

UNIVERSIDAD CATÓLICA DE TEMUCO

EL MITO DE “TRENG-TRENG KAI-KAI” DEL PUEBLO MAPUCHE

Dr. José Fernando Díaz, svd. ¹

Trabajo recepcionado: diciembre 2006
Trabajo aceptado: junio 2007

RESUMEN

El artículo hace un análisis del relato mítico mapuche “Trengr-Trengr y Kai-Kai” del que la literatura histórica y etnológica ha dejado dos versiones que se citan en este trabajo, una que entrega el jesuita D. de Rosales y otra del folclorista E. Robles. El autor muestra asimismo su involucramiento en su experiencia pastoral, a través de la cual este relato le llegó a ser conocido por su estrecho contacto con las comunidades mapuche del Lago del Budi, entre los años 1989 y 1995. La motivación de este trabajo surgió principalmente cuando el autor encontró datos sobre el sacrificio humano en la zona, realizado poco después del terremoto y maremoto que el año 1960 afectó gravemente al litoral. Al verificar lo acaecido y confrontado con los significados del relato mítico, queda en evidencia que se está frente a un hecho y a una interpretación de profundo significado religioso. Este trabajo tiene como propósito original entender el sentido sacrificial propio de un hecho tan difícil de entender para una racionalidad científica, y dar cuenta de sus principales significados.

PALABRAS CLAVE: Antropología religiosa, mito de origen, pueblo mapuche, teoría del sacrificio.

ABSTRACT

This article presents an analysis regarding the mythical account Mapuche “Trengr-Trengr y Kai-Kai”, which is known through two versions of historical and ethnological literature done by Jesuit D. de Rosales and folklorist E. Robles. The author also shows his own involvement with the topic through his pastoral experience, being closely related to the Mapuche communities at the Budi Lake between 1989 and 1995. It was there that the story was told to him. In this context, the personal motivation to research the issue came from data that the author found about human sacrifices in the area, shortly after the earthquake and tsunami that gravely affected their seacoast area in 1960. Verifying what has happened and confronted with the meaning and interpretation of the mythical account, it is evident a profound religious signification. This research has as an original purpose to understand the sacrificial sense difficult to understand and explain by a scientific rationality.

KEYWORDS: Religious anthropology, myth of origin, Mapuche people, Theory of Sacrifice.

¹ Académico del Instituto de Estudios Teológicos, Universidad Católica de Temuco.

Introducción

Este mito pertenece al pueblo indígena mapuche, que cuenta con una población de alrededor de 1 millón de habitantes, que se ubican principalmente en los campos del sur de Chile y parte de Argentina. Su presencia en las ciudades de ambos países, producto de la migración es cada vez más considerable, aunque difícil de precisar en números exactamente.

Con una larga historia de resistencia y de lucha por su independencia, los mapuche hoy en día lo hacen bajo nuevas formas, por sus derechos frente a una sociedad dominante que busca asimilarlos. Actualmente asistimos a un renacer de la cultura mapuche que desde nuevos espacios, rurales y urbanos, procura el reencuentro de su identidad, su lengua, sus tradiciones y busca combinar estos esfuerzos con las demandas de un mundo complejo y avasallador. Desde hace décadas, misioneros y antropólogos, políticos y economistas, proclamaban, la necesidad de su integración, la urgencia de la incorporación de sus tierras a la economía nacional, su civilización, su conversión o incluso su inminente desaparición. El hecho irrefutable es que los mapuche, como otros pueblos indígenas, están presentes en nuestros países y reclaman su derecho a formar parte real del presente y del futuro, y no solo del pasado de este continente.

Este mito que hemos escogido para este trabajo, ha sido estudiado por muchos autores, y de diversas formas. Cabe destacar el análisis realizado por Rolf Foester, en su "Introducción a la Religiosidad Mapuche", que a nuestro juicio, al aplicar la reflexión de René Girard acerca del sacrificio, logra una interesante aproximación a la riqueza de este mito.

El relato del mito me llegó a ser conocido por el contacto con las comunidades mapuche del Lago del Budi, con las que desarrollé un trabajo pastoral entre los años 1989 y 1995. La mayor motivación surgió cuando encontramos datos sobre el sacrificio humano realizado poco después del terremoto

y maremoto que el año 1960 afectó gravemente a la zona. Al verificar lo acaecido y confrontado con el relato mítico, nos pareció estar frente a un hecho de profundo significado. Este trabajo tenía como propósito original tratar de entender la racionalidad propia de un hecho tan difícil de entender.

El resultado de esta investigación ha sido muy enriquecedor y nos motiva más aún a continuar el esfuerzo por acompañar al pueblo mapuche en su caminata histórica.

I. El Mito del Treng-Treng Kai-Kai²

Presentaremos dos versiones, comenzando por la más antigua, aunque esta no sea más que una relación sobre el mito, conserva los rasgos fundamentales, si se compara con el relato posterior, y ofrece algunos detalles interesantes.

1.- Relato del P. Rosales, siglo XVII³

1. "Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuando (porque no tienen serie de tiempos, ni cómputos de años), se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que se llaman *Tenten*, que los tienen por cosa sagrada.
2. Y en todas la provincias hay algún *Tenten* y cerro de grande veneración, por tener creído que en él se salvaron sus antepasados del diluvio general, y están a la mira para, si hubiere otro diluvio, acogerse a él para escapar de el peligro, persuadidos a que en él tienen su sagrado para la ocasión (...)
3. En la cumbre de cada uno de estos montes altos, llamados *Tenten*, dicen que habita una culebra de el mismo nombre (...) y que antes que saliese el mar les dijo lo que había de suceder, y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y él los ampararía.
4. Mas que los indios no lo creyeron, trataron entre sí que si acaso sucedía la inundación

2 Las expresiones en lengua mapuche "treng-treng" y "kai-kai", con las que designamos el mito correspondiente, obviamente no son el nombre de este mito, sino la forma que hemos escogido para identificarlo. La forma de escribir estas palabras varía grandemente dependiendo del autor, por lo que respetamos las opciones de los autores en sus textos, y nos reservamos el uso del alfabeto unificado, sin por esto querer establecerlo como el único o más adecuado, sino por ser el que más conocemos. Aquí algunas de las formas en que estas expresiones son escritas: "Tenten" y "Caicai", "Xeg-xeg" y "Kai-Kai".

3 ROSALES, Diego de. Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano. Rosales escribió a mediados del siglo XVII, el manuscrito original estaba listo en 1674. Publicado por primera vez en 1877 por Benjamín Vicuña Mackenna. Manuscritos originales en Biblioteca Nacional. Citamos de la edición de: CALDERÓN, Alfonso. P. Diego de Rosales, Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano. (Colecc. Escritores Coloniales de Chile), Editorial Universitaria, Santiago, 1969. Págs. 17 a 22.

- que decía *Tenten*, unos se convertirían en ballenas, otros en peje espada, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros pescados: que el *Tenten* les favorecería para eso: para que si saliesen de repente las aguas y no pudiesen llegar a la cumbre de el monte, se quedasen nadando sobre ella, transformados en peces (...).
5. Fingen también que había otra culebra en la tierra y en los lugares bajos, llamada *Caicai-Vilu*, otros dicen que en esos mismos cerros, y que esta era enemiga de la otra culebra *Tenten* y asimismo enemiga de los hombres, y para acabarlos hizo salir el mar, y con su inundación quiso cubrir y anegar el cerro *Tenten* y a la culebra de su nombre, y asimismo a los hombres que se acogiesen a su amparo y trepasen a su cumbre.
 6. Y compitiendo las dos culebras *Tenten* y *Caicai*, esta hacía subir el mar y aquella hacía levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto cuanto se levantaban sus aguas.
 7. Y que lo que sucedió a los indios, cuando el mar comenzó a salir e inundar la tierra, fue que todos a gran prisa se acogieron al *Tenten*, subiendo a porfía a lo alto y llevando cada uno consigo a sus hijos y mujeres y la comida que con la prisa y la turbación podían cargar.
 8. Y unos les alcanzaba el agua a la raíz de el monte y a otros al medio, siendo muy pocos los que llegaron a salvarse a la cumbre. Y a los que alcanzó el agua les sucedió como lo habían trazado, que se convirtieran en peces y se conservaron nadando en las aguas, unos transformados en ballenas, otros en lisas, otros en robalos, otros en atunes y otros en diferentes peces.
 9. Y de estas transformaciones fingieron algunos en peñas, diciendo que porque no los llevasen las corrientes de las aguas, se habían muchos convertido en peñas por su voluntad y con ayuda de *Tenten*.
 10. Y en confirmación de esto muestran en Chiloé una peña que tiene figura de mujer con sus hijos a cuestras y otros a los lados (n.) Y tienen muy creído que aquella mujer en el diluvio, no pudiendo llegar a la cumbre de el *Tenten*, le pidió transformarse en piedra con sus hijos porque no la llevasen las corrientes, y que hasta ahora se quedó allí convertida en piedra.
 11. Y de los que se transformaron en peces dicen que, pasada la inundación o diluvio, salían de el mar a comunicar con las mujeres que iban a pescar o coger marisco, y particularmente acariciaban a las doncellas, engendrando hijos en ellas; y que de ahí proceden los linajes que hay entre ellos de indios que tienen nombres de peces, porque muchos linajes llevan nombres de ballenas, lobos marinos, lisas y otros peces.
 12. Y ayúdanles a creer que sus antepasados se transformaron en peces, el haber visto en estas costas de el mar de Chile en muchas ocasiones sirenas, que han salido a las playas con rostro y pechos de mujer, y algunas con hijos en los brazos.
 13. Asentadas estas transformaciones y soñado diluvio, queda la dificultad de cómo se conservaron los hombres y los animales, a lo cual dicen que los animales tuvieron más instinto que los hombres, y conociendo mejor los tiempos y las mudanzas, y que conociendo la inundación general, se subieron con presteza al *Tenten* y se escaparon de las aguas en su cumbre, llegando a ella más presto que los hombres, que por incrédulos fueron pocos los que se salvaron en la cumbre del *Tenten*. Y que de estos murieron los más, abrazados del sol.
 14. Porque como fingen que las dos culebras, *Caicai* y *Tenten*, eran enemigas, y que *Caicai* hizo salir las aguas del mar para que, sobrepujando a los montes, anegasen a los hombres y al monte *Tenten* y a su culebra, que los favorecía, y que *Tenten* para mostrar su poder y que ni el mar le podía inundar ni sobrepujar con sus aguas se iba suspendiendo y levantando sobre ellas.
 15. Y que en esta competencia la culebra, que era el Demonio, diciendo *Caicai* hacía crecer más y más las aguas, y de ahí tomó el nombre *Caicai*, y la otra culebra, que era como cosa divina que amparaba a los hombres y a los animales en lo alto su monte, diciendo *Tenten* hacía que el monte se suspendiese sobre las aguas, y en esta porfía subió tanto que llegó hasta el sol.
 16. Los hombres que estaban en el *Tenten* se abrasaban con sus ardores, y aunque se cubrían con callanas y tiestos, la fuerza del sol, por estar tan cercanos a él les quito a muchos la vida y peló a otros, y de

ahí dicen que proceden los calvos. Y que últimamente el hambre los apretó de suerte que se comían unos a otros. Y solamente atendieron a conservar algunos animales de cada especie para que multiplicasen, y algunas semillas para sembrar.

17. En el número de hombres que se conservaron en el diluvio hay entre los indios de Chile grande variedad, que no puede faltar entre tantos desvaríos. Porque unos dicen que se conservaron en el *Tenten* dos hombres y dos mujeres con sus hijos. Otros, que un hombre solo y una mujer, a quienes llaman *Llituche*, que quiere decir en su lengua “Principio de la generación de los hombres”, sean dos o cuatro con sus hijos.

18. A estos les dijo el *Tenten* que para aplacar su enojo y el *Caicai*, señor del mar, que sacrificaran uno de sus hijos y, descuartizándole en cuatro partes, las echasen al mar, para que las comiesen los reyes de los peces y las sirenas, y se serenase el mar. Y que haciéndolo así, se fueron disminuyendo las aguas y volviendo a bajar el mar. Y al paso que las aguas iban bajando, a ese paso iba también bajando el monte *Tenten*, hasta que se asentó en su propio lugar.

19. Y diciendo entonces la culebra: *Tenten*, quedaron ella y el monte con ese nombre de *Tenten*, célebre y de grande religión ente los indios. Que como a miserables ha tenido engañados esta astuta culebra, que engañó a nuestros primeros padres en el Paraíso”.

Hasta aquí la versión ofrecida por el P. Rosales.

2. Versión recogida por E. Robles, publicada el año 1911⁴.

(Conservamos la ortografía original, la separación en versículos es nuestra).

1. “Hace mucho tiempo, *kui*fi, dicen, hubo una grande inundación. Enorme lagarto salió del centro de la tierra i gritó: Cai-Cai !

La tierra se agrietó por muchas partes.

Gruesos borbollones brotaron de esas grietas i llenaron de agua los campos.

2. La gente se refugió en una altura llamada *Tre- Tren*.

Con rapidez ascendieron también a ella toda clase de seres: leones, venados, pájaros i “grandísima cantidad de sabandijas”.

3. Cubierta la superficie de los campos, el nivel de la aguas se elevaba mas i mas. Empero, no podía llegar a la cumbre del *Tren-Tren*, que crecía en altura a medida del ascenso del agua.

4. Subía i subía el *Tren-Tren* i llegó tan arriba que casi tocó al sol. La temperatura se hizo insoportable.

Para refrescarse la gente se ponía sobre sus cabezas ollas de greda llenas de agua.

5. En la cumbre del *Tren-Tren*, espacio reducido, era peligroso moverse con tanta sabandija y “tanta culebrería”, según la gráfica i testual espresión de uno de nuestros informantes. Las mujeres tuvieron que amarrarse estrechamente las estremidades de sus vestidos para librar las piernas de las ofensas de esos bichos.

6. Oyóse el grito de *Tren-Tren!* las aguas comenzaron a bajar, como a subir cuando se oyó el de *Cai-Cai!*

7. Los indios celebraron entonces su primer *Guillatun*.

Sacrificaron un niño huérfano para obtener la sangre que se empleó en la ceremonia. En pos de este sacrificio vino el de gallos i gallinas cuya sangre iban vertiendo en las aguas que se retiraban”.

Hemos escogido estas dos versiones para realizar nuestra presentación, primero por su ubicación en el tiempo, ambas fueron recogidas en épocas muy diversas, y porque ambas transmiten versiones recogidas directamente de los propios indígenas, por personas con una cierta cercanía a la lengua mapuche.

II. Análisis del mito desde diversas perspectivas

1.- Lo que los Indígenas dicen de este Mito

⁴ ROBLES, Eulogio. Costumbres i Creencias Araucanas: Guillatunes. En: Revista de la Sociedad de Folklore Chileno, Tomo 1, págs. 221-249. Santiago, 1911 I. págs. 239-240.

1. Relato sobre el origen de las rogativas o *Nguillatun*

Como los autores nos indican al recoger este mito, los mapuches se refieren a este relato como aclaración del origen de las “rogativas” o “*Nguillatun*”.

Robles nos dice:

“Fácilmente puede comprenderse que es imposible averiguar el origen de los *Guillatunes*; pero no lo es el descubrimiento de alguna fábula, por medio de la cual se quiera explicar ese origen, i hemos tenido la fortuna de oír de boca de algunos indios una que se relaciona con la celebración del primer *Guillatun* (...) la hemos oído a mapuches de las cercanías de Temuco, de Bajo Imperial, i de los departamentos de Traiguén i de Arauco. Como queremos escribir con la mas absoluta fidelidad, dejamos constancia que solo tres indios, el viejo Francisco Ladino de Maquehue, al sur de Temuco, Nicolas Quintrel de Conoco, cerca de Choichol, i Pascual Alchao, de Bajo Imperial, ven en ella el origen de los *Guillatunes*.”⁵

2. Aclaración de la relevancia de este rito para las comunidades mapuches

Estas “rogativas” o “*Guillatunes*” corresponden a los ritos o celebraciones principales del pueblo mapuche. Cada rogativa involucra generalmente a varias comunidades o clanes y se define como un acto de súplica a la divinidad suprema para obtener su bendición sobre las cosechas, ganado, clima, salud, familia, relaciones sociales, etc. Pero la ceremonia no se reduce a estas súplicas sino que está compuesta de varios ritos que van siendo realizados según un ordenamiento predeterminado. La súplica verbal misma, las danzas rituales, los sacrificios de sangre, el ofrecimiento de alimentos a la divinidad (*Ngnechen*), los ofrecimientos de alimentos a los amigos y parientes en un complejo sistema de reciprocidad, el saludo ritual, son solo algunos de los ritos más visibles. A través de esta complejidad de ritos, celebrados en un mismo evento, observamos que están significados prácticamente todos los

aspectos que los mismos mapuche relevan de su propia cultura. Podemos así afirmar que este es un “complejo ritual” fundamental para la cultura mapuche. Ellos mismos así lo afirman y lo demuestran⁶.

2. Lo que el mito dice de si mismo

Es un relato centrado en un conflicto cósmico donde el agua y la tierra aparecen como elementos claves de un orden primordial en crisis. El relato se inicia con el conflicto, no da datos sobre una situación previa ni el origen del conflicto. Eso queda abierto. La tierra (*mapu*) es la base de la identidad del indígena, que se autodenomina *mapu-che*, que significa gente de la tierra, entendiendo tierra no solo como sustrato cultivable sino como base de la cultura. La tierra representa el orden, lo estable donde es posible desarrollar la vida de la comunidad, que se expresa en cultivo de la tierra, culto religioso, y en todo lo que significa cultivar la vida a la manera “*mapuche*”, según su tradición propia, que se llama “*ad-mapu*”. Este término es difícil de traducir, pues, la partícula “*ad*”⁷, tiene una gran cantidad de significados y se despliega de varias formas. Dice relación a: rostro o cara de las cosas, costumbre, dirección, hacia donde se mira, belleza, composición, calidad de la relación con otra persona, identidad. Al ponerla junto a la palabra “*mapu*” se puede decir que es la manera propia en que el mapuche aprecia la realidad, a partir de su ser de esta tierra, el rostro que él ve en ella, la calidad y la forma en que la gente debe tratarse, en resumen es una palabra que designa la propia cultura.

El agua (*ko*) tiene una dimensión más compleja, en cuanto hay distintos tipos de agua: las vertientes, los ríos, el mar y las aguas celestes que son las lluvias. En el conflicto es agua telúrica, o sea, que procede de la tierra que se agrieta o del mar que se sale. Ambas versiones son aguas que invaden las tierras impidiendo la vida de la gente. En los ritos familiares, según la tradición, parte de la sangre del animal sacrificado debe ser llevada al agua de la vertiente y allí es ofrecida, y se hace oración con ella. El agua que fluye de la tierra es un lugar sagrado (*trayenko, pilloiko*). Cuando se tienen malos sueños, al amanecer hay que ir al agua y purificarse. En algunas comunidades costeras se lleva la sangre del

5 Ibidem, págs. 238-239.

6 Esta información que exponemos sobre los *Nguillatun*, se basa en la experiencia personal de diálogo con líderes religiosos, acompañamiento de encuentros de líderes mapuches y en la participación durante varios años en los *Nguillatun* de las comunidades a orillas del lago Budi, Región de la Araucanía, Chile.

7 Cf. término “*ad*” en: MOESBACH, Ernesto. Idioma Mapuche, P. Las Casas, Chile, Ed. San. Francisco, 1962, pág. 206.

animal sacrificado en la rogativa al mar y se derrama en las olas.

El relato nos remite a un conflicto entre dos seres o realidades antagónicas, dos serpientes (*treng-treng-vilu* y *kai-kai-vilu*) que se identifican con el agua y la tierra. Los términos *treng-treng* y *kai-kai* (o *trem-trem* y *cai-cai*) que provienen del grito de cada una de las serpientes (*vilu*) son expresiones del conflicto: el grito "*kai-kai*" es el primero y hace crecer las aguas. El grito "*treng-treng*" es la respuesta que hace subir la montaña.

Por esto deducimos que *treng-treng* se relaciona con la raíz verbal de "crecer" que en mapuche se dice *y tremn* (crecer, criarse) y el adjetivo *trem* (crecido) y *tremum*⁸. En tanto, *Kai-Kai* se relacionaría con el término sustantivo *Kaiñe* (enemigo, verbalizado *kaiñe-tun* hostilizar,⁹). El término *Kai-Kai-filu* es usado hasta hoy con un sentido mitológico de lo negativo o de brujería¹⁰.

Estos dos seres antagónicos entran en conflicto sin una explicación directa, mas queda claro que el objetivo del *Kai-Kai* es la destrucción de la gente que está en la tierra. Esta gente (*che*) aparecen sin identidad, es una humanidad no definida (sin rito), que es amenazada por la inundación de sus tierras. Perecen ahogados o se convierten en piedras o peces, que es la pérdida de la humanidad o vuelta a la naturaleza.

La gente encuentra un refugio en la montaña que se asocia al *Treng- Treng* o serpiente que allí habita. Pero el drama continúa. El agua continúa subiendo y de la misma manera la montaña también crece. Pero esto acerca demasiado al sol a los que se refugiaron en ella y muchos mueren abrasados por el calor. La violencia amenaza con la destrucción total de la humanidad.

El conflicto se resuelve a partir del sacrificio de un niño, huérfano o hijo de la familia sobreviviente, cuya sangre o cuerpo desmembrado en cuatro partes (número de simbolismo cósmico para el mapuche) hace retroceder las aguas y vuelve la montaña a

su lugar. Es el sacrificio humano, la sangre, lo que posibilita el primer *Nguillatun* o rogativa y a su vez es el *Nguillatun* lo que hace que ese asesinato primordial sea un sacrificio, o sea, no un asesinato o una muerte más. La muerte sacrificial detiene las muertes causada por la naturaleza que está amenazando a la humanidad. Con el sacrificio se inicia la comunidad ritual, una humanidad con identidad, por eso los sobrevivientes que hicieron el sacrificio son llamados "*llituche*", que significa "principio de la generación de los hombres".¹¹

3. Lo que hoy en la actualidad dice referencia a este mito

1. El mejor dato que tenemos es que este relato es en la actualidad conocido, y más aún, sigue siendo reinterpretado con nuevas variaciones.
2. Existen muchos lugares que siguen siendo denominados como *Treng-Treng* y se les atribuyen propiedades como las de crecer. Se puede decir que muchas comunidades reconocen alguno de estos cerros en la proximidad de sus tierras.
3. En caso de un terremoto o maremoto, como el año 1960, este relato recobra plena vigencia como clave de interpretación. Con el cataclismo de 1960 muchas comunidades volvieron a realizar los ritos tradicionales que estaban siendo abandonados.
4. Hay chamanes mapuche (*machi*) que en sus invocaciones a la divinidad se refieren a ella como "Anciano-Anciana" (*Kushe-Fucha*) con la expresión: "*Treng-treng-mapu Kushe Treng-Treng-mapu Fucha*", lo que, sin querer ser interpretado teológicamente, por lo menos revela la vigencia del término asociado a la divinidad¹².
5. El término *Treng- Treng* está siendo releído y usado en nuevos contextos que proponen una recuperación de la cultura. Una organización mapuche de comunicaciones asumió este nombre para autodesignarse¹³.

8 Cf. término "Trem" en: MOESBACH, Ernesto, *Ibidem*, pág. 254. Cf. término "Kaiñe" en: MOESBACH, Ernesto, *Ibidem*, pág. 219.

10 MOESBACH, *Ibidem*, pág. 219. Traduce el término "kaikaifilu" por "culebrón, animal mitológico".

11 ROSALES, *Ibidem*, pág. 21.

12 Versiones de oraciones recogidas personalmente durante la participación en ritos presididos por la *machi* Lucy Coña, de la comunidad de Llangui, a orillas del Lago Budi, Región de la Araucanía, Chile, entre los años 1989-1995.

13 La organización se denomina "Xeg-xeg" y es un centro de comunicaciones que tiene por objetivo la recuperación de la cultura mapuche frente al proceso de desintegración que amenaza a la etnia. Sus miembros son todos mapuches con formación profesional o técnica, y con experiencia en el tema de la reetnificación. Proponen el uso de los medios de comunicación como nueva herramienta de resistencia y recuperación cultural.

6. Es posible afirmar que, contrariamente a las previsiones de muchos antropólogos, misioneros y otros, el pueblo mapuche tiende a recuperar cada vez más su espacio en el quehacer nacional, no solo desde una plataforma de demandas sociales y políticas, sino desde una recuperación de su identidad, la que está siendo reconstruida en buena parte mediante la vuelta a los ritos tradicionales, de los cuales el *Nguillatun* es fundamental.¹⁴

III. Interpretaciones del mito

1. Mito de origen

No es una “teogonía” o cosmogonía, pues no es un relato que indique la relación con la divinidad ni del origen del cosmos. Este mito se refiere fundamentalmente al origen del rito del *Nguillatun* y de los mapuche. En la variante de Rosales, en forma secundaria, remite al inicio de los linajes con nombre de pez o animal marino y al origen de las rocas con formas especiales en la costa. También está el origen de la calvicie y de la veneración de los cerros altos considerados como lugares donde es posible salvarse, como lo hicieron los antepasados. Es, por así decir, un relato que a partir de un tema central, el origen del rito, articula otros temas origen.

M. Eliade refiriéndose a los mitos de origen, explica que se trata de modificaciones de una situación original¹⁵. En este mito se trata de un relato que indica el paso de una humanidad sin rito a una comunidad ritual, de una humanidad en destrucción por la violencia a una humanidad salvada por el rito.

Este es el mito que apunta claramente al origen de la cultura mapuche, pues es el origen de los sujetos y del ritual que la constituye. El origen de la cultura, comprendido como la superación de la violencia mediante el sacrificio.

2. El sacrificio como rito fundador de la cultura

La centralidad del sacrificio humano está clara, pues es solo con su realización que se supera la crisis, producto del equilibrio de fuerzas. Para Girard, la tragedia se produce cuando las fuerzas involucradas en la violencia se equilibran y se pierde la posibilidad de superar el equilibrio¹⁶.

La violencia de la naturaleza es indiferenciada, es decir, amenaza a todos y a todo. Es a esa violencia que el mito se contrapone, la violencia ritual, la violencia sagrada. Es la diferenciación de la violencia lo que inaugura la cultura. Y es algo que solo la comunidad humana en un acuerdo común puede hacer. El rito es fundamental y fundante ya que establece una alianza entre los participantes. La sangre derramada los protege a todos y los obliga a todos. Es el paso del arbitrio individual al acuerdo comunitario. Allí se encuentran las claves de la primera diferenciación, la primera estructuración, el origen de la cultura. Girard dirá al respecto:

“Si la violencia unánime contra la víctima expiatoria puede interrumpir el proceso de destrucción, ella se tiene que situar en el origen de un nuevo sistema sacrificial. Si solamente la víctima expiatoria puede interrumpir el proceso de destrucción, ella se encuentra en el origen de cualquier estructuración. (...) Tenemos desde ya serias razones para pensar que la violencia contra la víctima expiatoria podría ser radicalmente fundadora, pues, al acabar con el círculo vicioso de la violencia, ella al mismo tiempo inicia un otro círculo vicioso, el del rito sacrificial, que tal vez sea el de la totalidad de la cultura.”¹⁷

El sacrificio se sitúa en el origen de la cultura, pues, impone una diferencia que es esencial para la sobrevivencia. La violencia de la naturaleza y la violencia sagrada. Es mediante ella que se conjura el

14 Cabe destacar que estas rogativas no dejaron nunca de celebrarse totalmente, pero muchas comunidades, por diferentes motivos, las habían dejado de lado. Lo más destacable es el surgimiento de organizaciones mapuche en las ciudades, especialmente Santiago, donde a pesar del proceso migratorio, la dispersión y la represión cultural, ya hace varios años comenzaron a celebrarse estos ritos tradicionales como una forma de resistencia a la asimilación y como una forma de reelaborar la identidad en el nuevo contexto urbano.

15 ELIADE, Mircea. Mito e Realidade (orig. en inglés, *Myth and Reality*, 1963), São Paulo, Ed. Perspectivas, 1986, pág. 26. “Todo mito de origen cuenta una situación nueva, nueva en el sentido de que no existía desde el principio del mundo. Los mitos de origen prolongan y completan el mito cosmogónico: ellos cuentan como el mundo fue modificado, enriquecido o empobrecido”.

16 Cf. GIRARD, René. *Violencia e o Sagrado*, (orig. en francés: *Le violence et le Sacré*, 1972) São Paulo, Ed. Unesp, 1990, pág. 65. “La tragedia es el equilibrio de una balanza, no la de la justicia, sino la de la violencia. (...) Si el conflicto se eterniza es porque no hay diferencia alguna entre los adversarios.” Original en portugués, la traducción es nuestra.

17 GIRARD, R. *Ibidem*, pág. 119.

peligro de retornar a la indiferenciación del ser humano con la naturaleza. El inicio de la cultura está marcado por el momento en que el ser humano se percibe a sí mismo no ya como parte indiferenciada de la naturaleza, sino que se ve frente a ella o enfrentándose a ella¹⁸. Diferencia que el hombre nota en lo que está fuera de sí y dentro de sí. Es decir, la naturaleza y la cultura que lo rodean y la naturaleza y la cultura que lo constituyen a él mismo.

Recordando a Freud, podemos entender esta tensión que el hombre percibe en él mismo. Su necesidad de cultura y su incomodidad frente a las restricciones que ella le impone¹⁹. La percepción de su propia violencia y la de los demás, y que amenaza a los demás miembros del grupo al que pertenece.

Según Schubart, el sacrificio humano no es, en su origen, para expiación de los hombres frente a los demonios, sino para reconciliar a los demonios²⁰. La pregunta es entonces quiénes son esos demonios. En la dualidad que ellos representan está la tensión entre caos y orden, entre vida y muerte. El mito revela la clave para enfrentar esa tensión que puede ser trágica, mas no indica quiénes son esos demonios. Parece ser que esos demonios son, como Freud indica, la propia violencia del hombre en conflicto entre naturaleza y cultura²¹.

3. La víctima

La violencia deja de amenazar a todos por igual porque ella es desviada hacia una víctima. Es por ella que los demás se salvan. Las víctimas de *Kai-Kai* es toda la Humanidad, pero mediante la víctima, su violencia es desviada. La forma de desviada es la violencia sacrificial. La víctima no es escogida por su culpabilidad, sino en cuanto a su capacidad

de representar a todos los destinatarios de la violencia original y a la vez ser diferente de ellos. En este caso es un niño, un hijo o un huérfano, el cual como ser humano tiene la capacidad de representar a los otros humanos, pero a la vez es un niño, o un huérfano, es decir, su relación con el grupo no es plena, tiene alguna carencia, ya sea de iniciación en la vida adulta o de lazo familiar. Este “vínculo frágil”, nos dice Girard, es el que asegura que no será vengado, lo que traería un nuevo círculo vicioso de violencia.²² Esta venganza es una de las amenazas más graves, pues ella es la expresión de la violencia que se multiplica arrastrando a todos a la destrucción. La víctima será uno de los elementos que variará en las reinterpretaciones posteriores del mito, y por lo mismo uno de los elementos que será clave para comprender la funcionalidad.

4. Origen como salvación

Es un mito de salvación, pues el origen del pueblo mapuche y de su cultura se remite a la familia primordial (*llituche*), que se salvan de morir ahogados en las aguas o abrasados por el sol. La rogativa o *Nguillatun* encierra las claves de interpretación y por ello al ser celebrado, remite al origen, haciéndolo presente y abriendo cada vez la posibilidad de comenzar de nuevo, es decir, del renacer de la cultura. Los que se salvan, son el origen de la comunidad ritual, y la cultura es posible a partir de la existencia de esa comunidad ritual. El mito, así, asegura la salvación en la medida que se mantiene la comunidad ritual. Por eso, el debilitamiento de esa comunidad es la amenaza que la celebración regular del rito busca conjurar.

Este mito deja abierto a la interpretación el motivo por el cual el mundo entra en este estado de violencia y es amenazado por la destrucción. El mito indica

18 SCHUBART, Walter. *Religion und Eras* (original es de 1941) München, Ed. C.H. Beck 1978, pág. 10: „Nun fñhlt sich nicht mehr in die umgebende Natur eingegliedert, sondern sieht sich ihr gegenñber“. trad.: Ahora se siente no más como parte de la naturaleza que lo rodea, sino que se percibe frente a ella.

19 FREUD, Sigmund. O mal-estar na Civilizayao. In: Freud, Sigmund, Seleyao de Textos de Jayme Sa10mao (et alter), Os pensadores. Págs. 131-194. “ ... as duas premencias, a que se volta para a felicidade pessoa1 e a que se dirige para a uniao como os outros seres humanos, devem lutar entre si em todo indivíduo, tem de colocar-se numa oposiyao hostil um para com o outro e disputar-se mutuamente a posse do terreno.” Pág. 190. “O problema que ternos pela frente é saber como livrar-se do maior estorvo a civi1izayao -isto é, a inclinayao, constitutiva dos seres humanos, para a agressividade mútua ... “ Pág. 191.

20 Cf. SCHUBART, Walter. *Ibídem*, pág. 13. La traducción es nuestra.

21 FREUD, *Ibídem*. “ ... o elemento de civilizayao entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa nao fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos a vontade arbitraria do individuo, o que equivale a dizer que o homen fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos.”Pág. 155.

22 Cf. GIRARD, R. *Ibídem*, pág. 25.

el camino de la salvación que es mediante el sacrificio que permite un nuevo comienzo²³. Esto será relevante en la pesquisa de las nuevas interpretaciones o variantes del mito original en nuevos contextos de violencia o conflicto que amenazan la comunidad.

El mito también queda abierto en el sentido de que no asegura que el conflicto no vuelva a desatarse. La posibilidad de que todo se vuelva a desencadenar esta presente. Esto nos recuerda nuevamente a Freud, en su esperanza de que Eras se afirme en la lucha contra su mortal adversario²⁴.

IV. Funcionalidad del mito

Siendo el mito esencialmente un relato conservado y reinterpretado por la comunidad a la que pertenece; relato oral que sobrevive en la medida que la comunidad encuentra en él claves vigentes para interpretar la realidad en la que busca realizar su proyecto de vida, tenemos que preguntarnos cuáles son esas claves de interpretación que hacen que el mito esté vigente. Girard afirma que además de la interpretación que el rito hace de sí mismo, subyace un otro discurso y que no es menos interesante y que se refiere a su función social²⁵. Foester, siguiendo a Girard, hace a mi juicio, una excelente aplicación de esta interpretación funcional del mito²⁶.

1. El mito, el rito y la clave de interpretación de Girard

Es cierto que hoy en día, cuando las comunidades convocan a la celebración del *Nguillatun* o rogativa, normalmente los motivos que se explicitan son la necesidad de lluvias o buen tiempo para las cosechas, etc. Eso es real, pero bajo esas expresiones básicas, la funcionalidad del rito se revela en la complejidad de procesos sociales, como ser de acuerdos, de gastos, de “sacrificios” económicos, de invitaciones, etc., que conlleva la celebración de la rogativa. Ante la celebración de cada rogativa, es puesto

en marcha un proceso de revisión de los indicadores más significativos del estado de las comunidades. Todos los cambios, sucesos, las novedades y hasta los sueños, van a ser evaluados en vista de la rogativa. Después de la rogativa todo será igualmente evaluado, principalmente la participación de las comunidades y de los invitados, en su cantidad y calidad, los efectos sobre la comunidad y sus bienes, sobre las cosechas, etc.

En su discurso, los jefes de las rogativas lo que más temen es la división de la comunidad. Los que se alejan del rito o simplemente no participan, debilitan la comunidad, pues con ellos se confirma la amenaza de la violencia recíproca²⁷. Girard describe esta violencia intestina que el rito busca superar: “(...) las desavenencias, las rivalidades, los celos, las disputas entre próximos, que el sacrificio pretende inicialmente eliminar; la armonía de la comunidad que el restaura, la unidad social que él refuerza²⁸.”

Las violencias internas de la comunidad son la amenaza mayor para un grupo humano, y se debe desviar esa violencia. Esa es la función del sacrificio, que es el centro del rito de las rogativas y a la vez le da sentido.

Podemos afirmar que la violencia del *Kai-Kai*, que amenaza destruir a los hombres sobre la tierra, es la violencia interna que se torna cósmica en su simbolismo. Surge de la misma tierra (*mapu*) que se rompe, se agrieta. Tierra que es la base de la identidad cultural, la base del “*ad-mapu*”. Pero la tierra por sí sola no logra salvar al hombre. El *Treng-Treng* por más que crece no salva, es el sacrificio, el acto ritual, del cual solo la comunidad es capaz, el que inaugura algo nuevo.

Es a partir de aquí que podemos entender porqué en la cultura mapuche, todo fenómeno natural es interpretado a partir de la situación interna de la comunidad. El buen clima y las catástrofes son atribuidas en su origen al buen, mal comportamiento de las

23 Cf. LUCCIONI, Gennie. A Arca de Noé. In: AA.VV. Atualidade do Mito. São Paulo, Ed. Livraria Duas Cidades, 1977. “Desde o assassinio de Caím, a humanidade nao parou de se corromper até o Diluvio. Igualmente toda vida individual resvala do nascimento a morte para a putrefacção. Pelo menos é assim que ela parece ser vivida. Trata-se de recomenciar, de nascer uma segunda vez para deter este fatal resvalamento.” Pág. 185.

24 FREUD, S. Ibidem. “A questao fatídica para a espécie humana parece-me saber se, e até que ponto, seu desenvolvimento cultural conseguirá dominar a perturbação de sua vida comunal causada pelo instinto humano de agressão e autodestruição”. Pág. 194.

25 Cf. GIRARD, R. Ibidem, pág. 21.

26 FOESTER, Rolf. Introducción a la Religiosidad Mapuche. Santiago, Ed. Universitaria, 1993.

27 Cf. FOESTER, Rolf. Ibidem. Foester, siguiendo a Girard, sintetiza: “El abandono de los sacrificios remite a la crisis sacrificial, que no es más que la pérdida de las diferencias (de la identidad), que desemboca en la violencia recíproca”, pág. 130.

28 GIRARD, R. Ibidem, pág. 21.

comunidades. Así también, el terremoto o maremoto, es producto de la crisis que está viviendo la comunidad, que ya no vive los valores del “*ad-mapu*”. De aquí surgirán muchas claves de interpretación para los nuevos desafíos y amenazas que los mapuches viven hoy. Así como la víctima humana original es substituida por la víctima animal, también ésta llegó a ser substituida por el enemigo en la guerra²⁹.

2. Vigencia del pensamiento mítico

Foester hace una interesante interpretación a partir de otras variantes del mito en el contexto de dominación, producto de la Guerra de Pacificación de la Araucanía, donde la causa de la crisis y la víctima son buscadas fuera de la comunidad ritual³⁰. Esclarece cómo la comunidad precisa siempre elaborar sus conflictos y cómo eso se refleja en las reinterpretaciones de este mito. Desde el mito se van elaborando los nuevos caminos para enfrentar la violencia que surge de nuevas amenazas, y esa elaboración a la vez genera nuevas reinterpretaciones del mito que aseguran su comprensión y así se aseguran la identidad y la cultura.

Siguiendo a Girard, Foester indica cómo en una comunidad que no consigue desviar la violencia, esta se torna indiscriminada, y termina destruyéndose: “Lo notable de estos procedimientos es que otras sociedades indígenas enfrentadas a la opresión del blanco sucumbieron por una crisis sacrificial, es decir, la violencia no pudo ser polarizada sobre los enemigos externos, volcándose entonces sobre ellos y destruyéndolos”³¹.

La persistencia del pueblo mapuche en recuperar los espacios que le han sido continuamente arrebatados, por superar las miserias y humillaciones a las que se lo ha sometido, en otras palabras, para no dejarse arrastrar al fondo del *Kai-Kai*, nos muestra la fuerza de su cultura, que se piensa y se proyecta a sí misma en esta clave mítica, la que le permite reencontrar las claves de lucha para continuar resistiendo y procurando su futuro.

Como el mismo Foester aproxima, todo este proceso de interpretación y acción, desde y hacia el mito, está plenamente vigente. El mapuche de hoy, desde diversos puntos de vista, está reelaborando su identidad y reestructurando su lucha, su resistencia. El pensamiento mítico, está lejos de ser una forma primitiva de razonar, sino al contrario, en su carácter holístico, se revela tan capaz como el pensamiento histórico para ayudar a un pueblo a re-encontrar su camino.

V. Mito y misión

A partir de lo que hemos recogido en esta breve mirada del principal mito mapuche, nos queda de manifiesto la delicada situación que los misioneros enfrentamos cuando intervenimos en medios indígenas como es el mapuche. La situación es difícil puesto que, primero que nada, hay una tradicional descalificación de lo mítico al interior de la práctica misionera. Solo recientemente se está haciendo una revalorización del mito a partir del aporte de las ciencias sociales. La formación teológica y filosófica de los misioneros en este campo es escasa. Un paso decisivo se está dando en el rescate de la dimensión mítica de los relatos en la Biblia. Eso abre posibilidades para un diálogo más fructífero con las religiones indígenas.

Segundo, porque en general la formación teológica de los misioneros no favorece una comprensión de las interferencias sociológicas que su actividad provoca en las comunidades indígenas. Los misioneros en general interferimos en casi todos los aspectos de las culturas indígenas, pero normalmente desconocemos o somos acrílicos con los modelos desde los cuales intervenimos, lo que redundo en imposiciones culturales que son resistidas de diversas formas por los indígenas. Esto conduce a descalificaciones y reafirmación de prejuicios que no ayudan a ninguna de las partes.

Tercero, la herencia de una estructura colonial, a la cual las iglesias y las instituciones que ellas reproducen, tiende a bloquear la posibilidad de espacios propios de diálogo interreligioso. La colonia no negó la existencia de religiones indígenas o se las catalogó

29 NÚÑEZ, F. de Pineda y Bascañan. Cautiverio Feliz (manuscrito de 1673). Selección de Textos de Álvaro Jara. (4a Ed.), Ed. Universitaria, 1989. En el cap. X relata el sacrificio ritual de un soldado español durante la guerra en el siglo 17, mas no es realizado en el contexto de una rogativa. Págs. 37-42.

30 Foester, R. Ibidem, pág. 123-131. Comentando un relato de 1934, recogido por F. Augusta, y siguiendo a Girard en su análisis, dice: “Primero, la violencia que sobre la sociedad mapuche ejerce el huinca -que es padecida como una realidad de pobreza, miseria, enfermedad- es desviada hacia una víctima externa: el huinca; segundo, eliminado este, la violencia inherente a toda sociedad permanece (el deseo mimético), la que será detenida, domesticada o regulada por el sacrificio de los animales (“una violencia sin riesgo de venganza”).” Pág. 125.

31 FOESTER, R. Ibidem, pág. 125.

como idolatrías o creencias producto de la ignorancia. Se impuso el sistema de *tabula rasa*, el cual en muchos aspectos continúa. Las calificaciones de “idolatría”, “paganismo”, muchas veces solo fueron cambiadas por nombres más técnicos, tales como animismo, politeísmo, panteísmo, y lo que se espera es lo mismo: Que todos se conviertan al Dios único y verdadero según las categorías metafísicas occidentales que continúan dominando al cristianismo.

La propuesta es tomar en serio la forma, las categorías y los contenidos con que un pueblo piensa y proyecta su propia cultura y su experiencia de trascendencia. Actualmente el concepto de “inculturación” exige una revisión seria de los caminos que las comunidades eclesiales cristianas estamos recorriendo en las tierras indígenas.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* Santiago, CERC-San Pablo (Colección Cultura y Religión) 1995.

ALVARADO, Margarita / AZÓCAR, Miguel (textos y documentación). *En los Confines de Trengteng y Kaikai, Imágenes Fotográficas del Pueblo Mapuche 1863/1930*, Santiago, Ed. Lome (Colección Mal de Ojo) 1994.

CALLOIS, Roger. *O Mito e o Homen*, (orig. 1938), Sao Paulo, Ed. 70,1980. CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito com bill Moyers*, (Orig. 1988), São Paulo, Ed. Palas Athena, 1990.

----- *As Máscaras de Deus, mitología primitiva*, (1959), Sao Paulo, Ed. Palas Atenas, 1992.

CENCILLO, Luis. *Mito, Semántica y Realidad*. Madrid, B.A.C., 1970.

CRIPP A, Adolpho. *Mito e Cultura*, Sao Paulo, Ed. Convivio, 1975.

ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade* (1963), São Paulo, Ed. Perspectivas, 1986.

----- *Mito do Eterno Retorno, Cosmos e Historia*, (Orig. francés 1949), Sao Paulo, Ed. Mercuryo, 1992.

----- *Aspectos do Mito*, (Orig. ingles 1963), Lisboa, Ed. 70, 1986.

FREUD, Sigmund. *O Mal-estar na Civilizarao*.

Seleyao de textos de Jayme Salomao, São Paulo, Abril Cultural (Os Pensadores) 1978.

FOERSTER, Rolf. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*, Santiago, Ed. Universitaria (Colecc. Imagen de Chile), 1993.

GIRARD, René. *A violence e o Sagrado*, (1972), São Paulo, Ed. Unesp, 1990.

GUSINDE, Martin. Otro Mito del Diluvio que Cuentan los Araucanos, en: *Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile*, Tomo II, N° 2, págs.183-200, Santiago, 1920.

KOSSLER-ILG, Bertha. *Indianische Marchen aus den Kordilleren Neuquen*, K5ln, Dusseldorf, 1956.

KURAMOCHI, Yosuke. *Mitología Mapuche*, Ecuador, Abya-Yala, 1991.

LENZ, Rodolfo. *Tradiciones e ideas de los Araucanos acerca de los Terremotos*, en: *Anales de la Universidad*, Tomo CXXX, Mayo-Junio 1912, Santiago, 1912.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Mito e Significado*, São Paulo, Edicies 70,1979. LUCCIONI, Gennie. *A Arca de Noé*. In: AA VV. *Atualidade do Mito*. São Paulo, Ed. Livraria Duas Cidades, 1977.

MOESBACH, Ernesto. *Idioma Mapuche*, P. Las Casas, Chile, Ed. San. Francisco,1962. NÚÑEZ DE PINEDA Y BASCUÑÁN, Francisco. *Cautiverio Feliz y Razón individual de las Guerras dilatadas del Reino de Chile*, (1673), Selección y Prólogo de A. Lipschutz y A. Jara, Santiago, Ed. Universitaria, 1989, (4ª ed.).

PINO SAAVEDRA, Yolanda. *Cuentos Mapuches de Chile*, Santiago, Ed. Universitaria, 1988.

PUECH, Henri-Charles (dir). *Las Religiones en los Pueblos sin Escrita*, en: *Historia de las religiones*, vol 11. México, Siglo XXI, 1982.

ROBLES, Eulogio. *Costumbres i Creencias Araucanas: Guillatunes*. En: *Revista de la Sociedad de Folklore Chileno*, Tomo 1, págs. 221-249. Santiago, 1911.

ROSALES, Diego de. *Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano (1674)*, Citamos de la edición de: CALDERÓN, Alfonso. *P. Diego de Rosales, Historia General de el Reino de Chile, Flandes Indiano*. (Colección Escritores Coloniales de Chile), Editorial Universitaria, Santiago, 1969.c