblos signifique referirse a una parte importante de la población latinoamericana. El tiempo pasa y aparentemente las cosas no cambian, las injusticias, los reclamos y conflictos, más intensos o menos intensos aún permanecen.

Por otro lado, los científicos sociales continúan tratando de colaborar en la construcción del conocimiento que contribuya a re-conocer a los distintos grupos indígenas de nuestro continente. Tampoco se puede negar el interés de entidades públicas o privadas por la realidad indígena latinoamericana, entidades que según cual sea el momento político de los distintos países que componen nuestra América, asumen la responsabilidad de apoyar a los pueblos indígenas colocando en acción proyectos y programas llamados de desarrollo, con la aparente intención de que estos pueblos salgan de la marginalidad, de la pobreza y/o puedan reconquistar sus derechos ancestrales.

Sin lugar a dudas, el asunto indígena en general y el mapuche en particular son de una gran complejidad. También son múltiples los argumentos que intentan justificar el fracaso de tantos esfuerzos por comprender esa porción de la realidad latinoamericana hasta hace poco tiempo prácticamente invisible – a los ojos de la población que se identifica con la herencia de los conquistadores –, lo que se plasma en infinidad de propuestas de diálogo y negociaciones fracasadas entre los diversos grupos indígenas y el mundo occidental.

Frente a ese panorama – aunque pueda parecer tautológico –, antes de adentrarnos en el tema que motiva este artículo, es necesario explicitar que la mayoría de los mapuche

¹ Postdoctorado en Lingüística, IEL-UNICAMP, Brasil; Doctora en Educación, FE-UNICAMP, Brasil; Magíster en Desarrollo Rural, UFSM, Brasil; Ingeniero Agrónomo, Universidad de Chile. Investigadora y profesora universitaria. Actualmente imparto cursos, doy charlas y conferencias y publico mis trabajos en Chile, Brasil y México. Celular: 56-9-7620 3714. CE: weichapan@gmail.com



que asumen su identidad considera que las investigaciones académicas no contribuyen o aportan muy poco para que ellos sean mejor entendidos por la sociedad chilena. Según muchos mapuche los intentos de apoyo externo tampoco contribuyen a posibilitar que sus procesos sociales, promovidos y administrados por organizaciones externas a sus comunidades, los conduzcan a una mejoría en su calidad de vida.

Esas pocas palabras nos muestran parte de las dificultades, del dolor y la resistencia vivida por los mapuche durante siglos y hasta los días de hoy, en los albores de un nuevo siglo y un nuevo milenio. Un punto de partida necesario para situarnos en uno de los lugares de comprensión del tema mapuche, necesario aún para quien quiere discurrir sobre la cuestión mapuche más allá de la lógica racionalista, para quien quiere pensarla desde la perspectiva de la espiritualidad y los afectos, de los símbolos y los sueños.

Hablar de la realidad del Pueblo Mapuche desde esa perspectiva – en busca de lo trascendente – es un intento de aprehender parte de la luz emanada por la diversidad de culturas indígenas en América o Abya-Yala como le llaman algunos pueblos hermanos, uno de los reflejos de un gran abanico de colores que dan vida a esta América desde tiempos inmemoriales, desde los tiempos de nuestros ancestros. Porque la presencia indígena no sólo marca esta América sino que la constituye en su especificidad.

Así, en este artículo no interesa cuestionar la problemática mapuche en toda su complejidad, ni tampoco detenernos para realizar un análisis político de los motivos que impiden el conocimiento y los cambios sociales del pueblo mapuche. El objetivo de este trabajo es mostrar la importancia fundamental de aproximarse a lo que es el ser mapuche, partiendo por lo que es esencial, por orientar nuestra mirada hacia lo que es trascendente, hacia la espiritualidad de este pueblo, lo que obviamente significa hablar de la filosofía de los mapuche y su expresión en la vida – lo que los antropólogos y científicos sociales llaman la cosmovisión mapuche –, como un elemento necesario para viabilizar el diálogo entre los mapuche y los *winka* o chilenos y este Estado-nación, un elemento que puede contribuir para re-conocer la multiculturalidad presente en este país, y también para posibilitar la elaboración de propuestas de cambio social, llamadas de desarrollo, que sean adecuadas a la forma de comprensión de este pueblo.



Hablando de Espiritualidad

Los estudios académicos que se refieren a las características y a los componentes que estructuran la identidad en la cultura mapuche, entendiéndola como colectiva, en su gran mayoría se relacionan con el simbolismo contenido en su religiosidad. A modo de ejemplo, en los trabajos de Dillehay (1990) se destaca que en la identidad de los mapuche, su ser cultural está esencialmente ligado a la vida y a la naturaleza, incorporándose en su imaginario hasta casi confundirse con las categorías de lo sagrado. En la perspectiva de ese autor se entiende que hablar de la religiosidad mapuche nos impone la necesidad de comprender el concepto de símbolo, pues la manera en que el ser mapuche manifiesta su religiosidad es a través de diversas formas de simbolizaciones, tanto objetivas como subjetivas.

En relación a ese tema concordamos con el antropólogo Clifford Geertz cuando, en su libro “La Interpretación de las Culturas” (1989), él expone su paradigma conceptual y nos dice que los símbolos sagrados funcionan para sintetizar el *ethos* de un pueblo – el tono, el carácter y su calidad de vida, su estilo y disposiciones morales y estéticas – y su visión de mundo. Según el mismo autor, el mecanismo social de construir una visión de mundo propia y singular, permite percibir la importancia de la noción de religión que ajusta las acciones humanas a un cuadro de percepciones, en el cual se construye un orden cósmico imaginado, proyectando esa imagen ya construida a partir de ese orden cósmico a nivel de la experiencia humana.

Se puede decir que la percepción de la religiosidad con sus diferentes categorías para definir y percibir la realidad circundante confluye hacia los patrones culturales que entregan información para la constitución del ente social, lo que Geertz denomina perspectiva religiosa, una concepción que involucra realidades más allá de la vida cotidiana, en dirección a otras realidades más amplias, por lo cual difiere de la perspectiva del sentido común que sólo toma en cuenta las realidades contingentes, inmediatas. La perspectiva religiosa, según ese autor, es un modo de ver, en el sentido más amplio de ver, significando discernir, aprender, comprender, entender. Es una forma particular de ver la vida, una manera particular de construir el mundo (Geertz 1989).



Podemos decir que la Antropología muestra la cosmovisión como una percepción de la realidad, traspasada por las formas culturales de cada pueblo catalizadas por su perspectiva religiosa, haciendo de la cosmovisión el exponente y la confirmación de la singularidad inherente a los grupos humanos; lo que permite inferir que las creencias de los pueblos son tan diversas como ellos mismos, ya que, entre otras cosas, los grupos humanos han desarrollado su especificidad en diversos contextos. En esa singularidad de creencias, valores y formas de ver la vida cada pueblo imprime su visión, tanto a aquello que aprecia como a lo que niega. En esa perspectiva se ha definido la cosmovisión de un pueblo como su panorama tanto psicológico-afectivo como filosófico-ético, resumiendo en esa mirada tanto la ontología, como la cosmogonía de cada pueblo. Todas esas creaciones colectivas se simbolizan en la religión y a su vez se manifiestan en las concepciones de vida y en las prácticas sociales.

Considerando las cuestiones antes enunciadas, es necesario señalar que los estudios antropológicos referentes a lo que se denomina la cosmovisión indígena mapuche aluden a la religiosidad de este pueblo como un fenómeno social que unifica y congrega a los mapuche a partir de una cosmovisión eminentemente religiosa.

La Espiritualidad Mapuche: Contradicciones entre la percepción de los *winka* y la visión *de los mapuche*

Los levantamientos etnográficos con respecto a los mapuche de Chile y a su cosmovisión mayoritariamente se refieren a su religiosidad como una cuestión central en esta cultura y coinciden en mostrar que ese aspecto de la cultura mapuche contiene una estructura ‘verticalmente espaciada’, definiendo en la religiosidad algunas categorías del mundo etéreo de los mapuche y describiendo su ‘cosmos’ en términos de una ‘jerarquía espacial’ o planos verticales ordenados, donde se localizan fuerzas positivas y negativas. En la cúspide y conteniendo el todo está Dios o *Ngünechen*, quien es considerado(a) la fuente u origen de todas las cosas, poseedor(a) de la voluntad de las personas, localizando al ser humano en el centro de esa estructura (Cerdeña 1990, Dillehay 1990, Salas 1990, Alcamán & Araya 1993, Foerster 1995, Faron 1997). En nuestra percepción y concordando con los



autores Alcamán y Araya, el pueblo mapuche comprende su realidad en tres grandes dimensiones:

Wenumapu: que se refiere a la tierra superior. Es el mundo etéreo superior, el mundo espiritual, intangible, en total equilibrio. Fuente y origen de todo bien y felicidad.

Naümapu: que se refiere a la tierra o el mundo natural. Es el mundo del ser, el centro y el punto del equilibrio cósmico. Es también el escenario donde se enfrentan las fuerzas cósmicas del bien y el mal.

Münchemapu: que se refiere al interior de la tierra. Es el mundo etéreo inferior. El lugar de todo aquello que amenaza la estabilidad del ser humano. Fuente y origen de todo mal (Alcamán & Araya 1993).

Esa topografía celestial es considerada circular. De esa manera, cuando el ser humano abandona este plano de existencia, su alma transita hasta la periferia de ese círculo, iniciando un viaje hacia lo alto. Primero, las almas van hacia el oeste – ‘más allá del mar’ –, a un territorio en que se encuentran los muertos, como una primera etapa transitoria, para después alcanzar diferentes niveles superiores en la búsqueda de la proximidad del Ser Supremo. Así, el ser mapuche fundamenta su existencia buscando la aproximación a *Ngünechen* y la armonía de la vida, conceptuando el asunto en dos planos principales:

- El primer plano contempla la relación de las personas con lo divino y lo sobrenatural, relación de carácter fundacional que se estructura en torno de la noción de reciprocidad. Eso significa que todo aquello que se recibe de la divinidad y de la familia ancestral, como el habla, el *admapu* (derecho consuetudinario), donación rectora de todo lo que existe en el universo, significa necesariamente que el ser humano debe devolver esa donación originaria de manera cíclica y continuamente, con el objetivo de mantener el equilibrio entre el Creador y lo creado. En términos normativos eso significa el respeto de las obligaciones rituales y religiosas establecidas por la cultura.
- El segundo plano fundamental en la cosmología mapuche es la categorización del mundo en términos de unidades conformadas por polos opuestos y complementarios. La naturaleza y el ser humano existen en la dualidad y al mismo tiempo la contienen. La

Cultura



persona mapuche, como sujeto que estructura su identidad en el plano de lo trascendente, reconoce esos polos; a saber dualidades como bien/mal (*wenumapu/münchemapu*) y espíritu/materia (*am/kaliül, pülli/kaliül*).

Como ya fue expuesto, cuando en la Antropología se discute la cosmovisión mapuche, en general, se habla de religiosidad. Podemos agregar, inclusive, que la Antropología ha hecho grandes esfuerzos para aclarar ese aspecto, reconociéndolo como fundamental en la cultura de este pueblo. Por otro lado, la descripción que hacemos en este artículo pretende dar una idea básica de la percepción religiosa mapuche y permite constatar que en la literatura antropológica aún hay muchas cosas no aclaradas y otras cuestionables, que desfiguran la percepción religiosa de los mapuche.

Una de las cuestiones fundamentales, que no obstante hasta los días de hoy provoca polémica, es el concepto que el mapuche tiene de Dios o *Ngünechen*. Como dice Rolf Foerster: desde el momento mismo de la Conquista, el conocimiento de la dimensión religiosa de los mapuche fue una preocupación constante de las autoridades civiles y religiosas. Ese interés se explica, en gran medida, porque conocer esa religiosidad permitiría elaborar una suerte de diagnóstico sobre las dificultades, frutos y perspectivas del proceso de ‘conversión’ del mundo indígena al cristianismo. Foerster destaca que en esos tiempos la construcción de ese conocimiento no se regulaba por las mismas reglas con que lo hacen las ciencias humanas en el presente. Generalmente ese conocimiento estaba atrapado por imágenes preconcebidas, o a lo más se interpretaba la religión mapuche en función de los límites que se le otorgaba a la razón natural. Según el mismo autor eso no significa que misioneros o autoridades no recogieran un cúmulo de antecedentes (creencias, mitos, etc.) sobre la religiosidad mapuche. El problema de esos ‘materiales’ era el modo como se interpretaban y el sistema que los transformaba en significativos (Foerster 1995).

En función de ese texto podemos decir que, entre otras cosas, los sacerdotes que acompañaron a los españoles, responsables de la función evangelizadora – limitados por su imaginario, por su propia lógica y percepción de mundo – tenían una visión que los llevó a interpretaciones etnocéntricas de esa otra cultura, tratando de imponer al mapuche sus propias comprensiones. Hoy se reconoce que negar la condición de ser humano a los indígenas sirvió para justificar muchos actos etnocidas en toda América. En esa lógica,



como muestra Silverblatt, es fácil comprender que los españoles y sacerdotes calificasen al pueblo mapuche como pueblo sin Dios, adepto a satanás (Silverblatt en Foerster 1995). Con relación a ese tema, estimamos productivo tomar las palabras del padre Ernesto Wilhelm de Moesbach (1976) cuando él afirma: “mientras que la mayoría de los cronistas niega a los antiguos mapuches toda CREENCIA RELIGIOSA, el investigador más serio en la materia, el señor Ricardo E. Latcham, se ve obligado a confesar que la vida social de los araucanos² (del siglo XVI) es solamente una proyección de su vida religiosa”. Como afirma Foerster, hasta hoy la temática de la religiosidad indígena y sus cambios anteriores al siglo XX no fueron resueltos (1995).

Con ese telón de fondo es posible entender porqué aún en la actualidad los ‘estudios etnológicos’ sobre los mapuche continúan basándose en comprensiones que provocan polémica y hasta indignación entre los miembros de este pueblo. Pues, en general no se coloca la posibilidad de que los mapuche, a la llegada de los españoles, ya hubiesen tenido noción de Dios. Como expone Foerster, hasta hoy se teoriza justificando el concepto de *Ngünechen* en el sincretismo religioso, por ejemplo, a partir de la adoración a los volcanes y en la influencia del cristianismo, que habría transformado esa adoración, aproximándola a la ‘verdadera religión’.

Así, como ya mencionamos, entre los múltiples aspectos no comprendidos por muchos investigadores está la percepción que el mapuche tuvo y tiene de Dios. Para el mapuche hay un Dios, *Ngünechen*, ese Dios también es denominado *Elchen* o ‘aquel que coloca a las personas en el mundo’, que además posee otras denominaciones derivadas de otros atributos. En síntesis, las diversas designaciones de Dios entre los mapuche varían según los atributos divinos que se reconocen y/o se mencionan en un momento determinado con relación a ese(a) Gran Ser.

En la visión mapuche, Dios o *Ngünechen*³ no es masculino, como ocurre en la civilización occidental patriarcal, la idea de Dios o *Ngünechen* está más allá de las

² Nombre con que los españoles denominaron a los mapuche, denominación que se impuso y mantuvo también en la República de Chile hasta la segunda mitad del siglo XX. Gracias a las reivindicaciones mapuche, este pueblo consiguió ser designado por su auto-denominación.

³ En la lengua mapuche las palabras no tienen marcador de género, como consecuencia la clase gramatical nombre o sustantivo es epicena. De ese modo, para definir el género de un sustantivo se utilizan modificadores antepuestos al nombre. En el caso de *Ngünechen* no se utilizan esos marcadores, lo que



denominaciones de género, está relacionada a otra forma de comprensión, como lo corroboran las palabras del padre capuchino Albert Noggler en su libro ‘Cuatrocientos años de misión en la Araucanía’, donde él señala que *Ngünechen* es hombre y mujer al mismo tiempo (Noggler 1982), por lo cual es llamado(a) Padre/*Chaw* y Madre/*Ñuke*, Anciano/*Fücha* y Anciana/*Kuze*, etc. Como ya mencionamos, también puede ser descrito(a) a través de otros múltiples atributos, de la misma forma en que lo hicieron y lo hacen las diversas religiones no indígenas cuando se refieren a Dios, diciendo: El Creador, El Soberano, El Misericordioso, El Bondadoso, El Comprensivo, El Justo, por mencionar algunas denominaciones.

Sólo que en el caso mapuche, el hecho de mencionar determinados atributos de *Ngünechen* o Dios – al referirse a Él en espacios diferenciados – ha servido para que, en general, los antropólogos nos definan como politeístas. Desde nuestro punto de vista, esas denominaciones sólo muestran la fuerte vinculación de este pueblo con la naturaleza y dejan en evidencia que para los mapuche los distintos aspectos de la vida están integrados. Como aclara Curivil, el mapuche no es politeísta, el ser mapuche dispone de: “un sistema religioso ligado a la naturaleza, ya que en las religiones indígenas tanto la tierra, como el lago, el mar, los volcanes, las cumbres de las montañas, la luna, el sol, las nubes son considerados como vivos, pero no por la idea del animismo o panteísmo, sino en cuanto hay en ellos acciones y efectos de vida”.

En otras palabras, para los mapuche esos elementos de la naturaleza no son dioses. No obstante, el mismo autor agrega que la forma de la religiosidad mapuche: “ha dado pie a muy diversas y erróneas interpretaciones y apreciaciones hechas por antropólogos de reconocida trayectoria, lo que a su vez ha inspirado y orientado a muchos investigadores del sistema religioso mapuche” (Curivil 1995).

reafirma la aseveración de que en la cultura mapuche Dios no tiene sexo masculino o femenino. En las ceremonias mapuche se usan los vocativos *Ngünechen-Fücha* o *Ngünechen-Kuze*, donde las palabras anciano y anciana están colocadas después del nombre. Es posible inferir que, lingüísticamente, se marca el género cuando el modificador está antepuesto al nombre, lo que en este caso no ocurre. Por lo tanto, el modificador pospuesto no determina el género de la palabra y el nombre *Ngünechen* podría ser femenino y masculino como atributo, no como esencia (Contribución recibida del lingüista mapuche Necul Painemal). Es necesario agregar que actualmente cuando las(los) *machi* están en oración, es cada vez más frecuente escuchar las expresiones *Chaw Ngünechen* y Virgen Maria, que, entendemos, son producto del sincretismo religioso, después de varios siglos de contacto de los mapuche con las iglesias cristianas.



Así, a partir de esa lógica no mapuche se han elaborado clasificaciones en que aparecen distintos dioses: de la luna, del sol, guerreros, dioses antiguos, dioses de poder máximo y otros, (cf.: Grebe *et al* en Foerster 1995), encontrándose diversos textos antropológicos en los cuales se alude a los dioses mapuche, llegándose a definir familias de dioses (ver: Dillehay 1990, Foerster 1995, Faron 1997). Cabe destacar que Foerster (1995) cuestiona esa teoría y presenta la hipótesis de que los mapuche sean monoteístas. Cerda (1990), a su vez, expone que en la cultura mapuche actual existiría la noción de un Dios Supremo, mas duda del origen de ese legado. En otras palabras, ese autor manifiesta que en la actualidad no existirían condiciones para responder si ese monoteísmo se origina en la propia cultura mapuche o en el contacto con el cristianismo.

Es interesante concentrar nuestra atención en las palabras del teólogo mapuche Ramón Curivil (1995), más específicamente en la síntesis de su análisis sobre los trabajos de Guevara [1913], Latcham [1922] y Faron [1964], en los que los autores aludidos hablan de la religiosidad mapuche. Él nos dice que “aunque la visión de estos autores refleja una interpretación evolucionista de la religión con un marcado sesgo etnocentrista, sin embargo, dan pie para afirmar la existencia de un complejo sistema religioso entre los mapuche, en la perspectiva de las ciencias sociales; en oposición a la perspectiva de algunos insignes misioneros, para quienes en los mapuche no existía una dimensión religiosa, lo que existía eran supersticiones”. En ese texto, Curivil rescata como hecho positivo el reconocimiento por parte de los antropólogos de la existencia de una dimensión religiosa mapuche, lo que sería un avance respecto a la comprensión de los misioneros en épocas pasadas.

El mismo autor también afirma que en la sociedad mapuche, sea del sector rural o urbano, “lo religioso es la columna vertebral de la cultura” (Curivil 1995). Así, podemos decir que en su experiencia de vida, el ser mapuche siente la presencia de *Ngüinechen*, el(la) Ser Supremo y busca la comunión con el(la) Gran Ser o *Füta Ngüinechen* permanentemente.

Concordamos con Alcamán y Araya (1993) cuando explican que ese principio fundamental de fe, concibe al(a) Creador(a) como el(la) único(a) rector(a) de la naturaleza. A *Ngüinechen* debemos la existencia del mundo, de las realidades materiales y espirituales, de la vida del ser humano. Para el mapuche, la voluntad creadora se refleja en



la perfección y armonía del orden natural, en el corazón recto que acata los consejos y experiencias de los ancestros, considerados estos como tradición sagrada y se refleja también en algunos mecanismos de comunicación con el mundo trascendente, tanto a través del sueño o *peuma* como en las visiones o *perimontu* de personas privilegiadas. Las creencias referentes al(la) Ser Supremo y a los espíritus preocupan especialmente al mapuche. De ese modo, a medida que su vida transcurre, debe mantenerse relacionado con el orden preestablecido y su dependencia de este orden se torna cada vez más conciente, lo que se sustenta en la realización de oraciones y rituales.

El paso de las estaciones del año es un fuerte indicador para la distribución de actos rituales y oraciones. En el transcurso del año son distribuidos los actos rituales que no se deben olvidar, pues el hecho de no realizarlos implicará para el mapuche, la pérdida de la protección del Creador. Algunas de esas ocasiones son: el año nuevo mapuche o *we tripantu* (24 de junio), que es considerado tiempo de reposición de fuerzas por parte de la naturaleza; la primavera que es la época para solicitar buenas cosechas y el último período del verano, que es utilizado para agradecerlas.

El día es también un indicador de las actividades religiosas mapuche. Por ejemplo, el *epewun* o sea un poco antes del amanecer es el mejor momento para solicitar las bendiciones y para agradecer por el nuevo día y por la creación. Es un buen momento para iniciar un casamiento (*kureyewiin*) o realizar un bautismo (*lakutun*). El atardecer o *naiiantü* es momento propicio para iniciar un *nguillatun*, la principal ceremonia mapuche de oración comunitaria. Por último, el horario en que está oscureciendo o *zumzum* es el momento más adecuado para realizar los rituales de cura a los enfermos o *machitun* (Alcamán & Araya 1993).

Para aquel que tiene una mirada más sutil y que tiene experiencia o vivencias en temas espirituales, los ritos enunciados anteriormente que marcan algunos aspectos de la vida cotidiana del mapuche dejan claro que para el ser mapuche la religión y la religiosidad no se sustentan a través de la lógica racional, ni se explican satisfactoriamente a través de conceptos metafísicos. En la lógica mapuche se entiende que no es a través de argumentos racionales que se puede comprender la espiritualidad, en la lógica mapuche la espiritualidad está 'más allá y más acá' de las conceptualizaciones, se siente y se vive en la experiencia



cotidiana donde se busca armonizar los niveles de materialidad y espiritualidad, para lo cual el mapuche ha desarrollado ritos y símbolos que lo llevan a un estado de espiritualidad, a un estado de vivencia espiritual permanente. De esa forma, por ejemplo, la naturaleza para el ser mapuche es parte de la creación divina y expresión de lo sagrado y la fuerza divina contenida en la creación (*newen*) es buscada en el ritual en cada acto de la vida.

Como vemos, el camino para comprender la espiritualidad de los mapuche está recién comenzando y aunque la bibliografía en torno a la cosmovisión mapuche, basada en su religiosidad, indica varias categorías como: *ngen* (ser), *neyen* (hálito espiritual), *pülli* (espíritu), *am* (alma), *newen* (fuerza), *kimün* (conocimiento), estas categorías aún no fueron suficientemente aclaradas. Además existen otras categorías no citadas en este texto que aún precisan de una mejor definición, ya que muchos términos nombran entes o formas espirituales que intervienen en la comprensión del mundo no material, en el mundo subjetivo de los mapuche y requieren de una investigación más profunda. De esas categorías se derivan otras percepciones que tienen relación con el derecho consuetudinario o *admapu*, estando al interior de esas categorías, las bases de una estética y una moral propia de los mapuche. Consideramos imprescindible profundizar esos conceptos y definir sus relaciones tanto en el imaginario religioso como en su expresión práctica en las ceremonias.

Como pudimos apreciar en este artículo, por el momento no es productivo buscar la comprensión de la espiritualidad de los mapuche en los textos académicos, pues aún en la actualidad, después de siglos de malos tratos y discriminación a nuestro pueblo, muchos de esos textos continúan repitiendo los errores del pasado. Sabemos que la visión de los primeros sacerdotes llegados al área mapuche estuvo marcada por sus pre-juicios. Esos sacerdotes que acompañaron a los invasores españoles tenían una visión etnocéntrica y trataron de imponer su cultura y su visión de mundo. Así, comprendiendo sus límites de percepción es fácil aceptar que ellos calificasen a los mapuche como un pueblo sin Dios. Mas, como mostramos en este texto, después de varios siglos, gran parte de los autores – antropólogos y científicos sociales – cuando teorizan sobre los mapuche continúan basándose en esa percepción y repitiendo los mismos errores.

Lo expuesto anteriormente nos muestra la necesidad de comprender la espiritualidad



y la religiosidad de los mapuche y de otros pueblos indígenas sobre otras bases, como parte de las relaciones de alteridad, lo que nos desafía a intentar conocer al otro, al diferente, de intentar ver como ese otro ve; lo que exige no sólo rescatar la memoria de los olvidados, sino también conocer la lógica de los pueblos negados durante siglos. Es necesario definir el alcance de los conceptos de religión, religiosidad y espiritualidad en relación al concepto de cosmovisión, tan largamente utilizado por la Antropología.

Intentando adecuarnos a la forma *winka* de conceptuar el pensamiento y la filosofía mapuche, podríamos afirmar que la ‘cosmovisión mapuche’ es una categoría que supera la propia religiosidad, pues ella consiste en una singular percepción de la realidad, saturada de nociones espirituales que se constituyen en normas de conducta y en leyes que ajustan el comportamiento y las relaciones con todo lo creado. Tales nociones se expresan en la cultura, formando parte de la peculiaridad que sorprende a todos aquellos que buscan, a través de la mirada extranjera, la lógica de los pueblos indígenas en su relación con la naturaleza y en su concepto de desarrollo humano, cuestiones que desde la mirada del sujeto *winka*, desde la comprensión del mundo occidental continúan siendo un misterio.

Es necesario reconocer que en esta América ha existido y aún existe una gran dificultad para comprender a los indígenas, lo que en Chile se refleja, entre otras cosas, en la in-comprensión que muchos chilenos y el estado nacional tienen de los mapuche. Aquí mostramos que efectivamente es difícil entender a este pueblo si no se supera la lógica positivista, si no se consideran dimensiones de análisis más profundas, constitutivas del ser mapuche, que se significa como parte del orden cósmico, donde su relación con *Ngünechen* y con la naturaleza son elementos fundadores de su ‘vivencia concreta material’. En otras palabras, para comprender a los mapuche en su especificidad es necesario re-conocer que los mapuche de Chile, siendo ciudadanos de este país, no son simplemente otros chilenos, se constituyen como parte de la multiculturalidad presente en Chile y desde ese lugar diferenciado tienen sus propias características, como su percepción del ser humano marcada por la espiritualidad que se expresa en su forma de vivir, de convivir, de producir, de soñar, percepción que busca el bienestar colectivo y la armonía entre los diferentes aspectos de la vida, lógica que diferencia al mapuche del individuo chileno inmerso en la sociedad globalizada, marcada por su tendencia al materialismo y por su óptica competitiva y



excluyente.

En la percepción del mapuche el ser humano es parte integrante de la dinámica natural. La naturaleza y el mundo son sagrados, por tanto el ser humano sólo puede usufructuar de él respetuosamente. Para el ser mapuche el mundo y todo lo que él contiene son dádivas del Creador frente a lo cual el ser humano es sumiso y agradece, contribuyendo a la armonía del cosmos. Entre los mapuche existe la convicción de que quien no respeta ese orden natural, pierde la protección divina y se expone al mal en cualquiera de sus formas. En esa perspectiva, los mapuche sólo pueden tomar de la naturaleza lo que necesitan de ella, cuidando que eso no implique su destrucción, por lo que su trabajo tampoco debe generar una dinámica destructiva de su entorno, ya que eso sería oponerse a la voluntad de *Ngünechen*.

El ser mapuche vive en función de su desarrollo espiritual, de ese modo la satisfacción de las necesidades materiales no es una meta sino más bien un medio que da las condiciones para buscar el crecimiento espiritual o, dicho de otro modo, la provisión de bienes materiales es parte del camino espiritual en la medida que lo limita, ofrece dádivas y pruebas espirituales. En síntesis, la satisfacción de las necesidades materiales es condicionada por el desarrollo espiritual del mapuche y su propia dinámica también condicionará este desarrollo. De cualquier manera, el bienestar material no es el objetivo final en la vida del mapuche.

Probablemente sea beneficioso – para quien desea comprender al pueblo mapuche y su percepción espiritual –, terminar esta reflexión con las palabras del sacerdote mapuche Severiano Alcamán y Jorge Araya (1993) cuando nos dicen: que “el lucro, en el más puro pensamiento mapuche, parece haber sido una desviación conceptual, un desorden y un atentado que perjudican la convivencia humana por producir desniveles sociales que conducen a la envidia o el desquite o *filladkawün*⁴.

Consideraciones finales

Podríamos decir que en Chile la cuestión mapuche se plantea como la realidad de una

⁴ Una traducción más adecuada a este contexto, de la palabra *filladkawün* (*fillad kawün*) sería miseria.



minoría presente en la sociedad chilena, una minoría étnicamente distinta con derechos históricos y culturales que le son propios. En ese contexto, las políticas aplicadas al pueblo mapuche – ese pueblo distinto, sin embargo minoría – han sido orientadas a integrar al mapuche a la vida nacional, buscando impedir la existencia real de una sociedad culturalmente diferente. Por otro lado, a pesar de la negación de los chilenos y del Estado-nación, la actitud del mapuche ha sido resistir como miembro de una sociedad con otra cultura, diferente a la cultura *winka*.

En esa perspectiva, en el inicio de un nuevo milenio, cuando se revelan percepciones de mundo más amplias y se comienza a discutir la multiculturalidad como una realidad ineludible, el objetivo de este artículo fue re-conocer a los mapuche en su peculiaridad, en su especificidad, como un componente diferenciado de la ‘sociedad chilena’, para lo cual escogimos hablar de un aspecto que constituye y caracteriza a este pueblo como es su percepción espiritual. Dimos una mirada a la espiritualidad de los mapuche y vimos que esa visión de mundo les da una identidad diferenciada, lo que exige otra lógica para el diálogo entre este pueblo y los chilenos, apropiada a esa especificidad, como un pueblo con otra cultura.

El pueblo mapuche continúa presente en Chile, en la tierra y en las urbes, ha resistido al genocidio y a los intentos de descaracterización. El mundo globalizado aún cuenta con los mapuche y su memoria, su riqueza cultural está aún presente en Chile. Esa ‘gente de la tierra’ habla desde su lugar peculiar, diferenciado. Escuchemos esas voces.

Cultura



Bibliografía

- ALCAMÁN, Severiano, ARAYA, Jorge (1993). Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo Mapuche. Temuco: Fundación Instituto Indígena.
- CERDA, Patricio (1990). Equivalencias y antagonismos en la cosmovisión mapuche y castellana. *Nütram*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, a. VI, n. 2, p. 11-35.
- CURIVIL, Ramón (1995). Religión mapuche y cristianismo. In: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*. Santiago do Chile: San Pablo, p. 31-50.
- DILLEHAY, Tom (1990). Araucanía: presente y pasado. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- FARON, Louis (1997). *Antüpañamko: moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Nuevo mundo.
- FOERSTER, Rolf (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.
- GEERTZ, Clifford (1989). *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC.
- NOGGLER, Pe. Albert (1982). *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas: San Francisco.
- SALAS, Ricardo (1990). Tres explicaciones del universo religioso mapuche: aspectos teóricos de la etnología religiosa de T. Guevara, R. Latcham y L. Faron. *Nütram*. Santiago de Chile: Ediciones Rehue, a. VI, n. 3, p. 36-46.
- SOTO, Elba (2001). *Espiritualidad y desarrollo en la perspectiva de los mapuche de Chile*. Comunicación presentada en "XI Jornadas Religiosas en América Latina". Universidad de Santiago de Chile / USACH. Santiago de Chile. 4 de octubre de 2001.
- SOTO, Elba (2007). *Sonhos e lutas dos mapuche do Chile*. Campinas-SP, Brasil: CMU & Arte Escrita Editora.