

Rodrigo Moulian Tesmer

La IMPRONTA
ANDINA *en*
la CULTURA
MAPUCHE

Relaciones translingüísticas,
correlatos en tramas simbólicas
y constelaciones semióticas
centro y sur andinas



Proyecto financiado por el
Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, Convocatoria 2021
Fondo de Emergencia Transitorio



Universidad Austral de Chile
Conocimiento y Naturaleza

La IMPRONTA
ANDINA *en*
la CULTURA
MAPUCHE

*Relaciones translingüísticas,
correlatos en tramas simbólicas
y constelaciones semióticas
centro y sur andinas*

RODRIGO MOULIAN TESMER



En la fotografía de la portada, vista del amanecer durante el solsticio de verano en la piedra calendario *antükura*, piedra sol, de Bahía Coique, Lago Ranco, situada en el centro de un espacio ritual en uso, al menos, desde el siglo XIII de nuestra era.

Libro editado e impreso con recursos del Fondo Nacional de Fomento del Libro y la Lectura, Convocatoria 2021 a través del Fondo de Emergencia Transitorio del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio.

Proyecto folio 576862.

Investigación realizada gracias a los proyectos Fondecyt 1120139 y 1160388.

Revisión y actualización de los textos en el marco del proyecto Fondecyt 1200251.

Preproducción Editorial y Edición de Textos: Pedro Galindo.

Revisión de originales: Nelson Rodríguez.

Elaboración de Mapas: Carolina Lema.

Edición General, Diseño y Diagramación: Ricardo Mendoza.

RPI 2022-A-5306 | 07.06.2022

ISBN 978-956-344-152-9



9 789563 441529

A la memoria del *longko* Leonardo Cuante Loncomán, visionario dirigente mapuche williche, generoso maestro intercultural, quien desde el *Wenumapu* todavía orienta mis pasos.

Aún en las distancias y ausencias, para mis compañeras de ruta en esta y la otra vida: Pamela, Almudena, Jacinta y Gabriela, primeras y últimas depositarias de mis afectos, pasiones y defectos, por darme el sustento anímico para escribir.

CONTENIDO

Destino Peregrino de este Texto 9

Impronta Andina entre los Kamaskos del

Wenuleufu | Con Pablo Espinoza Concha 19

Pneumatología, Paisaje y Culto: Patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza | Con Pablo Espinoza Concha 37

Etnopoéticas del Umbral. El simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos | Con Cristina Garrido Contreras 57

El Modelo de Ancestralidad Mapuche. Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias | Con Pablo Rojas Bahamonde 89

Katulongkon. Contextualización y antecedentes transculturales del simbolismo de la cabeza entre los reche mapuche | Con María Pía Poblete Segú 121

Resonancias de la Luz en las Lenguas Centro y Sur Andinas. Un estudio de correlaciones en constelaciones semióticas amerindias del brillo | Con Felipe Hasler Sandoval, María Catrileo Chiguailaf y Jacqueline Caniguan Caniguan 153

Correlatos en las Constelaciones Semióticas del Sol y de La Luna en las Áreas Centro y Sur Andinas | Con María Catrileo Chiguailaf, Felipe Hasler Sandoval, Francisco Bahamondes Muñoz y Carolina Lema Matiasovich 179

Pañilwe ñi Dungu. Las voces del metal | Con Elvira Latorre Blanco, Jacqueline Caniguan Caniguan y Francisco Bahamondes Muñoz 211

Consonancias Léxicas Andinas en el Lenguaje Ritual Mapuche Williche. Relaciones translingüísticas y estratificación histórica | Con María Catrileo Chiguailaf, Jacqueline Caniguan Caniguan y Felipe Hasler Sandoval 239

Afines Quechua en el Vocabulario Mapuche de Luis de Valdivia | Con María Catrileo Chiguailaf y Pablo Landeo Muñoz 265

Anexo: Corpus de afines quechua en el *Vocabulario* de la Lengua de Chile de Luis de Valdivia 287

Bibliografía 297

Destino Peregrino de este Texto

Al atardecer de uno de esos días largos de fines de diciembre de 1998 Allegamos por primera vez a la casa del *longko* Leonardo Cuante Loncomán, en la comunidad de Pitriuco. En ese tiempo, don Leonardo era maestro de ceremonias y principal autoridad política y religiosa mapuche williche de la cuenca del Lago Ranco. Nada hacía presagiar el derrotero de este texto. Esa jornada, nuestro interés por la etnografía visual y los espíritus ancestrales mapuche nos había conducido hasta Pucatrihue. En las rocas de una antigua península, hoy transformada en isla, se encuentra la morada del Abuelito Wenteyao, principal espíritu protector del territorio williche de San Juan de la Costa. En esta localidad nos hablaron de una congregación ritual que peregrinaba a Pucatrihue desde la precordillera, a cien kilómetros de distancia. Como datos de referencia nos proporcionaron algunas alusiones míticas. El lugar de procedencia de esta congregación se encontraba en un punto cercano a donde Canillo, el niño maligno, había sido arrojado al río.

Al retornar a Valdivia, luego de una larga jornada, la extensión de las horas de luz propia del solsticio de verano nos animó a emprender una última gestión investigadora. Nos preguntamos, ¿dónde habría sido tirado al río Canillo? Miramos un mapa y decidimos ir hacia el nacimiento del río Bueno. Así, preguntando, el mito se hizo parte del paisaje y llegamos hasta la casa de Leonardo Cuante Loncomán. Al escuchar el relato de nuestra visita a la casa del Abuelito Wenteyao, el *longko* se emocionó. Un brillo de lágrimas emergió de sus ojos. Don Leonardo pensaba que uno de los principales problemas que enfrentaba el pueblo williche era la ignorancia de su cultura por parte de los ciudadanos chilenos. Él se mostraba dispuesto a apoyar cualquier iniciativa que permitiera superar este desconocimiento. Al respecto, afirmaba que los williche no tenían nada que ocultar, porque hacían sus ceremonias religiosas al aire libre, donde los pájaros, los ani-

males y cualquiera que quisiera los podía ver.

Una semana más tarde nos encontrábamos haciendo el registro audiovisual de la rogativa o *lepün* de Pitriuco, junto a Claudio Valdés, colega del Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile. Para mí fue el inicio de un período de diez años dedicado a tareas de registro etnográfico de rogativas williche. Durante este período me vinculé con diversas congregaciones rituales e impulsé un trabajo de documentación visual, audiovisual y multimedia de las ceremonias comunitarias y del culto a los espíritus ancestrales. La pregunta sobre la función de estas instituciones en el período prehistórico nos condujo a leer sobre los modelos andinos de organización social y ritual. De este modo tomamos conciencia de que las voces *kamasko* y *kamaska*, con declinación de género propia del español, con la que se autodenominan los y las integrantes de las congregaciones rituales mapuche williche de la cuenca del río Bueno, son de origen quechua. Ello cambió nuestra agenda investigadora.

Desde el año 2008 me he dedicado a documentar las relaciones interculturales centro y sur andinas que se vislumbraban tras el correlato de estas voces. Primero a través de la investigación bibliográfica, con la colaboración de Pablo Espinoza, quien en ese tiempo se encontraba en Santiago. Después, a través del peregrinaje en congresos académicos de estudios andinos, en Perú y Bolivia, que brindaban la posibilidad de acceder a bibliotecas especializadas. Ello nos permitió identificar y contextualizar un extenso repertorio de voces quechua en el lenguaje sagrado mapuche williche. Estos antecedentes posibilitaron la adjudicación del proyecto FONDECYT 1120139, titulado «La Impronta Andina en el Sistema Religioso Cosmovisionario Mapuche Williche: Relaciones Significantes, Transformaciones Simbólicas y Encrucijadas de Sentido en el Espacio Centro y Sur Andino» (2012-2016). Los resultados de esta primera investigación constituyeron la base para la formulación del proyecto FONDECYT 1160388: «Translingüística, Supralingüística e Interculturalidad: Un Estudio de Casos de Correlaciones en Constelaciones Semióticas Centro y Sur Andinas Indicadoras de Contradicción» (2016-2020).

La totalidad de los artículos que se publican en este volumen exponen resultados de estos proyectos de investigación. Quien firma el libro ha sido el autor principal de todos los textos, lo que significa que han sido ideados, gestionados y escritos por él mismo. No obstante, todos ellos han sido producidos en un trabajo de colaboración, diálogo, reflexión e investigación conjunta, que tiene en la mayoría de los casos un carácter transdisci-

plinario. Ello ha enriquecido y cualificado sus resultados. Los mismos se han alimentado de un ejercicio dialógico sostenido a lo largo y ancho del mundo andino con numerosos colegas que nos han acogido, orientado y animado.

Los textos que forman parte de este volumen cuentan con ediciones anteriores en diversas revistas académicas. «La impronta andina entre los kamaskos del Wenuleufu» fue publicada en 2015 en *Atenea* 512: 211-230. «Pneumatología, paisaje y culto: Patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza» se publicó originalmente en 2014 en *Chungara* 46 (4): 637-650. «Etnopoéticas del umbral: El simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos» se encuentra en *Estudios Atacameños* 51: 207-229 del año 2015. «Katulongkon: Contextualización y antecedentes transculturales del simbolismo de la cabeza entre los reche mapuche» ha sido publicado en 2018 en *Estudios Atacameños* 60: 213-239. «El modelo de ancestralidad mapuche: Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias» fue editado en 2019 en la *Revista Austral de Ciencias Sociales* 36: 127-151. «Correlatos en las constelaciones semióticas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas» está publicado en el *Boletín del Museo Chileno Precolombino* 23 (2): 121-141. «Resonancias de la luz en las lenguas centro y sur andinas: Un estudio de correlaciones en constelaciones semióticas amerindias del brillo» se encuentra en *Onomazein* 42: 125-152. «*Pañilwe ñi dungu*: Las voces del metal» fue editado por *Antropologías del Sur* 7 (13): 1-25. «Consonancias léxicas andinas en el lenguaje mapuche williche: Relaciones translingüísticas y estratigrafía histórica» está publicado en *Estudios Filológicos* 68: 251-274. Por último, «Afinos quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia» es parte del número 53 (2): 73-96 del año 2015 de la *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*.

Numerosos colegas han contribuido con su diálogo, estímulo y conocimientos al ejercicio de investigación que presenta este texto. Agradecemos especialmente a Pablo Landeo, del Instituto de Pueblos y Culturas Orientales de París; a Rafael Mercado, del Centro Bartolomé de las Casas de Cusco; a Gonzalo Espino Reluce, de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos; a Sabino Arroyo, de la Facultad de Ciencias Sociales de la misma universidad; a Héctor Velázquez, Duverly Incacutipa y Vicente Alanoca, de la Universidad Nacional del Altiplano, por su generosidad y apoyo. A Rodolfo Cerrón Palomino, de la Universidad

Católica del Perú, por su permanente crítica; a César Itier, por su disposición al diálogo sobre las relaciones entre el mapudungun y el quechua; a Lucy Jemio, del Archivo de Literaturas Orales de La Paz, por su generosidad al compartir los frutos de su investigación de décadas. A Mercedes Podestá, por ayudarnos a localizar el sitio de arte rupestre de Peumayén 2; a la doctora Ana María Gálvez, de la Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, por su permanente colaboración; a Jorge Zárate (Coco), funcionario de la Biblioteca de Antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco, por su amistad y generosidad; a Aldo Vidal, por su calidez de siempre y por compartirnos sus experiencias de campo en Lumaco en relación a la cabeza de Kallfulikan. Al maestro Juan de Dios Yapita, del Instituto de Lengua y Cultura Aymara; a Gregorio Chávez, de la Universidad Mayor de San Andrés de La Paz; y a Jorge Miranda, del Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello, por ayudarnos en la comprensión de los términos de la luz aymara. A Manuel Estofanero, de la Escuela de Postgrado de la Universidad Nacional de Puno, por su solidaridad académica; a Emilio Chambi, por su gentileza y contribución a la comprensión de la estructura semántica de algunos términos quechua. En Trujillo, a Santiago Uceda por aproximarnos al simbolismo del arco en el mundo moche. En Cusco, a los colegas de la Universidad San Antonio Abad, Ricardo Valderrama, Carmen Escalante, Washington Rosas y Jorge Flores Ochoa, por orientarnos en el desarrollo de nuestro trabajo en terreno; a Ricardo Herrera Villagra por su amistad académica y personal. A los numerosos colegas que nos han recibido y alentado en el camino compartiendo sus conocimientos y experiencias. Los errores que puedan persistir en este libro son de nuestra exclusiva responsabilidad.

En lo institucional, agradecemos a la Universidad Austral de Chile, institución en la que trabajo desde hace veinticinco años, en especial al Instituto de Comunicación Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades, unidad académica que me alberga; al Fondo de Investigación Científica y Tecnológica (FONDECYT) que ha hecho posible la investigación que ha generado estos textos a través de los proyectos regulares 1120139 y 1160388; al Sistema de Bibliotecas de la Universidad Católica del Perú, por abrirnos el acceso a sus colecciones cada vez que lo requerimos; a su personal, por la amabilidad y eficiencia; al personal de la Biblioteca del Museo Ambrosetti de la Universidad de Buenos Aires, por su cordialidad y colaboración para encontrar las fuentes que buscábamos; al Archivo de Literatura Oral de la Universidad Mayor San Andrés, por el acceso a sus valiosos fondos; al

personal de la Biblioteca del Banco Central de La Paz, por la excelente disposición y cordialidad; a la Biblioteca del Museo de Etnografía y Folclore; a la Biblioteca del Instituto de Estudios Andinos en Lima; a la Biblioteca de Antropología de la Universidad Nacional San Antonio Abad de Cusco; a la Biblioteca del Centro Bartolomé de las Casas; al personal de la Biblioteca del Museo Chileno Precolombino, por su cálida atención; al personal de la Biblioteca de Antropología Andina del IECTA con sede en la Universidad de Tarapacá, por su orientación y ayuda; al personal de la Biblioteca de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de San Juan, por su espíritu de colaboración; al personal de la Biblioteca de la Universidad Nacional de Córdoba, por su confianza y buena disposición; al personal de la Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Mendoza, por su compromiso y dedicación. Por permitirnos acceder y registrar parte de sus colecciones patrimoniales, a la Dirección del Museo de Catamarca, al Museo Arqueológico Adán Quiroga, al Instituto de Arqueología y Museo de la Universidad de Tucumán, al Museo Regional Inca Huasi de La Rioja, al Museo Regional de Ica Adolfo Bermúdez Jenkins, al Museo Carlos Dreyer de Puno, al Museo Inca de la Universidad de San Antonio Abad de Cusco.

Los trabajos que presentamos en este libro son fruto de un largo caminar por el mundo andino, siguiendo las huellas de sus pueblos. Este devenir se inició insospechadamente en la casa del *longko* Cuante, en la comunidad Pitriuco, hace casi veinte años atrás. Estamos en deuda con él, así como con los miembros de las congregaciones rituales mapuche willeche de Lago Ranco y Río Bueno que nos acogieron en sus rogativas cuando nos iniciábamos en el trabajo etnográfico. Al momento de presentar este trabajo, somos conscientes de que los procesos que aquí informamos muestran fragmentos del devenir de la historia mapuche, cuya profundidad temporal esperamos ayudar a reconstruir, a través del ejercicio de la etnosemiótica histórica, como estrategia simbólica para recuperar la senda hacia sus pasos perdidos.

En los textos que componen este libro implementamos estrategias metodológicas para el estudio de las relaciones interculturales de los pueblos originarios del espacio andino y del cono sur. Su objeto de investigación son los procesos de contacto social y las huellas que estos han dejado en la cultura mapuche. En el núcleo conceptual de este planteamiento se encuentra la noción de ‘cultura’. Dado que la misma no se encuentra desarrollada en sus capítulos, nos detendremos un momento en él para ar-

gumentar sobre su importancia y explicitar nuestra comprensión de este constructo.

Por cierto, se trata de un concepto polisémico, cuya extensión semántica dificulta su definición. El mismo ha sido crecientemente impugnado en el campo de la antropología, disciplina que mayores contribuciones ha realizado para la institucionalización del concepto en el lenguaje de las ciencias sociales. Al respecto pueden verse los llamados de Abu-Lughod (1991) a 'escribir contra la cultura', de Brighman (1995) a 'olvidar la cultura', la bienvenida de Clausen (1996) al post-culturalismo y las alusiones de Yengoyan (1986) a 'la muerte del concepto de cultura'. Sobre el particular se denuncia la falta de consenso conceptual y la diversidad de definiciones del término, que relativizan sus usos teóricos. Del mismo modo se cuestionan los rasgos atribuidos a este ámbito fenoménico considerado como un dominio perfectamente integrado, carente de conflictos y contradicciones; como un espacio homogéneo, distribuido simétricamente entre la población o como un campo ahistórico, inmune a los procesos de transformación. Es lo que se conoce como el 'modelo insular de cultura' (Grimson 2011). Como es evidente, esta visión resulta disonante con las dinámicas de los procesos sociales propios de la globalización. Con toda razón, ellos han llevado el concepto de cultura al banquillo de los acusados.

En el clima académico de animadversión contra la cultura al que aludimos, el mote de 'culturalista' se emplea como una forma de descalificación a través de la que suele acusarse un reduccionismo idealista que oblitera el análisis de las relaciones sociales. Aun a riesgo de recibir este apelativo, aquí reivindicamos la necesidad del concepto para el análisis social, porque la cultura es una condición que hace posible la emergencia de los sistemas sociales humanos. La comunicación mediada simbólicamente no opera en el vacío, requiere de un conjunto de conocimientos adquiridos en el espacio social y, por lo mismo, compartidos, que hacen posible concordar significados y permiten coordinar acciones. La sociabilidad humana descansa en la interacción simbólica, que requiere del concepto que nombre a estos prerequisites. El desafío consiste en elaborar una concepción de éste que eluda las rigideces del modelo insular.

La pregunta sobre la especificidad de nuestra especie en el devenir evolutivo encuentra una respuesta más consensuada. Probablemente, pocos pondrán en duda que el grado de desarrollo de la capacidad simbólica es un rasgo diferenciador. La capacidad de significación que teje los universos de sentido que envuelven nuestras vidas es un atributo excepcional en

la historia de la vida en nuestro planeta. Los seres humanos nos distinguimos porque nuestros repertorios conductuales no se encuentran especificados al momento de nacer. Ellos son modelados en el espacio social a través de un proceso de reproducción mediado por sistemas convencionales de significación, que tienen un carácter arbitrario. En nuestra especie, los códigos sociosemióticos relevan al código genético en la programación de la conducta. La selección natural de la capacidad simbólica es un recurso adaptativo surgido en el curso de la evolución, que amplía nuestras capacidades de representación y pensamiento abstracto, extiende nuestras posibilidades de comunicación y dota de plasticidad a nuestra conducta.

La capacidad semiótica ampliada en nuestra especie es el correlato de un diseño neurológico que robustece nuestra memoria, extiende la capacidad de procesamiento de información y complejiza los procesos asociativos. La apertura de nuestro programa conductual tiene como contrapartida la capacidad de aprendizaje y la adquisición de sistemas sociales de producción de información. La etimología de la noción de 'cultura', derivada del latín *colere*, 'cultivar' señala precisamente esta particularidad de los individuos de nuestra especie, cuyos comportamientos, modo de vida y conocimientos deben ser cultivados en el espacio social, porque no se desarrollan de modo innato.

Lo distintivo de la cultura en nuestra especie es el despliegue del dominio de la 'mediación simbólica'. Con este concepto designamos al conjunto de los ámbitos de intervención de los sistemas sociales de significación en la experiencia humana. Ello comprende a las prácticas cognitivas, comunicativas, sociales e instrumentales simbólicamente mediadas y los productos materiales y textuales resultantes de estas. En esta perspectiva, la cultura es considerada el resultado de los procesos evolutivos. Ella tiene un carácter habilitante y relacional. Si bien su emergencia establece un nuevo dominio de información, el universo del sentido, este se encuentra articulado con nuestra organización biológica, en la gestión de los impulsos, la atención de las necesidades y desafíos adaptativos. También se vincula a los ecosistemas desde donde obtenemos los recursos para la satisfacción de nuestros requerimientos. Por lo mismo, el desafío del estudio de las culturas debe integrar tanto estrategias comprensivas, que permitan acceder al sentido vivido por los actores sociales, como perspectivas explicativas que analicen sus articulaciones con otros dominios de realidad. El dominio de las mediaciones simbólicas sobrepasa el horizonte del sentido en su acoplamiento con las tramas de la vida.

Como señala Lotman (1996), los sistemas de significación son sistemas de modelización, que organizan el universo fenoménico y estructuran nuestra conciencia. Ellos constituyen sistemas de información social que permiten producir nueva información. En tanto codifican distinciones, actúan como dispositivos de memoria. En cuanto programan la producción de enunciados, asumen una dimensión generativa, abierta a la creación. Su función comunicativa descansa precisamente en esta capacidad modelizadora. Lo propio de los códigos semióticos es su función mediadora, que articula al pensamiento y al mundo en las prácticas de sustitución representativa, haciendo posible la coordinación de acciones y el trabajo en común. En esta perspectiva, la comunicación es la cultura en movimiento para hacer posible la producción de la vida social en una dinámica de transformaciones.

En términos fenomenológicos la cultura emerge como un conjunto discontinuo de campos de mediación semiótica habilitantes para la vida social. En su expresión singular, las culturas asumen la forma de campos de mediación simbólica, entendiendo aquí la noción de 'campo' a partir de Bourdieu (Bourdieu y Wacquant 2005). Las culturas constituyen espacios de interacción semiótica donde actores sociales realizan prácticas cognitivas, comunicativas, performativas, instrumentales simbólicamente mediadas, que se orientan a la satisfacción de sus necesidades e intereses y los posicionan en un sistema de relaciones sociales, donde éstos disputan su posición. Lo propio de este espacio de interacción semiótica es la inteligibilidad de las prácticas para sus participantes o su posibilidad de traducción a partir de recursos que reconocen como propios, pero a la vez la diversificación de los repertorios de mediación según la posición, especialización y función de los actores dentro del espacio social. Por lo mismo, consideradas como campo, las culturas asumen un carácter heteroglélico, dialéctico, internamente diferenciado y dinámico.

La vida social opera a través de prácticas de mediación semiótica, en tanto que los límites de la sociabilidad son los que brindan las posibilidades de comunicación. La historia de los procesos culturales se encuentra inscrita en los repertorios semióticos. Estos son particularmente sensibles en el registro de las relaciones interculturales. El encuentro con colectivos provistos por matrices obliga a desarrollar prácticas de traducción y apropiación de sentido que modifican el campo cultural y dejan huella en su estratigrafía. Dado el carácter arbitrario de los sistemas sociales de significación, la identificación de afinidades de forma y contenido en uni-

dades de sentido de campos de mediación discontinuos es una evidencia de situaciones de contacto intercultural.

Nuestro trabajo aprovecha dos propiedades de la semiosis para su uso en perspectiva etnohistórica: a) su funcionamiento en red, que articula series de relaciones de significación para hacer posible el uso e interpretación de las unidades de sentido y b) la capacidad de condensación, que permite la síntesis de universos de sentido en unidades expresivas delimitadas. El análisis comparativo de estas propiedades expuestas en repertorios semióticos amerindios que muestran correlaciones sistemáticas es una forma de evidenciar la interculturalidad ancestral. Nuestro esfuerzo aquí se dirige a contextualizar los procesos sociales que permiten explicar estos datos. Este se sitúa en un programa de investigación de etnosemiótica histórica de la cultura mapuche que se inició de manera inesperada al atardecer de un día de fines de diciembre de 1998, cuando el destino nos condujo hasta la casa del *longko* Leonardo Cuante Loncomán.

R.M. | *Valdivia, diciembre de 2021.*

- Abu Lughod, L. 1991. Writing Against Culture, in R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp 137-162. Santa Fe, NM: School of American Research Press.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. 2005. *Una invitación a la sociología reflexiva: Siglo XXI*
- Brightman, R. 1995. Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification. *Cultural Anthropology*, 10 (4): 509-546.
- Lotman, I. 1996. *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Clausen, Ch. 1996. Welcome to Post-Culturalism. *The American Scholar* 65 (3): 379-388.
- Grimson, A. 2011. Dialéctica del culturalismo. En *Los límites de la cultura: Críticas a las teorías de la identidad*, pp. 53-90. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Yengoyan, A. 1986. Theory in Anthropology: On the Demise of the Concept of Culture. *Comparative Studies in Society and History* 28 (2): 368-374.

Impronta Andina entre los Kamaskos del Wenuleufu

Con Pablo Espinoza Concha

El presente capítulo expone la recurrencia de rasgos panandinos en las prácticas y representaciones sagradas de los miembros de las congregaciones religiosas mapuche williche en la cuenca del río Bueno, conocidos como *kamaskos*. A partir del estudio comparativo de tramas simbólicas, mostramos el correlato de los paradigmas cosmovisionarios centro y sur andinos en tópicos como las formas de ancestralización, las representaciones escatológicas, la concepción del paisaje y de los elementos de la naturaleza. El carácter sistemático de estas correlaciones, que constituye un indicador de vínculos de filiación cultural, configura lo que denominamos la impronta andina en la cuenca del río Bueno o *Wenuleufu*.

Wenuleufu,¹ ‘el río de arriba’, es el nombre con el que denominan en *mapudungun* al río Bueno, principal curso fluvial de la Provincia del Ranco, situado al sur de la Región de Los Ríos. Su topónimo tiene connotaciones místicas, pues en la escatología *mapuche* los ríos son una de las vías por donde los espíritus transitan hacia la otra vida. *Wenuleufu* es, igualmente, el etnónimo de la Vía Láctea, el río de las estrellas, que refleja en el firmamento el viaje de las almas. Esta recurrencia entre la topología y la cosmografía es común al espacio central andino, donde los elementos del plano terrestre encuentran su reflejo en el plano sideral. Así, el río Vilca-

¹ Para escribir los términos propios del *mapudungun* empleamos el Alfabeto Mapuche Unificado propuesto por la Sociedad Lingüística de Chile y destacamos las palabras en cursiva. La excepción son los topónimos donde mantenemos las formas en uso en el sistema de referencias geográficas y administrativas. En *mapudungun*, los sustantivos y adjetivos no emplean los sufijos ‘-s’ o ‘-es’ como pluralizadores. No obstante, en el texto usamos la expresión ‘*kamaskos*’, puesto que esta forma castellanizada se encuentra en uso en el área. En el caso de las voces quechua, empleamos igualmente cursivas para señalarlas, pero mantenemos la grafía de los textos y autores donde se encuentran referidas.

nota, que recorre el valle sagrado de los incas, se considera la contraparte de la Vía Láctea conocida como *Ch'aska Mayu* (Steele y Allen 2004), que en quechua significa 'río de estrellas'.

Frontera natural a la vez que ruta de navegación, la hoya hidrográfica del río Bueno se nutre de las aguas de los lagos Maihue, Ranco, Puyehue y Rupanco, que llegan a él a través de numerosos afluentes, constituyendo uno de los sistemas fluviales más importantes de Chile. Se estima que este espacio ha tenido ocupación humana los últimos diez mil años.² Al momento de la llegada de los españoles, éste se encontraba habitado por poblaciones sedentarias ubicadas en las riberas de lagos y ríos, que practicaban una economía mixta basada en la agricultura de legumbres, cereales y tubérculos, crianza de animales, caza y recolección de productos de los bosques. Estas agrupaciones habían desarrollado una industria alfarera con rasgos estilísticos propios y presentaban prácticas de metalurgia, rasgos convergentes con el horizonte cultural andino.

En la actualidad, la población indígena en el área tiene una representatividad que oscila entre el 39,5% de los habitantes de la comuna de Lago Ranco; 21,95% en Río Bueno y 14,14% en La Unión (Ministerio de Desarrollo Social 2009). Si bien ésta se encuentra expuesta a intensos procesos de aculturación lingüística y religiosa (Moulian 2012), en este espacio ha sobrevivido el culto ancestral a los *ngenmapu*, espíritus tutelares de las comunidades *mapuche williche* (Moulian 2008a). A ellos se los considera 'dueños del territorio', lo que se encuentra denotado por el significado literal de este etnónimo. Se trata de espíritus mediadores (Foerster y Gundermann 1996), en tanto interceden entre los seres humanos y Dios. Unos poseen un carácter regional, como *Wenteyao*, al que se le rinde culto desde San Juan de la Costa hasta la cordillera de la Región de los Ríos; otros tienen una presencia zonal, como *Kintuante* de la comuna de Río Bueno; algunos, en tanto, son espíritus tutelares locales, como Juanico de la comunidad de Nolgehue. Sus nombres son significantes de poder y objeto de devoción.

En las palabras de José Leonardo Cuante Loncomán³ último *ñizol longko*

² Los fechados más antiguos registrados en la cuenca del Río Bueno por la Dirección Museológica de la Universidad Austral de Chile (Adán *et al.* 2012) arrojan una datación de 2000 años AP. No obstante, los antecedentes de ocupación humana del área interlacustre se remontan entre los 9.500 años AP para el sitio Marifilo (Adán *et al.* 2004) y los 12.500 para Monteverde (Dillehay 2004).

³ José Leonardo Cuante Loncomán (1935-2008) nos acogió y brindó posibilidades de realizar

de Lago Ranco:

El abuelito *Wenteyao* para nosotros, como pueblo y como cultura, [es] la religiosidad que está ahí en Pucatrihue. Para nosotros es un hombre como todos, pero está en el mar, y a Él le pedimos todo, que interceda ante Dios por nosotros. Él nos da el agua, nos da el aire, nos da la sabiduría, nos da todo lo que queramos, el aire para respirar, nos da el aire para poder hablar. Y está en esa casa de piedra. Ahí es su casa. Ahí está para recibir a quien quiera, pero con la fe que tiene cada hombre o mujer. Y el que no va con fe, no lo deja entrar o si entra no lo deja salir. Lo deja ahí hasta que baja la marea, porque la mar es muy celosa. Si vamos con mala fe, embravece el mar y no nos deja salir hasta cuando Él quiera. Por eso hay que tener un gran cuidado para ir.

Emplazadas en diversos accidentes geográficos, las moradas de los *ngenmapu* son hitos principales de un paisaje cultural que se muestra complejo y orgánico, sobreviviente como un relictus cultural, en el marco de los procesos de transformación social. Ellas son puntos de peregrinaje y motivo de interdicciones. En Pitriuco, Nolguehue y Maihue Carimallín, comunidades del sector *lefunche* (de los llanos) del *Wenuleufu*, quienes mantienen viva su memoria se conocen como '*kamaskos*'. Con este término se identifica a los miembros de las congregaciones rituales que organizan y sustentan las rogativas en las que se invoca a estos espíritus tutelares para propiciar el bienestar común.

Los *kamaskos* son los depositarios de la religiosidad ancestral *mapuche williche*, pero la voz que los designa no proviene del *mapudungun*, sino es de origen quechua. Las prácticas y representaciones características del ciclo ritual que ellos preservan muestran numerosos rasgos panandinos, cuya recurrencia es un indicador de relaciones de filiación cultural que en este artículo procuramos relevar.

un trabajo etnográfico en el *lepün* de Pitriuco el año 1998. Desde entonces y hasta su muerte el 2008 mantuvimos con su persona una estrecha relación de amistad y colaboración. A su generosidad y buena disposición debemos las posibilidades de realizar nuestra investigación en el área del *Wenuleufu* y parte importante de los conocimientos etnográficos que aquí exponemos. Agradecemos, igualmente a Elías Millahueque y Juan Albarrán, mayores del *lepün* de Nolguehue, y a Roberto Gómez Antiñir y Andrés Malpu, autoridades rituales de la rogativa *williche* de Maihue Carimallín, la posibilidad de hacer trabajo de campo en sus comunidades y acompañarlos a la morada de sus espíritus tutelares.

Tramas Simbólicas y Paradigmas Cosmovisionarios

El mundo andino es un mosaico de pueblos y culturas que, pese a su diversidad, presenta un conjunto de rasgos comunes, que se encuentran difundidos a través del espacio cordillerano y se mantienen en el tiempo. Estos rasgos persistentes y recurrentes son los que permiten postular la existencia de una 'cultura andina' (Ossio 2006). Esta diversidad en las formas expresivas y patrones de adaptación está, igualmente, presente en la cultura *mapuche*, donde encontramos manifestaciones institucionales diferenciadas en el espacio de pocos kilómetros. No obstante, bajo sus particularidades formales es posible distinguir en ellas contenidos y una lógica subyacente común que permiten reconocerlas como variantes expresivas de la misma matriz cultural. Debe tenerse en cuenta que los pueblos amerindios presentan tipos de culturas gramaticalizadas (Lotman y Uspenski 2000). Ellas disponen de repertorios simbólicos y principios generales de producción de enunciados que generan series de transformaciones en las formas textuales, con notorias diferencias de superficie, pero con estructuras profundas compartidas. Esto es también lo que sucede en la relación de la cultura *mapuche* con el horizonte cultural andino.

El método que empleamos para poner en evidencia las relaciones interculturales es el estudio semiótico comparativo de tramas simbólicas que expresan paradigmas cosmovisionarios propios del espacio centro y sur andino. Por esta vía proponemos contrastar el trabajo modelizante de los sistemas culturales, deslindando las recurrencias formales explicables desde las teorías naturalistas. Es relevante tener en cuenta, al respecto, que el investigador de los sistemas simbólicos debe enfrentar la doble capacidad de predicación de sus datos, que a la vez le informan de contenidos arquetípicos de la conciencia (Jung 1994) y de su despliegue histórico en realizaciones culturales singulares (Turner 1999). En esta perspectiva, las representaciones simbólicas se muestran 'doblevinculares' pues ponen en escena estructuras antropológicas universales (Boyer 1994) concretizadas en procesos sociosemióticos específicos (Geertz 2000). Ello plantea la necesidad de precaverse de establecer presuntas relaciones históricas en virtud del hallazgo de similitudes en las formas expresivas. Para deslindar los planos y emplear los datos concurrentes en función del estudio de las relaciones interculturales temporal y espacialmente situadas, es necesario pasar desde el análisis de los arquetipos y símbolos naturales al estudio semiótico contrastante de las tramas simbólicas y paradigmas cosmovisionarios.

narios. Dicho de otro modo, es necesario someter a comparación unidades de información de mayor nivel de complejidad, que expongan el trabajo modelizante de los sistemas culturales que producen metamodelos cosmovisionarios (López 1995). Es el método que aquí procuramos poner en práctica.



Kamaskos de la congregación ritual de Maihue Carimallín durante la rogativa comunitaria.

Nuestra experiencia de investigación etnográfica en el área del río Bueno o *Wenuleufu* tiene una data de quince años y se ha plasmado en productos de investigación de diferentes formatos y soportes (Moulian y Valdés 2002, Moulian 2005, Moulian et al. 2008, Moulian 2012). El punto de arranque de la investigación que hoy nos ocupa fue la toma de conciencia de la importancia de los quechuismos en el lenguaje sagrado *mapuche williche* (Moulian 2008b, 2009b). El año 2008 comenzamos a viajar a Lima con el propósito de ahondar en el significado de estas voces, entre las que destaca *kamasko*. En este ejercicio constatamos numerosos paralelismos entre los sistemas cosmovisionarios centro y sur andinos. Ellos se exponen de modo ejemplar en el culto a los *ngenmapu* que mantienen los *kamaskos* del *Wenuleufu*. El término *kamasko* corresponde a uno de estos préstamos

lingüísticos provenientes del quechua. Este etnónimo designa a una institución central en los ámbitos religioso e identitario en nuestra área de estudio, pero no se encuentra consignado en los diccionarios del *mapudungun* (Augusta 1916a, Cañas 1910, Erize 1960, Febrés 1765, Havestadt 1883 [1777], Valdivia 1887 [1606]), porque no procede de él. Su origen es quechua. En esta lengua, *kamasqa* (castellanizado ‘camasca’) designa a las personas que se benefician de una *waka* (castellanizado ‘huaca’) o entidad sagrada a la que veneran (Taylor 2000). Es lo que sucede con los *kamaskos* del *Wenuleufu* que le rinden culto comunitario a diversos espíritus que tienen alcance regional, zonal o local. El correlato lingüístico expresa un paralelismo cultural.

La noción quechua de *kamasqa* deriva de la raíz semántica *kama*, cuyo significado preferente es ‘animar’. Ésta conforma una serie de términos religiosos que refieren al poder vitalizante que, en la perspectiva andina, anima a plantas, animales, personas y cosas y que les da sus cualidades distintivas, es decir, su identidad. Este principio creador recibe el nombre de *kamaqen*. Las entidades que lo portan se denominan *kamaq*. Los lugares donde se manifiesta son las *waka*, término que ha devenido en significante de lo sagrado y se aplica a espacios o elementos naturales (piedras, manantiales, cuevas, cerros), ídolos, templos, personas y ancestros poseedores de este poder. Los *kamasqa* son quienes a través del culto a las *waka*



Kamaskos visitando la casa del *ngen mapu* Kintuante, ubicada en un *renü* o cueva.

obtienen *kamaqen*, fuerza vital que afirma sus cualidades y especifica su identidad. Lo mismo sucede entre los *kamaskos* del *Wenuleufu* que invocan a los *ngenmapu* para recibir de ellos *newen*, como se denomina en mapudungun la fuerza vital. Así lo expresa el siguiente fragmento de oración enunciado por el capitán de la rogativa de Maihue Carimallín, Juan Andrés Malpu: «Defiende a tu pueblo señor *Kintuante*, no nos dejes caer. Usted nos da *newen*, Señor, por eso nosotros estamos aquí. Queremos que nos dé ánimo para hacer nuestra rogativa. Danos valor, poderoso».

Vías de Ancestralización

Los *ngenmapu* o espíritus tutelares *mapuche williche* constituyen un caso particular de ancestralización (Kaulicke 2000), es decir, de transformación de las personas en espíritus ancestrales a los que se les rinde culto. Si bien este tópico no es exclusivo del mundo andino, aquí se presenta con rasgos que se pueden considerar marcadores de la andinidad. En nuestra área de estudio, la ancestralización se encuentra operacionalmente ligada a las características del paisaje sagrado, que se muestra poroso, vitalizado, abierto a otras dimensiones de realidad. La geografía es aquí un espacio de proyección y concreción de los modelos cosmográficos, que en el caso *mapuche* concibe el universo con una estructura vertical, con tres niveles fundamentales (*Wenumapu*, la tierra de arriba; *Nagmapu*, la tierra de aquí, y *Minchemapu*, la tierra de abajo), unidos circularmente. Cuevas, humedales, manantiales, ojos de agua, ríos, volcanes, especies vegetales y fenómenos atmosféricos son considerados vasos comunicantes entre estos mundos; las piedras se conciben como formas de transformación de sus fuerzas. Se trata de «mundos permeables y espacios peligrosos», dice Cruz (2006) respecto al espacio centro andino, donde los etnomodelos del universo encuentran sus paralelos. Quechuas y aymaras comparten cosmografías que presentan una estructuración vertical con niveles interconectados: *Hanan Pacha*, *Kay Pacha*, *Uku Pacha* (en el caso quechua); *Alax Pacha*, *Aka Pacha*, *Manka Pacha* (en el caso aymara). Montañas, cuevas, manantiales, lagos, rayos, arco iris se encuentran entre las instancias que comunican estos mundos, cuyas interacciones muestran una fenomenología común.

En el espacio ancestral del *Wenuleufu*, los *ngenmapu* son personas capturadas por este paisaje. Ellas han devenido en espíritus tutelares tras

haber entrado en portales interdimensionales. Esto los convierte en seres liminares, que viven en el territorio de las comunidades, pero pertenecen al *Wenumapu*. Es el caso de Juanico, *ngen* de la comunidad de Nolguehue; *Kintuante*, de Maihue Carimallín; y *Wenteyao*, situado en Pucatrihue, San Juan de la Costa.⁴ Todos ellos desaparecieron sin dejar rastros. Su destino ha sido develado por la visión de las o los *machi* encomendados de buscarlos o la entrega de mensajes espirituales por parte de los propios protagonistas. Los dos primeros entraron en cuevas denominadas '*renü*', que si bien son medios de acceso a la *Minchemapu* (mundo de abajo), se consideran vías que conducen al *Wenumapu*. La caracterización fenoménica de estos espacios se expresa en la etimología del término *renü*, compuesto por las raíces léxicas '*re*' (puro, auténtico) y '*nü*' (tomar, coger, agarrar), que se puede traducir como 'prendado por lo puro'. Es también lo que le sucede a *Wenteyao*, quien se enamora de una sirena (*sumpall*) y se queda a vivir en las rocas de Pucatrihue. Su *ruka* es igualmente una cueva. Una variante en este proceso de ancestralización es la litificación, la transformación de las personas en piedras. Así le ocurre a *Mankian*,⁵ *longko* o cacique de Mariquina, quien se convierte en roca por burlarse de los poderes de un arroyo (Alonqueo 1993). Cada una de estas vías de ancestralización (captura por espacios sagrados, enamoramiento de seres espirituales, litomorfosis) tiene sus correlatos en el mundo central andino, como se puede ver en el Manuscrito de los Ritos y Tradiciones de Huarochiri (Taylor 1987).

Uno de los rasgos de la fenomenología de los *ngenmapu* del *Wenuleufu* es su sociabilidad, lo que igualmente se registra en el libro de Huarochiri. *Kintuante* vive al lado de su hermano mellizo *Kilenwentrü* en la ribera del río Pilmaiquén, nos dice el capitán de la rogativa de Maihue Carimallín, Juan Andrés Malpu. La madre de ambos, María Antonia, tiene su morada en el lago Puyehue, donde nace el referido curso fluvial. En el cerro *Trengtreng* de la isla Huapi, Lago Ranco, cohabitan *Tripayantü* y la ñuke

4 Si bien la morada de *Wenteyao* se sitúa al sur de la cuenca del *Wenuleufu*, a él se le rinde culto dentro de este espacio, en comunidades como Pitruico, ubicada en las proximidades de Lago Ranco y Marriamo, de la comuna de Río Bueno.

5 La roca que representa a este *ngenmapu* se ubica en la Punta Nigue, en la desembocadura del río Toltén. No corresponde, por lo tanto, a la cuenca del Río Bueno. No obstante, el conocimiento de las características de su proceso de ancestralización es relevante para nuestra área de estudio, donde se encuentran, igualmente, espíritus litificados. Es el caso de *Kurralwe* (el espíritu de la piedra), en la comunidad homónima, de cuyo culto sólo quedan reminiscencias, y Santo *Chaway*, que se ha incorporado a la religiosidad popular de la zona de Hueicolla, en la costa de La Unión.



Peregrinaje de los *kamaskos* de la comunidad de Pitriuco a la morada del Abuelito Wenteyao.

Ngillifma que conforman pareja. *Wenteyao* tiene entre sus colaboradores a los sargentos *Mindalican* y *Pindalican* (Gissi 1997). Su hija es igualmente una figura ancestralizada. En San Juan de la Costa consideran que estos espíritus realizan grandes reuniones denominadas '*putrankawin*'. Si bien los *ngenmapu* velan por los intereses de los miembros de las comunidades, son celosos de sus atenciones rituales y castigadores de las faltas y transgresiones. De allí el cuidado que deben mantener los *kamaskos*.

Paisajes Orgánicos

Previo a la realización de las rogativas, los miembros de las congregaciones rituales del *Wenuleufu* emprenden un viaje a la morada de los espíritus tutelares. Van a pedir autorización de los *ngen* para realizar sus ceremonias e invitarlos a participar de ellas. Este gesto es un rasgo común a la religiosidad andina. Así, por ejemplo, la fiesta de la champería o limpia de canales en San Pedro de Casta, en las sierras de la región de Huarochiri (Lima), se inicia con la visita a *Pariapunku*, dueño del agua, quien vive en una cueva. La peregrinación hacia las *waka* es un gesto común en el mundo andino. Una de las más notorias es la romería al Señor del *Qoyllur rit'i*

ubicado en el nevado Sinakara, perteneciente a la cadena montañosa del Ausangate, Apu principal de Cusco (Flores Ochoa 1990), considerado una entidad espiritual; una práctica que se realiza desde el período prehispánico. Aunque a escala, este gesto se repite en las comunidades andinas, donde se encuentra ritualizado el viaje hacia los espacios de manifestación del poder, un patrón concurrente en la cultura *mapuche williche*. En la isla Huapi del lago Ranco, por ejemplo, los comuneros visitan el cerro *Treng-treng*, punto más alto de la isla, donde habita *Tripayantü* y *Ngillifma*. Los *kamaskos* de Nolguehue y Maihue se dirigen hacia los *renü* ubicados en las inmediaciones de sus comunidades donde viven *Kintuante* y Juanico. Los miembros de la congregación de Pitriuco viajan ciento ochenta kilómetros hasta la casa del Abuelito *Wenteyao* en la roca de Pucatrihue. Su desplazamiento enfatiza la importancia de la topografía sagrada como espacio de la manifestación de las fuerzas y entidades espirituales que, pese a ser ubi-cuas, se encuentran localizadas, emplazadas materialmente en el paisaje.

Los sitios donde residen los *ngenmapu* son uno de los componentes de los paisajes simbólicos que muestran un carácter orgánico, en tanto los espacios que los conforman se encuentran estructural y funcionalmente interrelacionados. Los complejos sagrados de Maihue Carimallín, en los márgenes del río Pilmaiquén, y Nolguehue, sobre el río Muticao, ilustran de manera ejemplar esta articulación, sirviéndonos de modelos para el análisis. En ellos encontramos un patrón común de organización del espacio cültico que integra la morada de los espíritus tutelares, los cementerios comunitarios y las canchas de rogativa. Los *lepün* o *ngillatun williche*, ritual de solicitud y acción de gracias que anualmente organizan los *kamaskos* muestran la vigencia de estos paisajes sagrados. Estas ceremonias son instancias de comunicación con Dios e interacción con los *ngenmapu*, antepasados y fuerzas de la naturaleza. Las pautas de acción y organización simbólica del espacio ceremonial comprometen representaciones teológicas, pneumatológicas, escatológicas, naturalistas y cosmológicas y permiten visualizar las recurrencias en las disposiciones y prácticas rituales asociadas a estos dominios. Los paradigmas cosmovisionarios contenidos en sus tramas simbólicas dejan en evidencia la impronta andina.

Lo vemos, por ejemplo, en el campo de la escatología. En el área del *Wenuleufu* los cementerios indígenas cumplen con una doble propiedad: se sitúan en la proximidad de los cursos de agua y en explanadas desde donde se domina la visión de los volcanes del área. Este patrón de emplazamiento se registra desde el período Pitren (Alvarado y Mera 2004). En él se ex-

presan las principales variantes escatológicas *mapuche*: el desplazamiento de las almas a través de los ríos siguiendo los pasos del sol (Sanfuentes 1925) o su entrada por los volcanes (Calvo 1987). Estas representaciones del camino que emprenden los muertos hacia la otra vida tienen un carácter panandino. El cruce de ríos en el lomo de perros negros, el viaje a través del mar sobre lobos marinos, el movimiento en dirección poniente son tópicos presentes en el espacio moche (Millones 2010), laymi (Harris 1983) uro chipaya (Acosta 1998) y aymara (Motta 2011). La variante del viaje a la montaña se encuentra en la población quechua de Arequipa (Valderrama y Escalante 1980) y Cusco (Robin 2005). Al respecto, Gutiérrez (1938: 129) en *Huilla-cuyun-ches (Leyendas de la gente de Cuyo)*, registra el desplazamiento meridional de estas representaciones escatológicas al sur de Mendoza:

Existía cerca de las huakas de la costa del Chadileuvu (Río Salado) el Upa Marka, lugar del silencio y del arrepentimiento, que se ubica indistintamente en la isla de una laguna (Llancanelo, Diamante, etc) o en el hueco de un cráter de un volcán, a la orilla de una laguna (Laguna de la Niña Encantada).

El patrón de emplazamiento de los cementerios (*eltun*) de Maihue y Nolgehue se establece en relación con estos caminos que conducen hacia la otra vida, los que deben tenerse a la vista para el desarrollo eficaz de las acciones rituales. Éstos se sitúan próximos a los cursos de agua en puntos desde donde se domina el volcán Osorno. Las moradas de los *ngenmapu*



Paisaje escatológico en Maihue: vista del cajón del río Pilmaiquén y del volcán Osorno.

se encuentran, igualmente, en *renü* situados en sus proximidades, que constituyen puertas dimensionales, donde el paso de los espíritus al *Wenumapu* se produce de manera directa. En la comunidad de Maihue se ubica en una quebrada en los márgenes del río Pilmaiquén, uno de los principales tributarios del río Bueno. En Nolguehue se encuentra en el cauce de una vertiente que recoge las aguas de la comunidad y desemboca en el río Muticao, tributario del anterior.

El principio de estructuración dual marca la configuración de estos espacios. En Maihue, se compone de dos cuevas colindantes labradas por la acción del

agua que se filtra por las paredes. En ellas residen *Kintuante*, espíritu tutelar, y su mellizo *Kilenwentru*, médico espiritual. En Nolguehue, el sitio está marcado por desniveles sucesivos que producen caídas de agua. El protocolo de la acción ritual que desarrollan los *kamaskos* supone la realización de oraciones y entrega de ofrendas en estos dos puntos. La paridad en la realización de las acciones constituye aquí una pauta generalizada, que es recurrente en el mundo andino. Para los *mapuche* lo impar aparece como incompleto, imperfecto o mal hecho (Briones de Lanata y Olivera 1985).



Kamasko camino a la morada del *ngen Kintuante*.

Símbolos Naturales de Mediación

Las rogativas que anualmente organizan los *kamaskos* son instancias de mediación ritual destinadas a efectuar solicitudes y pagos dirigidos a Dios

por medio de la intercesión de los *ngenmapu*. En ellas se sintetizan las diversas dimensiones del universo *mapuche*, cuyas entidades interactúan en la ceremonia. Ellas presuponen la concurrencia de los espíritus de los antiguos *kamaskos*, ya fallecidos, tanto como la relación con los elementos y las fuerzas de la naturaleza. Para realizar esta comunicación, en Nolguehue y Maihue los *kamaskos* tienden simbólicamente un arco que conecta los distintos niveles del mundo. Éste se elabora de varas de avellano cubiertas por ramas y flores que le añaden diversidad de colores y tiene la función de *rewe*, instrumento sagrado y punto de interacción entre hombres y espíritus. Los *kamaskos* dicen que es una representación del arco iris o *relmu*, el camino al cielo. Este fenómeno atmosférico se considera un portal que conduce hacia el *Wenumapu*, con una función similar a los *renü*. Así lo hemos registrado en un *nütram* recogido en la comunidad de Alepué, donde el arco iris que se levanta en una caída de agua o *trayenco*, constituye una vía por la cual se produce la sustracción de las almas.

En el área del *Wenuleufu*, el simbolismo del arco aparece igualmente en el marco de rituales funerarios con una función similar: favorecer la partida del *alwe* o alma. Su uso también se encuentra registrado en contextos chamánicos como umbral que marca el *küymün* o entrada del espíritu en los *machi* (Flury 1944; Bacigalupo 2007). En forma de *rewe*, también se emplea en la rogativa de Tringlo (Lago Ranco) y, antaño, en Pitriuco (Lago Ranco), lo que informa de un patrón ritual más extenso. Una asociación simbólica interesante se presenta en la comunidad de Maihue, donde el arco se encuentra coronado con una cruz de flores denominada ‘cruqueta’ que ocupa la posición central del mismo. Esta relación entre el arco y la cruz se registra, igualmente, en el arte rupestre del sitio Peumayén 2, ubicado en el paralelo 42, en la vertiente oriental de los Andes (Podestá et al. 2009). Dos figuras humanas con manos alzadas se sitúan bajo esta imagen, exponiendo una expresión ritual que se mantiene hasta el presente entre los *williche*. Ello resulta relevante, porque la similitud y proximidad geográfica con el *ngillatue* de Maihue sugiere relaciones de filiación cultural; en tanto, la datación contextual del sitio con actividad pictórica desde hace 1.200 años AP muestra la antigüedad de este patrón expresivo.

En el sitio Peumayén 2, el arco asociado a la cruz se encuentra flanqueado por otros simples, lo que indica un dualismo en sus manifestaciones: el arco del día (arco iris) y el de la noche (vía láctea). Cuando la constelación de la Cruz del Sur alcanza su posición cenital, los primeros días de mayo, esta última exhibe la misma relación figurativa presente en la pintura de

Peumayén y en el *rewe* de Maihue. En la mitología andina el arco iris y la vía láctea se encuentran representados por la serpiente de dos cabezas o anfisbena, animal que simboliza la conexión entre los diversos estratos del mundo y que desde el formativo andino se lo figura icónicamente en forma de arco. Éste es un símbolo de mediación extensamente empleado en los Andes: se encuentra desde la cultura moche, en los frisos de la Huaca de la Luna y Huaca Señora de Cao, hasta la cultura inca, en los queros y el cosmograma de Coricancha. Nuestro registro etnográfico ha detectado su vigencia en el mundo aymara como símbolo del *ayni* (encuentro), también como portal para el paso de las almas para el 2 de noviembre, conocido como la fiesta de *ayamarca*, día en el que regresan las ánimas. Entre kallawayá y likanantay o atacameños presenta igualmente esta función de umbral para el día de los difuntos.



Sitio Peumayén 2 y la representación del arco del cielo.

En las rogativas *williche* de Maihue y Nolguehue los arcos son las puertas por las que llegan los espíritus de los *külche* ('kiluches', en la expresión castellanizada), seres del país de las entrañas, como se denomina a los difuntos. Apenas los *kamaskos* comienzan a levantar sus *rewe* perciben la llegada de los vientos, indicadores de la presencia de los espíritus. Así nos testimonió Juan Albarrán, mayor de la rogativa de Nolguehue: «Cuando enterramos las varas de avellano se sienten los espíritus que vienen de la costa en forma de aire». Bajo el arco dejarán las ramas que representan simbólicamente a los *ngenmapu*, las que son sometidas a especiales cuidados rituales. El *rewe* será el centro de las acciones rituales consistentes en la ofrenda de alimentos, libaciones con chicha, sahumeros, sacrificios de animales, aspersiones con sangre y bailes. La estructura profunda de este tipo ritual es equivalente a la recepción de los difuntos en torno a arcos de mesas o altares familiares, vigentes entre aymaras, kallawayas y likanantay. Aunque con funciones diferenciadas, la acción performativa de ambos rituales se dirige al encuentro entre los miembros de las congregaciones y sus ancestros espirituales. Sus tramas litúrgicas están marcadas por similares símbolos de mediación y mecanismos de ritualización, donde predomina el sacrificio de alimentos y las expresiones musicales.

Horizonte Cultural Panandino

Entre los *mapuche williche* predomina en la actualidad una concepción teológica monoteísta, incorporada a través de la evangelización católica. Ésta se representa en la figura de *Chaw* Dios (Dios Padre) al que se dirigen sus oraciones. No obstante, un sustrato anterior de carácter naturalista y politeísta se mantiene codificado en diversos elementos significantes de la rogativa. Ellos se expresan de manera explícita en el discurso cúlrico de San Juan de la Costa que implora: '*leuketumayen Chaw Antü/ leuketumayen Ñuke Ale*' (Acuérdate de nosotros Padre Sol/ Acuérdate de nosotros Madre Luna). La apelación dual expresa la idea de familia divina vigente en otras áreas *mapuche*, constituida por Wenumapu Fücha (el mayor del cielo), Wenumapu Kushe (la anciana celestial), Wenumapu Wentru (el joven celeste), Wenumapu Ülcha (la doncella del cielo). Estas entidades se asocian figurativamente al Sol, la Luna, el Lucero del Anochecer y el Lucero del Amanecer, una configuración iconográfica que se repite en el famoso cosmograma inca del templo Coricancha (Santa Cruz Pachacuti 1995). Las

wipala o banderas *williche* de Nolguehue y Maihue resaltan el vínculo entre la luna naciente y los luceros. La orientación del espacio ritual y la fecha del calendario señalan la preeminencia simbólica del sol.

En Maihue la realización de las rogativas coincide con el solsticio de verano, lo que también ocurría antiguamente en Nolguehue. La onomástica de los *ngenmapu* de estas comunidades expresa, también, un simbolismo de carácter astral. *Kintuante* significa ‘el que busca el sol o la claridad’; el



Rewe de arco en la comunidad de Tringlo.

nombre de Juanico alude al agua donde los *kamaskos* se bañaban en la fiesta de San Juan que enmascara al *Wetripantü*, como denominan al año nuevo *mapuche*, correspondiente al solsticio de invierno. En ambos sitios, el *lepuntue* o lugar de rogativa, muestra una orientación hacia el levante, cuestión que es recurrente en las canchas rituales andinas, orientadas o abiertas hacia el levante. Este patrón es una constante en la organización del espacio *mapuche*, que se verifica en la disposición de las tumbas en los cementerios, en la orientación que asumen los oficiantes en rituales chamánicos, la estructuración de los espacios habitacionales, con las puertas de las *ruka* y la disposición de las camas mirando hacia el este. En el marco de la cultura *mapuche* los movimientos rituales y protocolares siguen

el sentido de la rotación y traslación de la Tierra en torno al sol, en un transcurso antihorario, que va de derecha a izquierda. Estas disposiciones espaciales son coincidentes con las que ordenan el mundo aymara (Motta 2011) y de pastores quechuas (Pino 2004a). En el registro arqueológico de las mismas nos remiten hasta el período formativo expuesto, por ejemplo, en los centros ceremoniales de Chavín o Pukara.

Los astros, el arco y las cuevas son símbolos naturales, que exhiben relaciones significativas sobre bases indiciales y principios analógicos y metafóricos. Se trata, por lo tanto, de elementos potencialmente recurrentes, pero igualmente complejos y ambivalentes, abiertos a variantes en sus representaciones e interpretación y con distintas posibilidades de combinación. La lectura de cada uno de ellos implica connotaciones, presupuestos y plantea puntos de articulación, en los que se expresa la urdimbre cultural. En este nivel es donde advertimos los paralelismos: en las asociaciones entre estos elementos simbólicos con su carga de connotaciones, en tramas simbólicas que expresan paradigmas cosmovisionarios, es decir, la actividad modelizante de la cultura.

Lo que denominamos ‘impronta andina’ es la recurrencia de componentes de los paradigmas cosmovisionarios propios del espacio central andino entre los *kamaskos* del *Wenuleufu*, lo que consideramos un indicador de relaciones de filiación cultural. Entre los elementos correlacionados se cuentan las formas de ancestralización, las nociones escatológicas, una concepción orgánica e intersticial de los paisajes culturales, la representación de los elementos de la naturaleza como entidades numinosas o significantes de las mismas, la estructuración vertical y articulación circular de los modelos cosmológicos y los patrones litúrgicos de mediación. Se puede constatar la existencia de paralelismos formales en diversos sistemas expresivos, desde el lenguaje hasta las modalidades de acción performativa; la presencia de principios de organización cognitiva comunes y modelos paradigmáticos compartidos. Al menos, parte de estas correspondencias se pueden rastrear desde el período formativo (Pitrén), lo que indica relaciones de larga data. El carácter sistemático de las mismas, que se expresa a niveles de las tramas simbólicas y articula diversas dimensiones de los sistemas religiosos y cosmovisionarios, informa de un horizonte cultural panandino, en el que se inscriben las prácticas y representaciones de los *kamaskos* del *Wenuleufu*.

Pneumatología, Paisaje y Culto

Patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza

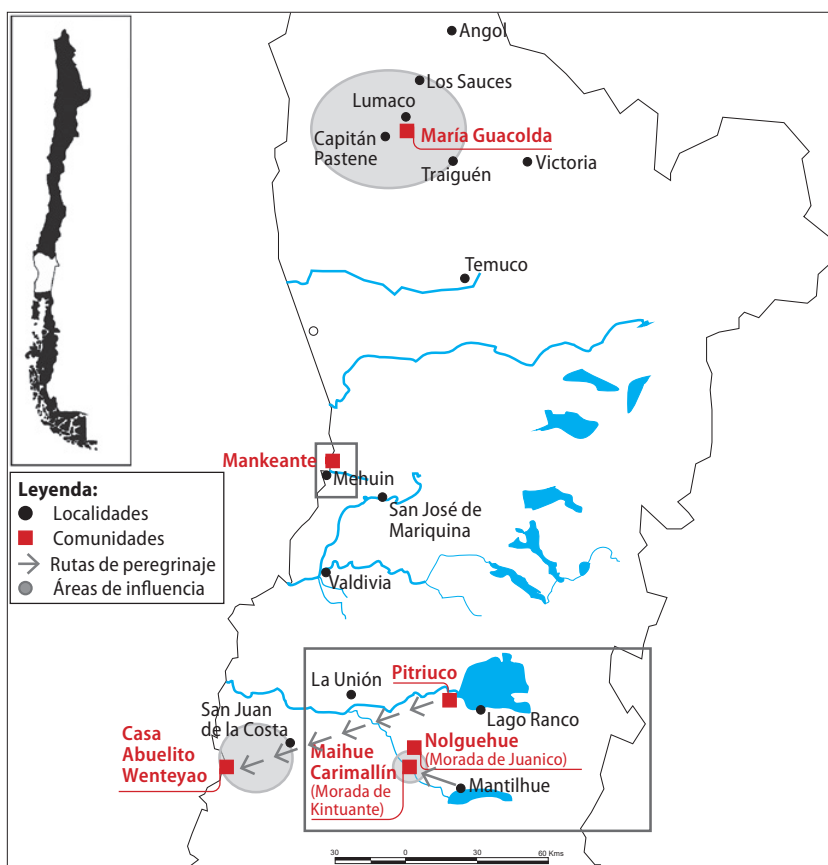
Con Pablo Espinoza Concha

Este capítulo aborda las variantes de los procesos de ancestralización en la cultura mapuche williche, a través de los que las personas devienen en espíritus situados en la naturaleza, cuyos rasgos resultan comunes con el mundo andino. La captura por espacios intersticiales y poderosos, el enamoramiento de entidades numinosas que habitan en estos lugares o el castigo recibido por parte de estas entidades sobrenaturales son algunas de las vías alternativas que pueden transformar a un individuo en ancestro emplazado topográficamente. Estos eventos, que constituyen motivos míticos recurrentes en las áreas centro y sur andinas, dejan ver la comunidad de patrones cosmovisionarios en torno a las representaciones pneumatológicas, las concepciones del paisaje y formas de culto a los espíritus ancestrales a lo largo de los Andes.

La discusión sobre los vínculos de la cultura mapuche williche con el mundo andino tiene una larga data, pero una posición relativamente marginal en la antropología chilena. En las primeras décadas del siglo pasado, Tomás Guevara (1911) postuló el origen peruano del sistema religioso cosmovisionario mapuche williche. De acuerdo al autor, los mapuche habrían adoptado de los incas los componentes animistas, naturalistas, totémicos y mágicos de su religión. No obstante, su tesis sobre la acción aculturadora del incario no resiste un análisis etnohistórico, por la reducida extensión temporal y alcance geográfico del mismo, que se estima entre 1471 y 1536 (Silva 1977-1978) y llega hasta el río Maule. Al sur de éste, los incas han mantenido relaciones culturales y comerciales y, probablemente, asentamientos temporales dispersos (Dillehay y Gordon 1988), pero su influencia es mucho más porosa y transitoria.

El primado del particularismo histórico y cultural que se establece con la institucionalización académica de la antropología en el país, a partir de

la década de 1960, ha relegado desde entonces el estudio de las relaciones interculturales de los pueblos originarios. Una excepción relevante se encuentra en el trabajo de María Ester Grebe quien, desde mediados de los años ochenta, desarrolló un programa comparativo de patrones cognitivos mapuche, aymara y atacameños (Grebe 1986, 1995-1996, 1996, 2002). De acuerdo a esta investigadora, las concepciones mapuche del tiempo y del espacio, sus patrones de movimiento ritual, el dualismo en los procesos de simbolización y la creencia en los espíritus de la naturaleza presentes en su religión son andinos. Estos rasgos culturales expresarían una filiación identitaria de origen de este pueblo y habrían llegado junto a sus porta-



Mapa del territorio donde se ubican los ancestros mapuche williche emplazados en la naturaleza.

dores al momento de desplazarse al sur de Chile. No obstante, la tesis migratoria que suscribe no se encuentra avalada por más evidencia empírica que las analogías culturales. La misma no es consistente con los datos arqueológicos, que informan de la continuidad del poblamiento del espacio centro y sur del Chile en los últimos 12.500 años (Dillehay 2004, Adán et al. 2004), ni con los antecedentes etnohistóricos, que registran la unidad lingüística y cosmovisionaria de la población prehispánica asentada entre el río Maipo y la isla grande de Chiloé, al momento de la conquista.

Una tesis alternativa para explicar los correlatos cosmovisionarios expuestos por estos autores es el carácter persistente de las interacciones culturales en el espacio centro-sur andino. Con una perspectiva metodológica transdisciplinaria, el trabajo de Tom Dillehay (1990, 1998b, 2011) apunta en esta dirección. Su investigación expone las correlaciones andinas de los patrones rituales espaciales, simbolismos animales y monumentos funerarios mapuche, describiendo un rango de afinidades que van desde los modelos espaciales de Chavín a los patrones de organización cültica del Tawantinsuyo. El presente trabajo sobre el devenir la persona en ancestro en la cultura mapuche williche, transubstancializado en elemento de la naturaleza, se sitúa en esta línea explicativa. A través del análisis de tramas simbólicas que expresan paradigmas cosmovisionarios mostramos paralelismos culturales de carácter panandino que, por su extensión y complejidad, se deben haber labrado en relaciones de larga data y que presentan continuidad en el tiempo.

Ngenmapu

El culto a espíritus ancestrales emplazados en el paisaje es uno de los componentes distintivos de la religiosidad mapuche williche. Su fenomenología se encuentra comprendida en la bibliografía etnográfica bajo el concepto de ‘mediadores’ (Foerster 1993; Foerster y Gundermann 1996). Se trata de espíritus personales que actúan como intercesores ante las deidades. Entre éstos destacan el Abuelito Wenteyao de Pucatrihue; Mankeante en Toltén; María Guacolda de Lumaco; Kintuante de Maihue Carimallín y Juanico de Nolguehue. En *mapudungun* se los denomina *ngillemapu* (Álvarez-Santullano y Contreras 1991) por ser a quienes ‘se ruega en la tierra’, o *ngenmapu*, es decir, ‘dueños del territorio’ (Moulian 2008a), por considerarlos espíritus tutelares del espacio. En castellano se los califica como



Renü de la comunidad de Maihue Carimallín en la ribera del río Pilmaiquén donde habita Kintuante.

‘encantados’, aludiendo a la intervención de un poder sobrenatural que ha actuado sobre ellos para definir su destino.

Los *ngenmapu*, como se les conoce genéricamente, poseen características que los distinguen de otras entidades espirituales que forman parte del complejo campo de las representaciones pneumatológicas mapuche williche.⁶ Entre estos rasgos diferenciadores se encuentran: **i)** su carácter personalizado y reconocimiento ancestral, por ser sujetos mapuche que han devenido en espíritus; **ii)** el haber adquirido esta condición a través de una metamorfosis y transubstanciación; **iii)** su emplazamiento en el paisaje de manera permanente, lo que hace posible el acceso físico a ellos; **iv)** el estar

⁶ Por su función y localización, los *ngenmapu* se distinguen de los *püllu*, como se denomina a los espíritus individuales de los antepasados, que residen en el *Wenumapu*, el mundo de arriba o en la *Külchemapu*, tierra de las entrañas, hasta donde se desplazan tras la muerte. Si bien los *püllu* también se mantienen en interacción con sus descendientes en la tierra y se manifiestan a través de fenómenos atmosféricos (vientos, tormentas, truenos, relámpagos), geológicos (erupciones volcánicas, temblores) y en los sueños, se sitúan de modo regular en un espacio alterno. Los espíritus de la naturaleza, conocidos genéricamente como *ngen* (dueños), en tanto, poseen un carácter abstracto y multilocalizado que los relaciona con los elementos (el agua, el bosque, la montaña), sobre los que tienen un carácter tutelar. Si bien suelen adquirir manifestaciones concretas y encarnarse en diversas especies animales, no se caracterizan por su individuación, como es el caso de los *ngenmapu*.

revestidos de un poder sobrenatural; y v) servir de mediadores entre las personas y las divinidades.

Los rasgos polares de ancestralidad y naturalización los describen sintéticamente. Se trata de espíritus poseedores de una historia biográfica humana que los vincula a las comunidades y que han adquirido una condición numinosa derivada de su situación liminar, en tanto han trascendido el plano temporal y los límites de este mundo, pero se encuentran simultáneamente en él, constituidos en hitos del paisaje, radicados en estos puntos intersticiales que –se considera– comunican las distintas dimensiones del mundo.

En la mayoría de los casos, sus moradas se encuentran emplazadas en el entorno de las comunidades, asociadas a accidentes naturales como cuevas, rocas o vertientes, que constituyen centros de peregrinaje de las congregaciones rituales indígenas. En ellas, se cree, existen puertas que conectan las diversas dimensiones del universo mapuche (*Wenumapu*, *Nagmapu* y *Minchemapu*), cuyos planos allí se trasponen y sintetizan, permitiendo el tránsito y establecimiento de estos espíritus ancestrales y el devenir de las personas en espíritus. Por lo mismo, quienes concurren a estos lugares lo hacen con cuidado y respeto.

Por su carácter tutelar, su culto marca la identidad de los miembros de



Peregrinaje a la casa del Abuelito Wenteyao en las rocas de Pucatrihue.

las congregaciones rituales. En la cuenca del río Bueno, quienes participan en ellas se denominan a sí mismos '*kamaskos*'. En la actualidad constituyen un grupo minoritario dentro de sus comunidades, compuesto por los mayores o cabezas de no más de veinte grupos familiares en Pitriuco (donde veneran al Abuelo Wenteyao), nueve familias en Nolgehue (morada de Juanico) y ocho en Maihue Carimallín (donde se rinde culto a Kintuante). Ellos son los encargados de mantener, resguardar y solventar las prácticas religiosas tradicionales, en un contexto que no se muestra favorable, porque se encuentra expuesto a profundos procesos de aculturación, que incluyen la pérdida del manejo de la propia lengua. Para llevar adelante su tarea disponen de una organización en base a cargos, dirigida por un maestro de ceremonias, una *kamaska* mayor, un capitán, sargentos y bastoneros, cuya autoridad se activa solo en el período de desempeños rituales, que en esta área suele tener una periodicidad anual.

Los datos sobre la adscripción religiosa de las comunidades indígenas de la cuenca del río Bueno, donde se sitúan estas comunidades, revelan la intensidad de los procesos de cambio social en el área. En ellas el 45,1% de su población mayor de 15 años se declara evangélica, el 40,56% se asume católica y solo el 5,24% se define como cultora de la religiosidad mapuche (Moulian 2012). Muchos de los *kamaskos* son católicos. No obstante,



Renü o cueva donde habita Juanico, espíritu tutelar de la comunidad de Nolgehue, en la ribera del río Muticao.

en el marco de conflictos medioambientales que amenazan los espacios sagrados, algunas de estas congregaciones indígenas han vivido procesos de reetnificación y de radicalización étnica. El culto a los *ngenmapu* oscila aquí entre la supervivencia y la resistencia. Muy distinto del caso de María Guacolda, en Lumaco, porque su morada se sitúa en una zona donde la lengua y la cultura mapuche mantienen vitalidad. Difiere también en que su liturgia descansa en la vocación de varias *machi*, como se conoce a las o los chamanes mapuche, que asisten con sus equipos de trabajo ritual. No tiene un carácter congregacional, sino personalizado. A él asisten cientos de peregrinos de manera individual, atraídos por la fama de su *nepen* o su poder vitalizante.

La tradición oral mapuche preserva y reproduce una rica narrativa que registra la historia de estos personajes a los que se rinde culto, las condiciones en las que han devenido en espíritus y las manifestaciones de su poder, que se tienen como la relación de hechos reales. Existe en la actualidad disponible un amplio repertorio de relatos de no ficción, conocidos como *nüttram*, que informan de los procesos de ancestralización y el culto a los espíritus emplazados en el paisaje (Carrasco 1989, Foerster 1993, Gissi 1997, Quezada 2002, Schindler y Schindler 2006). Estas narrativas circulan en las comunidades a través de las conversaciones familiares que forman parte de la socialización primaria. La memoria mítica que ellos expresan es el fundamento de las prácticas rituales vigentes que actualizan y mantienen vivas las representaciones cosmovisionarias mapuche *williche*. Sus etnomodelos activan competencias, regulan desempeños y se despliegan en patrones de acción que dan forma a la experiencia humana.

Nuestra investigación se nutre tanto de fuentes literarias como etnográficas, pero ha sido el trabajo de campo nuestra primera y principal vía de acceso a la información que aquí exponemos (Moulian y Valdés 2001, Moulian 2005, Moulian 2012). Entre 1998 y 2008 hemos realizado observación participante en varias congregaciones rituales mapuche *williche* que le rinden cultos a diversos espíritus ancestrales emplazados en el paisaje.⁷ Este ejercicio desembocó en un estudio específico sobre el culto a

7 Hemos participado en peregrinajes rituales a la 'casa del Abuelito Wenteyao' en Pucatrihue los años 1999, 2000, 2006; acompañamos a la congregación de Nolguehue a la morada de 'Juanico' el 2001, 2003, 2005, 2008; con los mayores de la comunidad de Maihue llegamos ante Kintuante el 2004, 2005, 2006, 2007, 2008; asistimos a la fiesta de la 'Piedra Santa de Lumaco' los años 2006 y 2011.

los *ngenmapu* en la cuenca del río Bueno (Moulian 2008a), que analiza de manera focalizada su sistema de representaciones y prácticas rituales. El proyecto de investigación que actualmente desarrollamos nos ha permitido extender nuestro trabajo etnográfico hasta el espacio centro andino, donde advertimos paralelismos sistemáticos en torno a los procesos de ancestralización.

Tramas Culturales

El culto a los espíritus ancestrales mapuche williche emplazados en la naturaleza muestra el entramado semiótico de la cultura. Éste constituye un complejo simbólico donde convergen representaciones y prácticas pertenecientes a diversas dimensiones de su sistema cosmovisionario, como son la pneumatología (fenomenología del espíritu), las concepciones del paisaje, la cosmología o concepción del universo y la liturgia u orden del culto. Si bien entre sus componentes se encuentran imágenes arquetípicas (Eliade 1974, Jung 1994) y símbolos cuya significación se constituye sobre la base de relaciones de tipo indexal (Peirce 1974) y son, por lo tanto, naturales, estos elementos se encuentran articulados en tramas simbólicas que expresan el trabajo de urdimbre propio del tejido cultural. Las variantes textuales de este complejo cúlctico muestran no solo una gramática simbólica, sino órdenes de representación. En su textura se expresan paradigmas cosmovisionarios, es decir, metamodelos, modelos de modelos a través de los que se organiza la lectura del mundo, gracias a los que éste adquiere un particular sentido. Las analogías que reseñamos no pueden, por lo tanto, explicarse en base a las teorías naturalistas de los autores previamente referidos, pues su complejidad es la de la urdimbre cultural.⁸

En el caso de los *ngenmapu*, llama la atención que las cualidades personales de los protagonistas no inciden de manera decisiva en su devenir en ancestros. Éstos no son seleccionados por encarnar valores culturales que se desee exaltar, por detentar una posición privilegiada en la estructu-

⁸ Una objeción habitual al emplear las analogías en las formas simbólicas como indicador de relaciones interculturales es la posibilidad de que estas semejanzas expresen estructural o tendencialmente universales de la condición o experiencia humana. Por lo mismo, planteamos la comparación a nivel de paradigmas cosmovisionarios, porque las teorías naturalistas como las de Jung pueden explicar las semejanzas a nivel de las formas simbólicas, pero no de complejas tramas de sentido.

ra social cuyos fundamentos se intente legitimar o exhibir una conducta ejemplar que se promueva. Por lo general, se trata de personas comunes cuyo destino se define por una agencia exterior a ellos, que en muchas ocasiones actúa por sobre el arbitrio de su voluntad. La transformación en ancestros se presenta, así, como una situación potencialmente extensible a cualquiera que experimente las mismas circunstancias. Su casuística asume un carácter pedagógico, pues muestra de manera ejemplar la integración de las tramas simbólicas que debe manejar un miembro del grupo cultural.

Sobre el particular distinguimos tres variantes en los procesos de ancestralización: **a)** la captura de las personas por espacios poderosos capaces de absorber su energía anímica, pero también de irradiar fuerza vital, **b)** el enamoramiento de entidades espirituales que habitan en ellos, y **c)** el castigo recibido por parte de estas entidades. Estas alternativas exponen patrones que son comunes al mundo central andino, los que se encuentran ampliamente registrados en su narrativa mítica (Taylor 1987, Urbano 1981, Villanés 1992). Su vigencia se muestra en la continuidad de las prácticas rituales desarrolladas por los habitantes de los Andes. Si bien, en este es-



Amunkura, la piedra que camina, emplazamiento de María Guacolda en Lumaco.

pacio, ellas no constituyen las únicas vías de ancestralización⁹ (Kaulicke 2003, Nielsen 2010, Salomon 1995) ni las únicas formas de ancestralización de la naturaleza¹⁰ (Jemio 2009, Martínez 1976), el culto a los antepasados emplazados en el paisaje pone en evidencia la comunidad de paradigmas cosmovisionarios en las áreas centro y sur andinas. La constatación de paralelismos en estas tramas simbólicas (secuencias de puntos que se mueven en la misma dirección) que comprometen los diversos niveles de la semiosis (sintáctico, semántico y pragmático) devela un correlato en los sistemas culturales.

Paisajes Numinosos

En la particularidad del caso mapuche, la producción de los ancestros se presenta como la manifestación de fuerzas asentadas en los espacios naturales, dotadas de una capacidad transformadora, que modifica el destino y la condición de los seres humanos. Las tramas simbólicas del culto a los *ngenmapu*, por lo tanto, no sólo ponen en escena las concepciones pneumatológicas, sino las representaciones culturales del paisaje a cuyas propiedades y/o entidades se atribuye la agencia en los procesos de ancestralización.

Si bien la narrativa mapuche williche sobre los *ngenmapu* se presenta siempre como un sistema de transformaciones, que ofrece diversas versiones, se pueden distinguir en ella motivos constantes, argumentos preferentes y tópicos recurrentes del proceso de devenir en ancestro. Entre éstos se encuentran: a) la desaparición o transformación de los protagonistas, que se pierden en el entorno de sus comunidades sin dejar rastro, b) la revelación de su destino trascendente, y c) la solicitud e institucionalización del culto.

Con excepción de la historia de Mankeante, en la que hay testigos de su transformación en piedra, en los otros cuatro casos referidos, la pérdida de

9 Al respecto, deben considerarse las prácticas de momificación y la construcción de monumentos fúnebres como medios de ancestralización.

10 El culto a las montañas en el área central andina es un ejemplo extendido de ancestralización de los elementos del paisaje, marcado por el animatismo, es decir, la animación y personificación de los elementos de la naturaleza. El culto de los *ngenmapu*, se fundamenta en representaciones animistas. Para una distinción entre las concepciones animistas y animistas, ver Grebe (1986).

los protagonistas es el primer indicio de una situación anómala. Se trata de un acontecimiento particularmente perturbador para la cultura mapuche, porque una eventual muerte exige una serie de ritos que aseguren el paso de los espíritus a la otra vida (Schindler 1996). De este modo se evita que las almas queden vagando y sean capturadas por los brujos. Por lo mismo, ante una desaparición se acude a las *machi pelontufe* (agentes mágicos visionarios) para aclarar la situación. A través de sus invocaciones y el reconocimiento del espacio, son capaces de develar el destino espiritual de los sujetos extraviados e identificar de modo preciso su nueva morada.

Luego, los espíritus solicitan a las *machi* o a los propios familiares, con quienes se comunican a través de sueños, revelaciones o apariciones, que no los olviden y les informan que están allí para ayudarles mientras permanezcan en este mundo. Se constituye así el culto a los espíritus ancestrales emplazados en el entorno, generalmente en accidentes naturales, que para las comunidades constituyen espacios numinosos (Otto 2001), es decir, lugares revestidos de poder, que suscitan respeto y temor, los que, a su vez, son hitos topográficos y culturales patrimonializados.

Espacios Liminales

Los *ngenmapu* Kintuante y Juanico ilustran la primera de las variantes de los procesos de ancestralización que hemos distinguido. Sus residencias se encuentran emplazadas en pequeñas cavidades subterráneas localizadas en las comunidades Maihue Carimallín y Nolguehue, correspondientes a la comuna de Río Bueno, Región de Los Ríos. Se trata de personas capturadas por espacios intersticiales. Sus espíritus se encuentran contenidos en *renü*. Con este término se denomina a las cuevas, que los diccionarios del *mapudungun* caracterizan como lugar de reunión de hechiceros (Augusta 1916a). No obstante, el sentido etimológico de este etnónimo es distinto. El lexema se compone de las voces *re* (cuya denotación es 'puro', 'auténtico' y, connota lo sagrado) y *nün* (que significa 'coger', 'agarrar', 'tomar'). La voz *renü* se puede traducir como 'tomado por lo sagrado', lo que explica la reivindicación y patrimonialización de estos espacios por parte de las comunidades, que demandan su reconocimiento y protección como lugares con valor religioso y cultural (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche 2003).

Kintuante es un hombre de edad madura que desaparece cuando buscaba nalcas en los márgenes del río Pilmaiquén. Juanico es un *kona* (soldado

mapuche) que se pierde tras esconderse de los españoles en una cueva en la ribera del río Muticao. Ambos son capturados por los *renü* que se transforman desde entonces en sus moradas eternas. Si bien éstos son espacios subterráneos, funcionan como puertas que conducen hacia el *Wenumapu*, la tierra de arriba, morada de las deidades. La condición de los *ngen* es la de espíritus liminares, que se desplazan entre las diversas dimensiones del universo mapuche, pero no por decisión, vocación u opción, sino por agencia del paisaje que los abduce y contiene. Los *renü* se presentan así como lugares intersticiales y numinosos.

Nos encontramos aquí con un rasgo común a los Andes, donde el paisaje se encuentra revestido de una geografía sagrada (Martínez 1976, Regalado 1996), la que se caracteriza por la presencia de «mundos permeables y espacios peligrosos» (Cruz 2006). En el territorio se proyectan y confluyen las diversas dimensiones del universo cogitado, de modo que su topografía expone los modelos cosmográficos. Así, por ejemplo, el término *konünwenu* designa en mapudungun las entradas al espacio de arriba o *Wenumapu*. Entre las formas que pueden asumir éstas se encuentran los *renü* (cuevas), los *menoko* (pantanos), los *relmü* (arco iris) (Moulian 2008a), *dewiñ* (volcanes), *trolol mamül* (el tronco de los árboles) (Koessler 1962). Los *rewe*, instrumentos o espacios diseñados para la interacción entre los seres humanos, espíritus y las deidades, igualmente permiten tender puentes entre las diversas dimensiones del universo mapuche. Cruz (2006) destaca el papel de los *punku* (portales, pasos de montaña) y *qaqa* (piedras) como vasos comunicantes entre los mundos en la zona de Potosí. No obstante, la fenomenología de los mismos en el mundo Central Andino es mucho más amplia si se considera las *paqarina* (lugares de origen) a través de las que se mueven los espíritus y las *waka* (espacios donde se manifiesta el poder vitalizante), los que pueden situarse en *kocha* (lagunas), *pukio* (manantiales), *chinkana* (cuevas), además de piedras.

La literatura tradicional andina presenta un amplio registro de estos lugares ‘encantados’ donde se aparecen diversos tipos de entidades sobrenaturales y las personas desaparecen. (Condori y Gow 1976; Sebastiani 1989; Taype, Puma y Aroni 2011; Toro 2007). Su rol en los procesos de ancestralización se encuentra consignado tempranamente por los cronistas de la Conquista que informan del mito de los hermanos del Ayar y el origen de los Incas. Al sentarse sobre una *waka* en el cerro Huanacuri, situado fuera de Cusco, Ayar Uchu se ve abrazado por la piedra y queda petrificado (Sarmiento de Gamboa 2001), transformándose en una de las principales

waka del Tawantinsuyo. En San Damián, provincia de Huarochiri, ubicada al este de Lima, podemos ver la vigencia de este tipo de representaciones. Allí los habitantes del poblado de Conchasica rinden culto a los espíritus de Pedro Batán y Mama Capiama, a los que recuerdan como antiguos habitantes desaparecidos en la laguna de Yasanacocha, donde ahora se encargan de cuidar las aguas del pueblo (Vera 2002). Todos los años los comuneros de este lugar les rinden cultos como ‘dueños del agua’ y propiciadores de la abundancia de este recurso fundamental para la vida (Salomon 1998).

Culpa de Amores o Imprudencias

Wenteyao y María Guacolda son los mediadores ancestrales cuyo culto se encuentra más difundido en la cultura mapuche, alcanzando un carácter regional. El nombre del primero es invocado en las comunidades Williche del área sur de la Región de Los Ríos y el norte de la Región de Los Lagos. Hasta su morada se desplazan cada año varias congregaciones rituales, principalmente de la comuna de San Juan de la Costa, en fecha previa a la realización de sus rogativas comunitarias. El propósito de su viaje ritual es propiciar la presencia espiritual de Wenteyao en sus ceremonias. Por su parte, María Guacolda concita el mayor peregrinaje ritual vigente en el mundo mapuche, que moviliza a personas de las regiones del Biobío y de La Araucanía, cada 19 de enero. Su celebración ha devenido en una fiesta popular tumultuosa, que se extiende por toda la noche, donde junto al *purun* de las *machi* es posible bailar rancheras.

Sus casos ilustran la segunda de las variantes en los procesos de ancestralización, donde los protagonistas se convierten en espíritus al entrar en amores con entidades sobrenaturales que habitan en los espacios numinosos. De acuerdo con la tradición oral, la acción visionaria de agentes religiosos (*machi*) o la revelación espiritual han permitido conocer su destino trascendente. Así se sabe que el Abuelito Wenteyao se enamoró de una *sumpall* (sirena) y reside en las rocas de Pucatrihue (Quezada 2002), que constituyen su morada. María Guacolda o Kulüwa (maíz rojo), en tanto, vive en una piedra conocida como Amunkura (la piedra que anda), situada en Lumaco, donde ha encontrado marido y formó familia (Sofía Painequeo, comunicación personal 2012).

Las formas líricas son aquí significantes de la presencia espiritual, que tiene en las piedras residencia o su propia existencia, producto de una lito-

morfosis. Éste constituye un motivo ampliamente difundido en el mundo andino (Duviols 1976, Galdames 1987), que también marca a la cultura mapuche (Cañas 1909). El libro *Ritos y Tradiciones de Huarochiri* (Taylor 1987) muestra extensamente el programa de la litificación vinculado a la producción de ancestros espirituales (Rubina 1992), entre cuyas variantes se encuentra la entrada en amores con *waka*, como se denomina a las entidades sobrenaturales. Así sucede con Chuquisuso, hermosa mujer del pueblo de San Lorenzo, quien accede a ser amante de Pariacaca para garantizar el agua de su comunidad y queda convertida en piedra en la acequia de Coccochalla (Taylor 1987). No obstante, como hemos mostrado, las formas líticas no son el único significante del espíritu. El mismo libro de *Huarochiri* registra una versión donde la joven Capiama se enamora del *waka* Collquirí y se transforma en el agua de una laguna.

Mankeante es el espíritu tutelar de la población *Lafkenche* (costera) de las comunas de Mariquina y Toltén. Su historia ejemplifica la tercera variante que hemos distinguido en los procesos de ancestralización, donde esta nueva condición se adquiere como resultado de una sanción. Según el relato registrado por Alonqueo (1993), su protagonista, Juan Mankeante, antiguo cacique gobernador de Mariquina, es castigado por faltarle el respeto a un *ngenko* (espíritu dueño de un manantial), que lo transforma progresivamente en piedra ante la mirada de su hermano Tanamilla.



Representación de los espíritus de Pitusiray y Sawasiray en Calca, Perú, por el cronista Guaman Poma de Ayala.

Su figura petrificada queda junto al estero Nigue, pero luego se desplaza mar adentro producto de las fuerzas telúricas, hasta donde se dirigen en botes los miembros de las congregaciones rituales de las comunidades de Mehuín y Queule para rendirle culto.

Su caso ilustra, con particular nitidez, que el devenir en ancestro no depende de los atributos personales de los protagonistas, sino de la posición de liminalidad en tránsito entre lo inmanente y lo trascendente, donde la fluidez propia del espíritu se encuentra contenida por la constancia y permanencia de los elementos. El mundo andino es pródigo en ejemplos similares. En la comunidad de Calca, en el valle sagrado de los incas, los espíritus tutelares del lugar, llamados Pitusiray y Sawasiray, son dos jóvenes amantes que han quedado convertidos en montañas como castigo por una relación adúltera (Sánchez Garrafa 1992). En Pisac, la Ñusta (princesa) y el Apu Linle se han transformado en los espíritus intercesores luego de quedar petrificados en las alturas del entorno, por una imprudencia de ella. Contra las advertencias de su padre, la joven volteó la vista mientras sus pretendientes se disputaban su mano construyendo un puente. Hoy ambos cuidan los destinos del pueblo desde las alturas de los cerros.

Identidades Cúlticas

El culto a los *ngenmapu* especifica las identidades religiosas mapuche willeche; distingue y cohesiona a los miembros de las congregaciones en torno a la figura de los mediadores y vincula a las organizaciones rituales, generando relaciones de solidaridad en base a la afinidad en la fe. Al igual que el mundo andino (Chacama 2003) estas 'identidades espirituales' sirven de base para la organización social a nivel territorial, permitiendo la definición de unidades sociales y alianzas (Moulian 2009a). Las congregaciones rituales son instancias a través de las que se despliegan procesos de reclutamiento social para hacer frente a las necesidades y movilización política ante los conflictos que afectan a las comunidades.

En el área de Lago Ranco y los llanos del río Bueno, los miembros de estas congregaciones rituales se denominan a sí mismos *kamasko*, *kamaska*, título que se ostenta con un sentido identitario. No obstante, el término no es propio del mapudungun, por lo que no se encuentra registrado en los diccionarios de esta lengua (Augusta 1916a), Cañas 1910, Erize 1960, Febrés 1765, Havestadt 1883 [1777], Valdivia 1887 [1606]). Se trata de una voz

de origen quechua cuya apropiación pone en evidencia los paralelismos culturales de los que aquí informamos. El lexema deriva de la raíz semántica *kama*, que denota poder y autoridad y conforma una serie de palabras del campo político y religioso. Entre éstas *kamaq*, que alude al creador o espíritu vitalizante; *kamaqen*, que denota la fuerza vital que da energía y movimiento a las personas, y *kamasqa* que designa a quienes reciben el *kamaqen* de un *kamaq* particular, al que rinden culto. *Kamasqa* ('camasca') es, en la definición de Taylor (2000: 6), «un hombre que se beneficia por los poderes transmitidos por una huaca». El término implica, por lo tanto, un tipo de identidad espiritual y cültica constituida a partir de la transferencia del principio vital desde las entidades numinosas hacia los seres humanos, lo que genera relaciones de dependencia sancionadas ritualmente.

El uso de esta voz asume un sentido similar entre los mapuche williche de Lago Ranco y Río Bueno. Aquí la expresión '*kamasko*' / '*kamaska*' designa a los miembros de congregaciones rituales que le rinden culto a los espíritus de Wenteyao, Kintuante y Juanico. Estos espíritus tutelares no sólo cuidan los intereses y prodigan favores a los fieles, sino son proveedores de *newen*, fuerza vital que se transfiere a quienes los visitan. Su institucionalidad opera sobre la base de representaciones pneumatológicas análogas a las existentes en el mundo andino en relación a las transformaciones del espíritu (ancestralización), sus emplazamientos en el paisaje (rocas, cuevas) y la transferencia de energía vital que opera, preferentemente, por contigüidad. Por lo mismo, las moradas de los *ngenmapu* son centros de peregrinaje hasta donde acuden las congregaciones rituales para propiciar con ofrendas la protección de los espíritus, recibir su fuerza y llevar hasta sus comunidades elementos significantes de su presencia que se toman de su entorno.

El viaje de los *kamaskos* hasta la residencia de los espíritus tutelares asume la forma de un ritual solemne, que se realiza previo a las rogativas que en esta área se organizan anualmente. Su propósito es informar a los intercesores que se encuentran preparando la realización de las ceremonias comunitarias, invitarlos a participar en ellas y propiciar su ayuda. Antes de ingresar a su espacio, piden autorización para acceder a su presencia. Llevan *muday* (chicha de trigo), cereales, harina tostada, harina producida con los frutos de sus sementeras, corderos o gallinas que son ofrendados en su nombre. Del entorno de la casa de Juanico y Kintuante los *kamaskos* toman una rama de laurel que pondrán en el *rewe* de sus respectivos campos de rogativa. Estas 'ramitas' son sometidas a particulares atenciones rituales. Las riegan con la sangre de los animales sacrificados

y alimentan con harina y muday, para ser devueltas a su lugar de origen una vez concluida la ceremonia. En el caso de Wenteyao, quien habita en el mar, troncos de *coyofe* o cochayuyo cumplen similar función.

Este patrón de peregrinaje se desarrolla de manera análoga en el mundo central andino, donde la visita a los ancestros emplazados en el paisaje se inscribe dentro del ciclo festivo anual. En Písaq, por ejemplo, durante el mes de agosto se acostumbra visitar a la Ñusta y el Apu Linle, espíritus tutelares situados en las montañas, hasta donde ascienden los comuneros para hacerles sus pagos. Esta actividad se inscribe dentro de la fiesta de la *situa*, consagrada a la renovación de energías (Rozas y Calderón 2000), que se desarrolla en este mes de transición del secano hacia las primeras lluvias, cuando se considera que la tierra se abre y demanda ser alimentada ritualmente. En la comunidad de Rayampata, de la provincia cusqueña de Calca, la visita a Pitusiray y Sawasiray se realiza durante la fiesta del linderaje que aquí se realiza en noviembre. Durante ésta los comuneros recorren los hitos de su territorio, subiendo hasta la morada de los espíritus ancestrales con flores, *kintus* (ofrendas de coca) y ‘despachos’, como denominan a los pagos rituales (Thornton 2011). De la antigüedad de la devoción a estas figuras da testimonio Guaman Poma de Ayala (1980 [1613]) quien informa de los sacrificios que les ofrecían los incas.

Entre la población ayмара también se encuentra arraigado este sistema cúl-tico. Así lo hemos podido ver en Calana, en las afueras de Tacna, donde se mantiene vigente la fe en dos espíritus petrificados conocidos como Pacha y Mama (hombre y mujer). Su historia, expresada a través de variantes, reproduce una trama



Calana, Perú, emplazamiento de los espíritus de Pacha y Mama, conmemorados durante Semana Santa.



Calana, Perú, emplazamiento de los espíritus de Pacha y Mama, conmemorados durante Semana Santa.

narrativa ampliamente difundida en el espacio central andino. Un anciano andrajoso visita el pueblo, siendo rechazado por la mayoría de sus habitantes salvo una pareja que lo atiende y le da de comer. El hombre les advierte que deben marcharse para salvar sus vidas, porque una desgracia se abatirá sobre su comunidad y les señala que no pueden volver la vista atrás. La pareja emprende la huida pero cae en la tentación de mirar lo que sucede y queda petrificada en el cerro. Hasta hoy los habitantes de Calana hacen una romería para esperar con ellos la llegada del Viernes Santo. Suben de noche hasta la cima del cerro Arunta, donde se encuentra la mujer. De regreso, ya de alba, pasan donde el hombre, cuya piedra está en la base de la colina. Ambas rocas tienen una boca en la parte inferior, a través de la que se las alimenta, porque al igual como en el mundo mapuche, se considera que en su interior hay espíritus vivos y poderosos que demandan atención.

Correlatos Simbólicos

Los espacios de emplazamiento de los ancestros espiritualizados son hitos que organizan el campo de referencias geográficas de las comunidades andinas. Los caminos que conducen a ellos se valoran como vías de acceso

al conocimiento y el poder, necesarios para la mantención del equilibrio entre el ser humano y su entorno. Los espíritus tutelares que allí tienen su asiento se consideran proveedores de la energía vital que anima a las personas y fertiliza la tierra y los animales, la que debe ser propiciada a través de ofrendas y oraciones cada nuevo ciclo productivo. Esta acción ritual se concibe como una comunicación entre distintos niveles de realidad a través de los que se produce la interacción y el intercambio de dones. Nos encontramos, por lo tanto, ante un complejo marco de representaciones que hace posible el funcionamiento de este sistema cálido, cuyos paralelismos expresan no sólo una lógica cultural común, sino paradigmas cosmovisionarios (metamodelos) compartidos.

Los accidentes naturales donde se consideran emplazados los espíritus ancestrales operan como significantes de órdenes simbólicos en los que se anudan diversos niveles de sentido. En primer término, refieren a estos mediadores, pero se asocian también las dimensiones del espacio subyacente que las contiene. En el dominio de las implicaturas de su sistema de interpretantes se encuentran las estructuras del mundo donde ellas se sitúan. Las cuevas, rocas o fuentes de agua donde se encuentran emplazados se conciben así como portales que conectan y brindan el acceso a otros estratos del universo. La topografía, por lo tanto, presenta codificadas las claves de referencia de la cosmografía. En ella encontramos proyectados modelos del mundo que resultan similares en el espacio Centro y Sur Andino, caracterizados por una estructura estratigráfica vertical y articulación circular. En el caso mapuche éste se compone de los niveles de *Wenumapu* (mundo de arriba), *Nagmapu* (mundo intermedio, en el que habitan los seres humanos) y *Minchemapu* (mundo inferior). En el caso del mundo quechua, de *Hanan Pacha*, *Kay Pacha* y *Uku Pacha*.

La presencia de cuevas, lagos y rocas como portales o vasos comunicantes en los procesos de ancestralización deja en evidencia la articulación circular de estos niveles en ambas áreas culturales. En ellas, el movimiento hacia el interior es una vía de desplazamiento hacia el mundo espiritual, asociado con el plano superior del universo. Ello permite a los ancestros actuar como intermediarios o mediadores ante las deidades superiores. La recurrencia en las variantes de este proceso de convertirse en ancestro y la presencia de voces comunes para referir identidades rituales asociadas a su culto refuerzan nuestra tesis. El análisis de los procesos de ancestralización muestra la convergencia de representaciones en torno al paisaje, la fenomenología del espíritu (pneumatología) y las prácticas cálidas comu-

nes al espacio centro y sur andino.

La desaparición de las poblaciones indígenas en el centro y noroeste argentino complejizan el estudio de estos órdenes de representación en este vasto espacio intermedio, el que debe hacerse a través de indicios y supervivencias. No obstante, debe destacarse que la cultura popular de este territorio registra una profusa narrativa sobre lugares poderosos y personajes encantados que viven en lagunas, cerros y piedras (Vidal 1984). La relación entre los espacios naturales y los espíritus ancestrales se encuentra consignada de manera recurrente en sus relatos. Entre los de origen Huarpe, se puede referir a la historia *Los tres manantiales de Laja* (Estrada 1985). Ésta atribuye a la acción del dios Taimenta la creación de vertientes en memoria y representación de tres jóvenes indígenas muertos en un drama pasional. La toponimia de la provincia de San Juan muestra el emplazamiento de esta narrativa en espacios localizados. Así sucede, por ejemplo, con el cerro Pie de Palo, donde se encuentra transfigurado un antiguo cacique Huarpe, convertido en espíritu tutelar. Otro tanto ocurre en las termas de Pismanta donde, se considera, quedó atrapado en una cueva el cacique homónimo, principal Angualasto, cuyas lágrimas habrían dado origen a las aguas calientes del lugar.

La continuidad y dispersión de estos motivos en el territorio sugiere la existencia de metamodelos cognitivos panandinos y perfila a los Andes como un corredor a través del que se desplazan símbolos, ideas y capitales culturales. El nivel de complejidad en que se manifiestan los paralelismos no permite su explicación en términos naturalistas, sino histórico-culturales. Al respecto se debe destacar que las concordancias son recursivas, puesto que incluyen rasgos semióticos formales (sintácticos), ideacionales (semánticos) y pragmáticos. Éstas asumen un carácter sistemático en tanto se expresan en nodos simbólicos que integran múltiples dimensiones del sistema religioso cosmovisionario y comprometen complejas tramas de sentido y órdenes de representación. Bien, nos encontramos aquí ante un indicador de relaciones de cotradición que invita a repensar las áreas culturales en la macrorregión andina, de modo de hacer más nítida la participación de la cultura mapuche wíliche en ella. Bien nos situamos ante la evidencia de relaciones de antigua data entre los sistemas de representaciones que presentan un origen familiar común, lo que sugiere la existencia de linajes cosmovisionarios, cuyo análisis debe realizarse de modo contrastante, puesto que constituyen un sistema de variantes y transformaciones.

Etnopoéticas del Umbral

El simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos

Con Cristina Garrido Contreras

Este artículo ofrece una aproximación al simbolismo del arco en el contexto etnográfico mapuche williche, donde éste se encuentra como instrumento ritual con forma de dintel de arquitectura efímera, elaborado con ramas de especies vegetales y representando una puerta que comunica diversos niveles del universo. Para el análisis de este símbolo proponemos un desplazamiento de su lectura desde el particularismo cultural hacia un estudio comparativo en la perspectiva de un horizonte cultural andino. El resultado de ello es una ampliación en la comprensión de este motivo y la puesta en evidencia de correlaciones en los paradigmas cosmovisionarios centro y sur andinos. Al respecto argumentamos que el correlato en los órdenes de representación articulados en torno al simbolismo del arco tiene un carácter histórico-cultural y que sus recurrencias constituyen una manifestación cotradicional.

Aunque poco conocido y estudiado, el arco –instrumento ritual en forma de dintel de arquitectura efímera– es un elemento simbólico relevante en el sistema cosmovisionario mapuche williche. Su uso se registra en diversos espacios cúltricos, como las ceremonias de propiciación comunitarias denominadas '*lepün*' (*ngillatun* williche), los funerales o '*elewün*' y rituales de iniciación chamánicos denominados '*ngekufrewen*'. En todos ellos, opera como puerta o umbral que conecta con otras dimensiones del universo, a través de las que transitan las entidades espirituales que se desea propiciar, invocar o ayudar a partir. El arco constituye aquí un nodo simbólico, un elemento en el que confluyen y se articulan diversos componentes de su sistema religioso, entre los que se encuentran representaciones cosmológicas, pneumatológicas, naturalistas y litúrgicas. Su función ritual compromete complejas tramas de sentido propias del trabajo modelizador de la cultura, que teje sus redes de un modo poiético, es decir, crea-

tivo e instaurador. La presencia de este mismo nodo simbólico en otros contextos culturales andinos deja en evidencia recurrencias sistemáticas en los órdenes cosmovisionarios de esta macrorregión, cuyas variantes muestran un 'aire de familia'. Sus paralelismos sugieren la existencia de linajes cosmovisionarios cuyos órdenes de representación se encuentran vinculados, lo que actualiza el *dictum* levi-straussiano de estudiar comparativamente los sistemas simbólicos de modo de revelar sus relaciones (Lévi-Strauss 1984, 1986). En este artículo argumentaremos que estos vínculos no son sólo estructurales, sino culturales, puesto que más allá de lo formal, se manifiestan en el plano de las representaciones. Los correlatos que ponen en evidencia esta relación no se expresan de modo inconsciente, en estratos de sentido subyacente que haya que develar (Rossi 1973), sino en correlaciones constatables en el sentido explícito que asumen las acciones simbólicas.

Como mostraremos, el registro arqueológico informa de la presencia del simbolismo del arco en el espacio central andino al menos desde el período intermedio en las culturas moche y casma. Las fuentes etnohistóricas y el patrimonio iconográfico permiten constatar la continuidad del mismo y su importancia durante el incario. Los antecedentes etnográficos dan cuenta de su vigencia hasta el presente en las prácticas rituales de las comunidades atacameñas y aymaras. En estos



Simbolismo del Arco.

diversos contextos, los componentes figurativos, simbólicos y funcionales del arco exponen un sistema de transformaciones en torno a un motivo constante: un pórtico cuyo umbral conecta las dimensiones del universo, el que se puede administrar simbólicamente. Este sistema de variantes en las representaciones en torno a este denominador común es lo que llamamos 'etnopoéticas del umbral'. Con esta expresión aludimos a las distintas concepciones y usos del simbolismo del arco en los diversos contextos culturales. Si bien, en cada uno de ellos se encuentran particularidades y rasgos específicos diferenciadores, se advierten igualmente significativas coincidencias a nivel de los modelos y metamodelos cosmovisionarios implicados en el uso del arco. La pregunta que surge entonces es: ¿a qué se deben estos correlatos?, ¿se pueden explicar en términos naturalistas, expresan procesos históricos o son una combinación de ambos? A nuestro entender el nivel de complejidad y el carácter recurrente que presentan las correspondencias no permiten explicarlas sólo en términos naturalistas. Ello nos lleva a plantear su comprensión en la perspectiva de la historia cultural de la macroárea donde se encuentran.

Para abordar este problema, nuestro diseño de investigación se orienta a comparar los órdenes de representación expresados en las tramas simbólicas que se articulan en torno al motivo del arco, donde convergen distintos constructos que dan forma a modelos y metamodelos (modelos de modelos) del universo. Estos órdenes de representación que configuran las imágenes de la realidad los denominamos 'paradigmas cosmovisionarios'. Se trata, por lo tanto, de abordar los trenzados de sentido desplegados en torno a este motivo simbólico. El carácter nodal de la unidad de análisis (el simbolismo del arco) y su estudio en contextos rituales permiten acceder a datos correspondientes a este nivel de elaboración semiótica. Con ello, intentamos evitar los riesgos de la descontextualización y deslindar el rango de aplicación de las teorías que explican en términos naturalistas las recurrencias simbólicas, como las de Jung (1994), Lévi-Strauss (1997) o Boyer (1994). La capacidad explicativa de éstas alcanza el nivel de las formas significantes en teoría de los arquetipos; los principios sintácticos en el estructuralismo, y ciertas unidades de contenido semántico en la teoría cognitivista de la inferencia espontánea.¹¹ Lo relevante para nuestro caso

¹¹ Para Jung los arquetipos son formas simbólicas primordiales indefinidas en términos del contenido; el estructuralismo de Lévi-Strauss se ocupa de los principios de configuración de los sistemas culturales, no de sus tramas de sentido; el cognitivismo de Boyer pos-

de estudio son las correspondencias transculturales en el plegamiento de distintos órdenes de representación anudados en torno al simbolismo del arco. A nuestro entender, este correlato en las tramas simbólicas que expresan paradigmas cosmovisionarios constituye un indicador de 'cotradición'. Empleamos el término en el sentido que le da Lumbreras (1969), para referir los rasgos culturales compartidos por culturas diferenciadas a partir de los que se puede inferir la existencia de relaciones interculturales entre ellas. Dicho de otro modo, la noción de cotradición designa una tradición común arraigada en diversos entornos sociales cuyos patrones concordantes presuponen un contacto o antecedentes culturales compartidos.

En tanto tal, este artículo retoma una discusión que tiene larga data, pero una posición relativamente marginal en la antropología sobre el pueblo mapuche, que aborda la influencia andina sobre su cultura. Al respecto distinguimos tres tesis, las que podemos denominar 'civilizatoria', 'migratoria' y 'de la circulación'. La primera de ellas se expone originalmente en la obra de Barros Arana (1884), quien le asigna al incario un carácter civilizador de pueblos indígenas que habitaban nuestro país. La misma es asumida por Guevara (1911), autor que atribuye un origen incaico al sistema religioso cosmovisionario mapuche williche. En palabras de éste (1911: 244): «el *ngillatun* fué, pues, una ceremonia traída por los incas por cuanto en ella se manifiestan todos los caracteres esenciales del sacrificio en el culto peruano: danzas, muerte de un animal, entierro de una parte de él, fuego sagrado». No obstante, los antecedentes etnohistóricos y arqueológicos no son consistentes con esta supuesta aculturación religiosa. Al respecto, debe considerarse la brevedad del período de dominación del inca en el espacio centro y sur de Chile, cuyo inicio se ha estimado, a través de la datación arqueológica, en 1390 (Cornejo 2014) y cuyo término se produce con la llegada de Almagro en 1536. También ha de ponderarse su limitada extensión territorial en el espacio meridional, que alcanza hasta el Maule, y su política religiosa de respeto hacia los cultos locales. En contraste, la tesis migratoria se encuentra planteada inicialmente por Latcham (1924), para quien la cultura mapuche se origina en el movimiento de un pueblo proveniente de las pampas argentinas, al que denomina 'moluche'. En re-

tula la existencia de formas de inferencia intuitivas que pueden aplicarse al campo de los símbolos naturales, pero no a narrativas complejas. Estas teorías pueden explicar recurrencias en las dimensiones primarias de la semiótica no de sus elaboraciones complejas.

lación con el área andina, esta idea es retomada por Grebe, quien sostiene:

Aunque desconocemos el trazado específico de la ruta migratoria elegida por los mapuche al llegar al Nuevo Mundo, existen algunas evidencias que apoyarían su desplazamiento de norte a sur por la cordillera de los Andes, utilizando ya sea la vía precordillerana/altiplánica o bien costera (2002: 23).

Desde mediados de la década de 1980, Grebe (1986, 1995-1996, 1996, 2002) desarrolla un programa de estudio comparativo de los sistemas simbólicos y modelos cognitivos aymara, atacameño y mapuche. En el marco de éste advierte el carácter andino de numerosos rasgos del sistema religioso cosmovisionario mapuche, como el culto a los espíritus de la naturaleza, el dualismo simbólico, la concepción del tiempo y del espacio. Al respecto, la autora se pregunta: «¿Es posible que los mapuche se hubiesen asentado en el territorio aymara de Tiawanaku con anterioridad a su radicación definitiva en el centro sur de Chile?» (Grebe 2002: 24). Sobre esto nos dice: «Sin ánimo especulativo, es posible considerar la posibilidad de un eventual contacto cultural temprano, quizás prolongado de los mapuche con la alta cultura andina aymara de Tiawanaku, ubicada en las proximidades del Lago Titicaca» (Grebe 2002: 23). No obstante, los datos sobre la antigüedad y continuidad de la ocupación del espacio centro y sur de Chile (Dillehay 2004, Adán et al. 2004) no avalan esta hipótesis migratoria. Más consistente con ellos resulta la tesis de la 'movilidad giratoria' (Dillehay 1998a) o, como la llamamos nosotros, 'de la circulación' que apunta a la profundidad histórica y continuidad del movimiento de grupos humanos, elementos simbólicos y materiales en el espacio centro y sur andino. Esta idea se encuentra expuesta en la obra del propio Dillehay (1990, 1998b, 2011), para quien la cultura mapuche muestra influencias andinas y amazónicas desplegadas en distintos momentos, considerando aportes preincaicos e incaicos. Los antecedentes que aquí exponemos son congruentes con esta tesis.

El estudio del simbolismo del arco en el mundo andino muestra relaciones de continuidad en los órdenes de representaciones de este espacio y aporta datos sobre la antigüedad de los mismos. Para poner esto en evidencia, desplegamos la información en dos momentos: una fase descriptiva e interpretativa del simbolismo del arco en distintos contextos culturales andinos y una fase comparativa y de discusión teórica, que constituye el corolario de la anterior. En el nivel descriptivo, la información que proveemos surge de tres orientaciones metodológicas cuyos resultados pro-

curamos triangular: la etnografía (observación participante y entrevistas a informantes calificados), análisis iconográfico (lectura de imágenes y figuraciones en diversas materialidades) y el análisis documental de fuentes primarias y secundarias. Los datos etnográficos referentes al contexto cultural mapuche williche, que es nuestro punto de partida, se han producido en un ciclo de estudio sobre su religiosidad que abarca más de diez años de trabajo de campo (Moulian y Valdés 2001, Moulian 2005, Moulian et al. 2008, Moulian 2012). En tanto, la información sobre el contexto andino en el norte chileno se funda en diez años de trabajo de campo entre collas, atacameños y aymara (Garrido 1999; Garrido 2007; Cervantes, Garrido y Santander 2008; Garrido y Lemus 2013a, Garrido y Lemus 2013b). Los antecedentes que cada uno de nosotros había abordado previamente desde una mirada particularista cultural y leído en términos émicos (Pike 1976), es decir, desde una lógica comprensiva, se despliegan ahora para trazar sus relaciones en una perspectiva comparativa.

Los principios procedimentales propuestos por Turner (1999) para el estudio de los símbolos guían nuestro trabajo interpretativo del motivo del arco. Conforme a lo planteado por este autor, complementamos el análisis exegético (la atribución de sentido de los propios actores) con el operacional (observación de los distintos contextos de uso de los símbolos) y el posicional (las diversas asociaciones de elementos simbólicos) en el marco de las prácticas religiosas. Para la identificación de las recurrencias transculturales realizamos un análisis semiótico comparativo de las tramas simbólicas y los órdenes de sentido que, en este caso, convergen en torno al motivo del arco. Ello supone la búsqueda de paralelismos en los niveles sintáctico, semántico y pragmático de la semiosis (Morris 1985) y el análisis de sus articulaciones. Es decir, correlaciones que se despliegan desde el nivel formal, comprenden el contenido y los usos sociales. Nuestra investigación opera implícitamente con el modelo triádico de la semiosis (Peirce 1965a, 1974), reivindicado para la antropología por autores como Parmentier (1994) y Preucel y Bauer (2001). Sin embargo, no empleamos explícitamente su terminología por la falta de estabilidad conceptual de la misma (Marty 1997) y poco arraigo en nuestro espacio académico. Nuestra posición, en este sentido, es ecléctica, pues preferimos el uso de términos provenientes de la tradición estructuralista, como las nociones de *significante* y *significado* (Saussure 1986) para aludir a los componentes del plano sintáctico y semántico de la semiosis. En tanto, empleamos la noción de *usos sociales* para aludir al nivel pragmático. No obstante, en este artículo

optamos por reducir al mínimo el uso del metalenguaje semiótico para concentrarnos en la exposición de los antecedentes empíricos de nuestro objeto de estudio. No ofrecemos aquí, por lo mismo, un análisis semiótico formalizado del simbolismo del arco. Nuestro trabajo se ha orientado por el método semiótico para la descripción de los elementos del plano de la expresión, el contenido (Eco 2000) y de los usos sociales de nuestra unidad de análisis en diversos contextos culturales. Sin embargo, preferimos presentar y comparar estos datos en términos de prácticas y patrones culturales para evitar que el metalenguaje teórico distraiga la atención sobre la fenomenología de nuestro objeto de estudio.

Relmu, una Puerta Abierta al Cielo

Las congregaciones rituales mapuche williche del área *lelfunche* (gente de los llanos) de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, Región de Los Ríos, emplean en sus rogativas comunitarias *rewe* en forma de arco. Etimológicamente este término del *mapudungun* se compone de las raíces ‘*re*’ que significa ‘puro’, ‘auténtico’ y ‘*we*’, que designa ‘lugar’ e ‘instrumento’. El *rewe* es un símbolo religioso empleado como elemento mediador de la comunicación entre los seres humanos, las deidades y espíritus ancestrales. La forma que adopta varía según los contextos rituales donde aparece y según las zonas etnográficas. Las y los *machi* o chamanes mapuche suelen emplear un *praprawe*, tronco de canelo con peldaños labrados en forma de escalera. Algunas comunidades emplean *chemamüll*, figuras antropomorfas de madera que representan a los espíritus ancestrales. En otras, éste se compone, habitualmente, de la asociación de diversas especies vegetales: canelo, laurel, coligüe, maqui. Su figuración en forma de arco constituye una variante localizada del mismo, que encontramos vigente en las comunidades de Maihue Carimallín y Nolguehue (ubicadas en la comuna de Río Bueno) y Tringlo (situada en la comuna de Lago Ranco). Aquí, el *rewe* se confecciona con varas de avellano, especie seleccionada por la flexibilidad de su madera. Éstas son cubiertas con flores y dispuestas en el centro del *ngillatue* o campo de ceremonias, de manera de levantar un portal orientado en dirección este-oeeste. En torno a este elemento se desarrollarán las principales acciones rituales propias del *lepün* o *ngillatun* williche, consistentes en oraciones, sacrificio de animales y entrega de ofrendas, bendición de los alimentos y bailes ceremoniales.

Según los miembros de las congregaciones rituales, el *rewe* de arco representa al arco iris, que en mapudungun se denomina '*relmu*'. En términos figurativos y operacionales, este elemento simboliza una puerta interdimensional, a través de la cual se puede transitar por distintos planos de realidad. En la cosmovisión mapuche, el universo se compone, básicamente, de tres estratos que se organizan verticalmente y se encuentran articulados de manera circular: el *Wenumapu*, mundo de arriba (también asociado al *Puelmapu* u oriente); *Nagmapu*, mundo intermedio, donde habita el hombre; el *Minchemapu*, mundo de abajo (vinculado al *Lafkenmapu* u occidente).¹² Al tender el arco, los miembros de las congregaciones rituales establecen un puente que permite el desplazamiento de las entidades espirituales entre estos niveles circularmente entrelazados. Por lo mismo, los espíritus tutelares de las comunidades de Maihue (Kintuante) y Nolgehue (Juanico) se encuentran representados simbólicamente bajo este arco iris vegetal, en la forma signifiante (Saussure 1986) de ramas de laurel traídas desde los espacios naturales que se consideran sus moradas. Estas ramas son alimentadas con chicha de trigo y sangre de los animales sacrificados. De acuerdo a los participantes, al momento de levantar el arco se puede percibir la llegada de los antepasados en torno al *rewe*, que se manifiesta en forma de brisa proveniente desde el oeste o *Lafkenmapu*.

La cultura mapuche concibe el paisaje como un entorno espiritualizado y abierto a la interacción entre los diversos niveles del universo. La topografía es aquí reflejo de la cosmología, en tanto se encuentra revestida de múltiples puntos de conexión entre estos estratos que configuran el mundo. El término '*konünwenu*', por ejemplo, significa en *mapudungun* 'entrada al cielo' y refiere a diversos espacios naturales que se consideran vías de acceso hacia el mundo de arriba. Dada la articulación circular de los diversos niveles del cosmos es posible acceder al plano superior por vía subterránea. Así, cuevas, ojos de agua, cráteres volcánicos, troncos huecos, zonas pantanosas conocidas como 'hualves' se inscriben como potenciales ejemplares de esta categoría. En las comunidades de Maihue y Nolgehue vemos la vigencia de estas representaciones. Allí los espíritus tutelares, que sirven de mediadores ante Dios, son sujetos abducidos por espacios poderosos, que en este caso corresponden a cuevas, donde hoy

¹² La investigación etnográfica registra esquemas más complejos de este etnomodelo, donde se identifican siete o más niveles del universo, los que resultan de la estratificación interna de este esquema tripartito básico (Grebe, Pacheco y Segura 1972; Dillehay 1990).



En el umbral del arco, *chemamüll*, figuras que representan espíritus ancestrales.

se encuentran emplazados. Es lo que sucede con Juanico en Nolguehue y Kintuante en Maihue, a quienes hoy se rinde culto como *ngenmapu*, considerados ‘dueños del territorio’. Se trata de personas cuya desaparición se explica por su acceso a unos puntos de entrada en la tierra que conducen hacia al mundo de arriba. El término con que se designa en mapudungun a estos lugares es ‘*renü*’, que literalmente significa ‘capturado por lo puro’. El proceso de ancestralización, es decir, de transformación de las personas en espíritus ancestrales se encuentra asociado al acceso a estos espacios liminares, que conducen al *Wenumapu* y tienen un carácter trascendente, pero al encontrarse emplazados en el *Nagmapu* asumen una presencia inmanente que permite el acceso de los creyentes a ellos. La geografía sagrada mapuche se presenta porosa, su geología intersticial. Dado que funcionan como puertas interdimensionales, sus hitos se transforman en lugares de culto y puntos de peregrinaje.

Fenómenos meteorológicos como el rayo y el arco iris, que conectan la atmósfera y la tierra, son concebidos como puentes entre los estratos del mundo mapuche. Por ello, además de vínculos etimológicos, las nociones de ‘*rewé*’, ‘*relmu*’ y ‘*renü*’ presentan connotaciones que correlacionan sus funciones cosmovisionarias y rituales. En la perspectiva de la semiótica es-

tructuralista (Saussure 1986, Barthes 1971), éstas se inscriben dentro de un mismo campo paradigmático. Ellas refieren a elementos numinosos (Otto 2001), es decir, revestidos de poder y misterio, que caracteriza a lo sagrado, por lo que demandan una actitud de cuidado y respeto. Así se advierte en el sistema cúlctico de las comunidades de Maihue y Nolguehue, donde el *lepün* se inicia con el peregrinaje de los '*kamaskos*', como se denominan los miembros de las congregaciones rituales, hasta los *renü* que sirven de morada de los espíritus tutelares o '*ngenmapu*'. Hasta allí concurre una delegación encabezada por las autoridades rituales para invocar y propiciar la participación de los *ngen* en la rogativa. Los *kamaskos* recogen en el entorno del *renü* una rama o gancho de laurel, denominado en Maihue 'el caballito', porque en él 'va montado el espíritu', la que llevarán hasta el arco sagrado que sirve de *rewe*. El circuito ceremonial va desde el *renü* al *rewe*, que en estas comunidades adopta la forma de *relmu*. El primero es una puerta interdimensional donde habita el *ngenmapu*, el segundo un instrumento destinado a permitir el encuentro entre la congregación, la deidad y los espíritus ancestrales. En este caso, la forma y la función simbólica del *rewe* se complementan, puesto que el arco iris se concibe como un puente



Rewe de arco en la comunidad de Tringlo.

tendido al cielo, bajo cuyo umbral se conectan las distintas zonas de la geografía sagrada.

La especificidad funcional de este motivo simbólico queda en evidencia en un *nüttram* recogido por nosotros en Chanchán, costa de Valdivia, que versa sobre un arco iris a través del cual se desplazan las almas. El relato informa la repentina e inesperada desaparición de una anciana mapuche, que una mañana sale de su casa ataviada con todas sus joyas y no regresa



Arco y *chemamüll* en el funeral del *longko* Leonardo Cuante Loncomán, en Pitriuco, Lago Ranco.

más. La comunidad se organiza para buscarla, sin resultados. Finalmente deciden ir hasta un *trayenko* que tiene fama de ser un ‘lugar encantado’, donde se dice vive el espíritu de un toro negro. Allí la encuentran sin vida, sentada en una roca y con los pies en el agua, con su mirada fija en la caída, sobre la que se levanta el arco iris, a través del que se ha producido el ‘raptó’ de su alma. En Calafquén nos señalaron que la visión del arco del cielo es presagio de muerte, por lo que su imagen adopta un carácter ambivalente. A la inversa, su uso como instrumento simbólico contribuye a la partida de las almas a la otra vida. Así lo vimos en el funeral del *ñizol longko* Leonardo Cuante Loncoman, el año 2008, en cuya tumba se puso un arco sobre el *chemamiüll*, recuperando la tradición ancestral vigente antiguamente en Lago Ranco y Río Bueno. De acuerdo a testimonios recogidos en las comunidades de Pitriuco y Nolguehue, en el pasado se acostumbraba levantar arcos sobre las tumbas de los miembros de las congregaciones rituales mapuche, conocidos como *kamaskos*.

Un dato etnolingüístico relevante es que esta voz, que designa a quienes organizan las rogativas y mantienen vivas las creencias ancestrales, no es de origen mapuche. Prueba de ello es que ésta no se encuentra consignada en los diccionarios del *mapudungun*. El término es de origen quechua. En esta lengua, *kamasqa* (castellanizado ‘camasca’) designa a quien recibe el sopro vital de un *kamaq* (‘camac’) o espíritu vitalizante particular, con quien mantiene un vínculo ritual e identitario (Taylor 2000). Esto es exactamente lo que sucede entre los *kamaskos* de Lago Ranco y Río Bueno quienes rinden culto a espíritus tutelares locales y levantan periódicamente arcos en ceremonias comunitarias donde estos espíritus sirven como mediadores para comunicarse con el *Wenumapu* (Moulian y Catrileo 2013, Moulian y Espinoza 2014).

Nodo simbólico

En tanto vía de tránsito espiritual, el simbolismo del arco encuentra un lugar destacado en los rituales chamánicos mapuche, donde se lo emplea como una forma de inducir o señalar el *küymün*, acceso o trance místico. Flury (1944) describe su uso en las ceremonias de iniciación de los y las *machi* en el territorio williche argentino, en un ritual que denomina ‘*ñecufrehuen*’ (sacudir el *rewe*) o ‘*rehuetun*’. De acuerdo a este autor, el aspirante es colocado bajo un arco portátil compuesto de ramas y flores. Su maestro se

sitúa frente a éste, entonando cánticos, acompañado de su *kultrung*, mientras dos jóvenes asistentes, denominadas '*calfumalen*' (doncellas azules), mecen el *rewe* sobre el aspirante. Según Augusta (1916a), en la zona de Panguipulli los y las machi acostumbraban levantar *rewe* en forma de arcos hechos de palqui sobre los enfermos. De este modo se busca propiciar la acción de los espíritus auxiliares del machi sobre los pacientes. Su función de vaso comunicante es ratificada por Bacigalupo:

[A]lgunas machi ponen un llang llang –un arco hecho de boqui en forma de arco iris (relmu)- sobre su *rewe* para representar su íntima conexión con los espíritus del bosque, especialmente con los espíritus dueños de la naturaleza que encuentran en sus visiones. Los arco iris son las manifestaciones visuales del poder que emana del bosque de boqui (2007: 55-56).

De allí las alusiones al arco iris en las canciones de machi:

Estoy de pie y firme sobre el arco iris de los canelos de mi rehwé / estoy de pie y firme sobre el arco iris de los laureles de mi rehwe / estoy de pie y firme sobre la yerta mata que adorna mi rehwé. / Que hermosos se ve el arco iris de las matas de canelo que adornan mi rehwé. / Se mueve con movimientos rítmicos el arco iris de las matas de laureles que adornan mi rehwé, cuando los sacude desde la altura, desde el azul del cielo (Alonqueo 1979: 99).

Esta asociación entre los ganchos de plantas nativas y el arco iris expresa su equivalencia funcional como puente de comunicación entre los estratos del mundo mapuche. Enraizadas en la *Minchemapu*, las especies vegetales se proyectan desde el *Nagmapu* hacia el *Wenumapu*. Por ello, las ramas también se emplean como materialidad significativa del vínculo sagrado, que constituye al *rewe*.

El análisis del uso del arco en el contexto ritual pone en evidencia su funcionamiento como nodo simbólico, es decir, punto de articulación en que convergen diversos campos de representaciones propias del orden cosmovisionario. Como hemos señalado, el arco es un espacio de interconexión entre los niveles del cosmos, por el que transitan las entidades espirituales y a través del que es posible acceder o comunicarse con ellas. Su funcionamiento presupone y activa conocimientos correspondientes a: **a)** los elementos de la naturaleza y sus propiedades conectivas; **b)** los estratos que constituyen al mundo, sus relaciones y los seres que habitan en ellos; **c)** las entidades espirituales, sus manifestaciones y las relaciones que mantienen con los seres humanos; **d)** las formas del culto a las deidades y espíritus.

Así, el emplazamiento del *rewe* en los campos de rogativas se realiza en función de los patrones de disposición espacial que organizan su concepción del universo. El diseño de las canchas rituales lleva inscrito este cosmograma. En el caso de las comunidades williche de Maihue, Nolguehue y Tringlo, la configuración del *rewe* en forma de arco hace más explícito este juego de coordenadas. El trazado de la parábola se proyecta de norte a sur de modo que el área comprendida bajo ella señala en el eje horizontal un corredor en línea este-oeste (*Puelmapu-Lafkenmapu*), con predominio y direccionalidad hacia el primero de estos puntos cardinales, desde donde se produce la salida del sol. Su despliegue en el plano vertical vincula el *Wenumapu*, el *Nagmapu* y el *Minchemapu*.

En la perspectiva mapuche, el trazado del sol en el curso diurno muestra la articulación circular de estos dos ejes (horizontal y vertical) en un movimiento que se denomina *wallongtun*, correspondiente al giro cósmico, que va de derecha a izquierda y al que se le atribuye un carácter integrador. Éste se reproduce en el *purun* o baile y en el *awün*, desplazamiento circular a caballo en torno al espacio ritual. Para la cultura mapuche, el levante (*Tripaiantu*) y el poniente (*Konünantu*) son puntos de acceso a los mundos de arriba y de abajo, que se encuentran interconectados y que se asocian simbólicamente a la vida y la muerte, respectivamente. Los espacios su-



Arco de la interrogación en Lafkenmapu, San Juan de la Costa.

praterrestre y subterráneo se consideran como parte de un continuo cuyos vínculos se enfatizan en la acción ritual. Por lo mismo, para alimentar a los espíritus de los antepasados, que se sitúan en el *Wenumapu* (mundo de arriba), se riega con sangre un hoyo cavado al lado del *rewe*, para que fluya hacia las entrañas de la tierra (mundo de abajo). El *rewe* es punto de confluencia de los planos y entidades que conforman el universo. En él se hacen presente no sólo los espíritus tutelares de las comunidades, sino también las almas de las personas que antiguamente participaron de las ceremonias.

En las rogativas de la comuna de San Juan de la Costa, los arcos se emplean como puertas de entrada y salida del *ngillatuwe*, situadas al norte y sur, respectivamente. El campo sagrado cuenta, no obstante, con un tercer ejemplar denominado ‘arco de la interrogación’, que opera como espacio de mediación. Desde allí, las congregaciones enuncian en forma colectiva una oración formalizada a las deidades y espíritus que conforman el panteón williche: *Leuktetumayen Chaw Trokin* (Acuérdate de nosotros, Padre Justiciero) / *Leuktetumayen pu tremkawin* (Acuérdense de nosotros, grandes juntas) / *Leuketumayen pu lamenwentru* (acuérdense de nosotros, hermanos) / *Leuketumayen Ñuke Ale* (Acuérdate de nosotros, Madre Luna) / *Leuketumayen Chaw Antü* (Acuérdate de nosotros, Padre Sol) / *Leuketumayen pu alwe* (Acuérdense de nosotros, almas) / *Leuketumayen pu Katriwekeche* (Acuérdense de nosotros, gente de Pucatrihue). En el imaginario williche estas entidades están presentes en la rogativa, donde la gente se relaciona con los elementos numinosos de la naturaleza y los espíritus ancestrales se mueven por los arcos. Como mostraremos, estas ideas se manifiestan de modo recurrente en los sistemas religiosos cosmovisionarios andinos, donde encontramos importantes paralelismos en los patrones rituales.

Puente de estrellas

En la comunidad de Maihue, situada en los márgenes del río Pilmaiquén, se expresa en el *rewe* una asociación de elementos figurativos que resulta relevante en términos de las relaciones simbólicas y recurrencias interculturales que plantea. Al centro del arco se encuentra una cruz elaborada con flores, que disturba el patrón iconográfico característico del arco iris y plantea una representación dualista de este motivo. Se trata, hasta donde conocemos, de una asociación que no se repite del mismo modo en el

contexto etnográfico williche, pero se encuentra con variantes en Tringlo, donde al centro del *rewe* se dispone una corona de flores. Lo interesante de la asociación figurativa del arco y la cruz es que ésta tiene un correlato astronómico y se halla reproducida en el arte rupestre del área del río Manso, vertiente oriental de la Cordillera de los Andes. El sitio denominado Peumayén 2 (Podestá et al. 2009), ubicado en el paralelo 42, al sur del lago Nahuelhuapi, presenta un registro abundante de estas figuras con un dimorfismo en sus patrones de representación que resulta significativo.

Allí, en un paredón que mira al río Manso, se encuentra el diseño de un arco asociado a una cruz y una pareja de personas bajo estos elementos con las manos alzadas, en actitud ritual. La datación de la pintura rupestre de este sitio, de acuerdo a la información contextual, la sitúa entre los años 700 y 1300 de nuestra era (*op. cit.*). Si bien no es posible demostrar la relación de esta imagen con las prácticas cúllicas mapuche del presente, en relación a su estructura de sentido, los datos contextuales y la correlación de elementos simbólicos son consistentes con esta hipótesis interpretativa. En primer lugar, porque el sitio se encuentra en territorio ancestral williche, distante a aproximadamente 100 kilómetros al sur de la cancha de rogativa de Maihue. En segundo término, porque su arte rupestre



Asociación del arco y la cruz en fiesta de la Cruz de Mayo de San Pedro de Atacama.

tiene un rango de temporalidad que permite adscribirlo al marco de antecedentes de la cultura williche. En tercer lugar, porque la imagen reproduce una escena que es posible observar hasta hoy en el *lepün*. En la rogativa de Tringlo, por ejemplo, los *kamaskos* hacen un *afafan*, grito de avivamiento ritual con sus brazos alzados frente al arco.

Los investigadores del sitio Peumayén 2 (Podestá et al. 2009) interpretan la imagen de paredón como un arco iris, en virtud a la frecuencia de este fenómeno atmosférico en río Manso. No obstante, el panel muestra variantes figurativas que resultan relevantes. A ambos lados del motivo del arco y la cruz se encuentran arcos simples, lo que plantea una representación dual que distingue cualitativamente pero homologa funcionalmente a dos referentes. Se trata –como mostraremos– de fenómenos naturales que se encuentran recurrentemente vinculados a la figura del arco en el espacio andino: al arco iris o arco diurno y la Vía Láctea o arco nocturno. En este último, concurren fenoménicamente las figuras del arco y la cruz. Al respecto se debe notar que la constelación de la Cruz del Sur alcanza su posición cenital a comienzos de mayo, quedando situada al centro de la Vía Láctea, la que se proyecta en la bóveda celeste como un arco. Esta asociación simbólica se encuentra ritualizada en la sociedad andina, donde se la celebra en forma cáltica.

Así sucede, por ejemplo, en San Pedro de Atacama, que dispone de uno de los cielos más prístinos del planeta, donde podemos apreciar esta conjunción estelar la noche del 2 al 3 de mayo, cuando la constelación de la Cruz del Sur adopta su posición cenital. Para los atacameños, la Vía Láctea es el ‘Río de Estrellas’, también conocido como ‘Río Jordán’ y representa a las almas de los difuntos en su recorrido hacia la otra vida (Cruz, Cortés y Yufla 2013). La constelación de la ‘Cruz del Sur’, también denominada ‘Pata del Suri’, se considera, al igual que en el mundo aymara, una puerta de entrada hacia el mundo de los muertos, un puente. Su alineación al centro de la Vía Láctea adquiere un profundo sentido simbólico. Se trata de un hito astronómico ritualizado desde el período prehispánico y que se celebra hasta el presente en el mundo andino bajo la advocación de la Santa Cruz. Éste constituye una fecha en el calendario cáltico católico conocida como la ‘Fiesta de las Cruces’ o ‘Fiesta de la Cruz de Mayo’. En el ciclo agrícola, para los atacameños ella señala el inicio del período de descanso de la tierra. En el marco de esta celebración, los comuneros ‘visten las cruces’, las que se consideran protectoras del espacio comunitario. No obstante, en la memoria ancestral de los habitantes de Atacama, la fecha tiene también

un sentido más íntimo. Por la posición que adopta la Cruz del Sur, en el centro de la Vía Láctea, desplegada en 180 grados, se considera que es uno de los momentos en el año en que está tendido el puente que permite el encuentro de las almas de los difuntos con sus deudos.

En palabras de Cruz, Cortés y Yufra (2013: 141):

En su rol de guía, la Cruz del Sur circunscribe períodos culturalmente sensibles del año, reflejado en los momentos de encuentro entre las almas de los difuntos con sus deudos. Considerada una puerta de acceso a otras dimensiones de espacio y tiempo, la Cruz del Sur marca con su recorrido el punto cúlmine del Río, en cuanto máxima posición en el firmamento. De ahí su función comunicativa y ordenadora del espacio tiempo entre la Tierra y el Cielo.

Esta función simbólica, articuladora del mundo de los vivos y de los muertos, que se atribuye a la conjunción entre el arco de la Vía Láctea y la constelación de la Cruz del Sur, se expresa con más fuerza seis meses más tarde de la fiesta de las cruces. La fecha correspondiente es la del 'Día de Todos los Santos y de Todos los Muertos', el 1 y 2 de noviembre, cuando la Cruz del Sur alcanza el acimut, es decir, la posición más próxima al horizonte. Entonces es posible ver el arco de la Vía Láctea y su río de estrellas desplegado hacia el poniente y la Cruz del Sur tocando el horizonte oeste. De acuerdo a los atacameños, por allí bajan las almas que tienen estos días permiso para volver a la tierra, donde son esperados por sus deudos. El 31 de octubre los familiares acuden al cementerio para adornar y limpiar las tumbas, propiciando la llegada de las almas. Muchos manifiestan su intención llevando la cruz desde la tumba hasta su hogar y disponiéndola en el centro o frontis de las mesas de difuntos. Éstas deben estar constituidas para el primero de noviembre, cuando llegan las almas. Para estos efectos, ponen un mesón grande en una de las habitacio-



Personaje inca representado en torno al arco. Quero del Museo Inca de Cusco.

nes principales de la casa, cubierto por un mantel blanco o negro, en caso de tratarse de un alma fresca. A su cabecera levantan una suerte de altar escalonado, que es circundado por un arco vegetal de palmas o cañas de azúcar. La función de este último es guiar al difunto hasta la mesa. En palabras de la señora Leonor Mamani: «Mi abuelita decía que este día se abren las puertas del cielo para que vengan las almas, por lo que tenía que estar levantado el arco para recibirlas, porque si no lo encuentran las almas se van y el año va a ser muy malo». Un dato referido por esta misma fuente, que reafirma la función mediadora del arco, es su uso en el pasado en los velorios, en la cabeza de las mesas donde se situaba a los muertos.

Las mesas de difuntos del día de Todos los Santos, en uso hasta la actualidad, son servidas con abundancia y cuidado para la atención del alma. La señora Leonor Mamani nos dice que para esta ocasión se debe atender los gustos del finado:

Se le prepara especialmente los platos de su preferencia. Si era bueno para el trago, se le deja una jarra de vino; si le gusta fumar, se le compran sus cigarrillos. Se le deja agua para calmar su sed y frutas frescas para alimentarlo. El arco se adorna con flores, de él se cuelgan dulces y frutos de la estación para que coman los angelitos, niños difuntos que acompañan al alma. En el altar



Deudos ayмара levantando un arco para la recepción de almas en el cementerio de Yanamayo, Puno.

se ponen escaleras de pan para ayudarle a bajar del cielo. Al centro del arco se para un cordero asado completo.

En torno a esta mesa se recibe a familiares y amigos del difunto, atendidos con bebidas, café y licores fuertes, quienes permanecerán rezando y cantando coplas hasta el alba, hora en que la mesa se reparte entre todos quienes acompañaron la velada. Según nos informa la antropóloga Ana María Lemus en la localidad de Toconao, para despachar el alma, el arco se lleva hasta la tumba del difunto en el cementerio.

Las formas simbólicas y estructura semántica de este proceso ritual presentan un notable paralelismo con los *ngillatun* lelfunche de Lago Ranco y Río Bueno. En ellos, el arco opera como un portal por donde se mueven los espíritus tutelares y se produce la congregación de los antepasados y los miembros de las organizaciones rituales. Mientras el arco de difuntos representa a la Vía Láctea y se emplaza en el espacio familiar, el arco del *ngillatun* representa al arco iris y actúa en contexto ritual comunitario, pero su función es la misma: servir de umbral simbólico a través del que se produce el movimiento de los espíritus. En ambos casos el arco es un operador ritual provisto de capacidad realizativa, en el sentido pragmático del término (Austin 1998). Su uso establece hechos simbólicos socialmente reconocidos. Los deudos atacameños levantan arcos para guiar hasta sus casas a las almas de sus parientes que bajan por el río de estrellas. Los *kamaskos* williche erigen arcos para comunicarse con las deidades con ayuda de los espíritus mediadores y participación de los ancestros. En ambos casos se produce una comunidad restaurada en la que conviven sujetos históricos y espíritus ancestrales gracias a la disolución de las coordenadas espaciotemporales que convergen en el arco, donde el presente se funde con el pasado y las diversas dimensiones del universo se encuentran. Entre los mapuche y atacameños, el umbral que representa el arco es símbolo de trascendencia.

Arco de la Serpiente

El motivo del arco se encuentra profusamente representado en el mundo andino, al menos desde el período intermedio temprano, bajo la forma de una serpiente bicéfala que la mitología identifica como 'el Amaru' (Taylor 2001). En la iconografía de la cultura Moche y posteriormente en la Casma aparecen recurrentemente figuras de personajes sobrenaturales bajo el

arco de la serpiente, el que es alternativamente interpretado como una representación de la Vía Láctea (Makowski 1996, 2000, Golte 2009) o el arco iris (Carrión 2005). Si bien no se puede pretender que estas manifestaciones icónicas se encuentren directamente emparentadas al simbolismo del arco en la cultura mapuche, ellas muestran la profundidad histórica que tiene el motivo en el área cultural central andina (*sensu* Lumbreras 1981) y la persistencia en el marco de un sistema de transformación de sus representaciones. A partir del cruce de la información mitológica, etnohistórica, etnolingüística y etnográfica se ha constituido un canon interpretativo del arco de la serpiente bicéfala en el espacio central andino (Carrión 2005, Hocquenghem 1987, Uceda 2004a y 2004b) que lo considera un simbolismo de conexión entre niveles del universo. La referencia a estos antecedentes iconológicos es importante para comprender la antigüedad de este motivo y su continuidad en el mundo andino. Si bien éste no se hace presente en todas las culturas del área, se trata de un motivo recurrente, que reaparece luego de manera importante en el incario y se proyecta en las prácticas rituales de las comunidades andinas del presente.

Respecto a su importancia, nos informa Carrión:

Los dioses de mayor rango de la iconografía postclásica del norte, se hallan debajo de este arco como si se tratara de un techo o halo celeste, estableciéndose un nexo de unión entre las funciones de estos dioses y las del dragón bicéfalo. Además la serpiente bicéfala se convierte en insignia o atributo de los dioses que desempeñan funciones pluvíferas o generadoras, en cuyo caso adopta la forma de corona o vincha, de un cinturón o un cetro (2005: 47).

La serpiente bicéfala anuda en su campo de referencias a la Vía Láctea y al arco iris, asociándolos al agua y la fertilidad. La primera se designa en quechua Ch'aska Mayu, que significa 'río de estrellas'. A esta galaxia se la considera la contraparte sideral de los ríos terrestres y reservorio de las aguas que riegan la tierra (Gisbert 2008). Al segundo se lo denomina 'kui-chi' y también se vincula simbólicamente al ciclo del agua (Cáceres 2002). Como señala Bouysse-Cassagne (1988: 93), «este último está asimilado a una gigantesca serpiente que nace de una fuente, cruza el cielo y entierra una de sus dos cabezas en otra fuente más distante». Zuidema (referido en Valko 2005) señala que el arco iris absorbe el agua de las profundidades de la tierra y la conduce hasta el cielo, desde donde precipita. Ortmann (2002) sostiene que el Amaru es símbolo del agua y su poder tanto germinador como destructor. Ésta posee una capacidad vitalizante pero cuando sobreabunda produce los *waiko*, como se denomina a los aludes, cuya acción

resulta devastadora. El arco connota, por lo tanto, las ideas de vida y regeneración (*kawsa*), muerte y transformación (*pachakuti*). Su figura cruza y enlaza las distintas dimensiones del cosmos, estableciendo una vía por la que transitan las fuerzas espirituales. Como apunta Sánchez Garrafa (2013: 5): «La Vía Láctea o Mayu, río sideral, se conecta por sus extremos con otro río que corre por el inframundo y que suele considerarse como el río de la muerte o el río de los muertos».

En este sentido, el registro iconográfico moche es bastante sugerente. Uceda (2004a, 2004b, 2008) analiza una serie de escenas pictográficas sobre cerámica que muestran el desarrollo de actividades rituales en torno a la figura del arco de la serpiente bicéfala. En ellas se aprecian personajes especialmente ataviados, consumiendo sustancias psicoactivas, algunos en estado de éxtasis. Una de estas escenas muestra a un personaje con colmillos bajo el arco, rasgo que se considera significativo de una condición sobrenatural. Lo interesante de la serie es que los sujetos portan piezas de vestuario encontradas entre la evidencia arqueológica de la Huaca de la Luna. En los frisos situados en el entorno de la plaza mayor de este templo se encuentra un motivo complejo que puede ser interpretado como una representación del cosmos moche (Sánchez Garrafa 2012). En éste destaca la figura de un hombre tendiendo un lazo curvo hacia una *chakana* (cruz andina) con cola de pez, que podría representar el movimiento de la Cruz del Sur en la Vía Láctea o Río de las Estrellas, por cuyo curso navega entre el 3 de mayo (posición cenital) y el 2 de noviembre (acimut). El conjunto iconográfico previamente referido ha sido signado como 'Los sacerdotes del arco bicéfalo' (Uceda 2004a, 2004b, 2008). La anfisbena o serpiente de dos cabezas de figura arqueada se interpreta aquí como una puerta interdimensional a través de cuyo umbral especialistas rituales acceden al mundo de las deidades y ancestros.

En el área andina el arco funciona simbólicamente como un articulador de tiempos y espacios, un elemento mediador o intermediario que, como señala Cereceda (1988: 344), «tiende un puente curvo entre las profundidades del mundo y el cielo». Por su persistencia en el tiempo, su asociación a valores sociales y condensación de significados cosmovisionarios, López Baralt (1986) lo considera un símbolo central del mundo andino, cuya vigencia se mantiene hasta el incario. En palabras de Garcilaso la Vega (2012 [1609]: 230), los gobernantes incas tomaron al arco del cielo «por divisa y blasón, porque se jactaban de descender del sol». En la cosmovisión incaica, este motivo se asocia figurativamente al Amaru, la serpiente, que

conecta los niveles del universo (Steele y Allen 2004). Según el testimonio de Acosta (1894: 10) «adoraban el arco del Cielo, y era armas ó insignias del Inca con dos culebras á los lados á la larga». Ejemplo de ello es el escudo de armas del propio inca Garcilaso que incluye la representación de un arco iris emergiendo de la boca de dos serpientes. Desde el arco iris cuelga una mascaipacha, borla multicolor que constituía un emblema distintivo del sapa inca o emperador. Este diseño muestra la complejidad del simbolismo del arco vinculado a las fuerzas telúricas del subsuelo y que se proyecta hacia el cielo. De allí igualmente su ambivalencia, propia de elementos sagrados que resultan poderosos y peligrosos y suscitan simultáneamente respeto, veneración y temor, como lo muestra el trabajo de García (2007) sobre el arco iris en el mundo centro andino cuya lectura oscila entre las ideas de fecundidad y enfermedad, reproducción y destrucción. Cronistas como De Ondegardo (1990) y Murúa (2001) coinciden en señalar que la aparición del arco iris atemoriza, pero se le tiene respeto y trata con veneración. Agregan otro dato más: los *runa* creen que los arcos se levantan desde lugares donde hay fuentes de agua o manantiales subterráneos. Hasta el día de hoy en las inmediaciones de Cusco se mantiene el uso del arco efímero cubierto de flores para interceder con los espíritus dueños del agua durante las ceremonias de culto a las vertientes.

En la narrativa mítica el símbolo del arco señala los orígenes del incaico. Santa Cruz Pachacuti (1995) afirma que a Manco Capac se le aparece un arco iris en la cima del cerro Huanacauri señalando el lugar de la fundación de Cusco y el inicio de una nueva era que dará lugar al desarrollo del imperio incaico. Por lo mismo, la *wipala* o estandarte del Tawantinsuyo lleva sus colores. En la religión oficial, el arco iris es venerado como hijo del sol en el santuario del Coricancha. Según Garcilaso (2012 [1609]: 230), allí sobre planchas de oro «tenían pintado muy natural el arco del cielo, tan grande que tomaba de una pared a otra, con todos sus colores al vivo». Guaman Poma de Ayala agrega que los sacerdotes producían artificialmente un arco de luz a través de cuya elipse cromática oraba el inca:

[T]odas la paredes altas y bajas estaban guarnecidas de oro finísimo, y en lo alto del techo estaban colgados muchos cristales, y a los dos lados dos leones apuntando al sol, alumbraban de las ventanas la claridad de las dos partes soplaban dos indios [...] y salía un arco que ellos llamaban cirichi; y allí en medio se ponía el Inga hincado de rodillas puestas las manos en el rostro frente al sol y a la imagen del sol, y decía su oración (1980: 185).

El arco de luz se presenta como un instrumento mediador, vía de comuni-

cación divina. Como contrapunto, el sapa inca o emperador se representa emergiendo de la misma figura. Durante las fiestas egregias, el soberano transitaba bajo grandes arcos llamados *'sirichi'* compuestos de flores y chafalonía (Rosat 2009 [1989]). De modo recurrente, la iconografía de los queros retrata la figura del inca situado bajo el arco iris, como un modo de señalar su filiación divina, que le confiere el carácter de Hijo del Sol. En el mundo inca, el arco opera como un umbral, constituye un símbolo de trascendencia, conexión con lo sagrado y transitividad a través de las dimensiones espaciotemporales (Steele y Allen 2004), rasgos que se proyectan sobre las culturas andinas del presente.

Punku, tinku y ayni

El término *'iphalla'* designa en lengua quechua al arco portátil de flores y frutas que acompaña el traslado de los novios durante el ritual matrimonial andino (Lira y Mejía 2008). Se trata de una costumbre prehispánica, registrada desde la época del Tawantinsuyo, donde centenares de arcos marcaban el paso del príncipe heredero y su pareja el día de su boda (Rosat 2009 [1989]). Este elemento figurativo se encuentra vigente hasta la actualidad en casamientos quechuas (Ulfe 1997) y aymaras (Izko, Molina y Pereira 1986) donde se lo emplea como un umbral que señala la constitución de la pareja y su paso a una nueva vida en común, y como espacio para la entrega de presentes, a través de los que se expresan las relaciones de solidaridad del grupo. Los arcos bajo los que se sitúan y desplazan los recién casados son levantados por los padrinos y amigos de los novios, engalanados con telas donde se prenden los aportes en dinero, objetos de plata y los enseres que se les lleva de regalo. Similar función cumplen los arcos en el ritual aymara del corte de los primeros cabellos (*uma ruthuku*), que señala el paso de la primera infancia a la niñez. En esta ceremonia, cada trozo de pelo cortado por los padrinos implica una ofrenda que se entrega al menor, para ayudarlo a recorrer el camino de su vida. La relación que se establece de esta manera se considera una forma de 'parentesco espiritual', porque «cada acto de dar implica energía vital intercambiada, trascendiendo los términos puramente materiales o el interés económico» (Delgado 2002: 226).

Por lo mismo, el arco ha devenido en este contexto cultural en símbolo del *'ayni'* (Damen 1996), concepto que designa las relaciones de ayuda mu-

tua y el principio de reciprocidad. El término también se emplea para referir a los aportes que realizan los participantes a las festividades religiosas o comunitarias, aunque en ellas el diseño material del arco no se encuentre necesariamente presente. En el caso de las celebraciones patronales o de las advocaciones de la Virgen, se denomina *arku* a estas donaciones que suelen consistir en cajas de cerveza entregadas al ‘pasante’ para el consumo comunitario. Del mismo modo, el término refiere al resultado del esfuerzo del trabajo colectivo en la *minqa*, como puede ser la pila de sacos de papas producto de la cosecha, en la que los asistentes prestan voluntariamente su mano de obra a cambio de comida, hojas de coca, chicha y el compromiso de reciprocidad.

En los pueblos aymaras, el arco se levanta también con ocasión de los eventos cívicos, por la recepción de obras comunitarias o la visita de autoridades políticas y administrativas, a las que se hace pasar o recibe bajo su umbral. No obstante, como muestra van Kessel (1982) y lo ratifica Motta (1985), no se trata sólo de un elemento emblemático de la sociabilidad andina sino de un símbolo de la religiosidad precolombina, al que califican como ‘arco de la vida’. Éste se encuentra presente en los rituales del ciclo productivo que se ofrece a los *Mallkus* (espíritus de las montañas), la *Pacha Mama* (Madre Tierra) y el *Amaru* (dueño del agua), donde se expresan las coordenadas simbólicas que estructuran el mundo aymara. La organización del espacio en esta cultura tiene una orientación simbólica hacia el oriente, punto desde el que se levanta el sol (Motta 2011), al que se asocia con la vida y la fertilidad. Por el contrario, el oeste se asocia con la muerte, dirección hacia donde marchan las almas siguiendo los pasos del sol.

En el territorio aymara chileno, el este es también el lugar de emplazamiento de las grandes montañas, desde donde fluye el agua, las que son consideradas espíritus ancestrales de las comunidades, conocidos como ‘*mallku*’ (si es masculino) y ‘*talla*’ (si es femenino). A éstos se les rinde culto el mes de febrero, durante los llamados ‘día del compadre’ y ‘día de la comadre’, que preceden a la entrada del Carnaval. Así, por ejemplo, sucede en Isluga (Martínez 1976). Según van Kessel (1982), para el día de compadres los comuneros suben hasta el cerro donde habita el espíritu tutelar y levantan un palo vestido en forma de pastor, cuidadosamente engalanado, que denominan ‘arco’ y representa al *Mallku*. Su propiciación contempla una *wilancha* (sacrificio animal), aspersiones de sangre, ofrendas de coca, alcohol, oraciones, una comida comunitaria, bailes y un diálogo consultivo con el espíritu del cerro sobre los problemas de la comunidad. El arco

cumple aquí la función de *punku*, puerta virtual a través de la que se des- plaza el espíritu para producir el *tinku*, encuentro ritual con él, donde junto con el espacio de comunión, se pone en evidencia la construcción de los límites que marcan las dimensiones del universo andino. Ello se deja ver, igualmente, en los arcos que coronan los altares o mesas rituales cubiertos de alimentos que los aymaras levantan el día de difuntos para recibir a las almas (Fernández 2006).

En su doble carácter de límite y punto de encuentro, el arco es una me- táfora que muestra la estructura del espacio-tiempo aymara: un espacio estratigráfico pero interconectado, un tiempo cíclico que conecta los espa-



Despacho de Ño Carnavalón a través del arco en comunidad de Chaca, Región de Arica y Parinacota. Fotografía: Cristina Garrido.

cios. Al respecto nos dice van Kessel:

El arco de la vida, que observamos en el triple culto, se levanta en el Oriente, cubre el mundo, y desciende en Occidente. Como ciclo este arco significa precisamente: 'Nueva vida de la muerte', esto referente a la economía agrícola (la semilla cae en la tierra, muere y produce nueva vida) como también la economía ganadera (la huilancha o víctima sacrificada, que recibe un entierro ritual y asegura la nueva crianza del ganado, considerada como resurrección) y aún hace referencia a la comunidad humana misma (que a través de la muerte, entierro y culto a los antepasados, se renueva constantemente) (1982: 278).

El tiempo del carnaval aymara entra y sale a través del arco, mostrando, igualmente el devenir del tiempo cíclico y la articulación circular de los niveles del cosmos, donde el mundo de arriba conecta con el de abajo. Así sucede en la comunidad de Chaca en el valle homónimo. Allí, el ciclo festivo se inicia con el desentierro de 'Ño Carnavalón', el espíritu del carnaval que se asocia a los ancestros que llegan con él y se representa en la forma de un muñeco de trapo. Su cuerpo es recuperado del *Ukupacha*, mundo de abajo, para incorporar a su espíritu que vive en el *Alaxpacha*, mundo de arriba. La entrada del carnaval se produce mediante el tránsito performativo a través del arco que separa a la vida de la muerte. El término del carnaval supone la inversión de este acto ritual. En este caso, Ño Carnavalón sale por el arco despidiendo el tiempo festivo y se lo deja descansando tras él, para luego ser nuevamente enterrado. Tras cruzar el umbral, su espíritu retorna al *Alaxpacha*, su cuerpo es devuelto al *Ukupacha*. Los ancestros se van con él. El paso por el arco inicia y cierra el ciclo a través del que se mueve el tiempo de carnaval en el que se encuentran y sintetizan los niveles del universo, para reunir a vivos y muertos. El umbral del arco también es aquí símbolo de conexión y trascendencia de los límites cronológicos y topográficos que separan el ciclo vital del mundo espiritual.

Correlatos Paradigmáticos

El simbolismo del arco muestra recurrencias figurativas, cognitivas y funcionales en los contextos socioculturales que hemos referido, revelando un marco de representaciones compartidas, que asume un carácter cotradicional. Este correlato permite inferir la existencia de relaciones interculturales históricamente trazadas cuyo origen y desarrollo es una tarea por

dilucidar. De modo constante, el arco expresa y opera como un portal que permite el tránsito de entidades espirituales por espacios interdimensionales. Por su textura nodal, permite observar el correlato de paradigmas cosmovisionarios, es decir, de los metamodelos (modelos de modelos) sobre el universo en aspectos como su diseño, los niveles que lo conforman, las interacciones, espacios y modos de conexión entre éstos, las entidades que los habitan y sus desplazamientos. El arco se perfila, así, como un símbolo panandino cuyo sistema de transformaciones –que aquí denominamos ‘etnopoéticas del umbral’–expresa una matriz ideológica común.

La figura del portal implica la noción de límite. Su trazado simbólico constituye un umbral que delinea a la vez que permite trascender los puntos de demarcación que señalan la frontera entre distintos planos y niveles de realidad. El arco trenzado de flores que representa al arco iris, situado en el centro de las canchas de los *ngillatun* williche en las comunidades de Maihue, Nolguehue y Tringlo, ilustra de manera ejemplar el sistema de coordenadas simbólicas que ordena el mundo mapuche. Su emplazamiento y materialidad hace ostensible el diseño imaginario del espacio. Enunciados performativamente a través de su contorno y orientación, en él se intersectan dos ejes que se articulan de modo circular, desplegado en un sentido vertical el primero y en un sentido horizontal el segundo. El primero vincula los niveles de la *Minchemapu* (mundo inferior), el *Nagmapu* (mundo intermedio) y el *Wenumapu* (mundo de arriba); el segundo, al *Puelmapu* (oriente) y el *Lafkenmapu* (occidente) que se consideran alternativamente puertas de acceso a los mundos superior y subterráneo. Se plantea así un juego de asociaciones que Grebe e Hidalgo (1988) han documentado en el caso atacameño y que van Kessel (1982) y Motta (2011) registran para el aymara. En dichas culturas, el este también se vincula al espacio de arriba, y el oeste al espacio de abajo, los que a su vez se encuentran relacionados a lo diurno y la vida, el primero, y a lo nocturno y la muerte, el segundo. El arco andino es un punto de mediación entre estas coordenadas del espacio-tiempo, de allí su figuración doble como arco iris y Vía Láctea, arco del día y de la noche.

En términos pragmáticos, el símbolo del arco es un instrumento ritual que permite operar sobre los límites de estas coordenadas de espacio-tiempo, para moverse a través de ellas accediendo a otros niveles de realidad o para producir el encuentro en este plano con entidades espirituales que se localizan en ellas. A través de su umbral se desplazan los *ngenmapu*, espíritus tutelares de las comunidades mapuche williche en los *lepün* y se

personifica a los *mallkus* y *tallas* para el día de compadres entre los aymara. Su vano señala el camino a la otra vida para los espíritus de los difuntos en funerales williche y atacameños. Bajo su figura se muestran en éxtasis los sacerdotes moche y se mueve el *machi filew* (espíritu colaborador del o la machi) en rituales de iniciación chamánicos williche. En el contexto aymara y atacameño, su trazado conduce a los espíritus de los difuntos hasta las mesas rituales preparadas por sus deudos, en el día de todas las almas. En todos estos casos el arco permite trasponer las barreras del espacio y el tiempo, preferentemente para actualizar o hacer posible la presencia de la alteridad espiritual (espíritus tutelares, espíritus chamánicos, antepasados) con fines propiciatorios, performativos o conmemorativos. Pese a las diferencias entre los tipos rituales y contextos sociales se advierte en ellos un claro correlato transcultural.

La comparación entre el *lepün* o *ngillatun* williche de Lago Ranco y Río Bueno y el ritual de recepción de almas para el día de difuntos entre los atacameños ilustra de manera ejemplar los paralelismos en los paradigmas cosmovisionarios que los sostienen. El primero es un ritual comunitario de propiciación dirigido a las deidades con la mediación de espíritus tutelares y donde se congregan, igualmente, los espíritus de los antepasados. El *rewe* de arco representa aquí al arco iris, *relmu*, que constituye figurativamente una puerta abierta hacia el mundo de arriba o *Wenumapu*, pero que conecta también al de abajo desde donde se levanta el arco. Bajo su umbral se recibe y atiende a los espíritus tutelares y se reúnen los ancestros. Unos y otros son aquí alimentados, en un acto de comensalidad que compromete y convoca a los miembros de las congregaciones rituales, los espíritus tutelares y ancestros. Concordante en diversos aspectos es el ritual de recepción de almas entre los atacameños, sólo que en este caso se trata de un ritual familiar y de carácter conmemorativo, destinado a recibir a los espíritus de los muertos y ayudar a los recién fallecidos a concluir su viaje hacia el otro lado de la vida. En las vísperas del primero de noviembre, los deudos, particularmente quienes tienen almas frescas, levantan en sus casas mesas de difuntos para recibir a los espíritus. La estructura simbólica de estas mesas tiene una estratigrafía vertical, que reproduce la concepción del mundo atacameño. A la cabecera de ellas, se levanta un arco, que debe guiar al muerto y que representa al arco de la Vía Láctea por donde viajan las almas, hasta las mesas generosamente servidas con los alimentos para que compartan los muertos y sus deudos.

En los casos reseñados, el proceso ritual presenta un notable correlato.

En ambos, éste se sitúa en el marco de una temporalidad cíclica, de un período que regresa e involucra actividad diurna y nocturna. La llegada del verano señala el tiempo de *lepün* entre las congregaciones williche de Lago Ranco y Río Bueno, que en Maihue se celebra para el solsticio estival, lo que antiguamente ocurría también en Nolgehue. En estas comunidades el proceso se inicia con un peregrinaje a las casas de los espíritus tutelares, situadas en las proximidades de los cementerios, en cuevas denominadas *renü*. Hasta allí concurren para invocar la presencia de estos mediadores en el ritual. Tras haber realizado el ceremonial, regresarán allí para devolver a este sitio los elementos significantes del *ngenmapu*. El ritual de recepción de almas coincide con una alineación estelar de la constelación de la Cruz del Sur, que en el espacio centro andino prelude la temporada húmeda. Aquí el proceso se inicia el 31 de octubre con una visita al cementerio para invocar a los espíritus de los difuntos. De sus tumbas se toman las ‘segundas cruces’ especialmente dispuestas para ser colocadas en las mesas de difuntos. El proceso ritual se cierra el día 2 de noviembre, cuando se llevarán los arcos y devolverán las cruces al cementerio, para despedir a las almas difuntas. Si bien el núcleo del simbolismo ritual se centra, en ambos casos, en la conexión con el mundo de arriba, el análisis del proceso ritual muestra el compromiso del mundo subterráneo o de abajo, articulado con el anterior. En este último es donde, respectivamente, se sitúa la casa de los espíritus tutelares o reposan los cuerpos de los muertos. El proceso ritual conecta los diversos planos del universo, el nodo simbólico del arco es el mediador entre ellos.

En términos figurativos, el arco aparece con referentes disímiles (arco iris y Vía Láctea) pero con similares funciones, representando alternativamente un camino al cielo y un río por el que viajan las almas. En el caso williche, la complementariedad de este dualismo simbólico se manifiesta en la combinación de los motivos del arco iris (arco diurno) y la Cruz del Sur, que metonímicamente refiere al arco nocturno. Esta sintaxis simbólica se encuentra en las pinturas rupestres del sitio Peumayén 2 de Río Manso y se muestra vigente en el *rewe* del *lepün* de la comunidad de Maihue, en Carimallín. Coincidentemente, en mapudungun el término que designa a la Vía Láctea es *Wenuleufu*, lo que significa ‘río de arriba’. En la cultura mapuche, los ríos son una vía por la que navegan las almas en su viaje a la otra vida en la *Kilche Mapu* (tierra de las entrañas), pero que también se proyectan en el cielo y permiten a los espíritus alcanzar el *Wenumapu*.

Algunas de las formas simbólicas aquí referidas son arquetípicas, otras

presentan un sentido indexal y resultan, por lo mismo, igualmente recurrentes en otros contextos sociales (Carlson 1982). No obstante, el correlato de las etnopoéticas del arco muestra una textura cultural que no se explica en forma natural. Advertimos aquí una recurrencia en los nodos simbólicos articulados por la figura del umbral, donde se expresan metamodelos compartidos del universo. Lo relevante en este caso es el correlato de tramas simbólicas que actualizan paradigmas cosmovisionarios concordantes y produce una lógica ritual cotradicional.

Detrás del umbral

A modo de corolario, se puede señalar que el simbolismo del arco muestra profundidad histórica y continuidad en las culturas originarias del área andina. En el territorio mapuche williche, éste se encuentra registrado en el arte rupestre del sitio Peumayén 2 con un rango de temporalidad estimada contextualmente entre los años 700 y 1200 DC, que lo sitúa en el período preincaico. Los datos etnográficos provenientes de los contextos mapuche williche, atacameño y aymara, los antecedentes etnohistóricos del mundo inca y las recurrencias iconográficas de las culturas centrales andinas del período intermedio muestran al arco como un operador simbólico. Sus rasgos figurativos, constantes contextuales y usos rituales lo describen como un portal, cuyo umbral señala los límites espaciales y temporales y representa la comunicación entre diversos niveles del universo a los que éste pone en relación. En los distintos casos analizados, el arco es un símbolo de trascendencia y conexión que permite la transitividad a través de estas dimensiones y la integración o encuentro entre las entidades que las habitan. Si bien no se trata de un motivo presente en todos los desarrollos culturales del área, su recurrencia y grado de difusión lo perfilan como un símbolo panandino. En torno a él constatamos una serie de patrones cotradicionales, es decir, una constelación de rasgos culturales compartidos a partir de los cuales se puede inferir la existencia de relaciones interculturales entre los pueblos originarios del área andina. El sistema de transformación de sus representaciones expone una matriz ideológica común que aquí intentamos explicitar. Sus evidencias asociadas a distintos pulsos culturales (preincaicos e incaico) son compatibles con la tesis de la circulación de recursos y rasgos simbólicos en diversos marcos temporales, pero su origen y/o desarrollo histórico es un problema por resolver.

El Modelo de Ancestralidad Mapuche

Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias

Con Pablo Rojas Bahamonde

El presente artículo analiza el modelo de ancestralidad mapuche y discute sus afinidades culturales respecto de otros modelos de referencia amerindios. La perspectiva teórico-metodológica desde la que se aborda el tema es el análisis de las representaciones sociales. Al respecto, este trabajo plantea que la cultura mapuche dispone de un modelo de ancestralidad fuerte, que resulta afín al patrón andino. Ello se manifiesta en la presencia de los ancestros en la vida social, en la agencia y poder que se les atribuye, en los dispositivos y usos de la memoria de los muertos. El análisis del sistema de variantes de representaciones sobre la morada de ultratumba y las manifestaciones de los espíritus en la tierra evidencia, igualmente, conspicuos correlatos con respecto a las concepciones escatológicas de esta área cultural. Si bien ello no implica, necesariamente, una filiación de origen, expone la existencia de rasgos cotradicionales en las representaciones de la muerte en el espacio centro y sur andino.

En el campo de la antropología e historia de las religiones, el concepto de 'culto a los ancestros'¹³ designa las creencias y prácticas de veneración a los parientes muertos, consanguíneos o afines, míticos o reales, a los que se considera dotados de agencia y poder (Hardacre 1987; Long 1987; Insoll 2011). La 'ancestralidad', entendida como la presencia de los ancestros en la vida social, se expresa de manera privilegiada a través de la ritualidad y se institucionaliza por medio de la religión. El culto a los ancestros y la ancestralidad forman parte de un sistema más amplio de representaciones cosmovisionarias, de carácter escatológico (Werwlosky 1987) que aborda los

13 Siguiendo los sistemas de notación lingüísticos, aquí empleamos comillas simples para distinguir la mención de un término de su uso. Las comillas dobles las reservamos para las citas textuales.

límites y continuidades existenciales, temporales y espaciales puestos en escena con la muerte. En este marco, la noción de 'ancestro' designa a los integrantes del grupo social ya muertos que continúan siendo referentes importantes, a los que se invoca o recuerda ritualmente, en su condición de espíritus en la existencia de ultratumba. El grado de vigencia de las identidades personales de estos espíritus lleva a algunos autores a distinguir entre el 'culto a los ancestros' y el 'culto a los muertos'. Los primeros, situados en un pasado remoto y con identidades genéricas o difusas. Los segundos, fallecidos recientemente y con identidades personales fuertes (Clastres 1987 [1980]; Insoll 2011). En este artículo no hacemos esta distinción, preferimos aludir al grado de vigencia de las individualidades de los espíritus. La noción de 'antepasados' la empleamos como sinónimo de 'ancestros'.

En el caso mapuche, la invocación a los ancestros se ha considerado uno de los componentes distintivos de la religiosidad (Guevara 1908; Latcham 1924; Faron 1961, 1997 [1964]; Grebe, Pacheco y Segura 1972; Dillehay 1990, 2011, 2017; Foerster 1985, 1995, 2018 [2003]; Foerster y Gundermann 1996; Bacigalupo 1995a; Boccara 2007 [1998]; Moulian 2008a; Moulian y Espinoza 2014; Adán 2014; Rojas 2016a y 2016b). Ello se expresa en la creencia en la continuidad de las relaciones entre vivos y muertos, a quienes desde la otra vida se les atribuye la facultad de velar por las necesidades de sus deudos (Foerster 1985; Nakashima 1992; Rojas 2013); en la propiciación ritual de los difuntos y espíritus ancestrales considerados mediadores ante las deidades y entidades con capacidad de actuar sobre las fuerzas de la naturaleza (Latcham 1924; Faron 1997 [1964]; Moulian y Espinoza 2014); y en la disposición de un sistema de normas que obliga a la práctica de la memoria hacia los antepasados, cuya contravención se considera la causa de catástrofes e infortunios, devenidos como castigos (Grebe 1975, Citarella 1995; Faron 1997 [1964]).

No obstante, en los últimos años, autores como Course (2011, 2017) y Di Giminiani (2012) han cuestionado la existencia de un culto a los ancestros en la cultura mapuche, sobre la base de la generalización de su experiencia etnográfica. Sobre este tópico Course (2011: 103; 2017: 181) consigna «la ausencia de cualquier modelo elaborado por el que las almas de los muertos lleguen a un destino específico donde se conviertan en una fuente genérica de fertilidad y benevolencia». Para el autor, esta carencia de un modelo escatológico definido implicaría una desconexión entre los principios de fertilidad y ancestralidad. Si bien reconoce la importancia de los ancestros en la configuración de la identidad social de la persona, a través de

küpal o líneas de descendencia, no visualiza sus componentes rituales. Di Giminiani (2012: 130) es más taxativo: «Al contrario de lo que ocurre en las tierras altas, la connotación que tienen los antepasados como fuente de poder espiritual para ser empleada por los vivos, se encuentra ausente en la sociedad mapuche», sostiene.

No es la primera vez que se plantea un debate sobre la importancia de los ancestros en la cultura mapuche. Faron (1961) le reprocha a Hilger (1957) ignorar el tema y a Titiev (1951) negarlo. Este último, por su parte (Titiev 1969), realiza una recensión crítica al libro de Faron *The Mapuche Indians of Chile* (1968), pero no le objeta la función estructural que le asigna al culto a los ancestros, lo que se puede entender como una concesión del punto. Los planteamientos de Course (2007, 2011, 2017) y Di Giminiani (2012) van un paso más allá, en tanto desarrollan una argumentación tendiente a cuestionar la importancia del culto a los ancestros en la cultura mapuche. Si su posición se limitara a constatar etnográficamente la ausencia de este patrón en las áreas donde han desarrollado su investigación, no tendríamos mayor reparo. Lo discutible es su pretensión de generalización a partir de un trabajo de campo geográficamente delimitado. Como argumenta Faron (1961), ello contraría cuatrocientos años de acumulación de



Chemamüll en *eltun* (cementerio mapuche) de Lumaco, con su rostro orientado al Este.

antecedentes disponibles en fuentes históricas, folklóricas y etnológicas. Lo que resulta para nosotros más inquietante es que esto no es consistente con los registros etnográficos recientes de otros sectores mapuche donde hemos trabajado.

Los planteamientos en cuestión tienen como trasfondo un debate en torno a las afinidades culturales del modelo de ancestralidad mapuche. Según afirma Di Giminiani (2012), las concepciones mapuche se distanciarían del patrón andino, marcado por el culto a los ancestros, donde los espíritus de los antepasados continúan siendo una presencia relevante en la vida de las personas tras la muerte. Para Course (2007), la funebria mapuche se propone la consumación de la persona, a través de la que se produce la exclusión entre el mundo de los vivos y los muertos. En esta ausencia de los ancestros como fuentes de fertilidad y benevolencia queda implícita la afinidad cultural mapuche con un paradigma amazónico caracterizado por la remisión de la ancestralidad (Clastres 1968; Carneiro da Cunha 1978; Clastres 1987 [1980]; Taylor 1993; Descola 2012).¹⁴ Si bien ni Course ni Di Giminiani plantean directamente esta adscripción, su cuestionamiento de la importancia y poder de los ancestros en la cultura mapuche resulta afín a este modelo.

A partir de los antecedentes provistos por fuentes etnohistóricas, etnográficas, narrativas, lingüísticas, arqueológicas y de nuestra propia experiencia de campo, en este artículo analizamos las variantes en las concepciones escatológicas mapuche y el modelo de ancestralidad prevaleciente en esta cultura. Sobre el particular argumentamos que las representaciones mapuche de la muerte y el destino de ultratumba se encuentran mucho más próximas del patrón andino, donde prevalece el culto a los ancestros (Duviols 1976; Salomon 1995; Millones y Kapsoli 2001; Kaulicke 2001; Gil 2002; Bovisio 2012) que de la separación y exclusión de los ancestros de la vida cotidiana de las personas, documentado para el área amazónica.¹⁵

¹⁴ La validez de la generalización para la Amazonía de este modelo de disyunción entre vivos y muertos y ausencia de ancestralidad se ha discutido y matizado (Chaumeil 1992, 1997; Mourìès 2014). Lo mismo, su contraste respecto de las concepciones andinas. Nuestra referencia a este paradigma antropológico se orienta a documentar este sistema de representaciones, no supone una afirmación de la consistencia y validez del mismo, cuestión que supera las posibilidades e intereses de nuestro trabajo. Si referimos a este modelo es porque ha permeado el análisis de la ancestralidad mapuche de modo que resulta heurístico retomarlo aquí para discutir la lectura de las relaciones entre vivos y muertos en esta cultura.

¹⁵ Como argumentaremos más adelante, más relevante que la distribución geográfica de los modelos es el contraste en las valoraciones de la ancestralidad que les caracteriza,



Chullpa, construcción funeraria con sus puertas orientadas al Este, ubicada en Maucallacta, a los pies del volcán Qoropuna, en Arequipa, Perú.

Al respecto debe considerarse que, por la profundidad histórica, continuidad y extensión del culto a los ancestros, el mundo andino constituye un espacio paradigmático de ancestralidad (Isbell 1997, Doyle 1989, Eeckhout y Owens 2015, Shimada y Fitzsimmons 2015). Entre los rasgos distintivos de ésta se encuentran: **1)** Elaborados procesos fúnebres que consideran: *a)* patrones de entierro en emplazamientos fijos que constituyen hitos en el espacio comunitario (Nielsen 2008, Norton 2013), los que en muchos casos adquieren dimensiones monumentales y emplean imágenes y elementos icónicos para representar a los ancestros (Lau 2008); *b)* procesos que pueden incluir el tratamiento de los cuerpos para su mejor conservación (Guillén 2004) y *c)* la incorporación de ajuares complejos provistos para el servicio de los muertos en la otra vida (Hastorf 2003a, Peters 2014, Sánchez Garrafa 2017). **2)** La atribución a los ancestros de capacidad de agencia espiritual sobre el destino de sus descendientes vivos (Harris 1982, Velasco 2014, D'Altroy 2016), lo que se expresa en su capacidad de velar por las necesidades de éstos, pero también de castigar sus

marcada por la oposición presencia/exclusión de los ancestros.



Vista a Isla Mocha, identificada como la *küllche mapu*, país de los difuntos.

faltas (Aldermann 2015). 3) Prácticas rituales periódicas destinadas a la comunicación con los ancestros a través de transacciones u operaciones simbólicas (Lau 2002, Hastorf 2003b), con ofrendas, sacrificios (Ramírez 2005) y la eventual incorporación de los cuerpos de estos en las acciones performativas (Allen 1982, Arnold y Hastorf 2008, Yaya 2015), cuya interrupción genera desequilibrios y es fuente de enfermedades (Greenway 1988). 4) Un sentido de comunidad que incluye a vivos y muertos, con prácticas de sociabilidad entre unos y otros y marcas de identidad social y territorial que se especifican a través de estas interacciones con los ancestros (Salomon 1995, Moore 2004, Lau 2016). Para cada una de estas dimensiones se han documentado numerosas variantes, que operan en el marco de concepciones escatológicas cuyas correlaciones locales con el mundo mapuche destacaremos, progresivamente, a través del texto.

Aproximación Teórico-Methodológica

La perspectiva teórico-metodológica que empleamos en este estudio es el análisis de las representaciones sociales. Nuestro trabajo aborda tres ám-

bitos de representación de la ancestralidad: las manifestaciones de los espíritus personales, los derroteros escatológicos y las relaciones entre vivos y muertos. Siguiendo a Moscovici (1979) y Jodelet (1984), entendemos las representaciones sociales como estructuras de conocimiento de carácter conceptual y figurativo que conducen los procesos perceptivos y organizan la conducta humana. Las representaciones sociales son elaboraciones simbólicas de carácter convencional que modelan la realidad, organizan el pensamiento e impregnan de sentido las acciones e intervenciones sobre el mundo. Éstas se manifiestan en la comunicación, se exhiben en los discursos, pero igualmente en las prácticas simbólicas, como los rituales, en forma de contenido presupuesto que organiza el comportamiento y le da sentido. Dado que las representaciones se despliegan tanto en el habla como en la acción, nuestro registro sigue estas dos direcciones: el análisis del contenido de los conceptos que designan o se asocian a la ancestralidad y el de las prácticas vinculantes con los muertos.

La información que sistematizamos en este artículo se origina en dos vías de investigación: el trabajo de campo etnográfico y la revisión bibliográfica. El primer autor ha realizado trabajo de campo etnográfico en comunidades mapuche willeche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, abocado al estudio de las prácticas rituales (Moulian y Valdés 2001; Moulian 2005, 2008, 2012), por espacio de diez años, entre 1998 y 2008. Su experiencia etnográfica comprende además las áreas de San Juan de la Costa (Región de Los Lagos) y Mariquina, Lanco y Panguipulli (Región de Los Ríos). Su trabajo se concentra, particularmente, en el estudio de las ceremonias comunitarias conocidas genéricamente como *ngillatun* y la visita a la morada de los ancestros tutelares de las comunidades. A partir del año 2012 y hasta el presente, ha venido realizando trabajo de campo focalizado en prácticas rituales en el espacio central andino, especialmente en las zonas de Tacna, Cusco, Puno (Perú) y Copacabana y La Paz (Bolivia). El segundo autor ha desarrollado una investigación etnográfica focalizada en prácticas funerarias en los sectores de Lago Neltume y Punahue (Rojas 2013; Rojas et al. 2015; Rojas 2016a y 2016b), emplazados en el área precordillerana de Panguipulli (Región de Los Ríos), desde el año 2010 hasta la actualidad. El trabajo de ambos investigadores considera la observación participante recurrente en prácticas rituales, el estudio de los espacios y geografías simbólicas en los que se inscriben estas prácticas, la entrevista a informantes calificados para la comprensión y contextualización de las mismas.

Ambos autores han realizado una revisión sistemática de la bibliografía sobre el tema considerando fuentes etnohistóricas, estudios protoantropológicos, narrativas étnicas, fuentes lingüísticas e investigaciones etnográficas sobre la concepción mapuche de la muerte, los patrones fúnebres, las concepciones escatológicas y las relaciones entre vivos y muertos. Como principios metodológicos en la gestión de la información hemos empleado la triangulación de datos y fuentes y la validación de las generalizaciones emergentes de su interpretación por parte de informantes calificados.

Transformaciones del Espíritu

Las voces *liwe*, *neyen*, *püllu*, *am*, *alwe*, *pillan*¹⁶ sirven en mapudungun para designar las manifestaciones anímicas de las personas en el devenir entre la vida y la muerte. Los esfuerzos de los investigadores por analizar este sistema de categorías enfrentan dos dificultades: la superposición en las definiciones y la variabilidad de sus usos. No obstante, el acervo lingüístico informa la importancia que se le asigna a los distintos estados y transformaciones del espíritu y, por su presencia en los repertorios del lenguaje ritual, registra la vigencia del culto a los ancestros.

El término '*alwe*', por ejemplo, denota al muerto (Valdivia 1887 [1606]: sp; Febrés 1765: 426; Augusta 1916a), a su cuerpo inerte (Marileo 1995: 106), al ánima del muerto que anda penando tras su deceso (Moesbach 1980: 22), que Erize (1960: 49) caracteriza como un «ente intangible y vaporoso» que aparece en el instante de la muerte, «se incorpora a su cadáver y lo acompaña hasta la tumba». No obstante, el término también se emplea para designar a los espíritus que han traspasado el umbral de la otra vida. A éstos se los invoca en las oraciones rituales *williche* que se enuncian en las rogativas con la expresión '*pu alwe*'. Al respecto apunta Foerster (1985: 55): «con este término se invoca a las almas de los antepasados». De acuerdo a un testimonio que cita el autor, de esta forma «se ruega [...] a los muertos que se han ido, se cree que allá están felices y que pueden interceder por nosotros, por los vivos» (*ibid.*).

El sentido de la voz '*am*' se superpone con la anterior. Según Febrés (1765:

16 Para la escritura de los términos mapuche empleamos el Alfabeto Mapuche Unificado, salvo en el caso de las citas textuales en las que se preserva la forma de escritura empleada por las fuentes.

428), ella denota al fantasma, bulto o sombra o ánima. Es el cuerpo invisible que se levanta en el momento de la muerte, señala Marileo (1995). De acuerdo a Erize (1960), es el espíritu del muerto, que acompaña al cadáver y permanece junto a los suyos a través de sus recuerdos. Para este mismo autor, la expresión '*pu am*', que pronuncian los mapuche desde tiempos inmemoriales antes de comer y beber, es una reminiscencia del culto a los antepasados. Rosales (1877 [1674]: 162) da testimonio de esta costumbre: «en sus casas cuando almuerzan y beben el primer jarro de chicha meten primero el dedo y asperjan (como cuando echamos agua bendita) a sus difuntos diciendo *pu am* que es como brindando a las almas...»

El término '*püllu*' es, probablemente, el de uso más frecuente en el campo de las manifestaciones anímicas, puesto que designa al espíritu de las



Representación del *wampo* y el *nomtufe*, canoa y balseiro que transportan a los muertos en su viaje a la otra vida.

personas en vida (Catrileo 1995; Zúñiga 2006) tanto como en su estado y lugar definitivo, tras la muerte (Latcham 1924; Moesbach 1980; Erize 1960). Por su relación con los individuos, Course (2011: 115) lo caracteriza como «núcleo interior único del ser». No obstante, Bacigalupo (2016) muestra la posibilidad de que éste asuma un carácter transpersonal, por su capacidad de encarnar en diversas personas, como sucede en el caso de los chamanes mapuche o *machi* que trabajan con diversos *püllu*.

La voz '*pillan*' presenta un amplio registro en el vocabulario de las prácticas rituales colectivas, donde se encuentran términos como '*pillankushe*', '*pillankutral*', '*pillankura*'. Según Latcham, esta voz que los cronistas y lexicógrafos coloniales atribuyeron a un numen emplazado en los volcanes, corresponde a los antepasados. Moesbach (1980) plantea que se trata de un término polisintético, generado de la fusión de las voces '*püllu*' y '*am*' en las que se expresan las concepciones animistas mapuche. En el vocabulario chamánico que registra Bacigalupo (2007), '*pillamtum*' es la rogativa a los espíritus y los '*püllu am*' son los principales guerreros espirituales a los que acuden las *machi*.

El término '*neyen*' designa 'resuello', 'hálito' (Augusta 1916a: 147). Según Marileo, es 'soplo' (en Foerster 1995: 64), término que también usa como sinónimo de espíritu (Marileo 1995: 106). En tanto, la voz '*liwe*' denota 'vida', 'aliento', 'valor' y 'espíritu' (Febrés 1765: 412), 'vigor de ánimo' (Havestadt 1883 [1777]: 696). En términos de Erize, «es el espíritu que se manifiesta [...] en el brillo de los ojos: su ausencia deja opacas las pupilas e indica la muerte» (1960: 221).

La multiplicidad de voces y la diversidad de sus usos, que aquí consignamos parcialmente, no implica de suyo que los mapuche tengan una idea difusa de las manifestaciones del espíritu, sino que sus concepciones se presentan en sistemas de variantes. Ellas tienen diferentes formas de concreción en distintos espacios territoriales y difieren según las competencias y modelos de referencia de los portadores. En muchos casos los modelos se encuentran claramente cristalizados, como expresa el *longko* José Quidel:

Tras la muerte se separan las partes que constituyen al hombre. (...) Parece haber acuerdo en que hay siempre tres constituyentes: la carne que queda en la tierra, la imagen que queda en el lof durante unos meses y en el recuerdo después, y el espíritu que viajará a otras tierras (Quidel y Pérez 2001: 163-164).

De acuerdo a esta fuente, una terminología bastante aceptada es que el *alwe* corresponde a la carne, el *am* al cuerpo invisible y el *püllu* al espíritu de la persona que tras la muerte emprende un viaje a la otra vida y vela por

los que quedan en la tierra. De modo similar lo plantea el *ngenpin* Armando Marileo. Según este *kimche* (sabio mapuche), el ser está compuesto por tres elementos: el *alwe*, cuerpo inerte; el *am*, imagen o retrato y el *püllu*, espíritu. En sus palabras:

Cuando alguien muere el *am* queda en el recuerdo de las personas como imagen. Durante un tiempo también queda viviendo como el otro yo de la persona y luego desaparece. El *püllu* se va en forma invisible; sigue viviendo en la eternidad, representando a la persona en toda la magnitud (Marileo 1995: 106).

Valderrama y Escalante (1980: 252) registran, etnográficamente, un modelo similar en el área central andina. De acuerdo a los testimonios aportados por los autores, los comuneros de la comunidad de Awkimarka, Apurímac, distinguen tres almas: el alma mayor, «que se va al Apo Qoropuna» (el volcán más alto de la región); el alma del centro «se queda para toda la eternidad en nuestra sepultura, junto a nuestro cuerpo». El alma menor «a nuestra muerte da vueltas en nuestra casa, en nuestro pueblo», pero luego, cuando es «arreada» se junta con el alma mayor en el Qoropuna.

Derroteros Escatológicos

Los patrones funerarios mapuche informan que en esta cultura la muerte presupone la continuidad de la existencia del espíritu. Por lo mismo, el cadáver se entierra junto a alimentos y bebidas depositados en cántaros, además de la ropa y pertenencias más valiosas del difunto. El paso a la otra vida asume un carácter progresivo, puesto que se considera que el espíritu debe emprender un viaje que lo conduce hacia su morada definitiva. De acuerdo a los informantes de Nakashima (1992), la duración del peregrinaje oscila entre uno y cuatro años. Estos datos coinciden con las concepciones de la muerte de comunidades quechua y aymara, donde las almas caminan hacia la otra vida en un periplo que puede durar cuatro años. Por lo mismo, los deudos deben acompañar ritualmente a las almas frescas durante el Día de los Muertos los tres primeros años consecutivos a su fallecimiento, puesto que recién entonces ellas acceden a su residencia definitiva.¹⁷

¹⁷ Datos emergentes de nuestro trabajo etnográfico para el Día de Todas las Almas en los

Uno de los rasgos distintivos de las representaciones mapuche sobre el lugar de vida de ultratumba es su variabilidad fenomenológica. No se trata de un rasgo exclusivo de este ámbito religioso. Algo similar ocurre en los rituales propiciatorios colectivos conocidos genéricamente como *ngillatun*, que exhiben notorias variantes en los patrones simbólicos y el diseño de las canchas rituales (Moulian 2012). También, con las prácticas chamánicas de las / los *machi* que manifiestan modelos operativos y cosmovisionarios diversos (Bacigalupo 1995b).

Esta variabilidad es propia de las culturas ‘gramaticalizadas’, según la conceptualización de Lotman y Uspenski (2000), que es el modo de producción semiótico distintivo de las culturas orales, como la mapuche. En ellas, las prácticas culturales resultan de la puesta en juego de reglas de operación generales en contextos específicos, siempre cambiantes, lo que produce series de transformación en los enunciados a partir de principios generativos comunes. Lo que los sujetos de la enunciación manejan son reglas de producción que se emplean contextualmente para ajustarse a las necesidades del caso, desplegando rasgos estilísticos identitarios particulares. Los patrones textuales, por lo tanto, son siempre variantes. El juego de posibilidades múltiples en el plano de la expresión da lugar a lógicas no lineales en el plano de la representación (Kemper 1997), donde las concepciones alternativas no se excluyen, sino se complementan, coexisten o alternan posiciones en los relatos, como veremos más adelante, lo que da lugar a una topología escatológica no solo variable, sino multisituada.

Respecto de los espacios escatológicos en la cultura mapuche, se registran tres destinos predominantes definidos: *nomelafken* (el otro lado del mar), *dewiñ* (los volcanes) y *Wenumapu* (el cielo). Las representaciones de cada uno de los mismos se expresan en un sistema de variantes y se encuentran relaciones de continuidad y transformación entre ellos. Esta variabilidad ha sido documentada por cronistas (Rosales 1877 [1674]; Molina 1795), investigadores (Guevara 1908; Latcham 1924; Cooper 1946), estudiosos del lenguaje (Moesbach 1980; Erize 1960), especialistas en narrativas (Slater 1986; Vásquez 1988; Delgado 2001; Koessler-Ilg 2006a), antropólogos (Faron 1997 [1964]; Foerster 1995; Montecino 1997; Rojas 2016b) y etnohistoriadores (Silva 1980; Véliz 1996). En el espacio central andino se encuentra una diversidad de espacios escatológicos equivalentes y un sistema de va-

cementerios de Azapa (Arica), Pocollay, (Tacna, año 2013), Yanamayo, Chucuito, Acora (Puno, año 2014), El Alto y General (La Paz, año 2016).



Vista al volcán Qoropuna, considerado 'puerta de entrada a la morada de los muertos'.

riantes semejantes, que identifican el otro lado del mar, los volcanes y el cielo como destinos definitivos (Arriaga 1621; Valderrama y Escalante 1980; Negro 1996; van Kessel 1999; García 2009; Millones 2010).

La concepción más extendida es la que identifica al *nomelafken*, el otro lado del mar, como el espacio de ultratumba. También se la conoce como *külchemapu* o *külche maihue*, la tierra de las entrañas y, en la costa de Arauco, se la identifica con la Isla Mocha. Antecedentes de esta creencia se encuentran en el área costera entre las regiones del Bío-Bío y de Los Lagos, desde Tirúa al sur de Chiloé. En el área *lefunche* o de los llanos en la cuenca del río Bueno, donde hemos desarrollado un extenso trabajo etnográfico, ha sido la representación predominante en el pasado. Así lo advierte Salvador Sanfuentes (1925: 143), un antiguo intendente de Valdivia: «Los araucanos ponen las sepulturas de sus muertos a la orilla de algún arroyo para que la corriente conduzca el alma a la tierra de las almas, que algunos creen ser la isla de la Mocha.»

En este espacio, los cementerios se sitúan habitualmente en las riberas de los ríos o en las inmediaciones del afloramiento de vertientes subterráneas, para que los espíritus viajen por sus aguas (Millahueique 2003). Sobre este tema, un *ngenpin* del área de Loncoche nos explicó que los es-



Volcán Villarrica, conocido como Rukapillan, casa de los espíritus.



Volcán Lanin, cuyo étimo se puede interpretar como *lanün*, 'contenedor de la muerte'.

píritus se mueven hacia «el lugar donde van las aguas», designado '*amunkowe*'. El uso del *wampo* o canoa como contenedor fúnebre da testimonio de este modelo. Con este nombre se conoce al tronco de árbol ahuecado para servir de cofre mortuario, el que se cubre con tapa labrada de madera nativa (Moesbach 1936; Housse 1940: 328). La expresión popular 'creerse la muerte en bote' refiere a la costumbre de ataviar a los muertos que se ponen en el *wampo* con sus mejores prendas. El registro arqueológico más antiguo de este patrón fúnebre arroja una datación con radiocarbono de 1280+-80 d. C. (Gordon 1978).

En las creencias mapuche, la canoa es uno de los medios para pasar a la otra vida (Guevara 1908; Cooper 1946; Koessler-Ilg 1954; Curaqueo 1989-1990; Bengoa 2003), el *nontufe* o balsero es el porteador que conduce hacia la morada de ultratumba y cumple funciones de portero (Montecino et al. 2003). En ocasiones los seres en tránsito se mueven caminando o a caballo hasta un cuerpo de agua donde deben ser balseados. El pago para acceder a la otra vida se realiza con unas piedras de color verde azula-

do, llamadas *llanka*, contenedoras de silicato de cobre, que tienen en alta estima. En el litoral marítimo, el paso al destino final lo realizan ballenas llamadas '*trepulkalwe*', término que significa 'portadoras de almas' (*trem-pu-ka-alwe*). El mito del '*kaleuche*', barco fantasma, expresa la posibilidad del viaje en sentido inverso (Koessler-Ilg 1962). Etimológicamente, el término significa 'gente del otro río' o, podríamos decir, 'gente del otro lado del río'.

El movimiento de las almas mapuche hacia el poniente sigue los pasos del sol. Del mismo modo sucede en el mundo andino, donde la morada de ultratumba también se identifica con un espacio allende el mar. Así lo registra el padre Arriaga en su *Extirpación de la Idolatría del Piru* (1621: 41): «Otros tienen por tradición que las almas de sus difuntos van donde están sus Huacas. Los del pueblo de Huacho, y otros de la costa, dicen que van a la Isla de Huano y que los llevan lobos marinos que ellos llaman Tumi.»

Algunas piezas de la iconografía y cerámica moche registran estas representaciones escatológicas marinas (Makowski 2000; Bourget 1994; Fernández 2009). Millones (2010: 132) señala la vigencia de esta idea en la costa norte del Perú: «En esta zona que es el espacio de Mórrope, el tumi (lobo de mar en muchik) es quien lleva en su lomo a las almas de los fallecidos, a través de las aguas marinas, hacia las islas que se aprecian desde la orilla.»

No obstante, como muestra Quidel (2012), más que un lugar específico, el *lafkenmapu* señala en la cosmovisión mapuche una dirección. Ésta se encuentra marcada por el movimiento solar (Fu 2016). Su trazado conecta los cuerpos de agua con el *Wenumapu*, la tierra de arriba, que se identifica, igualmente, como destino de los muertos. Latcham (1924) pensaba que la alusión al cielo era resultado de una influencia cristiana. A nuestro entender, hay suficientes antecedentes para señalar el origen ancestral de esta concepción. Así lo muestra el relato mítico *Los antepasados celestiales de los araucanos* (Koessler-Ilg 1954: 82-83). Éste recuerda el origen sideral de los seres humanos nacidos de las estrellas. Según el mismo, los astros que pueblan el firmamento son la manifestación de las almas de los muertos en el retorno a su lugar de origen.

La voz *Wenuleufu*, que significa 'río de arriba', designa en mapudungun a la Vía Láctea. El término muestra la continuidad entre los planos de la tierra y el cielo, que se reflejan mutuamente. Así como las almas navegan por los ríos de la Tierra, en el río de estrellas se identifica a los espíritus en su viaje a la morada eterna, ubicada en el *Wenumapu*. La Vía Láctea se presenta como un *rüpu*, camino por donde transitan las personas falleci-

das (Pozo y Canio 2014). Del mismo modo lo refiere «La leyenda del fuego» (Amory 2013: 225): «Los Mapuches creían que sus antepasados revivían en la bóveda del cielo nocturno. Cada estrella era un antiguo abuelo iluminado que cazaba avestruces entre las galaxias». El *Ragninwenu*, ‘cénit’ o ‘región celeste’, es otra expresión que nombra a este destino (Schindler 1996). Así también lo señalan las oraciones registradas por Augusta y Fraunhäusl (1910: 34): «¿*Chemngetuimn chey mün femiawü?* / *Regiñwenu ngetuin chey?* / *Antüpayñamku ngetuim?* / *Antükütrükütrümgeimn?* / *Antüküllengkülleng ngeimün femrupaiawün?»* [¿En qué os habéis convertido en vuestro tránsito? / ¿Os habéis hecho seres de la región del cénit? / ¿Os habéis hecho águilas del sol? / ¿Os habéis hecho Peucos del sol? ¿Os habéis hecho cernícalos del sol?]

Como apunta Faron (1997 [1964]: 9), los pájaros son una representación de los ancestros. La pregunta «¿*antupaiñamko ngentuiñ?*» («¿has pasado a ser un halcón del sol?») es una expresión retórica que simboliza la transformación espiritual de los antepasados en su tránsito hacia el *Wenumapu*. Esta transfiguración ornomórfica también es señalada por Guevara (1911). Augusta y Fraunhäusl (1910: 239) les atribuyen el papel de mediadores: «los espíritus convertidos en pájaros llevan la denominación de pájaros del sol, porque allí se detienen, cerca del *Ngnechen* y desde allí prestan auxilio a los hombres».

Esta asociación entre aves y ancestros se encuentra presente, igualmente, en el mundo andino, donde se identifica a los cóndores con los espíritus de los que han pasado a la otra vida (Abercrombie 1998; Urton 2006: 40). La vinculación de los mismos con el río de estrellas se hace explícita durante el Día de Todas las Almas, cuando las personas se reencuentran con los muertos. La fecha de esta celebración, el 2 de noviembre, coincide con el posicionamiento de la Cruz del Sur en el punto más cercano al horizonte. En la cultura aymara persiste la idea de que para esta fecha las almas caminan por el río celeste y bajan al mundo a través de la *chakana*, como se denomina a la constelación de la Cruz del Sur, que constituye un puente de estrellas (Moulian y Garrido 2015). En la cosmovisión atacameña, ello es aún más explícito, porque los muertos deben atravesar con sus perros el río de las estrellas para llegar al otro mundo (Cruz, Cortés y Yuffla 2013).

En cambio, en el espacio mapuche precordillerano, los volcanes se consideran como la vía de acceso o bien morada definitiva de la otra vida. Esta concepción se encuentra activa en las comunidades del área de Lago Neltume y Punahue (Rojas 2013) y Lago Calafquén, que ven al volcán Villarri-

ca, denominado en mapudungun *Rukapillan*, que significa «la casa de los espíritus» (Grebe 1986), como el lugar hacia donde van sus muertos. Esta característica distintiva de los volcanes los sitúa como uno de los componentes ineludibles para comprender las formas de habitar en la zona tanto pretéritas como actuales (Alvarado y Mera 2004). En la vertiente oriental de los Andes, las comunidades puelche han reivindicado el carácter sagrado del volcán Lanín, aludiendo a su función como derrotero escatológico. Etimológicamente el nombre de este volcán se ha interpretado como '*Lalin*' que significa la 'roca de la muerte', pero nos parece que es más próximo y apropiado leer el término como '*Laniün*', contenedor de la muerte, donde muerte es '*la*' y '*nün*' coger, agarrar, recibir (Augusta 1916a).

En el área central andina, el volcán Qoropuna, la tercera montaña más alta de Perú, ubicado en la Provincia de Arequipa, igualmente es considerado «la puerta de entrada al país de los muertos» (Arguedas 2012: 286). Las primeras referencias sobre este destino escatológico las provee Guaman Poma de Ayala (1980: 209): «los Collasuyu Condesuyu se van los difuntos derecho a Puquinapampa y Coropuna». Valderrama y Escalante (1980) registran etnográficamente la vigencia de estas representaciones en el área de Apurímac. De acuerdo a los comuneros, al interior del volcán se encuentra un gran pueblo provisto de innumerables calles con sus casas donde se van a vivir las almas de los muertos.

Del mismo modo sucede en la narrativa oral mapuche del área de Calafquén (Calvo 1987; Kuramochi y Huisca 1997; Yanai 2004) que identifica al volcán como la residencia espiritual de los difuntos. Calvo (1987), por ejemplo, registra la historia de un hombre que en el límite de la muerte emprende el viaje hasta el *Rucapillan* y se reencuentra allí con sus familiares. Yanai documenta el viaje onírico de un *ngenpin* quien entra en la montaña para encontrarse con la morada de sus antepasados míticos, *pillan fücha* y *pillan kushe*, quienes hacen las veces de mediadores ante la divinidad. Según el testimonio que recoge el autor:

... ahí están los viejitos, hay mujeres, con puros pañolones azules, todos a patas. Y el viejito, dueño del volcán, un veterano amarrado de cabeza, blanco el pelo con una manta rayada, y con su asiento. Gentes ancianas, y gente nueva también [...] Tienen sus animales, sus potreros, todas clases de animales. El potrero mayor donde están todos los animales es del dueño del volcán (Yanai 2004: 157).

Un punto relevante de destacar es el diálogo entre estas representaciones escatológicas alternativas. En Maihue Carimallín y Nolguehue, co-

municipalidades *lelfunche* de la comuna de Río Bueno, donde prevalece el patrón fluvial-marino, el volcán Osorno es un elemento integrado al paisaje simbólico. Los cementerios de estas localidades se ubican a la vera de ríos que conducen a los espíritus hacia el mar. Ambos, no obstante, se emplazan en sitios que tienen una vista privilegiada del volcán. Las variantes *dewün-lafken* forman parte de un sistema integrado, que muestra las alternativas. En este espacio los volcanes se conectan con los lagos que desaguan por los ríos que van al océano (Skewes y Guerra 2016). Esta lógica relacional e inclusiva se manifiesta en una forma de pensamiento no lineal, que podemos llamar modular, pues pone en escena en paralelo distintas opciones. Los discursos de cantos y oraciones fúnebres muestran esta misma lógica: «En el balseo me ayudarán, son cuatro las trempulkaue. Pondrán un puente y me será fácil pasar, con la treua negra, por el camino que siguieron los abuelos. No caeré en el cráter [...]» (Koessler-Ilg 2006a: 65). «No hay mucha distancia entre la vida y la muerte. El camino, el puente que lleva del 'mundo de abajo' hasta el Kallfu Uenu es más corto que el camino de aquí hasta abajo. Así es entre la vida y la muerte» (Koessler-Ilg 2006a: 67).

Estos versos, que en primera instancia oponen las variantes mar-volcán, integran luego al *Wenumapu* (llamado aquí '*Kalfu Uenu*'), mostrando un sistema de relaciones y continuidades no lineales, sobre la base de desplazamientos paradigmáticos. Lo mismo podemos ver en registro etnográfico de lago Neltume, donde los espíritus se asocian al volcán, se los visita en el cementerio y se los identifica con los árboles de los espacios que han servido de descansos fúnebres. Otro tanto ocurre en Calafquén, donde a los ancestros se los sitúa en el *Rukapillan* tanto como en el *kamarikuwe*, cancha ceremonial. Esta topología plural identifica los lugares de tránsito y desplazamiento de los espíritus desde y hacia el otro mundo como espacios de presencia espiritual, lo que plantea una localización múltiple.

La variabilidad de las representaciones escatológicas previamente reseñada no es un rasgo exclusivo del mundo mapuche. Del mismo modo ocurre en el espacio andino. El registro etnohistórico (Arriaga 1621; García 2009; Negro 1996) y etnográfico (van Kessel 1999) explicita una diversidad de localizaciones del lugar donde van las almas. Aquí también hay quienes han caracterizado a estas concepciones como difusas (Bascopé 2001). No obstante, estos rasgos no constituyen un impedimento para el funcionamiento en esta área del culto a los muertos.

Paisajes Escatológicos



Recurrencia de la dualidad isla-volcán en los paisajes escatológicos quechua y mapuche.

Relación con los Ancestros

Amulpüllun es el nombre que recibe el ritual fúnebre mapuche abocado a asegurar la partida del espíritu del difunto, evitando que éste sea capturado por los brujos y fuerzas negativas y se vuelva un peligro para sus consanguíneos y afines. Se compone de discursos realizados por representantes de las ramas bilaterales de parentesco del fallecido y ofrendas de despedida. Como señala Course (2007), el *amülpullun* asume un carácter sintético, en tanto supone una articulación del campo de las relaciones sociales de la persona y opera su consumación, por cuanto presume el término de la misma y su paso a una nueva dimensión. No obstante, a diferencia de lo señalado por este último autor, planteamos que en la cosmovisión mapuche ello no supone el término de su sociabilidad, porque las relaciones entre las personas vivas y los espíritus de los difuntos se mantienen tras la muerte (ver Rojas 2016a). El carácter articulante de la historia y relaciones sociales de la persona que se despide enfatiza su identidad personal, que se mantiene tras la muerte. Al igual que en el mundo andino, entre ellos prima el principio de reciprocidad (Fernández 2007). Los vivos recuerdan y ofrendan alimentos y bebidas a los muertos, éstos velan por la satisfacción de las necesidades de sus deudos. En este sentido, coincidimos con lo planteado por Foerster (1995: 89) para quien las exequias mapuche tienen como objetivo «hacer del muerto un verdadero muerto, un antepasado».

Uno de los espacios donde se expresa esta sociabilidad es en los rituales comunitarios conocidos genéricamente como *ngillatun*. En la comunidad de Witag, próxima al lago Calafquén, la práctica de visitar el cementerio o *eltun* previo a la realización de estas rogativas para invitar a los difuntos, se denomina '*chalinfunün*' (Kuramochi y Nass 1989: 35; Kuramochi y Huisca 1997: 300). Ésta se encuentra igualmente vigente en las congregaciones de las áreas de Panguipulli (Rojas 2016a), bajo la denominación de *chalilelfun*. Una manifestación elocuente de esta práctica la observamos en el *eltun* del lago Neltume, que se mantiene en uso sólo para fines rituales, porque su capacidad para acoger cuerpos se encuentra superada. La visita para invitar a los difuntos es también aquí el punto de partida del *ngillatun*.

En el espacio *lelfunche* de Lago Ranco y Río Bueno, los espíritus se asocian a las fuerzas de la naturaleza. Cuando las tormentas que ingresan desde la costa traen truenos y relámpagos, se dice que son los *kiluche* o *külche*, gente de la tierra de las entrañas. Para aplacar sus manifestaciones, la gente echa trigo o harina tostada a los braseros para alimentar a los

espíritus (Moulian 2012). En las rogativas de esta área, existe la creencia de que los vientos que se sienten apenas plantan los primeros estacones del *rewe* son los *katriwanos*, gente de Pucatrihue. De este modo denominan a las almas que vienen desde el mar para hacerse presentes en la rogativa (Moulian 2005). En la rogativa de Litrán hemos visto el uso de velas en memoria de miembros difuntos de la congregación ritual. Como señalan Faron (1961) y Yanai (2004), hay comunidades donde se considera que los espíritus de los muertos moran en las canchas de rogativa. El acto ritual denominado *yapepellun* procura su animación para que se incorporen a las ceremonias (Kuramochi y Huisca 1997: 312-313). Con este mismo sentido lo hemos observado en una ceremonia de La Paz.

Las oraciones de las rogativas williche de San Juan de la Costa apelan directamente a los espíritus, bajo la fórmula *pu alwe*. En el área de Lanco-Panguipulli es habitual que los encargados de las oraciones mencionen en el discurso ritual a las personas que forman parte de su *meli küpal*. En esta área se mantiene vigente la figura del *ngenpin*, literalmente dueño de la palabra, título que reciben los sacerdotes mapuche. Éstos trabajan con los espíritus de los ancestros míticos y reales, quienes se comunican a través de sueños y visiones. En nuestra experiencia de trabajo de campo en el área, la referencia y apelación a los *püllu* es una constante en las discusiones políticas y decisiones comunitarias, pues éstos son quienes dan las pautas y orientaciones de conducta.

No obstante, la vigencia del culto a los ancestros en las ceremonias comunitarias se encuentra en retroceso. Por lo mismo, se entiende que los resultados del trabajo etnográfico de autores como Course (2011, 2017) y Di Giminiani (2012) señalen su ausencia. Melville (2016 [1976]), quien realizó trabajo etnográfico entre 1973 y 1975 en Curacautín, ya había destacado la falta de un culto a los ancestros en las rogativas. Entendemos, como argumenta Bacigalupo (1995a), que los procesos de transformación histórica de la sociedad mapuche permiten explicar esta situación. En la medida en que el sistema de organización fundado en vínculos de linaje da paso a formas de organización social ampliada multilinaje, el culto a los ancestros reales deja de tener efectos cohesionantes.

Una solución intermedia a este problema es la apelación a ancestros míticos que asumen un carácter generalizado. Esto se puede ver en el área *lelfunche* de Lago Ranco y Río Bueno donde se rinde culto a espíritus mediadores emplazados en el espacio, como Kintuantü, Juanico y Wenteyao, considerados *ngenmapu*, dueños del territorio. El último de estos espíritus

asume un carácter regional, porque es invocado en San Juan de la Costa, en el área cordillerana de la Provincia del Ranco y al sur de Chiloé.

Como expresión de este culto a los ancestros míticos, en el área *lelfunche* las rogativas se encuentran precedidas por la visita a la casa de estos espíritus mediadores, para invitarlos a las ceremonias. En Nolguehue y Maihue Carimallín, los comuneros recogen ramas de laurel como elementos significantes de los mismos y las colocan en los *rewe* para alimentarlas con sangre de los animales sacrificados y *muday*. A estas ‘ramitas’ las llaman ‘el caballito’, porque plantean que los espíritus van montados sobre ellas. Al finalizar las ceremonias, serán devueltas a la morada de los espíritus, para cerrar el ciclo ritual (Moulian 2008a, 2012). Otras formas de superar los límites del *kupan* o principio de filiación, que sustente el culto a los ancestros, son la veneración de los espíritus de la naturaleza o la invocación directa a las deidades. Ambas son formas de expresión cúllicas ampliamente extendidas en la Araucanía en la actualidad.

No obstante, incluso donde se ha producido este desplazamiento de los rituales comunitarios, la relación con los ancestros se mantiene en el plano personal, a través del ejercicio de la memoria, las solicitudes individuales, la comunicación a través de los sueños y las ceremonias familiares. Como advierte Erize (1960), los espíritus se mantienen en el *nagmapu* a través de la memoria de los deudos. Por lo mismo, en los funerales se impone entre los asistentes la prohibición de mencionar el nombre del muerto, como una forma de facilitar su partida. Sin embargo, una vez que se ha asegurado su desprendimiento de este mundo, los deudos retoman su sociabilidad con los espíritus.¹⁸

Una forma privilegiada de comunicación de los mapuche con los ancestros es el sueño o *pewma*. La misma se encuentra documentada, igualmente, en el mundo andino (Robin 2008, Cecconi 2013, Vargas 2013, La Riva 2017). La experiencia onírica se considera aquí un viaje en el que el alma se desprende del cuerpo y puede encontrarse con los espíritus o los dioses.

Del mismo modo ocurre en el conocimiento mapuche. El sueño es un estado en el que el *am* se desprende del cuerpo y viaja por las diversas dimen-

¹⁸ Un caso interesante, analizado por Bacigalupo (2008-2009, 2016), es el de la machi Francisca Kolipí, figura de reputación ambigua, considerada por algunos *kalku* o bruja. Tras la muerte, los miembros de su grupo familiar y comunitario emprenden un ejercicio de olvido sistemático para permitir la partida de su espíritu. Años más tarde, los mismos recuperan su memoria y revaloran su figura, en la esperanza de que su *piyllu* encarne en una nueva *machi*.

siones del mundo (Nakashima 1989; Ñanculef 2016, Quidel 2017). Durante estos desplazamientos, los protagonistas pueden encontrarse con los *püllu* de sus ancestros. A la inversa, igualmente los sueños son considerados una vía a través de la cual los espíritus se hacen presentes en el mundo para relacionarse con sus deudos (Faron 1997 [1964]). Según Nakashima (1992), este tipo de experiencia es de las más importantes para los mapuche. En el registro de las narrativas oníricas que provee esta autora, los *püllu* sirven de guía a los soñantes en su viaje al *Wenumapu*, les anuncian acontecimientos futuros y auguran castigos a quienes han abandonado las normas. En sus palabras (1992: 49): «Los sueños actúan como el vehículo de contacto que está constantemente recordando a los mapuche que la muerte no es la etapa final de la vida sino una etapa de transformación la cual integra y crea el mundo espiritual y moral mapuche.»

La comunicación con los ancestros también se verifica a través de las oraciones. Es común que las personas se dirijan a los *püllu* de sus antepasados para que los ayuden en el logro de sus objetivos, lo cual supone la atribución a éstos de una agencia espiritual. En los sectores de Lago Neltume y Punahue, precordillera de la comuna de Panguipulli, la importancia de la comunicación con los difuntos se manifiesta en el uso de árboles como espacio de emplazamiento espiritual (Rojas 2016a y 2016b). En un lugar escogido de antemano –uno de cuyos requisitos es la presencia de un árbol–, se deposita el ataúd en el tránsito al cementerio luego del velorio y antes del entierro. Allí, en lo sustantivo, se llevan a cabo dos prácticas: un discurso de carácter exhortativo centrado en expulsar al espíritu del plano de los humanos (*amulpüllun*) y el sacrificio de una gallina ritual (*kare kare*) abocado a propiciar a los antepasados para que lo integren de buena manera en su plano. El árbol finalmente se desempeñará como morada espiritual del espíritu. En adelante los deudos se dirigirán hasta este árbol para comunicarse con el difunto, en una interacción que no se interrumpe con la muerte.

Los principios que organizan la sociabilidad en esta vida trascienden los límites de su temporalidad. Así lo muestra el testimonio del cautivo Francisco de Almendras (en Ovalle 1646) quien relata las solicitudes del cacique Luis Quitolibeun al momento de la muerte de su hijo:

Ya es llegada la hora de vuestra muerte, hijo mío; esforzaos para que lleguéis a la otra vida con bien, y mirad, hijo mío, que llegando a la otra parte del mar, sembréis, luego que lleguéis, muchas habas, alverjas y maíz, papas, trigo y cebada y de todas las legumbres. Y hace una casa grande para

que quepamos todos en ella, porque vuestra madre y yo estamos más ya de muerte que de vida, por la mucha edad que tenemos, que presto estaremos por allá con vos.

Según Guevara (1908: 280), al entrar en la otra vida los recientemente fallecidos son recibidos por sus parientes «con fiesta suntuosa, en la que el licor se bebe en abundancia». Los padres se reúnen con sus hermanos e hijos, los esposos vuelven a la convivencialidad.

En la narrativa mapuche es frecuente que los muertos sean los encargados de anunciar a sus familiares la proximidad de la muerte o se encarguen de venir a buscarlos en este trance. No obstante, la fuerza de los vínculos sociales hace que los espíritus también regresen a la tierra a visitar a sus deudos. Una de sus figuraciones más conspicuas es la de *püllomen*, la mosca de la carne (Rosales 1877 [1674]; Augusta y Fraunhäusl 1910; Cooper 1946). Así lo registra la ‘canción del enamorado’ (Koessler-Ilg 1962: 28):

[...] Cuando me fui a Ka Mapu estaba triste, / pero he vuelto por ti; por ti he vuelto hermana. / De la uen pillan vengo, de la boca de un volcán vine / para verte hermana, hermana querida, para guiarte. Recuerdo y lloro.

Como muerto te saludo, como püllomeñ vengo, ay hermana. / De noche he llegado a esta tierra, como ánima llegué. / Como ánima he regresado, / he regresado como püllomeñ. Ya la gente no habla de mi. / Por amor volví hermana; por tu amor he venido. / Por eso he vuelto, como püllomeñ he vuelto; / del trolol mamüll salí. / Y volaré sobre tu cabeza; acariciándola he de rozarte la cabeza hermana.

La presencia de las moscas azules en las rogativas es observada con el respeto que se debe a los espíritus. Del mismo modo sucede en el espacio centro andino, donde los ancestros transfigurados en moscas reciben el nombre de *chiririnka* (Cipolletti 1984). Su llegada es recibida como señal confirmatoria en la celebración del Día de Todas las Almas (Bastien 1996 [1978]) cuando se levantan mesas rituales y se prepara una docena de platos, uno por cada mes, para alimentar los espíritus de los difuntos.

Discusión de los Criterios de Demarcación

Clastres (1987 [1980]) plantea, de un modo paradigmático, la demarcación entre los modelos de ancestralidad ‘amazónico’ y ‘andino’. Su trabajo ofrece una serie de criterios que permiten establecer la disyunción entre las

concepciones de la muerte prevalecientes en estas áreas. De acuerdo al autor, en primer término, en el mundo amazónico se debe distinguir entre culto a los ancestros y culto a los muertos, puesto que el pensamiento indígena discrimina entre difuntos antiguos y recientes. Los ancestros son anónimos, se sitúan en un tiempo primordial y se encuentran separados por una brecha generacional. A éstos se los honra como fuente de la vida social. A los muertos, por el contrario, se los considera peligrosos, perniciosos y agresivos. En consecuencia, los ritos funerarios buscan eliminar su presencia y borrarlos de la memoria. En contraste, en el mundo andino, la vida social se sostiene tanto sobre el culto a los ancestros como a los difuntos.

Según Claîtres, la diferencia en los modelos de ancestralidad se expresa en procedimientos fúnebres contrastantes. Los pueblos de la selva procuran desprenderse y eliminar los restos corporales, a diferencia de los pueblos andinos que emplean cementerios para depositarlos. En los primeros, las personas extinguen sus relaciones con los muertos, en los segundos los difuntos continúan participando de la vida social y constituyen una fuente de benevolencia y prosperidad.

Debe advertirse que la validez de estas generalizaciones ha sido relativizada, especialmente respecto del modelo de ancestralidad amazónico (Chaumeil 1992,1997; Mouriès 2014). Las revisiones etnográficas han mostrado que en esta área la relación con los muertos muestra una diversidad que cuestiona la existencia de este patrón general. No obstante, igualmente es claro que la exclusión de los espíritus de los difuntos es una pauta prevaleciente entre un número importante de culturas amazónicas. Por lo mismo, más que el emplazamiento geográfico, lo relevante para nosotros son las diferencias en los modelos de representaciones escatológicas que especifican el destino e importancia de los ancestros en la vida social. El llamado 'modelo amazónico' correspondería a una pauta de exclusión de los muertos en la vida social; el 'andino', de culto a los difuntos. En el primer caso, los espíritus de los antepasados se encuentran ausentes de la vida cotidiana de las personas, en el segundo son parte de ellas como entidades dotadas de agencia benéfica.

Para nosotros, el emplazamiento de esta discusión se inicia con la pregunta sobre la adscripción de la cultura mapuche a estos sistemas de representaciones. En esta perspectiva, los criterios de demarcación propuestos por Claîtres resultan interesantes. Si nos atenemos a ellos, nos parece clara la adscripción mapuche al patrón andino. Dillehay (2017: 39) docu-

menta a partir del siglo XII el uso de monumentos funerarios denominados *kuel*, «destinados a mantener a los ancestros en el mundo de los vivos». El uso continuado de cementerios, como el que informa el registro arqueológico (Berdichewsky y Calvo 1971) es un indicador de ancestralización. Los procesos de memorialización de los muertos se expresan aquí en el uso de instalaciones escultóricas denominadas *chemamüll*, personas de madera, en estos espacios (Moesbach 1936, Bullock 1964). Ellos se ubican, habitualmente, en las proximidades de las canchas rituales de *ngillatun*. En el área *lefunche* de Lago Ranco y Río Bueno, donde hemos realizado nuestro trabajo etnográfico, ello se expresa de manera ejemplar en los complejos sagrados de Maihue Carimallín y Nolguehue, donde los *eltun* constituyen espacios colindantes a los *renü* en los que habitan ancestros míticos, y próximos a los campos de rogativas.

Los *lepün*, como se denomina en estas comunidades a los *ngillatun*, rituales sacrificiales corporativos de solicitud y acción de gracias, se conciben aquí como una instancia de interacción entre ancestros míticos, antepasados reales y miembros de las congregaciones. Los espíritus son también participantes relevantes en las rogativas de San Juan de la Costa y en las comunidades de La Paz, Calafquén, lago Neltume y Punahue donde se les propicia a través de visitas a los cementerios. El registro etnográfico muestra que, al menos en una parte del mundo mapuche, sigue vigente la pauta ancestral de culto a los antepasados.

En contraste, Di Giminiiani (2012) observa la ausencia de ritos en los cementerios como indicador de la falta de vigencia del culto a los ancestros. Omite mencionar la asistencia a los *eltun* durante el Día de Todas las Almas, cuando los mapuche comparten alimentos con sus muertos. Se puede argumentar que éste no constituye un ritual propio de su cultura. Esta celebración, inscrita igualmente en la tradición cristiana, corresponde a un momento de conjunción astronómica, en el que la Cruz del Sur se encuentra en el acimut, es decir, en el punto más cercano al plano del horizonte. En el mundo andino dicen que la *chakana*, el puente, como se denomina a esta constelación, se encuentra tendido, para que bajen las almas. Se trata de un momento ritualizado desde tiempos prehispánicos en esta área, cuya tradición se proyecta en el presente entre quechuas y aymaras. Aunque no se tratase de un ritual propio mapuche, se trata de una práctica apropiada, en la que los comuneros interactúan con sus difuntos, a los que suelen llevar carne, vino y cigarros, y desarrollar prácticas de comensalidad asociadas. En el marco de esta visita a los cementerios, hemos

observado la formulación de solicitudes a los difuntos, para enfrentar dificultades y necesidades de los concurrentes. A aquellos se los considera entidades espirituales provistas de agencia, por ello, en caso de acontecer ciertos sueños (*pewma*), los familiares deben acudir a la tumba o al descanso de quien se haya manifestado con objeto de regular sus relaciones (Rojas 2013).

Course y Di Giminiani destacan que la funebria mapuche difiere del clásico modelo etnológico elaborado por Hertz (1990 [1907]) sobre la base de la documentación disponible de los Dayaks del archipiélago malayo. De acuerdo a este patrón ritual, el paso desde la sociedad humana a la sociedad de los espíritus está marcado por una etapa de desintegración del individuo y luego por una fase de síntesis. En el caso mapuche, esta primera fase, de análisis o descomposición de los elementos constituyentes de la persona, no se encuentra simbolizada en el ritual de exequias. No obstante, el propio Hertz advierte que su modelo admite variantes y excepciones. Éste no se propone como una teoría que aspire a la generalización (Huntington y Metcalf 1979), como lo parece entender Di Giminiani (2012: 130), quien insiste en la importancia canónica del modelo, donde la disolución de la individualidad es condición para la disposición de una forma genérica de poder ancestral.

En contraste, como muestra Course (2007, 2011, 2017), el discurso fúnebre mapuche, conocido como *amulpüllun*, busca más bien la integración de los componentes de la persona. A través de este procedimiento –sostenemos– se hace al muerto emprender el camino hacia la morada de los espíritus, produciendo un ancestro que mantiene su identidad individualizada, pero que igualmente puede ser invocado de manera genérica como *'pu alwe'*, *'pu am'* o *'püllu'*. Esta persistencia de la identidad se advierte, igualmente, en rituales de almas en el mundo andino, cuando los deudos esperan su regreso.

**Afinidades entre Patrones de Ancestralidad y Representaciones
Escatológicas Andinas y Mapuche**

<i>Rasgos culturales</i>	Andinos	Mapuche
<i>Patrones de entierro</i>	Cementerios comunitarios fijos, presencia de formas monumentales.	Formas monumentales (<i>kuel</i>), cementerios comunitarios (<i>eltuwe</i>), en algunos casos articulados con otros espacios rituales como <i>ngillatuwe</i> .
<i>Representaciones materiales de los espíritus</i>	Uso frecuente de imágenes e íconos. Creencia de la encarnación de los espíritus en insectos, especialmente en forma de moscas (<i>chiririnka</i>).	Representaciones antropomorfas labradas en madera dispuestas en los cementerios (<i>chemamüll</i>). Creencia de la manifestación de los espíritus en forma de moscas (<i>püllomen</i>).
<i>Concepciones de la muerte</i>	Paso a otra vida, con carácter progresivo, representada como un viaje hasta la morada de ultratumba.	Paso a otra vida, con carácter progresivo, representada como un viaje hasta la morada de ultratumba.
<i>Paisajes escatológicos</i>	Sistemas de variantes en las representaciones de la morada de ultratumba, que incluyen islas marinas, volcanes y el cielo, con manifestaciones locales definidas.	Sistemas de variantes en las representaciones de la morada de ultratumba, que incluyen islas marinas, volcanes y el cielo, con manifestaciones locales definidas.
<i>Agencia espiritual</i>	Espíritus provistos de capacidad para afectar el destino de sus parientes vivos de un modo benéfico o punitivo.	Espíritus provistos de capacidad para afectar el destino de sus parientes vivos de un modo benéfico o punitivo.
<i>Patrones rituales</i>	Culto a los ancestros en ceremonias comunitarias. Ritual de día de muertos.	Persistencia, en algunos sectores, del culto a los ancestros en ceremonias comunitarias. Patrones ritualizados de invocación y alimentación de los espíritus. Ritual de día de muertos.
<i>Sociabilidad con los ancestros</i>	Consideración de los ancestros como integrantes de las comunidades. Memoria activa de los difuntos. Comunicación con los ancestros a través de sueños.	Consideración, en algunos sectores, de los ancestros como integrantes de las congregaciones rituales. Memoria activa de los difuntos. Comunicación con los ancestros a través de sueños.

Conclusiones

Los antecedentes expuestos muestran que la cultura mapuche cultiva la memoria de sus muertos, expresada en diversas manifestaciones. El emplazamiento localizado de los cuerpos hace de los cementerios hitos topográficos demarcados y destacados del paisaje, hacia donde se transita siguiendo una pauta que se transmite de una generación a otra. En ellos se instauran los *chemamüll*, figuras antropomorfas labradas en madera que representan materialmente a los difuntos. Su memoria se activa en actos de propiciación a los espíritus, en oraciones y solicitudes dirigidas a los muertos a quienes se considera dotados de agencia, en la práctica de comunicación a través de los sueños y en las conversaciones cotidianas al interior de la familia. A través de estos ejercicios de anamnesis, los muertos continúan participando de la vida social. La memoria de los muertos asume un carácter normativo cuya transgresión se considera fuente potencial de desgracias y castigos. Los espíritus viven en el recuerdo de sus deudos de manera personalizada. Con la partida sucesiva a la otra vida de sus familiares, progresivamente se transforman de antepasados individualizados en ancestros abstractos.

La importancia atribuida al devenir de las personas tras la muerte se expresa en la diversidad de términos lingüísticos que designan las formas y manifestaciones del espíritu, entre las que destacan las voces *alwe*, *am*, *püllu*. Ellas se registran de modo frecuente en los discursos rituales dirigidos a la comunicación con los antepasados. Del mismo modo hemos sido testigos de su presencia en las conversaciones cotidianas de autoridades ancestrales políticas y religiosas que buscan en los sueños la guía de los *püllu*. Los espíritus ancestrales son aquí referentes fundamentales de las tramas de comunicación a través de las que se toman decisiones y se orienta la acción.

La importancia que se atribuye al destino de las personas tras su deceso se expresa en la diversidad de representaciones escatológicas que sitúan la morada de ultratumba en los volcanes, al otro lado del mar o en el cielo. Estas concepciones no se presentan necesariamente en forma difusa, como afirma Course, sino como un sistema de variantes cuyas alternativas se encuentran, en diversas áreas, como modelos bien definidos. Por ejemplo, en el espacio cordillerano de la región de Los Ríos, el volcán Villarrica o *Rukapillan* es considerado la morada de los espíritus. En el espacio de los llanos o *lelfunche* de esta misma región, los cementerios se emplazan en

relación con el curso de las aguas que conducen a los espíritus en dirección al mar.

No obstante, debe advertirse que el pensamiento mapuche muestra un carácter relacional y modular, de modo que las opciones no necesariamente rivalizan, sino que se integran. Por lo mismo, el emplazamiento de los espíritus suele asumir un carácter multisituado, localizándolos no sólo en la morada de ultratumba sino en los caminos que conducen desde y hacia el otro mundo. En Calafquén, por ejemplo, se considera que los espíritus residen en el volcán, pero también en las canchas de rogativa. En Lago Neltume y Punahue, se los identifica con los árboles situados en los descansos fúnebres, pese a que su residencia es el volcán. Los cementerios son lugares donde se los visita, alimenta y propicia, aunque estos no sean su destino final.

La muerte en la cultura mapuche, al igual que en el mundo andino, asume un carácter progresivo. El espíritu debe emprender un viaje largo y peligroso para llegar a la morada de ultratumba. La congregación fúnebre de sus consanguíneos y afines es fundamental para asegurar su partida. Los ejercicios de memoria son un medio para ayudarlos en su viaje. El carácter articulante y sentido integrador de la funebria mapuche asegura la persistencia en la identidad social del espíritu que mantendrá sus vínculos con su grupo de pertenencia. En las áreas donde hemos desarrollado nuestro trabajo etnográfico, ello se manifiesta en las rogativas comunitarias, que se consideran un espacio de convivencia e interacción entre las personas, los espíritus de los antepasados reales y míticos, los espíritus de la naturaleza y la divinidad.

Del mismo modo, resulta evidente que la vigencia de este sistema de representaciones ha ido retrocediendo en el marco general de los procesos de aculturación religiosa (Moulian 2012). Un dato elocuente es la ausencia del culto a los ancestros en rogativas del área de la Araucanía. Ello es expresión de los procesos de cambio que dan paso desde la organización en base a patrilinajes a formas de organización social ampliada multilínea. En este marco, la mediación simbólica de los ancestros reales deja de ser funcional. En su reemplazo se consolida el culto a los espíritus de la naturaleza o la propiciación directa de la divinidad. Por lo mismo, no discutimos la validez etnográfica de las afirmaciones de Course y Di Giminianni quienes señalan la falta del culto a los antepasados en las comunidades donde realizaron sus investigaciones. Lo que cuestionamos es la generalización de sus resultados al conjunto de la cultura mapuche. Su diseño

metodológico no lo permite. Los datos procedentes de nuestro trabajo de campo contradicen sus afirmaciones.

El registro etnohistórico informa de modo nítido la precedencia del culto a los muertos (Rosales 1877 [1674]; Latcham 1924; Bacigalupo 1988; Véliz 1996) expuesto en los discursos y acciones de los *ngenpin*, *ngillatun kamañ* y miembros de las congregaciones rituales. El análisis interdisciplinario de los emplazamientos *reche* (Adán 2014) y de los paisajes simbólicos (Dillehay 2017) lo ratifican. El uso de los *kuel* como monumentos fúnebres de uso ritual comunitario es un ejemplo de la profundidad histórica del culto a los ancestros.

Allí donde esta pauta se ha perdido en los rituales comunitarios, la relación con los espíritus se mantiene vigente en la vida de las personas. Ello se manifiesta en las oraciones y solicitudes individualizadas de los deudos y en los sueños. En términos de la ontología mapuche, los espíritus velan por las necesidades de sus familiares y pueden informarles su destino. Los mapuche confían en que al final de la vida se reunirán nuevamente con sus seres queridos en la morada de ultratumba, donde volverán a brindar ritualmente. Por lo mismo, el olvido se considera una transgresión a las obligaciones para con los muertos, que expone a una sanción sobrenatural.

Los antecedentes expuestos muestran un modelo de ancestralidad fuerte, afín al patrón andino de culto a los antepasados. Por la continuidad de la sociabilidad entre vivos y muertos; por la agencia que se les atribuye a estos; por la persistencia de manifestaciones del culto a los ancestros en las rogativas; por la profundidad y extensión de los antecedentes etnohistóricos, arqueológicos y lingüísticos del mismo; y por las formas de memoriaización de los difuntos, esta adscripción es clara. Junto a ello, el análisis de las representaciones escatológicas del destino de ultratumba muestra el registro de un sistema de variantes similares al mundo andino. Este correlato no implica necesariamente vínculos de origen, pero sí muestra una cotradición: la extensión a lo largo del cordón cordillerano de concepciones similares del destino humano tras la muerte.

Por último, es importante señalar que no pretendemos dar por clausurado el debate con este artículo. Entre los desafíos que quedan pendientes se encuentran la delimitación de las áreas donde se mantienen vigentes los patrones de culto y comensalidad con los ancestros y el estudio diacrónico de las pautas rituales donde ellas no permanecen activas. Entre los resultados previsible debe considerarse la variabilidad histórica en las manifestaciones de esta institución. Ha de tenerse en cuenta que el culto a los

ancestros es sólo uno de los componentes del complejo sistema religioso cosmovisionario mapuche compuesto, igualmente, por el culto a los espíritus de la naturaleza y a divinidades múltiples, que muchas veces resultan predominantes y se encuentran más desarrollados que el primero. Por lo mismo, nuestro foco de atención en este artículo no se reduce al estudio de la invocación a los espíritus en el espacio ceremonial comunitario, sino que aborda la relación con los ancestros en una perspectiva más amplia. Ésta incluye diversas prácticas culturales y formas de comunicación en las que se expresa y define el modelo de la ancestralidad mapuche.

Katulongkon

Contextualización y antecedentes transculturales del simbolismo de la cabeza entre los reche mapuche

Con María Pía Poblete Segú

El artículo contextualiza en términos intraculturales y expone antecedentes transculturales de las variantes del simbolismo de la cabeza en uso entre los reche, etnónimo con el que hasta el siglo XVIII se autodesignan los pobladores originarios del área centro sur del territorio chileno, hoy denominados mapuche. En él exploramos las ‘constelaciones semióticas’ asociadas a este simbolismo. Es decir, leemos series de relaciones de significación que dan sentido a las prácticas de tomar las cabezas de los enemigos muertos en combate, decapitar ritualmente a los prisioneros, usar sus cráneos como trofeos e instrumentos ceremoniales y la conservación o entierro de las testas de parientes y correligionarios para la reproducción del grupo social. La recurrencia y persistencia de estas prácticas entre los grupos amerindios del Cono Sur, así como de los sistemas de representaciones que las contienen, muestran que el simbolismo de la cabeza de los reche-mapuche se inscribe en un patrón cultural panandino y amazónico, en torno al cual se ha desarrollado una cotradición en esta macrorregión.

El término ‘mapuche’ no se encuentra registrado en las fuentes meta-lingüísticas del *mapudungun* de los siglos XVII y XVIII (Valdivia 1887 [1606], Febrés 1765, Havestadt 1883 [1777]). Éstas, en cambio, registran el etnónimo ‘reche’, que significa ‘gente auténtica’. Boccara (2007 [1998]) advierte que con esta última voz, y no con la primera, se autoidentifican los miembros de las agrupaciones indígenas del área centro y sur de Chile hasta el siglo XVIII. La referencia a la identidad *reche* implica, por lo tanto, una alusión a la historia mapuche y sus procesos de transformación, puesto que la mayoría de las prácticas a las que aquí aludimos han dejado de tener vigencia y las concepciones y representaciones que las sostenían se encuentran hoy difuminadas, transformadas o bien presentan un carácter relictual. No obstante, ellas son susceptibles de reconstrucción a través de

una arqueología de los símbolos que ofrece una interpretación contextualizada de las mismas. Nuestro trabajo, por lo tanto, se sitúa en primer término en la perspectiva de una antropología diacrónica que emplea fuentes etnohistóricas, lingüísticas, etnoliterarias y etnográficas para reconfigurar estructuras de sentido del pasado. En segundo término, asume una perspectiva etnológica y un enfoque comparativo, porque entendemos que la identificación de correlaciones culturales en el área permite atisbar procesos de mayor profundidad histórica.

La voz *longko*¹⁹ tiene una doble acepción en la semántica *mapudungun*, la lengua *reche*-mapuche. En primer lugar, designa a la ‘cabeza’, parte superior del cuerpo donde se localiza el *agne* o rostro, que define el *ad* o *az*, como se denomina a la fisonomía o semblante de la persona, que constituye una seña de identidad. Etimológicamente, *agne* (*ad-nge*) significa el *ad* que se tiene. Según Valdivia (1887: sp) y Febrés (1765: 424), *ad* es la cara, frente, la faz o frente de algo. Valdivia explicita que el término se emplea metafóricamente para referir la forma como se muestran las cosas. Así, la voz *admapu* designa a los modos y costumbres propios de un territorio. Por extensión, el *ad* refiere a los rasgos característicos del individuo (Quilaleo 2012). Además, la cabeza es contenedor del *mollo* (cerebro) a través del que se ejerce el pensamiento. Cuando un mapuche califica a otro como ‘*weda longko*’ (cabeza mala) se refiere habitualmente a su modo de pensar, intencionalidad o carácter. Estos rasgos hacen de la cabeza un significante de la persona.

La segunda acepción del término *longko* refiere a las autoridades políticas ancestrales, quienes ejercen un rol de representación social y liderazgo en la toma de decisiones.²⁰ La crónica de Jerónimo de Bibar (1966 [1558]: 38) evidencia el carácter prehispánico de esta noción. De acuerdo a la fuente etnohistórica, al momento de la llegada de los españoles al valle del Mapocho había en él dos señores: «el uno Tanjalongo [...] manda de la mitad del valle al mar; el otro cacique se dice Michimalongo; éste manda y señorea la mitad del valle hasta la sierra». Febrés registra en su diccionario (1765:

19 Para la escritura de los términos en *mapudungun* empleamos el alfabeto mapuche unificado propuesto por la Sociedad Lingüística de Chile. No obstante, cuando citamos los términos de esta lengua empleados por otros autores, mantenemos la grafía del original.

20 Su poder tiene un sustento simbólico, fundado en el prestigio y posición en los grupos de linaje y restringido al espacio social de éstos. La organización social mapuche se caracteriza por un *ethos* segmental (González 2007) que limita la capacidad de representación social ampliada.

533) los términos '*loncon*' y '*loncogen*' con el significado de «ser, estar a la cabeza; principal, superior». Havestadt (1883 [1777]: 269) consigna la voz '*lonco gei*' definida como «cabeza, líder, ser principal». Augusta (1916a: 116) escribe '*lojko*' bajo la doble acepción de «cabeza y jefe». Erize (1960: 224), por su parte, señala respecto a esta voz: «Es el vocablo oficial indígena que designa al jefe».

La bifurcación semántica del término muestra que la organización social *reche* mapuche se representa bajo el modelo del cuerpo biológico, como advierte Boccara (2007 [1998]). Del mismo modo lo señala la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). De acuerdo a ésta:

[E]l concepto se construye a partir de una analogía con el organismo del che que constituye un todo integrado pero dirigido por el logko / la cabeza. Si la cabeza no funciona bien, el cuerpo sufrirá las consecuencias. Se da una situación similar en los lof, puesto que también es un todo integrado, que debe tener una guía, una buena conducción (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche 2003: 646).

Los *reche* mapuche mantienen un sistema de residencia virilocal y de descendencia patrilineal. En el marco de la estructura social tradicional, constituida sobre la base de grupos de parentesco extendidos, el *longko* es la cabeza del *künga* o linaje predominante o más antiguo del territorio.²¹ El cargo recae en la persona del grupo familiar más cercano al ancestro fundador, que tenga la capacidad para el desempeño de este rol, expuesto en el conocimiento o *kimün*, respeto a las normas o *norklen* que conforman el *ad mapu*. De acuerdo a la cosmovisión mapuche, quienes asumen el cargo son depositarios del espíritu de sus ancestros. Al respecto testimonia el *longko* Francisco Ancavil:

Las personas no determinan su vida sino son estos espíritus que regresan los que deciden el destino y don de la persona de acuerdo a su descendencia. Quienes son logko es porque heredaron ese espíritu del logko anterior, de su ascendencia, el que es machi es porque heredó esto de la machi de su ascendencia (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche 2003: 629).

21 Debido a la disolución de los patrones de organización social tradicional, en el marco de transformación de la sociedad mapuche, el principio de sucesión por descendencia patrilineal ha perdido vigencia en muchas comunidades. Como alternativa se emplean, en la actualidad, otros criterios de selección como la competencia cultural, liderazgos naturales o relaciones políticas. Ello da lugar a continuas disputas y cuestionamientos respecto a la legitimidad de las autoridades étnicas.

El testimonio del *longko* Ancavil informa del *küpalme püllu* (Bacigalupo 2016)²² o parentesco espiritual, el vínculo anímico existente entre los miembros de los grupos de descendencia y sus ancestros. Como nos comentó un *longko* del área de Imperial, se trata de uno de los componentes de la identidad mapuche que se ha ido perdiendo con el paso del tiempo. Éste resulta conspicuo en el caso de las y los *machi*, cuyos *püllu* buscan entre los parientes un cuerpo donde encarnarse, tras su muerte física, y desde allí seguir trabajando. No obstante, este fenómeno no se restringe a los y las *machi*, sino constituye un principio común a quienes ejercen roles institucionalizados o son depositarios de dones. Así nos lo refirió un *trutrukakamañ* (ejecutante ritual de la *trutruka*) que conocimos en un *ngi-llatun* en la localidad de La Paz, en Loncoche. Pese a sus intentos de rehuir esta responsabilidad ritual había terminado asumiéndola, porque le venía dada por su *küpalme püllu* y su ejercicio excedía su propia voluntad. Por lo mismo, en la cosmovisión mapuche, la figura del *longko* se considera depositaria del espíritu animante de los ancestros fundadores, antecesores en el cargo, puesto que como señala el *longko* Ancavil, son herederos del espíritu de éstos.

Las voces *alwe*, *am* y *püllu* designan en mapudungun a diversas manifestaciones del espíritu. No obstante, el uso de las mismas no es estable, pues supone un sistema de variantes cuyos rasgos semánticos tienden a traslaparse o superponerse.²³ El término *alwe* nombra al alma de los muer-

22 El término *küpalme* designa a la red de parentesco extendido, que considera las ramas de descendencia de los abuelos paternos y maternos. Éste constituye un sistema de relaciones de afinidad, que compromete el mutuo reconocimiento, la hospitalidad y solidaridad (Course 2008, 2011). Bacigalupo (2016) emplea el término *küpalme püllu* para referir a relaciones de filiación que se establecen entre espíritus encarnados y las personas receptoras de estos espíritus, entre las que no existen necesariamente relaciones de parentesco social. No obstante, el mismo también se aplica a las relaciones de filiación espiritual que se establecen a través de los procesos de encarnación entre los miembros de la red de parentesco.

23 En términos de la tipología de la cultura de Lotman y la Escuela de Tartu (1979), las culturas orales son culturas gramaticalizadas que proveen principios para la producción de enunciados que generan textos como sistemas de transformación y variantes de estos principios. No se debe esperar en estos casos la estabilidad textual o la cristalización de las representaciones en modelos fijos. Esto es lo que encontramos en el caso de la cultura mapuche, donde coexisten variantes institucionales importantes en espacios geográficamente cercanos, que son transformaciones de su gramática cultural. Esta diversidad se ve acentuada por los procesos de cambio social que han generado modificaciones e innovaciones en su sistema institucional, así como la pérdida de conocimientos ancestrales. Cualquier estudio sobre la cultura mapuche debe tener en cuenta la variabilidad de los

tos, ánima o fantasma (Febrés 1765, Augusta 1916a: 6), que Course (2008: 115) caracteriza como «la fuerza vital impersonal del difunto». Armando Marileo, *longko* y *ngenpin* de Puerto Saavedra, caracteriza al *am* como «el espíritu [...] particular de cada hombre, es el yo invisible o no corporal» (en Foerster 1995: 65). No obstante, esta acepción no es generalizada, como ya advirtiera Valdivia en su definición del término (1887: sp). Por ejemplo, Febrés define al *am* «como fantasma, bulto o sombra, cosa de la otra vida y el ánima». Del mismo modo lo hace Augusta (1916a: 6): «sombra del muerto, a veces el alma separada del cuerpo o el

muerto que subsiste de una manera indefinida, más material que espiritualmente». El término *püllu* se define habitualmente como ‘alma’ (Valdivia 1887: sp, Febrés 1765: 608) o ‘espíritu’ (Erize 1960: 341), que de acuerdo a González (2016), residiría en la cabeza. Según Erize, el término designa a los espíritus que han pasado a la otra vida. Un *ngenpin* del área de Calafquén nos especificó que el *püllu* era un espíritu intemporal, existente antes del nacimiento de la persona o subsistente a su muerte.²⁴ Lo relevante para



Cabeza decapitada exhibida por un capitán del ejército inca. Dibujo de Guaman Poma de Ayala, en *Nueva Coronica y Buen Gobierno*.

modelos culturales en uso, acentuada por su devenir histórico.

²⁴ Course (2008: 115) concluye respecto al uso de las voces que designan al espíritu que



Cabeza trofeo presentada ante el emperador inca.
Dibujo de Guaman Poma de Ayala, en *Nueva Corónica
y Buen Gobierno*.

nuestro caso de estudio, como mostraremos progresivamente en el artículo, es que las narrativas tradicionales, las representaciones cognitivas, el registro histórico de los usos rituales de las cabezas humanas entre los *reche* y la documentación etnográfica del empleo de cráneos en ceremonias mapuche describen a esta parte del cuerpo como un contenedor espiritual.

Por esta razón, en el contexto cultural *reche* la decapitación o *katu-longkon* es una práctica relevante en términos sociales y cosmovisionarios. Para ellos los cráneos constituyen preciados instrumentos simbólicos con usos militares, políticos y reli-

giosos, a los que se accede a través de la captura de cabezas de los soldados enemigos, la herencia de las mismas a través de las líneas de sucesión o la conservación de los restos de antepasados y correligionarios, que permiten manejar su *püllu*.

Estas costumbres se inscriben en una tradición cultural que muestra

«el *alwe* se refiere a la fuerza vital impersonal del difunto; el *am* a los sedimentos de la personalidad del individuo y el *püllu* al núcleo interior único del ser». Esta propuesta nos parece sugerente, pero su validez se ve tensionada por la diversidad de usos de los términos. Al respecto advierte el propio autor: «Hay que subrayar, sin embargo, el hecho de que estas tres palabras se empleen de manera tan intercambiable, impulsa una renuencia a sugerir que esto sea algo más que definiciones altamente provisionarias».

profundidad histórica y amplia difusión en el espacio andino y amazónico y tiene un carácter transcultural (Tello 1918, Vignati 1930, Proulx 1971, Tung 2007, Arnold y Hastorf 2008, Verano 2008). Nos encontramos aquí ante un patrón simbólico cotradicional. Si bien en el área se advierten importantes variantes y transformaciones formales en el curso del tiempo y su distribución en el espacio, se han identificado en él dos pautas performativas básicas: la captura de cabezas como trofeos de guerra y el culto a las cabezas de los ancestros (Verano 1995, Nielsen 2007). Aunque estas conductas no se encuentran en uso en la sociedad mapuche en el presente, persisten numerosos indicios que dan cuenta de la importancia que tuvieron en el pasado.

Pese a la notoriedad y relevancia funcional del simbolismo de la cabeza entre los *reche* mapuche, existen pocos trabajos académicos que aborden este tema. Entre las excepciones, destaca la investigación de Villar y Jiménez (2014) que contrasta los usos de la decapitación en los contextos sociales mapuche y colonial en las áreas de la Araucanía y pampeana. Como muestran estos autores, mientras en el primer ámbito el corte de cabezas es fuente de prestigio guerrero que sirve a la reproducción del cuerpo social, en el segundo es un método de castigo dirigido a infundir temor. Por su parte, Acevedo (1995) provee una aproximación exploratoria de este simbolismo en la sociedad 'araucana' y muestra su inscripción en el mundo andino, tema que también se encuentra presente en su tesis de grado (1989). Un análisis de las funciones militares y políticas de la decapitación y circulación de cabezas en la sociedad *reche* se encuentra en Goicovich (2003, 2006) y Boccara (2007 [1998]).

Para profundizar en el estudio del simbolismo de la cabeza entre los *reche* mapuche, focalizamos nuestra atención en las constelaciones semióticas que se articulan en torno a este motivo. Por 'constelaciones semióticas' entendemos aquí al conjunto de relaciones de significación que participan en la representación de la cabeza; estructuras de sentido que se mantienen codificadas en los paradigmas lingüísticos, se despliegan en los discursos en los que el conocimiento se pone en acción y que sustentan sus prácticas sociales. Para acceder a esta información, revisamos fuentes etnohistóricas que refieren al uso y simbolismo de las cabezas (Bibar 1966 [1558], Núñez de Pineda 1863, Rosales 1877 [1674] y 1991, González de Nájera 1889, Guevara 1929a y 1929b) y trabajos de metalingüística del *mapudungun* (Valdivia 1887 [1606], Febrés 1765, Havestadt 1883 [1777], Augusta 1916a, Erixe 1960, Monart 2005), que registran las voces relacionadas. En un segundo momento, buscamos los correlatos andinos de estas representaciones en

la literatura sobre este tema. De modo complementario, hemos realizado un trabajo etnográfico para registrar la vigencia del culto a las cabezas en el área. Con este propósito observamos la Fiesta de las Ñatitas de La Paz, Bolivia, en noviembre de 2015 y el uso de cráneos como protectores de espacios en la caleta de Carquín, distrito de Huacho, en Cusco, Perú, en mayo de 2016. Lo interesante de estas últimas experiencias es que muestran la persistencia del culto a las cabezas en el contexto andino y entregan información que resulta ‘iluminadora’ respecto a sus precedentes en el área.

Tripanlongko / Cabeza Voladora

La figura de la cabeza voladora, recurrente en la mitología mapuche, ilustra la fuerza animante que se le atribuye a este órgano corporal. El término *tripanlongko* designa en mapudungun a la cabeza que sale del cuerpo. De acuerdo a los mapuche, ello es una manifestación de la capacidad de los/las *kalku* o brujos, quienes por las noches salen a volar en sus cabezas. Estos viajes, durante los cuales el espíritu abandona sus cuerpos, no se producen de manera etérea, sino encarnada en la testa. Estas cabezas voladoras se impulsan con sus pabellones auriculares o bien asumen las formas de un ave, generalmente un búho denominado *choñchoñ* o *tuetue*, por la forma del canto que emite, aunque también se le asocia a otras especies. Su figuración ornitomorfa y anatómica tiende a alternar, combinar y transponerse. Así, Erize (1960: 120) sostiene que la voz ‘*choñchoñ*’ designa la «cabeza con alas en que se convertían los brujos para efectuar sus peregrinaciones nocturnas». La recurrencia de este motivo conduce a Waag (1982) a plantear que el apéndice superior opera en este contexto como contenedor del espíritu.

Según Carrasco, Contreras y García (1998), el *choñchoñ* es uno de los mitos más antiguos de la cultura mapuche. Su frecuencia y difusión es un indicador de ello, llegando a constituirse en un ícono del imaginario popular chileno (Vicuña 1915, Plath 1976, Montecino et al. 2003). El motivo de la transformación del *kalku* en «pájaro nocturno-cabeza voladora» se encuentra registrado por autores como Guevara (1908), Salas (1992), Kuramochi y Huisca (1997). Un episodio frecuente en estos relatos es el del amante o pretendiente que llega una noche de improviso a casa de su pretendida. Como no ha anunciado su visita, se encuentra a la mujer tendida de espaldas sobre la cama, pero sin cabeza. La curiosidad o la malicia lo impulsan

a poner de lado el cuerpo o boca abajo, posición que impedirá que el órgano superior recupere su lugar. Queda entonces a la espera para ser testigo de esta escena. Al amanecer, la cabeza voladora regresa a la habitación y revolotea desesperadamente sobre el cuerpo, golpeándose contra las paredes. Solo al devolver a éste a su posición original la mujer logra recuperar su condición humana (Guevara 1908).

Margery (2003) destaca que el motivo de la cabeza animada tiene una amplia distribución en las narrativas amerindias. Un estudio clásico sobre el tema en el área andina es el de Morote (1953), quien plantea el carácter precolombino y panandino del mito. Su figura aparece bajo diversas denominaciones: *uma-waqya* ('cabeza que llama', la que en Ayacucho asocian a un ave nocturna), *qepqe* (especie de gaviota, considerada una transfiguración de los brujos), *uma phawa* ('cabeza que vuela'), *uma purej* ('cabeza que anda'), *uman tak tak* ('cabeza que hace tak tak'). Los aymara, en tanto, la denominan *khate khate* (Paredes 1972). Como muestra el trabajo de Ansión (1987), en el pensamiento quechua esta figura se encuentra asociada principalmente a la brujería. De un repertorio de veintisiete relatos que recopila en la región de Ayacucho, veinte adscriben a esta concepción. De su vigencia durante el período colonial temprano da cuenta González de Holguín quien registra en su diccionario (2007 [1608]: 230) la voz *huma-purik* que define como «las brujas que dicen que las topauan de noche en figura de cabeza humana».

Sobre el particular, nos dice Ansión (1987: 150): «Cuando la bruja se divide en dos, toda su vida se encuentra en su cabeza que vuela. Su cuerpo es como un cadáver (*aya*)». No obstante, la cabeza animada también se encuentra en relatos de condenados por adulterio y cuentos de almas en pena de personas asesinadas. En torno al común denominador que se expresa en estas variantes, Ríos (2008) señala que «en la cosmovisión andina el alma se encuentra focalizada/alojada en la cabeza» (110). Así también lo plantea Millones (2010), quien afirma que la cabeza es el lugar de residencia del *nuna*, espíritu o sustancia vivificante. García (2010: 258-259) apunta que por esta razón a los enfermos se les cubre la fontanela, para evitar que la energía vital se escape a través de la mollera. En quechua, la mollera o coronilla recibe el nombre de *pujyu*, que es también el término que designa a las fuentes de agua. Cecilio González, *yatiri* (médico tradicional) atacameño, afirma que la voz '*pujllu*' refiere igualmente al alma del difunto, que queda vagando al salir del cuerpo (Uribe et al. 2013). Una correlación semántica semejante se encuentra en el *mapudungun*, donde el término que

designa a la fontanela es *lafken* (Ladino 2014; Hernández y Ramos 2002). Exactamente la misma voz se emplea para referir a los cuerpos de agua (lagos, mar), que en la cultura mapuche separan al mundo de los vivos y de los muertos. Ello parece indicar el carácter liminar que se asigna a la mollera.

En el trance de los *machi*, denominado *küymün*, el espíritu chamánico o *filew* entra a través de ella para asentarse en la cabeza de estos agentes médico-religiosos, en un proceso que se denomina *longkoluupan* (Bacigalupo 2007, Erize 1960). Por esto, los y las *machi* usan pañuelos y un cintillo de plata denominado *trarilongko* como elementos protectores de su cabeza a la vez que propiciatorios de su trabajo espiritual. Bacigalupo (2010: 89) transcribe el testimonio de una *machi* que describe este proceso:

El fileu, la *machi* del cielo, mira estas antiguas plantas-joyas y le gusta. Ve la plata que brilla con el sol. ¡Uy! ¡Qué lindo!, exclama. Le llama la atención. Ve la cabeza de la *machi*, toda azul con el pañuelo como ofrenda que lo llama y baja de inmediato a la cabeza de la *machi* (Bacigalupo 2010: 89).

De acuerdo a los antecedentes que presenta esta autora, durante el trance chamánico el *filew* monta la cabeza de las *machi*, cohabita en ellas.

Ñamculn / Cabeza en la Pica

Según Silverman (1993), el término ‘cabeza trofeo’ fue incorporado en los estudios andinos por Max Uhle a comienzos del siglo pasado, quien interpreta la presencia de las cabezas en el arte peruano como una representación distintiva del simbolismo de guerra. El registro etnohistórico muestra que la decapitación también tuvo para los *reche*-mapuche un importante sentido simbólico. Por lo mismo, señala Rosales (1877 [1674]: 122), cuando en batalla matan a alguno de sus *longko* o *toki* (capitanes) «siempre se ponen en huida, o porque le han muerto la cabeza o por el desmayo que les causó la que vieron enarbolada y por el haliento que causó en los contrarios el buen suceso». Al respecto, señala el historiador jesuita (1877: 121): «el ver la cabeza de alguno de los suyos enarbolada [...] todos cesan de pelear, teniéndolo por mal agüero y por señal que todos han de morir». Ante esta situación «solo tratan de huir y de ponerse en cobro [...] aunque sean ellos mucho y el monton de los que para a cantar victoria con las cabezas poco, no se atreven a acometerlos por más encarnizados que estén» (*ibid.*). Célebre, por ejemplo, es el episodio del ataque de Michimalonco a Santiago, cuando Inés de Suárez, al borde de la derrota, ordenó degollar a los

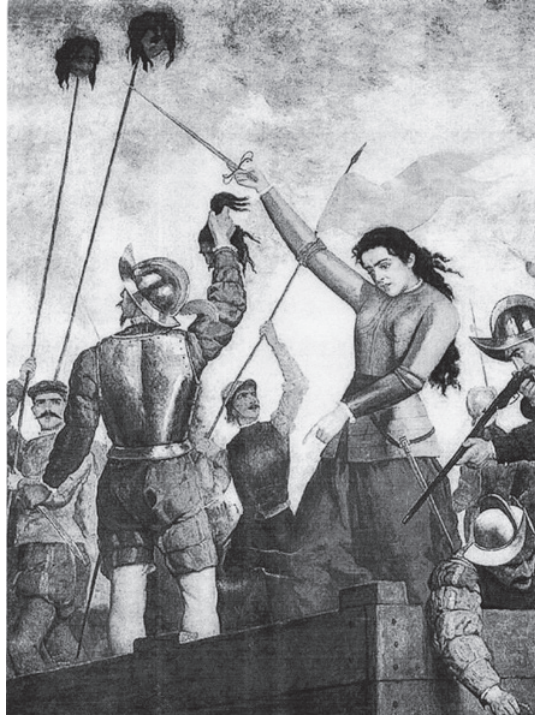
prisioneros y arrojó sus cabezas sobre la empalizada. Ante este gesto, los asaltantes abandonaron el asedio del fuerte de la ciudad.

En contraste, la captura de la cabeza de un antagonista es celebrada como señal de victoria. «En derribando en la guerra los indios a alguno de los enemigos, se abalanzan luego a él, y mas si es capitán o persona de importancia, y con gran presteza le corta la cabeza y luego lo levantan en una pica, y se atropan los que andan más cerca a cantar victoria sobre ella» (Rosales 1877 [1674]: 121). Según anota Febrés (1765: 572), el término ‘ñamculn’ designa la práctica de «enclavar la cabeza

de la gente en un palo, como hacen quando cantan victoria de sus enemigos». Este término corresponde a una metáfora que expresa la felicidad del aguilucho cuando atrapa a sus presas (Boccarda 2007 [1998]) y las exhibe en sus garras. Al respecto, testimonia Rosales:

La cabeza con la que cantan victoria la llevan a su tierra y la cuelgan como estandarte o vandera que le han quitado al enemigo y la ponen en la parte pública después de averla enviado a las provincias en otras para hazer ostentación de su victoria, y que sepan que tienen a aquel capitán menos por enemigo (1877 [1674]: 122).

Éste fue, por ejemplo, el destino de Pedro de Valdivia, primer capitán general del reino de Chile, de quien nos dice Bibar:



Inés de Suárez decapitando a caciques prisioneros. La exhibición de las cabezas ocasionó la huida de los combatientes *reche* durante el asedio a Santiago en 1541. Óleo de José Ortega, Colección Museo Nacional.

Llevaron la cabeza a Tucapel y la pusieron en la puerta del señor principal en un palo y a otras dos cabezas con ellas, y teníanlas por grandeza, porque aquellos tres españoles habían sido los más valientes, y contaban cosas del gobernador y de los dos españoles que habían hecho aquel día (1966 [1558]: 171).

En el contexto de la cultura bélica *reche*, la captura de cabezas es un símbolo de poderío guerrero, que permite a sus poseedores la acumulación de prestigio militar y poder político. Por lo mismo, las cabezas ganadas se exhiben en el espacio público y se ponen en circulación entre las parcialidades vecinas, para anunciar las victorias e incitar a otras agrupaciones a sumarse a la guerra. Así sucede con el gobernador Martín Óñez de Loyola y su hueste, derrotada en el combate de Curalaba el 23 de diciembre de 1598. Sobre este episodio Rosales relata:

Y entonces fue tanto el gusto, y la fiesta que hizieron, que yendo al toldo del gobernador, (junto a donde avía muerto) le cortaron la cabeza, y con ella puesta en una pica, cantaron victoria, y cortando otras de los capitanes las llebaron por trofeo, y para hazer fiesta con ellas, y repartirlas por las demás Prouincias para que se alzassen las que estaban en paz (1878 [1674]: 302).

En este caso, la muerte y decapitación de Óñez de Loyola tiene un efecto multiplicador, pues conduce a un alzamiento generalizado y la destrucción de las siete ciudades del sur de Chile. La cabeza del gobernador queda en manos del *toki* Pelantaro, principal líder militar del alzamiento (Rosales 1878 [1674]). Del mismo modo había sucedido previamente con el cráneo de Pedro de Valdivia, que permanece en poder de Caupolicán (Rosales 1877 [1674]).

El movimiento de estos órganos hacia quienes ejercen como líderes de la organización militar constituye un modo de fortalecer el cuerpo social, como advierten Villar y Jiménez (2014). Las cabezas de los capitanes y soldados son, asimismo, enviadas a otras parcialidades como un mecanismo de articulación y movilización social. La recepción de cabezas trofeo impone a los destinatarios la obligación de retribuir el gesto para no quedar en una situación de inferioridad simbólica y subordinación. Como apunta Boccara (2007 [1998]: 185): «No devolver la cabeza del enemigo de los cautivos recibidos, implica mantenerse en una posición de receptor y, por lo tanto, de dominado, de inferior». Se cumple aquí el principio del *travloncon*, término que designa la práctica de devolver una cabeza por otra, como se denomina también la costumbre de pagar una muerte con otra muerte. Según Guevara (1929b: 200) la expresión viene de *'trav'* que signifi-

ca ‘correspondencia’, ‘retorno’ y ‘lonco’, cabeza. La voz connota un principio de reciprocidad que articula la vida social mapuche. Por lo mismo, las cabezas que circulan tienen un poder movilizante, pues obliga al receptor al gesto equivalente. En contraste, advierte Valdivia (1852: 284), quienes daban las paces a los españoles arriesgaban que las demás parcialidades tomaran las suyas.

Esta función política del simbolismo de las cabezas ha sido ampliamente discutida por Arnold y Hastorf (2008) en el mundo andino, en general, y aymara, en particular, exponiendo patrones que resultan concordantes a los *reche*-mapuche. De acuerdo a estos autores, las prácticas asociadas a este motivo movilizan concepciones de la corporalidad y las fuerzas anímicas en los procesos de acumulación de poder de distintos grupos sociales. En la concepción aymara, el alma mora en la cabeza y posee una fuerza generativa (Arnold y Espejo 2007). La caza y uso simbólico de las cabezas es una forma de apropiación o neutralización de esta fuerza para el propio interés. Un caso etnográficamente conspicuo es el de los shuar (Harner 1978, Flornoy 1953, Karsten 2000), más conocidos como jíbaros, famosos cazadores y reductores de cabezas de la Amazonía ecuatoriana. Entre ellos, la función específica de esta práctica es impedir que el *mésak* o espíritu vengador del difunto actúe contra los vencedores (Harner 1978). Al capturar y reducir la cabeza hacen que el *mésak* quede atrapado en ella, motivo por el cual suturan su boca para evitar que éste escape. Por su parte, las mujeres acompañan el proceso entonando cánticos que buscan aplacar al espíritu e incorporarlo a su grupo de afines. De este modo ellas pueden aprovechar su energía y aumentar la productividad de sus cultivos, crianza de animales domésticos o propiciar su propia fertilidad. En palabras de Descola (2002: 166), el ritual de la cabeza trofeo reducida o *tsansa* también apunta «a privar al muerto de su identidad originaria para transferirla al grupo social del asesino donde se convertirá en un principio de producción de un niño que está por nacer».²⁵

No obstante, como advierte Mader (1999: 199), la ritualidad que acompaña a estas operaciones «forma parte ideológica y espiritual de la gue-

²⁵ Los fundamentos etnográficos de esta afirmación se encuentran desarrollados por Descola en *Las Lanzas del Crepúsculo* (2005). En esta obra, muestra que la cabeza adopta posiciones de afinidad con los participantes en los cantos y acciones performativas del ritual de la *tsantsa* y representa metafóricamente el vientre de la esposa del guerrero como si estuviera embarazada. En palabras del autor: «El ritual de *tsantsa* convierte a un enemigo no pariente en un hijo consanguíneo».

rra», a través de las que se pone de manifiesto el poder militar, político y la capacidad económica de los grupos de alianza. Karsten (2000: 225) señala que entre ellos «la regla es que un guerrero que ha capturado una cabeza, *tsantsa*, debe celebrar una fiesta. La fiesta de la cabeza abre para el jíbaro el camino hacia el honor, la fama, la riqueza material, hacia nuevas victorias sobre el enemigo y hacia una vida larga». De modo similar apunta Mader (1999: 201): «La realización de la ceremonia de la *tsantsa* no solo aumenta el prestigio del guerrero que cortó la cabeza al enemigo, el de su mujer y sus familiares cercanos, sino contribuye al prestigio de todo el grupo de alianza».²⁶



Cautivo español conducido al espacio sacrificial mapuche. Dibujo de Francisco Núñez de Pineda y Bascañán en el *Cautiverio Feliz*.

El funcionamiento de la cabeza trofeo como nudo simbólico, que pre-

²⁶ La producción de cabezas trofeo entre los shuar tiene una función simbólica enunciada explícitamente: impedir la venganza espiritual, lo que en el caso *reche* mapuche es más difuso, en tanto no se encuentra formalizado. No obstante, Goicovich (2003) plantea que las prácticas *reche* de consumo y manipulación corporal de los vencidos apuntaban a impedir que sus espíritus continuaran luchando contra ellos en la otra vida. Aun así, nuestra alusión al caso shuar se debe principalmente a la función sociopolítica de la caza de cabezas donde consideramos que existe una clara analogía con el caso *reche*-mapuche. Esta relación de la caza de cabezas shuar con el prestigio y el poder se encuentra identificada por Kartsen (2000 [1935]) y Hartner (1978) quienes se encuentran entre los pocos etnógrafos que han sido testigos directos de la misma.



Sacrificio de ritual de cautivo español. Dibujo de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán en el *Cautiverio Feliz*.

senta múltiples funciones y conecta con diversas dimensiones de la vida social, también se advierte entre los munduruku (Santos et al. 2007, Savio 2007), que habitan en los estados brasileños de Pará, Amazonas y Mato Grosso, cuya lengua pertenece a la familia tupí guaraní. Los munduruku son un pueblo guerrero, que acostumbraba a cazar a sus enemigos y capturar a sus mujeres y niños. A diferencia de los shuar, no son reductores de cabezas, sino embalsamadores. Retiran de éstas las partes blandas, las sumergen en aceites naturales que favorecen la conservación de la piel y las dejan secar. En el cabello trenzan cordones de algodón con plumas

de tucán rojo y negro. A través de la boca pasaban un cordón para que los guerreros pudieran llevar las cabezas o amarrarlas en sus cinturas en las fiestas, expediciones de caza o guerra. Durante la noche, eran dispuestas en un poste frente a la casa de los guerreros.

Para los munduruku estas cabezas trofeo son objetos de prestigio que aumentan el estatus de su poseedor, en tanto se consideran elementos propiciadores de la caza y símbolos de reproducción del grupo social. Sus poseedores reciben el título de *Dajeboichi* que significa «la madre del pecarí» y hace alusión a la adopción de los niños que son capturados en las incursiones guerreras (Menget 1996). En los rituales que siguen a la obtención

de las cabezas, éstas van a recibir las marcas corporales (corte de cabello y tatuaje facial) propios de los munduruku, que se pueden considerar signos de incorporación social. En tanto, cuando un guerrero munduruku muere en las expediciones bélicas, sus compañeros retornarán con su cabeza para enterrarla en el suelo de su casa, un patrón que como veremos más adelante se inscribe en las prácticas de ancestralización.

Las prácticas de las cabezas trofeo en los casos shuar y munduruku se inscriben en una lógica denominada por Fausto (2001) «predación familiarizante» que expone un consumo productivo que simbólicamente se apropia del espíritu de los muertos. Ellas se realizan en el marco de empresas bélicas que impulsan el desarrollo de relaciones sociales generalizadas y se acompañan de reseñas que refuerzan los lazos internos y operan como signos de prestigio y poder.

Katuchen / Trozar a la Gente

‘*Catuloncon*’ (Valdivia 1887, Febrés 1765) o *katulongkon*, como se designa la decapitación entre los *reche*, no se restringe a la toma de la cabeza de los contrincantes muertos en batalla, se practica igualmente en forma ritual con los prisioneros capturados en combate y conservados vivos para este propósito. El proceso sacrificial supone la apropiación del cuerpo de las víctimas, el que es desmembrado y descarnado en una faena denominada ‘*katuchen*’, término que también es empleado para referir a la práctica de cortar cabezas (Monart 2005: 189), pero que literalmente significa ‘trozar a la persona’. Rosales (1877 [1674]: 128) informa que sólo el año 1655 fueron sacrificados más de ciento cincuenta españoles cautivos en el marco de las ceremonias *reche*, los que eran ejecutados de dos o tres para «hacer más solemne la fiesta». Aquí el descabezamiento se realiza en el marco del consumo material y simbólico del cuerpo de los enemigos, destinado a captar y controlar su energía vital (Boccaro 2007 [1998], Villar y Jiménez 2014). El corazón, la sangre y la carne sirven de alimento ritual, los cráneos devienen en trofeos, símbolos evocadores e instrumentos propiciatorios.

El proceso de ejecución se encuentra descrito detalladamente por testigos del mismo como Núñez de Pineda (1863), Rosales (1877 [1674]) y González de Nájera (1889). A las víctimas se las designaba *huequeche* (*wekeche*), término que los homologa con las llamas (*hueque* /*weke*), piezas del ganado camélido andino que empleaban de modo sustitutivo en sus sacrificios

(Rosales 1877 [1674]). Quienes iban a morir eran conducidos con sus manos atadas hasta una cancha de ceremonias denominada *lepün* y se las inmola-ba, generalmente de un golpe de maza en la cabeza. Según Guevara (1929a: 347), a la macana con que se desarrollaba este procedimiento se le daba el nombre de '*lonco quillquill*', es decir, 'cabeza de chuncho' (*Glaucidium namun*), ave nocturna que asocian a la muerte.

Apenas derribada la víctima, le abrían el pecho para sacarle el corazón palpitante cuya sangre era bebida y su carne comida por los principales integrantes del grupo. Las piernas y brazos eran cortados y descarnados para fabricar con sus huesos flautas que empleaban en sus ceremonias. La piel del tronco la destinaban a la elaboración de tambores con los que animaban los bailes. Cuando la inmólación se realizaba en encuentros entre diferentes parcialidades, los miembros de una ejecutaban al prisionero, los de otra le cortaban la cabeza, los de una tercera le sacaban el corazón, de modo que los participantes quedaban unidos por el sacrificio. González de Nájera (1889) señala que algunos prisioneros eran desollados vivos, su carne cortada paulatinamente en tajos y consumida con el sujeto sacrificado aún en vida; sus huesos eran machacados, luego mezclados y bebidos con chicha.

Adviértase la notable similitud respecto a las costumbres del incario informadas por Guaman Poma de Ayala (1980: 124): «Beberemos en el cráneo del traidor; nos colgaremos sus dientes; en sus huesos tocaremos flauta; con su piel haremos un tambor y cantaremos», rezaba -de acuerdo a este autor- la ley inca contra los enemigos del Estado. El proceso de desmembramiento, consumo material y uso simbólico del cuerpo, era similar en estos dos pueblos. Al respecto detalla el cronista de Indias: «... de la cabeza hacían mate de beber chicha, de los dientes y muelas gargantillas, de los huesos flautas, de los pellejos tambor».

Como veremos, en este contexto ritual la cabeza tiene un valor privilegiado. El uso ceremonial que los *reche*-mapuche dan a esta parte del cuerpo muestra que le atribuyen una relación vinculante con los espíritus de sus enemigos y atributos de un poder visionario o premonitor. Así informa Rosales:

El que cortó la cabeza la echa a rodar por el suelo hacia la tierra de el enemigo, y abre una calle la gente, por donde la lleba rodando, y toman tabaco en humo y por la misma calle le van echando a vocanadas, retando al enemigo y diciendo que con los que alla están han de hazer lo mismo. Y si la cabeza se queda el rostro hacia el enemigo, lo tienen por buena señal y dicen que

han de alcanzar victoria; pero si se queda vuelta hazia ellos lo tienen por mal agüero y temen que les ha de ir mal en primera ocasión (1877 [1674]: 125).

Aunque el donante ha perdido la vida, su cabeza mantiene una capacidad expresiva.

Ralilongko / El Cráneo como Vaso

Un cuidadoso proceso transforma a la testa en presa de guerra y objeto simbólico. En primer término, ésta era desollada para hacer con su piel una máscara denominada *mañawe* que usaban en ocasiones rituales, estimando en especial las que tenían barbas y bigotes. El cráneo era cocido, el cerebro y los restos de carne retirados para hacer del casco un recipiente denominado *ralilongko* (Rosales 1877 [1674]), término que literalmente significa ‘plato cabeza’, pero que cumple la función de vaso, algunos de los cuales eran decorados con pinturas (González de Nájera 1889). En ocasiones solemnes, los principales integrantes de las agrupaciones empleaban estos recipientes óseos para beber en forma comunitaria. Así lo consigna Rosales:

Guardan el casco despues de averle pelado y descarnado en agua caliente [...] y en las borracheras de mucho concurso le sacan para beber en él por grandeza, de suerte que solamente los caciques y las personas graves beben, por honra que se les haze, en la cabeza, que llaman Rali-lonco, que quiere dezir vaso de cabeza, en el qual no bebe jamas la gente vulgar (1877 [1674]: 123).

Las cabezas son empleadas en momentos de intensificación ritual como las rogativas o en asambleas militares: «en las ocassiones de guerra o de alzamientos la saca como estandarte Real que quitaron al enemigo, y para animar a todos sus soldados y provocarlos a la guerra con la esperanza de coger otra cabeza semexante y con el exemplo de sus antepasados que ganaron aquella» (Rosales 1877 [1674]: 123). En estas ceremonias acostumbraban a beber en ellas, brindaban en nombre de los ancestros y recordaban sus hazañas y glorias. La cabeza convertida en vaso opera como dispositivo de memoria, que mantiene codificada la historia, y aparece acompañada del efecto animante de las bebidas fermentadas, denominadas *pülko*, ‘agua del espíritu’.

El término quechua *uma putu*, que designa a la ‘cabeza taza’, es un calco

semántico de *ralilongko*. En lingüística se emplea este concepto para referir a una voz que reproduce de manera idéntica, pero en otra lengua, la estructura semántica de un lexema. Ello revela la existencia de correlatos culturales, en este caso, de la práctica de beber en las cabezas. Los incas acostumbraban a repujar los cráneos con oro y plata para producir vasos rituales. Célebre, por ejemplo, es el caso del inca Atahualpa que bebe en el cráneo de su hermano Huáscar, al que derrota en una guerra de sucesión. La misma práctica se encuentra documentada entre aymaras (Arnold y Haistorf 2008, Abercrombie 2006) y guaycurúes, chiriguanos, abipones, tobas (Vignati 1930), lo que expone un patrón transcultural. Saignés y Salazar-Soler (1993), por su parte, han hecho evidente la relación existente entre el consumo comunitario de bebidas y el ejercicio de la memoria, que se repite en el caso mapuche.

La posición y uso privilegiado que asumen los cráneos en los ceremoniales *reche* muestran que ellos constituyen símbolos primarios, altamente valorados y significativos, como se advierte en la siguiente cita de González de Nájera (1889: 56): «En lo alto a la redonda de sus ramas, ponen las cabezas de los españoles que han muerto, cada una en su rama de manera que se ven los rostros desde fuera, las cuales tienen adornadas de flores y guirnaldas, i algunas ponen sus mismo zarcillos algunas indias [...]». En ella, el cronista describe la colocación de cabezas humanas en los *rewe*, término que designa a los instrumentos y espacios de mediación entre los mapuche, sus deidades y espíritus de los antepasados, en torno a los que se reúnen las congregaciones rituales. El *rewe* constituye un espacio sacralizado.

Al respecto, continúa el relato de este soldado de la conquista:

De las ramas donde están las cabezas bajan unas cuerdas de lana de diferentes colores, que cada una viene a tener en la mano un cacique [...] y al mismo tiempo van tirando los caciques de las cuerdas desde sus bancos dó están de pies de manera que al compás del general movimiento y modo común del baile hacen también menear o bailar las ramas con las cabezas que está en ellas (González de Nájera 1889: 56).

La danza es una de las principales acciones rituales mapuche, que se realiza –habitualmente– en torno al *rewe*. La que aquí se describe recibe el nombre de '*purunlogkon*' cuya traducción literal es «el baile de la cabeza». Ello muestra cómo se hace participar a las testas de la acción ritual, marcando la relación de dominación que los depositarios ejercen sobre sus trofeos óseos.

Los cráneos son guardados y pasan de generación en generación «como prensa de grande estima y que passa de padres a hixos como vínculo de mayorazgo» (Rosales 1877 [1674]: 123). Cuando matan a un capitán o persona de importancia, su cráneo lo conservan los capitanes, denominados *'toki'*. La cabeza de Valdivia quedó en manos de Caupolicán, la de Óñez de Loyola en poder de Pelantaro. Sus descendientes las atesoran como bienes de gran valor y se niegan a devolverlas por más pagas y haciendas que les ofrezcan. Así lo testimonia Rosales:

[T]iene hasta oy en Tucapel un cacique la cabeza de el gobernador Loyola y la saca en fiestas recias para brindar en ella a los caciques. Y aunque le daba por ella el capitan Juan Catalan mucha hazienda, assi por enterrarla como por quitarles esa vanagloria de blasonar que mataron a ese gobernador, no se la quiso dar, porque la estima como vínculo de mayorazgo. Y lo mismo le sucedió despues al mismo capitan Juan Catalán, que tubo gran fama en su tiempo, que aviéndole muerto los indios en el rio Bueno, pasó despues su cabeza por toda la tierra y la tienen guardada los indios de la costa como una gran prensa (1877 [1674]: 123).

Ancestralización

He practicado el ñamkuln con mis kona, para enseñarles cómo sostener la cabeza traspasada con la lanza. Con dignidad sabían llevarlas, con altivez. Y en el purulon, el baile de los enemigos matados, hicimos bailar sus cabezas; balanceándose en las ramas del canelo sagrado estaban, bamboleándose colgaban, mientras bebíamos para que se repitiera el hermoso kauiñ [fiesta]. ¡Más fuertes, más fuertes mis acordes! Gritar deben, como mi canción, pues saben historias cruentas, leyendas de roja sangre de enemigos (Koessler-Ilg 2006a: 54).

La importancia que los mapuche daban a la captura de cabezas como enseña de prestigio queda reflejada en la cita precedente, que forma parte de la «Canción del 'Adiós a la vida' del condenado *Apo ülmen, lonko* Kurupillañ», narrada por el centenario Kinchahuala (Koessler-Ilg 2006a: 42-62). Ante la inminencia de su muerte, al pie del patíbulo, un cacique pasa revista a los eventos más relevantes de su vida. La captura y uso ritual de cabezas aparece como un hito biográfico narrado con orgullo, descrito como un momento glorioso de ribetes épicos que prestigia al hablante y lo hace digno de transformarse en ancestro. La reproducción del relato por Kin-

chahuala muestra la incorporación de sus actos rituales en la trama de la memoria en la que el narrador y protagonista del relato continúa viviendo.

No obstante, y aunque menos registrado, el uso de las cabezas no se limita a la decapitación de los enemigos, sino incluye la conservación de los cráneos de parientes y correligionarios. Así informa Rosales (1991: 69-70) que en Toltén «[...] un indio viejo llamado Paiyallico conservaba la cabeza de un indio, que hacía sesenta años, que había muerto, el cual había sido entre ellos muy estimado por ligero, y gran jugador del juego de la chueca». Este indio Paiyallico:

[...] se valía de artes diabólicas y de invocaciones para ganar y tener ventura en el juego. Y cuando habían de armar algún juego de chueca, que es entre ellos muy célebre y de muchas apuestas, e intereses para el que gana, la noche antes hacían grandes prevenciones, ceremonias diabólicas y invocaciones para ganar al día siguiente a los contrarios (Rosales 1991: 69-70).

Según el relato del cronista de la *Conquista Espiritual del Reino de Chile*, previo a un encuentro de *palin*, los de Toltén «estuvieron toda una noche haciendo invocaciones al demonio con la cabeza del indio Paillayeco, pidiéndole ventura para ganar incensándole con tabaco, lavando la bola y las chuecas con que juegan, cantando alrededor, echándole tierra de difuntos» (*ibid.*).

Domeyko (2010) testimonia, igualmente, el uso de cráneos de afamados jugadores para propiciar la suerte de las partes en el juego. En el episodio que relata, el motivo de la competencia de chueca era decidir si permitirían la reinstalación de la misión en Tucapel. Según el autor: «cada uno de los bandos trajo el cráneo de uno de los jugadores más célebres y los colocó en su raya para que el espíritu del muerto que en vida conoció la gloria de muchos triunfos se alegrara del buen ánimo de los araucanos y dirigiera los destinos del juego» (147). Tras tres días de lance, la suerte favoreció a los partidarios de la misión.

La persistencia de esta práctica hasta el presente ha sido documentada etnográficamente en la comunidad de Quetrahue, Lumaco, por Oyarce y González (1986) y López (2011). En ella se conserva el cráneo de un afamado jugador llamado Kudefe, también denominado metafóricamente *Kallfülikan* (pedernal azul). El nombre designa a la calavera, pero también al jugador difunto, que se encuentran en relación de sustitución y equivalencia, de modo que el primero remite al segundo y a la inversa. El cráneo se emplea en una ceremonia exclusivamente masculina denominada *ngechall kona*, que significa «animar a los mocetones», dirigida a los miembros del

equipo de *palin*. Ella se realiza generalmente de noche tras una ceremonia comunitaria o *konkünungillatun*. La cabeza se pone en un *rewe* conformado por una vara de colihue y canelo. Los jugadores se sitúan en torno a él, donde bailan y entonan un extenso *ül* (canto ceremonial) dirigido a Kallfülikan: «...jugará, jugará / jugará el día de mañana Kallfülikan / (...) aquí, aquí, aquí / en este paliwe sagrado / (...) azul, azul, azul, azul / se pondrá la calavera / donde jugará el día de mañana / Kallfülikan...» (Oyarce y González 1986: 254-266).

El antropólogo Aldo Vidal,²⁷ quien fue testigo de una de estas ceremonias el año 1980, afirma que los *palife* bebieron muday en el cráneo. De acuerdo a Oyarce y González, el protocolo ritual tiene como propósito el traspaso de la energía y habilidad de Kallfülikan, considerado el mejor exponente de la chueca que ha tenido la comunidad de Quetrahue, a los demás jugadores. Según hemos podido averiguar, la cabeza se emplea, igualmente, en los procesos de iniciación simbólica de éstos.

Por su parte, la profesora intercultural Claudia Inglés²⁸ nos refirió que entre los mapuche de la costa de Valdivia aún persiste el recuerdo de que en el pasado los antiguos enterraban bajo las rucas los cráneos de los fundadores del linaje, como una manera de mantener la unidad y asegurar el cuidado de la familia. Los antecedentes previamente referidos informan de un patrón de ancestralización, como se denomina a los elementos que participan del culto a los antepasados, que en la religión mapuche tienen un lugar relevante (Guevara 1908; Latcham 1924; Grebe, Pacheco y Segura 1972; Faron 1997; Dillehay 1990; Foerster 1995; Moulian y Espinoza 2014; Rojas 2016a, 2016b). De acuerdo a las concepciones mapuche, los espíritus de los ancestros se mantienen en contacto con los miembros de su grupo de filiación, se comunican con ellos a través de los sueños y cuidan por su bienestar. En correspondencia, sus parientes vivos les brindan cuidados rituales a través de oraciones y ofrendas. De no hacerlo de manera apropiada, estos espíritus los podrían castigar.²⁹

27 Aldo Vidal, comunicación personal, febrero 2016.

28 Claudia Inglés, comunicación personal, marzo 2015.

29 Por lo mismo, discrepamos de Course (2008) para quien los espíritus ancestrales carecen de agencia. De acuerdo a este autor, en la cultura mapuche «no hay elaboración con respecto al destino del alma luego que es enviada a su rumbo y consecuentemente no hay conexión entre ancestro y vitalidad» (Course, 2008, pp. 215-216). Esta ausencia de un modelo escatológico cristalizado impediría que los espíritus constituyan «una fuente genérica de fertilidad y benevolencia» (p. 117). Del mismo modo, diferimos de Di Gimini (2012, p. 130) según quien «[a] contrario de lo que ocurre en las tierras altas, la connota-

Como resultado de los cambios socioestructurales, producidos en el marco de las relaciones de contacto, la centralidad de este culto se ha ido perdiendo, especialmente en congregaciones donde las *machi* asumen relaciones sacerdotales (Bacigalupo 1995a). No obstante, éste se mantiene vigente en comunidades donde las transformaciones han sido menos intensas o más tardías. Por ejemplo, en el área de Loncoche, Lanco, Panguipulli y Calafquén, se expresa en los *ngillatun* o rogativas comunitarias a través de diversos actos rituales. Entre ellos, la visita preliminar al cementerio para propiciar la participación de los ancestros en las ceremonias; la invocación en las oraciones centrales



Cabeza colgante, cultura nasca, colección Museo Regional de Ica, Perú.

a los ancestros fundadores de los linajes dominantes y la disposición de un momento especialmente dedicado para que todos los participantes les hagan oraciones y ofrendas a sus propios antepasados. En el área williche hemos registrado multimedialmente una variante del mismo en el culto a espíritus ancestrales locales emplazados en el espacio (Moulian 2008).

ción que tienen los antepasados como fuente de poder espiritual para ser empleada por los vivos, se encuentra ausente en la sociedad mapuche». Estas proposiciones, que contrarían buena parte de la investigación etnohistórica y etnográfica referenciada en nuestro artículo, se pueden explicar en parte como reflejo de los procesos de transformación de las representaciones religiosas a los que previamente hemos aludido. Ellas pueden ser válidas consideradas etnográficamente, como la caracterización de situaciones locales, pero carecen de validez general.

Si bien la conservación de cráneos de parientes y afines es un patrón poco documentado, los antecedentes expuestos al respecto son consistentes, muestran recurrencia y congruencia con las pautas de ancestralización mapuche. Esta práctica vinculante con los ancestros es compartida por los chipaya (Wachtel 2001), quienes conservan comunitariamente los cráneos de los antepasados fundadores. La misma costumbre también se registra entre los kallawayá, aunque de modo individualizado (Fernández 2011), quienes emplean los cráneos en rituales de adivinación o como celadores de sus casas. Allen (2008) igualmente la documenta entre la población quechua de Sonqo, donde se emplean las calaveras de los difuntos de la familia para proteger los depósitos de alimentos. Carmichael (1994) ha propuesto una lectura del uso de las cabezas entre los nasca como un patrón de ancestralización. Este uso se mantiene vigente en algunas familias tradicionales de Cusco que preservan las cabezas de sus abuelos o padres, cuyas almas cuidan las pertenencias y personas de sus casas.

Se trata de una costumbre ampliamente difundida y vigente hasta la actualidad en el mundo andino, donde se ocupan las cabezas humanas de familiares o desconocidos con esta función. Hemos recogido antecedentes de la misma en el valle de Supe, al norte de Lima, donde se disponían las calaveras para cuidar las huertas. En caleta de Carquín, colindante con la ciudad de Huacho, los pobladores del sector Virgen del Carmen sitúan sobre el techo y puertas de sus viviendas los cráneos que han encontrado al construir sus moradas. De acuerdo a la creencia popular, las almas actúan de celadoras.

La Fiesta de las Ñatitas, realizada en torno a la capilla del cementerio central de La Paz, cada 8 de noviembre, muestra la importancia y popularidad del culto a los cráneos humanos entre la población de raíz aymara. Allí se congregan los depositarios de más de mil calaveras, quienes llevan las cabezas en cajas, urnas y vitrinas portátiles, para recibir la bendición sacerdotal, engalanadas con flores y guirnaldas, revestidas de sombreros, lentes, bufandas, con las cuencas de sus ojos rellenas de algodón. Tras la ceremonia, la acción continúa en el patio del campo santo, donde se sirven ofrendas de alimentos y bebidas a las cabezas, les prenden velas, también cigarrillos con los que las hacen fumar y les ofrecen piezas de música, ejecutadas por grupos instrumentales que venden sus servicios para la ocasión. Los cráneos son contenedores de las almas, que sirven de protectoras e intercesoras en favor de los intereses de sus dueños. Cuando la situación lo permite y amerita, la celebración se prolonga en una fiesta en la que los

depositarios de las cabezas agasajan a amigos, familiares, trabajadores y vecinos con alimentos, bebida y bailes, para pagar los favores concedidos por las 'ñatitas'.

Antecedentes Amerindios

El simbolismo de la cabeza tiene profundidad histórica, persistencia y una extraordinaria difusión en el mundo andino y amazónico. Si bien este motivo presenta una difusión universal, en tanto se registra en culturas de los cinco continentes (Chacon y Dye 2007), los datos arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos permiten afirmar la existencia de una tradición cultural amerindia en torno a ella, con un notorio arraigo en el horizonte andino (Tello 1918, Vignati 1930, Arnold y Hastorf 2008, Tonda 2015). Tello (1918) advierte la recurrencia y complejidad de este motivo que se encuentra en culturas amazónicas como la jíbara, munduruku; del Chaco como la guaraní y gwaikuru; andinas como la chavín, cupisnique, paracas, moche, nasca, wari, tiwanaku, inca y colla; y patagónica como la mapuche. El padre de la arqueología peruana asocia su presencia a las variantes contextuales de la retórica guerrera y el culto a los ancestros. Por su función



Uso ritual de los cráneos en la fiesta de 'las ñatitas' en La Paz, Bolivia.

política y comunicativa, de contenidos disuasorios y carácter público, la primera variante se encuentra ampliamente representada en múltiples soportes. La segunda, en cambio, se desarrolla en la intimidad y se expresa con menor frecuencia en los sistemas figurativos.

Las evidencias osteológicas más antiguas de decapitación en América han sido reportadas en Lagoa Santa, en el centro de Brasil, con una antigüedad de siete mil años AC. (Strauss et al. 2015). En el área andina, el registro más temprano de desmembramiento corporal y uso de la cabeza como ofrenda se encuentra en el sitio Asia del valle de Omas, en la costa central del Perú, datado entre 1300 y 1100 a. C. (Tung 2007). No obstante, el motivo de la cabeza ya se encuentra en el repertorio iconográfico de Caral, la ciudad más antigua del continente, situada en la zona costera central de Perú, con una data de tres mil años AC. Allí se emplea bajo el formato de geoglifo, diseñado para ser avistado desde las montañas del entorno, a modo de señal. También se sitúa en los murales líticos del complejo arqueológico.

En términos estéticos, el diseño de las cabezas en Caral se vincula a las figuras corporales de la llamada ‘fortaleza de Sechín’, en Casma, dataada 1800 años AC, cuyos muros exponen las primeras escenas de desmembramiento humano. El edificio de planta cuadrada ostenta en su fachada externa un mural compuesto por 304 tallas. Las columnas del recinto representan soldados marchando con su indumentaria bélica; las paredes exponen cabezas decapitadas, miembros mutilados, cuerpos seccionados, vísceras expulsadas del tronco (Samaniego 1980). El sitio es considerado uno de los primeros exponentes del simbolismo sacrificial que es una constante en la imaginería andina.

Uno de los elementos más distintivos de esta tradición es la figura del decapitador, personaje que porta un báculo o cuchillo y cabezas trofeo. Esta figura, asociada a las prácticas sacrificiales, es una constante en la imaginería andina. Ésta se encuentra profusamente representada en los textiles de la cultura paracas, en la iconografía mochica, en los repertorios simbólicos nasca, wari, tiwanaku, constituyendo «un elemento tradicional andino» (Núñez 1964). Variantes del motivo del sacrificador se encuentran en el arte rupestre y tabletas inhalatorias del área de San Pedro de Atacama (Moštny 1958, Torres 1984, Llagostera 2004, López 2007). En tanto, el carácter público de los rituales sacrificiales y su asociación a complejos arquitectónicos monumentales se encuentran especialmente bien expuestos en la cultura mochica (Moser 1974, Cordy-Collins 2001, Bock 2012).

No obstante, la decapitación no se restringe al simbolismo guerrero. Un estudio de los patrones figurativos de cerca de 300 piezas textiles sobre el motivo de la cabeza en la cultura paracas (Paul 2000) identifica dos variantes representativas: la cabeza trofeo y la cabeza vitalizada. Las primeras se llevan colgadas desde una soga, con las calotas hacia abajo y el cabello suspendido. Las segundas muestran signos vitales, en ocasiones llevan la boca abierta desde donde brotan sus lenguas mientras sus cabelleras desafían la ley de gravedad. De acuerdo a la autora, las primeras se pueden asociar a las prácticas sacrificiales, pero las segundas parecen vinculadas al culto a los ancestros y propiciación de la fertilidad. Así lo había advertido previamente Valcárcel (1978) quien plantea que la representación de la cabeza no es siempre ni necesariamente un símbolo bélico, pues aparece relacionado con la magia destinada a las prácticas agrícolas:

[L]a cabeza humana tiene que ver con la producción de la tierra, está relacionada con los frutos, ella misma es como un fruto. La lúcuma es Ruku-Uma en quechua 'cabeza de viejo'. La tutuma es otro nombre de la cabeza humana y lo es de un fruto. La cabeza tiene que ver con la calabaza y con la maraca. Parece que también tiene algo que hacer con la luna (Valcárcel 1978: 78).

La coexistencia de estas polaridades simbólicas, en el sentido de Turner (1999), se advierte, por ejemplo, en la cultura nasca, heredera de la tradición paracas. El registro arqueológico ha permitido documentar en ella el uso de las cabezas trofeos especialmente intervenidas para su uso simbólico y más tarde depositadas como ofrendas fúnebres. Los nascas retiran la masa encefálica del cráneo, pero conservan la piel del rostro, el cabello y atan la mandíbula a los arcos cigosomáticos para que ésta mantenga su posición anatómica original. De modo análogo a los jíbaros, en ocasiones cosen la boca y los párpados con espinas de algarrobo. También rellenan las mejillas con algodón, vegetales o cabello de la víctima. En tanto, el hueso frontal es perforado para pasar a través de él una soga que permite hacer de la cabeza una cuelga (Verano 2003, Bovisio y Costas 2012). La iconografía sobre piezas cerámicas nasca muestra escenas de guerra en las que los combatientes decapitan a sus adversarios (Proulx 2001).

No obstante, la cultura nasca también produce vasos y contenedores de cerámica diseñados o pintados en forma de cabezas desde las que brotan especies vegetales, lo que plantea la interpretación metafórica del simbolismo de la cabeza como semilla desde la cual renace la vida (Conlee 2007) y se asocia al poder generativo de los antepasados. Aunque con reservas respecto de la ancestralidad, esta idea ha sido planteada previamente por

Proulx quien destaca la asociación entre las nociones de muerte / decapitación / sangre y regeneración / renacimiento / fertilidad agrícola. En palabras del autor:

Creo que el uso primario de las cabezas trofeo en la sociedad nasca fue de naturaleza mágica para asegurar la continuidad de la abundancia de los cultivos alimentarios. La gente nasca debe haber dado mucha importancia en su visión de mundo a las cabezas humanas como fuente de poder (Proulx 1999: 9).

A la cabeza se le atribuye una fuerza generativa.

Como advierte Eliade (1974), el símbolo no sólo es un mecanismo de integración de significados, sino de tránsito que permite desplazarnos por las distintas zonas de sentido que se le atribuyen. Al respecto, Arnold y Espejo (2007) muestran que estas nociones previamente reseñadas permanecen vivas en el pensamiento aymara contemporáneo. La emergencia de conflictos territoriales entre *ayllus* ha reactivado la caza de cabezas, que no sólo opera como símbolo de capacidad militar, sino como instrumento ritual al servicio de la reproducción social.

Esta bifurcación del simbolismo de la cabeza entre componentes bélicos y reproductivos se manifiesta, igualmente, en la cultura inca. Guaman Poma de Ayala ilustra en su *Coronica* (1980) las prácticas de decapitación asociadas al militarismo incaico. Los '*aucacamayoc*', soldados imperiales, se muestran exhibiendo las cabezas arrebatadas a sus enemigos. El cronista también registra el desplazamiento de estos elementos corporales hacia la fuente del poder político, encarnada en el *sapa inca* o emperador, quien recibe las testas de los líderes derrotados como prueba de los éxitos de sus capitanes. En ocasiones, éstas eran repujadas en oro y plata, empleadas como vasos ceremoniales y conservadas como trofeos. Esta tendencia a la cosificación de las cabezas contrasta con la concepción vivificada de las mismas que se advierte en el mito del *inkarri*. Este relato refiere a la decapitación del 'rey inca', en cuya cabeza separada del cuerpo y conservada por los españoles continúa latente su energía vital. De acuerdo a las versiones del mito, desde ella se está regenerando el cuerpo. El día en que éste se reconstituya o bien se reúna con aquél se restablecerá el antiguo orden.

Diversas versiones de este mito circulan hasta el presente por la Araucanía y Futawillimapu (Contreras 1991, Gissi 1997, Ajens 2016), releídas en clave local. En ellas, Atahualpa es considerado un 'rey mapuche', que muere decapitado por los españoles, pero cuya cabeza permanece viva. En una versión registrada por nosotros en la comunidad de Maihue Carimallín,

cuando la cabeza se encuentre con el cuerpo, los mapuche recuperarán su poder. Un simbolismo análogo se encuentra en algunas versiones del relato de El Viejo Latrapai (Kuramochi 1984), donde desde la sangre que brota



Ubicación geográfica de las culturas que emplean cabezas trofeo.

de la cabeza decapitada del anciano renacen sus hijas. A la inversa, en el *epew* «La mujer del muerto» (Saunière 1975), la decapitación es el modo de librarse de un *alwe* que acosa a su viuda y se alimenta de su sangre. La idea de la cabeza vitalizada y fértil presente en estas narrativas resulta convergente y concordante con las representaciones de los relatos sobre el *tripanlongko* y las prácticas del *katulongkon* caracterizadas en este artículo.

A modo de conclusión

Las variantes en el uso simbólico de las cabezas humanas entre los *reche*-mapuche adscriben a la tradición de las ‘cabezas trofeo’ y procesos de ancestralización comunes a la macrorregión andina-amazónica. La práctica del *katulongkon* o decapitación, manifiesta en la costumbre de tomar del campo de batalla las cabezas de los enemigos muertos en combate y el sacrificio ritual de los prisioneros; el *ñamkuln* o exhibición de las cabezas en las picas; el *ralilongko* o uso de los cráneos como vasos rituales y el *purunlongko* o baile de las cabezas, forman parte de este simbolismo de prestigio guerrero. Éste distingue a los hombres fuertes, sirve de enseña de poder y activa una memoria épica, de hechos memorables dignos de recordar, que se expresan en discursos y narrativas transmitidos de generación en generación. La circulación e intercambio de cabezas opera como un mecanismo de alianza, movilización social y acumulación de fuerzas político-militares. En tanto, la conservación y uso ritual de la cabeza de correligionarios y la referencia al entierro de cráneos de parientes bajo las *ruka* informan la ancestralización de este órgano corporal, empleado para vincularse con los antepasados.

La decapitación y acceso a las cabezas trofeo y la ancestralización y manejo de los cráneos de miembros del propio grupo social operan bajo la común representación de la cabeza como un contenedor espiritual. En el mundo andino-amazónico su administración permite acceder y controlar la energía vital de sus ascendientes. Los usos rituales de las mismas entre los *reche* como mecanismo oracular que augura el porvenir en las empresas militares, como instrumento propiciatorio o instrumento de dominio espiritual confirman esta idea. Sus prácticas implican la noción de que los cráneos mantienen parte de los atributos de los sujetos de origen. Las representaciones de este órgano en las narrativas tradicionales le atribuyen una fuerza vitalizadora y capacidad reproductiva. Las prácticas chamá-

nicas muestran el carácter liminar de la cabeza como puerta de entrada y salida del espíritu. Ella se representa como el depósito de una fuerza animante que sustenta la vida, la que, si bien se expresa en el conjunto del cuerpo, se concentra en su segmento superior. Esta concepción se encuentra implicada, igualmente, en la acepción política del término '*longko*' que emplea la metáfora corporal para la caracterización del grupo social y asigna a quienes detentan esta denominación la autoridad comunitaria y capacidad de dirección, como depositarios de un *küpalme püllu* o linaje espiritual.

Las prácticas y representaciones previamente reseñadas, que caracterizan el simbolismo de la cabeza entre los *reche*-mapuche, constituyen motivos recurrentes en el mundo andino amazónico. Si bien patrones similares han sido documentados en otras áreas, la profundidad histórica, el grado de difusión geográfica y cultural y su persistencia, permiten postular la existencia de una cotradición en torno al simbolismo de la cabeza en esta macrorregión. Los datos expuestos muestran paralelismos en las concepciones pneumatológicas, anatómicas y cülticas que se expresan en configuraciones rituales análogas, calcos semánticos y narrativas comunes. La extensión de estas correlaciones es un indicador de la existencia de relaciones de contacto e interacción cultural de larga data en el mundo andino-amazónico. Ello permite explicar la existencia de patrones transculturales en torno al motivo simbólico de la cabeza que se manifiesta, en el contexto *reche*-mapuche, con una fenomenología particular, de la que ésta es una expresión.

Resonancias de la Luz en las Lenguas Centro y Sur Andinas

*Un estudio de correlaciones en constelaciones
semióticas amerindias del brillo*

Con Felipe Hasler Sandoval, María Catrileo Chiguailaf
y Jacqueline Caniguan Caniguan

El presente capítulo expone la evidencia de relaciones translingüísticas e interculturales en torno a la semiótica del brillo en el espacio centro-sur andino, que da cuenta de una cotradición en torno a este tema. El método de investigación que empleamos es el estudio de casos de correlaciones translingüísticas en constelaciones semióticas, es decir, de series de relaciones de significación que permiten el funcionamiento de las unidades de sentido en diversas lenguas. A partir del análisis del concepto *illa*, que denota 'luz' en quechua y aymara, y de series lexemáticas que contienen su metátesis, exponemos afinidades de estas últimas principalmente en el mapudungun y, de modo secundario, en las lenguas kallawaya, chipaya, lule y kunza. La difusión geo y etnolectal de estas 'resonancias de la luz' y de las correlaciones en sus constelaciones semióticas informan la existencia de relaciones interculturales de larga data en el mundo andino, que se extienden hasta el área norpatagónica.

El brillo es un motivo relevante en las culturas de las naciones amerindias, como ha mostrado extensamente Saunders (2004). Según este autor, en torno a las prácticas y representaciones elaboradas por los pueblos originarios del continente se desarrolla una 'estética del brillo', que Llamazares y Martínez (2006) elevan al carácter de 'metafísica' por los contenidos religiosos y cosmovisionarios que se atribuye a la luz en sus manifestaciones reflejas o iridiscentes. Ello se expresa de un modo nítido en las culturas de las áreas centro y sur andinas (Cereceda 2016), donde identificamos correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo, es decir, series de relaciones de significación codificadas en los paradigmas lingüísticos y los sistemas de conocimiento que presentan elaboraciones

paralelas e informan una matriz simbólica común.

La metáfora ‘resonancias de la luz’ alude a la homología de las voces que designan el brillo, cuyo eco muestra una importante extensión geo y etnolectal, que alcanza hasta la lengua mapuche, situada en el área norpatagónica. La recurrencia translingüística de series lexemáticas que se asocian en contenidos e implican estructuras semejantes de sentido, pone en evidencia una matriz cultural compartida en torno a este motivo. La conformidad en las expresiones lingüísticas, la concordancia en las representaciones sociales y comunidad de prácticas son indicadoras de relaciones interculturales que muestran profundidad histórica. De ello damos testimonio a través del registro de las homologías lingüísticas y correlaciones semióticas del brillo.

Conceptualización del objeto de estudio

El método de investigación que empleamos en nuestro trabajo es el estudio de casos de correlaciones translingüísticas en constelaciones semióticas. Proponemos la noción ‘constelaciones semióticas’ para designar el conjunto de relaciones sociales de significación que permiten la interpretación de las unidades de sentido a través de la lengua. Esta trama de relaciones semióticas configura las representaciones culturales de los contenidos de los signos lingüísticos y otras unidades expresivas. Esta noción se inspira y sustenta en el principio de ‘interpretancia’ enunciado por Peirce (1965a), según el cual lo que garantiza el funcionamiento de un signo es su derivación a otros signos. Estos constituyen sus interpretantes y son los que hacen posible su definición o traducción. En palabras del autor: «Un signo sólo es un signo *in actu* en virtud de que sea interpretado, es decir, en virtud de que se determine otro signo del mismo objeto» (1965b: 397). Dicho de otro modo, signo es «todo aquello que determina que otra cosa (su interpretante) se refiera a un objeto al cual él mismo se refiere del mismo modo [...], transformándose a su vez el interpretante en signo y así sucesivamente *ad infinitum*» (1965a: 169).

Los signos funcionan en redes de relaciones de significación que se activan y movilizan para hacer posible la producción de sentido. Eco (2000) emplea la noción de ‘semiosis ilimitada’, parafraseando a Peirce, para designar la remisión continua de las unidades de significación, unas a otras, en un encadenamiento teóricamente sin fin, que implicaría al conjunto

del sistema. No obstante, como advierte el mismo autor (1992), en términos operativos, las prácticas semióticas se encuentran acotadas a las series de interpretantes que resultan pertinentes y relevantes para producir sentido en una situación comunicativa. En términos de Eco, «la semiosis es virtualmente ilimitada, pero nuestras finalidades cognitivas organizan, encuadran y reducen esta serie indeterminada e infinita de posibilidades. En el curso de un proceso semiótico, nos interesa saber sólo lo que es relevante en función de un determinado universo de discurso» (1992: 359).

Estas redes operativas de relaciones de significación que participan en la interpretación de las unidades de sentido son lo que denominamos ‘constelaciones semióticas’.³⁰ Ellas no constituyen entidades semióticas fijas, pues varían en su complejidad de acuerdo al grado de competencia de los intérpretes y su densidad de contenidos. En el caso de los signos lingüísticos, éstas comprenden a los términos directamente implicados, presupuestos y connotados en la definición conceptual del signo. Por ‘implicación’ entendemos aquí los términos que se emplean de modo explícito en el enunciado que esclarece el concepto, es decir, los componentes de su definición. Por ‘presuposición’ entendemos las relaciones de implicación semántica de los términos previamente implicados y que, por lo tanto, participan de manera implícita en el componencial semántico de la primera definición. Los presupuestos son elementos implicados en segundo grado, que aparecen en el trasfondo de la definición y corresponden a ‘creencias de segundo plano’ (Moeschler y Reboul 1999: 252). Por ‘connotaciones’ entendemos, con Barthes (1971), las relaciones de significación segundas en las que participa el signo y los componentes del significado previamente implicados y presupuestos. Como expusimos, el estudio de las constelaciones semióticas comprende las relaciones de significación implicadas, presupuestas y connotadas por los términos lingüísticos. El análisis de las mismas se enriquece y facilita cuando éstas se observan en las series lexicográficas en las que se inscriben, en el marco de los paradigmas lingüísticos de pertenencia.

30 La formulación original del concepto se encuentra en el planteamiento del proyecto Fondecyt 1160388. Para un desarrollo extendido de esta noción y su aplicación a un estudio etnográfico de casos puede verse la tesis de Magíster en Comunicación de Enrique Grez (2016), *Constelaciones semióticas y prácticas de sentido en las ramas juveniles del movimiento de Schoenstatt en Temuco: una aproximación a la cultura de la Alianza*, dirigida por Rodrigo Moulian.

Metodología

El método de investigación que empleamos es el estudio de casos translingüístico de correlaciones en constelaciones semióticas. Los *comparandums* son las constelaciones semióticas en torno a un tema común, registrado en distintas matrices lingüísticas. Expuesto en otros términos, estudiamos comparativamente tramas de relaciones de significación codificadas en sistemas de significación de diversas culturas. Para cada uno de los *comparandums*, el estudio comprende el análisis de los paradigmas de las lenguas naturales en los planos del significante y el significado, es decir, las relaciones internas al sistema, y la investigación de los marcos de conocimiento socialmente contextualizados. Ello nos sitúa en la intersección de la lengua y la cultura. En ambos planos nos encontramos ante modelos de organización de la información convencionalmente constituidos. Por lo mismo, cuando en el registro translingüístico identificamos constelaciones semióticas que correlacionan en muchos de sus componentes, ello es un indicador de vincularidad cultural.

El presente trabajo tiene como objeto de estudio las correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo, debido a que en una investigación precedente (Moulian, Catrileo y Landeo 2015) identificamos notables homologías translingüísticas en este dominio semántico. El estudio coteja principalmente datos provenientes del quechua ayacuchano, cusqueño y boliviano, aymara y mapudungun, todos los cuales han sido revisados por hablantes de estas lenguas. De modo secundario, exponemos datos de las lenguas kallawayaya, chipaya, lule-toconoté, kunza y puquina, que evidencian la difusión geo y etnolectal de las homologías lingüísticas.

Perfil de las Lenguas Referidas

En la lingüística contemporánea, tanto el quechua como el aymara se consideran familias lingüísticas. Estas familias presentan un alto grado de isomorfismo estructural (Cerrón-Palomino 1994) producto de un contacto que se ha extendido por siglos, incluso desde las protolenguas de cada familia (Torero 2005).

Por una parte, la familia quechua cuenta con un número estimado de entre 8.5 y 10 millones de hablantes (Adelaar y Muysken 2004). El área en que se ubica en la actualidad es discontinua y se extiende, por la Cordille-

ra de los Andes, desde el sur de Colombia hasta la provincia de Santiago del Estero en Argentina y el norte de Chile, concentrando a la mayor parte de hablantes en Perú y secundariamente en Bolivia. Torero (1964) clasifica las lenguas de esta familia en dos grupos denominados Quechua I y II. El primero (Q.I) se ubica en la sierra central peruana, considerada también el área de origen del protoquechua. El segundo (Q.II) corresponde al quechua viajero, en el que se distinguen tres ramas: Q.IIA, perteneciente a Pacaros; Q.IIB, que designa a las variantes habladas en Colombia y Ecuador, y Q.IIC, correspondiente al quechua sureño, también llamado Cusco-Collao (Cusi-huaman 2001), incluidas las variantes boliviana y argentina. Nuestro trabajo registra fundamentalmente series léxicas de este subgrupo del quechua. Una de sus variantes (Chincha) sirvió de lengua franca en el incario y luego se empleó para fines de la evangelización, en la variante cusqueña.

Por otra parte, la familia aymara cuenta con un número estimado de entre 2 y 3 millones de hablantes (Adelaar y Muysken 2004). Hoy en día esta familia se ubica en las orillas del lago Titicaca, con excepción del límite occidental, donde está en contacto con el quechua. Además, se habla en las zonas costeñas de los departamentos peruanos sureños de Moquegua y Tacna, en la Región de Tarapacá, en el norte de Chile, y en partes de los departamentos bolivianos de Cochabamba, Oruro y Potosí. Esta familia cuenta con dos ramas de desigual tamaño y vitalidad: la rama norteña, con una menor cantidad de hablantes, que cuenta con las lenguas jaqaru y cauquí; y la rama sureña, más extensa, estudiada en el presente trabajo, compuesta por el aymara propiamente tal.

El mapudungun se considera una lengua aislada, vigente con diferentes grados de vitalidad en el centro y sur de Chile y Argentina. A la llegada de los conquistadores españoles, contaba con una población cercana al millón de personas que se extendía desde el valle de Copiapó hasta el archipiélago de Chiloé, ubicada en su mayor parte entre los ríos Bío-Bío y Toltén (Zúñiga 2006). Durante el siglo XV, el mapudungun entra en contacto con el quechua, producto de la expansión del incario. No obstante, los datos que aquí expondremos no se dejan explicar como resultado de este proceso.

El kallawayaya, también denominado 'machaj juyai', es conocido como «la lengua secreta de los herbolarios kallawayas», originarios de la provincia boliviana de Bautista Saavedra, departamento de La Paz. Estos herbolarios serían hablantes de una variedad de quechua Cusco-Collao denominado, según Torero (2005), «quechua de Muñecas». Además, esta lengua

tiene una estrecha relación con el puquina, dado que nació en una comunidad que hablaba este idioma en primer lugar y que luego se quechuzó. Como resultado de ello, cuenta con una base mayoritaria de morfosintaxis y fonología del quechua y un alto porcentaje de raíces léxicas y gramaticales puquina (Torero 2005).

El chipaya es una lengua perteneciente a la familia uru-chipaya, una de las más antiguas del altiplano peruano y boliviano (Adelaar y Muysken 2004). Tradicionalmente, los pueblos de esta familia se han asociado con estilos de vida acuáticos, vinculados con la caza y la pesca en las orillas de los lagos Titicaca y Poopó y el río Desaguadero que los conecta. Actualmente, el territorio chipaya se ubica en su totalidad en Bolivia. Cerrón-Palomino (2006) estima que el número de hablantes de esta lengua ascendería a un millar. Durante la época prehispánica, esta lengua estuvo en contacto sobre todo con pueblos de habla puquina, mayoritariamente en el sector de la hoya del gran lago interior. Luego, en períodos posteriores, fueron sometidos sucesivamente por grupos hablantes de puquina, aymara y quechua (Cerrón-Palomino 2006).

El puquina es una lengua muerta que se habló hasta el siglo XIX en la zona de Moquegua, Arequipa, al sur del Perú, y previamente en el área del lago Titicaca, siendo en el período colonial la tercera lengua general indígena del Virreinato del Perú. Existe cierto consenso en que fue la lengua de la cultura Tiwanaku. Torero (2005) la considera lengua de la cultura Pukara, cultura del período formativo en la misma área. Cerrón-Palomino (2013a) plantea que es la lengua secreta de los incas, cuyo origen procedería de una migración puquina al colapso de Tiwanaku. Por este motivo el lenguaje institucional político y religioso del incario lleva la impronta de esta lengua.

El lule-toconoté se habló en la zona del Gran Chaco, entre el río Pilcomayo y los faldeos cordilleranos del noroeste de Argentina. Las relaciones externas del lule son controvertidas. La afiliación más ampliamente aceptada lo ubica junto con el vilela, hablado en la ribera del río Bermeo, formando la familia lule-vilela (Zamponi y De Reuse 2015). A comienzos del siglo XVIII, parte de la población lule fue trasladada a una misión en la zona oriental de Salta, la que a su vez fue trasladada a Tucumán en 1737 (Adelaar y Muysken 2004).

El kunza, también llamado atacameño o lican antai, se habló en la región chilena de Antofagasta, entre el río Loa y la frontera con Argentina y Bolivia, conviviendo con el aymara y el quechua.

Presentación de Datos

El punto de partida de este estudio es el análisis de la voz *illa*, término compartido por las lenguas quechua y aymara, que tiene un amplio campo semántico e importantes contenidos cosmovisionarios. Mostramos sus derivaciones lexemáticas y su asociación a la divinidad de las tormentas, que tiene un carácter panandino. En segundo lugar, analizamos una secuencia de series lexemáticas del quechua y del aymara que se inician con la sílaba *lli*, metátesis de *illa*. En un tercer punto, exponemos las afinidades translingüísticas de estas voces presentes en otras lenguas andinas, en especial en el mapudungun, cuyo análisis deja en evidencia correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo, que son indicadoras de cotradición.

Illa, Energía Primordial

Una de las voces relativas a la luz que se replican en las lenguas andinas es *illa*, común al quechua y el aymara, según Aguiló (2000) perteneciente también a la lengua puquina, hoy extinta. A este término se asocian variados significados cuyos vínculos al interior de estas lenguas no siempre son directos ni evidentes. No obstante, si comparamos los campos semánticos translingüísticos, las constelaciones de significados correlacionan.

Arguedas muestra sintéticamente la complejidad del término quechua:

Illa nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. Illa es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también illa una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son illas los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los illas, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un illa, y morir o alcanzar la resurrección, es posible (2006: 114).

El propio autor identifica más adelante la hebra que permite hilvanar esta serie de significados, aparentemente inconexos, pero cuya relación implícita los cobija bajo un solo nombre: la luz como energía primordial en sus diversas manifestaciones es el común denominador que organiza la serie. Según Arguedas, *illa* es «la propagación de la luz no solar [...], el claror, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante» (2006: 117). A ella se le atribuye una

capacidad fertilizante y fecundante, que genera seres fuera de lo común. Se la concibe como una energía animante de la que está hecha la vida, que se proyecta en el aura y se expresa en las manifestaciones del espíritu, a la que se le atribuye un carácter universal y constituye un poder protector a la vez que devastador. Se trata, como sintetiza Calderón (2009: 411), de «una luz sagrada».

El término designa distintas manifestaciones de la luz, por lo que presenta una amplia extensión y variabilidad semántica, como ha mostrado Manríquez (1999). *Illa* nombra la ‘claridad leve que penetra por la rendija o agujero, a un ambiente’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 177); *illa* denota ‘relámpago’ y ‘rayo’, así como ‘roca, árbol u objeto heridos por el rayo’ al que se lo considera sagrado (Grájeda 2013: 218). *Illa* son las piedras bezoares que se encuentran en los intestinos de ciervos y vicuñas, que los *runa* «llevan en sus bolsillos considerándolas talismanes», porque creen que los protegen y atraen la buena suerte (Middendorf 1890: 85). El término se aplica, igualmente, a los amuletos de fertilidad elaborados de piedra o metal con forma humana o de animales. Este objeto simbólico «puede tomar la forma de una piedra resplandeciente (a veces resplandeciente con una luz invisible)» (Kemper 1997: 200). *Illa* designa ‘todo lo que es antiguo por largo tiempo guardado’ (González de Holguín 2007 [1608]: 237); significa ‘suerte’, ‘fortuna’ (Grájeda 2013: 218), nombra a cualquier ‘especimen o cosa incomparable o inimitable’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 178). *Illa* es, además, uno de los nombres con el que se invoca al Dios creador en el panteón incaico: *Illa Teci Wiracocha*, caracterizado por la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005: 178) como la divinidad suprema de la luz.

La voz *aymara* es igualmente extensa y diversa y coincide en sus significados con la quechua. Bertonio identifica dos significados básicos. La primera acepción designa ‘cualquier cosa que uno guarda para provisión de su casa, como chuño, maíz, plata, ropa, y aún las joyas’ (2011 [1612]: 340). De acuerdo a este autor, *illa manq’a* significa ‘provisión de comidas’; *illa isi*, ‘ropa guardada’; *illa qullqi*, ‘dinero’; *illa tanka*, ‘sobre que se guarda de los antepasados’. En la segunda acepción, el término denota ‘piedra bazaar’³¹ grande que se halla dentro de las vicuñas o carneros’ (2011 [1612]: 341). Van den Berg (1985: 62) consigna que estas piedras son consideradas represen-

³¹ El autor se refiere a la piedra bezoar, concreción calcárea que suele encontrarse en el aparato digestivo de los rumiantes.

taciones del espíritu de los animales y que la palabra designa igualmente a sus espíritus. Por eso se asocia a las apariciones «como la de los espíritus de los animales que pelean junto a las vertientes y ríos al llegar la media noche» (Eyzaguirre 2013). Huayhua (2009: 102) define el término como «espíritu de cualquier objeto ya sea grande o chico, que se representa en plomo o bronce fundido». Mamani (2012: 254) propone de modo sintético que *illa* es una «energía guardiana, protectora, conservadora y multiplicadora». La autora señala que todos los elementos de la naturaleza están representados y tienen *illa*: los animales, el hogar, los alimentos.

Derivaciones Lingüísticas

En las lenguas quechua y aymara la voz *illa* constituye un radical lingüístico al que se añaden diversos componentes morfosintácticos para conformar nuevas palabras. Ello produce series lexemáticas derivadas, que incluyen diversas clases de términos, entre los que se encuentran verbos, sustantivos y adjetivos. Identificamos cuatro campos semánticos en los que coinciden las voces de este repertorio translingüístico. Como se advertirá, el acervo de voces es más extenso en quechua, lo que puede ser un indicador de filiación, pero también se puede explicar por la mayor disponibilidad de fuentes metalingüísticas para esta lengua en razón de su mayor difusión demográfica.

El campo semántico de la luz es el de mayor representatividad en el repertorio, expresando su sentido dominante. El registro es particularmente rico en el quechua, que contempla los sustantivos *yllari*, ‘luz’ (Santo Thomas 1560: 72), e *illaj*, con el mismo significado (Middendorf 1890: 87); *yllarij*, ‘claridad’ (Santo Thomas 1560: 142); *yllappa*, ‘rayo’ (González de Holguín 2007 [1608]: 237); *yllapa*, ‘relámpago’ (Santo Thomas 1560: 90); *illapa*, ‘rayo’, ‘centella’, ‘resplandor’ (Grájeda 2013: 220); *illan*, ‘aureola’ (Grájeda 2013: 219); *illanpu*, ‘resplandor reverberante de la nieve’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 178); *illapu*, ‘rayo de sol’, ‘brillo solar’ (Grájeda 2013: 220); *illárij*, ‘alborada’, ‘amanecer’, ‘rayar el alba’ (Lira y Mejía 2008: 148). El paradigma verbal reúne a las voces *yllarini gui*, ‘lucir’ (Santo Thomas 1560: 72), ‘resplandecer’ (Santo Thomas 1560: 92), ‘alumbrar con claridad’ (Santo Thomas 1560: 142), *illapani gui*, ‘relampaguear’ (Santo Thomas 1560: 90); *illapay*, ‘caer, descargar el rayo’ (Grájeda 2013: 220); *illay*, ‘brillar’, ‘relumbrar’ (Middendorf 1890: 86); *illáchiy*, ‘refractar’, ‘producir cambios en los

haces luminosos', 'dar luminosidad', 'iluminar' (Lira y Mejía 2008:147-148). Con función adjetiva se encuentran los términos *yllarie*, 'resplandeciente' (Santo Thomas 1560: 92); *yllari*, 'claro', 'lo que se trasluce' (Santo Thomas 1560: 142); *illarij*, 'resplandeciente', 'fulgurante', 'que refulge', 'que fulgura con brillo propio', 'claror de un amanecer límpido' (Grájeda 2013: 221).

En la lengua aymara, en cambio, el registro de voces derivadas perteneciente al campo semántico de la luz es más restringido y se concentra en el motivo del rayo, designado *illapu* (Bertonio 2011 [1612]: 341), *illapa* (Layme 2004: 67) o *illapaqa* (Layme 2004: 220). En relación a él, encontramos los verbos *illapuña*, 'caer el rayo'; *illapujaña*, 'herir o dar el rayo en alguna parte o persona' (Bertonio 2011 [1612]: 341).

La raíz léxica *illa* también se encuentra en voces que refieren a otras manifestaciones de la energía, asociadas a las formas de la luz previamente mencionadas. En quechua, *yllapa* designa 'trueno' (Santo Thomas 1560: 142), sucesivo al rayo. Idéntico significado tiene la voz aymara *illapu* (Bertonio 2011 [1612]: 341). Por asociación metafórica, en quechua *yllapa* designa 'artillería'; *yllapacamayoc*, 'artillero' (Santo Thomas 1560: 142); *illapana*, 'fusil' y 'armas de fuego' (Grájeda 2013: 220); *illapaj* significa 'fulminador', 'que mata repentinamente' (Grájeda 2013: 229). De modo análogo, en la lengua aymara *illapa* designa 'arcabuz', 'artillería'; *illapaña*, 'disparar' (Bertonio 2011 [1612]: 341), 'lanzar un proyectil con un arma'; *illapt'aña*, 'fusilar' (Layme 2004: 67).

El tercer campo semántico implicado es el de la fortuna. En este caso, uno de los significados connotados por *illa* adquiere posición denotativa en lexemas del quechua y el aymara. Así, *yllayoc* designa en la primera lengua a 'quien tiene gran ventura y enriquece rápido' e *ylla huaci* 'casa rica, abundante, dichosa' (González de Holguín 2007 [1608]: 237); *illalloj*, 'el que tiene buena suerte', *illasapa*, 'hijo de la dicha' (Middendorf 1890: 86); *illapa*, 'destino' y 'desgracia' (Middendorf 1890: 88); *illa qollqe* significa 'tesoro escondido' (Grájeda 2013: 218); *illasqa*, 'tesoro', 'joyas', 'valores' (Grájeda 2013: 221); *illacha*, 'suerte', 'ser afortunado'; *illajawi*, 'cosa muy valiosa y antigua que se conserva' (Rosat 2009 [1989]: 377). En el caso del aymara, *illachantasiña* es 'guardar amuletos o talismanes que traigan suerte o ventura'; *illachasiña*, 'atesorar', 'reunir dinero' (De Lucca 1983).

En contraste, en el campo de la religiosidad las series lexemáticas muestran un desarrollo paralelo en el quechua y el aymara, lo que expone inequívocamente el carácter numinoso que asume la raíz *illa* en ambas lenguas. Illa Teqsi Wiracocha es considerado el 'supremo hacedor' en

la religión incaica (Rosat 2009 [1989]: 377); *illa teqsi* es ‘el fundamento de la luz’ en su filosofía (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 178). Entre las voces quechuas se encuentra *illapa*, definido como ‘un dios mayor’ que se manifiesta en forma de rayo, relámpago y trueno, considerado «jefe de la artillería celeste» (Rosat 2009 [1989]: 378). El término se emplea, igualmente, para designar el cuerpo de los incas difuntos que se conserva como objeto de culto (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]). *Illakawri* significa ‘milagro’, ‘portento’, ‘prodigio’, ‘algo pocas veces o nunca visto’ (Grájeda 2013: 219); *illa pantasqakuna* significa literalmente ‘lesionados por el rayo’ y designa una ‘especie de brujos que curaban con magia’ (Rosat 2009 [1989]: 377); *illawi* es el nombre que recibe una especie de serpiente, animal asociado al rayo, domesticable, que «se supone factor de buena suerte y riqueza; hace años la criaban algunas autoridades eclesiales como mascota» (Grájeda 2013: 221).

Por su parte, en la lengua aymara, *illapu* es el nombre que designa al ‘antiguo y temido Dios del trueno que tiene tres manifestaciones: el estruendo, el relámpago y el rayo’ (Van den Berg 1985: 64), también definido como ‘espíritu del rayo, que se encuentra en yayi que es el camino del trueno’ (Huayhua 2009: 102); *illapu ajata* significa literalmente ‘atravesado por el trueno’ y nombra los lugares donde ha caído el rayo, considerados sagrados (Van den Berg 1985: 64); *illapuwaña* se define como ‘enviar el rayo del cielo, hacerle caer, lo que es propio de Dios’ (Bertonio 2011 [1612]: 341); *illampu* se denomina al ‘ser sobrenatural que mora en las altas cordilleras, protege a la comunidad, son respetados, por eso se hacen pagos, ofrendas y oraciones a ellos’ (Huayhua 2009:102); también es el nombre de la montaña más alta de la Cordillera Real, traducido como ‘señor resplandeciente’ o ‘la balsa brillante’ (Vellard 1981: 216), cumbre que es «venerada por los aymaras como uno de los más grandes achachilas, espíritus protectores de su tierra» (van den Berg 1985: 64); *illimani* o ‘halcón resplandeciente’ es otro de los grandes macizos de la Cordillera Real, ubicado en las inmediaciones de La Paz, venerado igualmente como un *achachila* o espíritu tutelar del área.

Divinidad Panandina

Illapa es el nombre generalizado por la historiografía andina para designar a una de las principales deidades del panteón inca (Baulenas i Pubill 2016), que se manifiesta en forma de rayo, trueno y relámpago. Así lo con-

signa Garcilaso de la Vega (2012 [1609]: 160): «a todos los tres en junto llamaron *illapa*». Corresponde al dios de las tormentas, a quien se pide para la regulación de las lluvias. En términos etimológicos, *illapa* denota ‘carga de luz’. En quechua *apay* significa ‘transportar’ (Rosat 2009 [1989]: 182), *apa* es ‘lo que se lleva o carga’ (Rosat 2009 [1989]: 181). En aymara, *apaña* es ‘llevar’ (Bertonio 2011 [1612]: 216). De modo alternativo, lo denominan *Illapu (illa-apu)*, donde *apu* designa ‘rango superior’, considerado «energía de la más alta jerarquía» (Mamani 2012: 245). Polo de Ondegardo (1916 [1571]: 6) sitúa a esta deidad en tercer lugar en importancia en el panteón inca, luego de Wiracocha y el Sol, e identifica tres nombres que se empleaban como sinónimos de él: Chuquiilla, Catu illa e Intuillapa. No obstante, la divinidad controladora de las tormentas es un numen preincaico. Según Guaman Poma de Ayala, esta fue deidad principal en el tiempo de *uari runa*, correspondiente a dos edades míticas antes del inca, en el sistema cronológico que emplea el cronista (1980 [1615]: 44). Este se encuentra bajo las denominaciones de Libiac, Pariacaca, Tunupa (Baulenas i Pubill 2016), Yaru, Quri, Qaqcha (Gisbert 2008, Valderrama 1979), asumiendo un carácter panandino.

En los Andes centrales, las creencias sobre el poder sobrenatural del rayo y las prácticas rituales en torno a él continúan vigentes hasta nuestros días. Oblitas (1978) muestra la pervivencia de las concepciones trinitarias del dios controlador de las tormentas entre los kallawayas, representado por Chuquiilla o Khona en calidad de manifestación principal, Khejo o Yllapa en posición secundaria y Lliphi Lliphi en tercer término. Valderrama (1979) ofrece un registro etnográfico de las mismas en las provincias Ayacucho y Cusco. De acuerdo al autor, en estas zonas al rayo se lo considera *yaya* (padre), al trueno se lo denomina *churin* (hijo mayor) y al relámpago se lo califica *sullka churin* (hijo menor), pero se los considera *kimsa ukllapi* (tres en uno). Una creencia extendida en el mundo andino es que sobrevivir a la descarga de un rayo es un signo de vocación chamánica, un llamado espiritual a través del que se selecciona a quienes deben asumir roles de médico-sacerdote para convertirse en *yatiri* o *paqo* (Gade 1983, Tschopik 2015 [1951]).

Por su profesión, mágica-religiosa, los chamanes andinos se mantienen en relación íntima con la energía generadora del rayo a través de sus oraciones (Rösing 1996). Como advierte Kemper (1997), en ellas el discurso chamánico adquiere una marcada iconicidad. Los términos verbales se fusionan, repiten e invierten, haciéndose lingüísticamente opacos, es de-

cir, materia significativa sensible, que produce una experiencia sinestésica. Parafraseando a Platt (1997), su enunciado reproduce el «sonido de la luz». Como mostraremos, similares procedimientos retóricos se encuentran en la producción de lexemas que participan en las constelaciones semióticas del brillo, constituidas sobre la base de la metátesis y la reduplicación lingüística, que producen formas expresivas de notoria iconicidad. Lo sorprendente es la extensión que alcanza el eco de algunas de estas formas en las lenguas andinas.

Metátesis: de *Illapa* a *Llipiya*

La voz *llipiya* designa en quechua ‘relámpago’ (Rosat 2009 [1989]: 631), considerado una de las facetas de *illapa*. Según Valderrama (1979), los términos *llipiaq* y *lipiaq*, que significan ‘resplandor’, son otras de las denominaciones de aquel, antiguamente conocido también como *Libiac* o *Llibiac*. Dado que aquí los fonemas alternantes [l] y [ʎ], [p] y [b] funcionan como alófonos, las voces se pueden considerar equivalentes. En aymara, los lexemas *llijuti* (Bertonio 2011 [1612]: 266) y *lliju lliju* (Layme 2004: 114) también refieren al relámpago, que Van den Berg (1985: 114) caracteriza como «una de las manifestaciones de la divinidad del trueno».

La sílaba *lli*, común en estas palabras del campo semántico de la luz, constituye la metátesis de *ill-a*, la inversión de sus componentes expresivos que, en este caso, señala la continuidad de los términos en el plano del significado. Esta forma se encuentra en las partículas lingüísticas *llik-*, *llij*, *llimp-*, *lliph-*, *lliw-*, con posición inicial, comunes al quechua y aymara, produciendo series léxicas que se inscriben en el paradigma lingüístico del brillo. Su recurrencia y presencia en voces del mismo campo semántico de otras lenguas andinas plantea la pregunta sobre si la partícula *lli-* constituye un radical protolingüístico de la luz, lexicalizado en las series de variantes. Al respecto, Lafone (1898) y López (1871) infieren que esta forma constituye un radical lingüístico que denota ‘luz’ en el quechua. No obstante, hoy ella no es gramaticalmente analizable, es decir, no constituye una unidad de sentido reconocida en términos normativos en dichas lenguas.

En quechua, la forma que identificamos con mayor frecuencia en las series léxicas es *lliph-* [ʎip^h], que se expresa, igualmente, a través de la variante *llip-* [ʎip]. A modo de ejemplo, se pueden consignar las voces *llipehj* y *llipej*, ‘parpadeo que brilla de suyo’ (Rosat 2009 [1989]: 631); *lliph*, ‘diáfano’,

'limpio', 'destellar propio de las centellas' (Rosat 2009 [1989]: 630); *lliphi*, 'brillo', 'lustre', 'resplandor'; *lliphij*, 'brillante', 'que brilla, rutila, resplandece' (Grájeda 2013: 506); *lliphipay*, *lliphipy*, 'resplandecer', 'centellar'; *lliphipej*, 'fulgor'; *llipi*, 'limpio', 'diáfano', 'terso', 'brillante', 'esplendoroso'; *llipia*, *llipiya*, 'relámpago sin truenos'; *llipipy*, *lliphipi(ri)y*, *llipipipy*, 'resplandor', 'fulgor', 'relámpago', 'brillar', 'titilar', 'centellar', 'relucir', 'reverberar', 'hacer visos', 'reflejar', 'resplandecer', 'fulgurar', 'destellar' (Rosat 2009 [1989]: 631); *llipiyak*, 'cosa que da resplandor o relumbra'; *llipiyán*, 'resplandecer los relámpagos' (González de Holguín 2007 [1608]: 153).

El aymara contiene, igualmente, una serie léxica con la partícula inicial *lliph-* [ʎip^h]. En ella se inscriben las voces *lliphi*, 'brillo', 'luz que refleja' (Callo 2009: 168), 'mica brillante que se emplea en las ofrendas rituales' (Huayhua 2009: 151); *lliphi lliphi*, 'relámpago', 'centelleo' (Callo 2009: 168); 'yeso espejuelo' (Bertonio 2011 [1612]: 400); *lliphij lliphijtaña*, 'alcanzarse un relámpago a otro', 'relampaguear a menudo' (Bertonio 2011 [1612]: 400); *lliphipiña*, 'brillar', 'relucir' (Cotari, Mejía y Carrasco 1978: 211); 'reverberar las cosas lisas, las armas acicaladas, el agua, las estrellas cuando centellan' (Bertonio 2011 [1612]: 400); *lliphipiri*, 'brillante', 'reluciente', 'resplandeciente' (Cotari, Mejía y Carrasco 1978: 211); *lliphit'ayaña*, 'hacer reflejar con espejo'; *lliphiquiri*, 'luz que refleja o emite un cuerpo' (Callo 2009: 168).

Con esta misma forma lingüística se encuentran voces que designan elementos considerados finos y valiosos, de modo que un rasgo connotado por la luz se manifiesta en ellas como denotación. Es el caso de los lexemas *lliphiri qala*, 'piedra o gema preciosa' (Bertonio 2011 [1612]: 401), y *lliphi lliphi isi*, 'ropa de seda o raso, lana muy delgada que emplean los caciques' (Bertonio 2011 [1612]: 401). Lo mismo sucede en la lengua quechua, donde *llipiyak*, *llipipipik* o *llipik llipik* designa 'cosas nuevas, finas, bien tratadas y limpias'; *llipichini*, 'acicalar o lucir cosas nuevas'; *llipipipik cama* o *llipiyakcama purik*, 'persona que anda vestido de gala, con seda, oro y plata'; *llipiyakppullupullu*, 'terciopelo'; *llipipipic ppacha*, 'ropa de seda' (González de Holguín 2007 [1608]: 153); *lliphij umuña*, 'admirable', 'sobresaliente en su línea o especialidad' (Grájeda 2013: 506).

En el aymara, la partícula *llij-* es la que muestra la serie lexemática más extensa. En ella se inscriben las voces *llijtaña*, 'abrillantar', 'dar brillo', 'bruñir', 'sacar lustre o brillo' (Layme 2004: 114); *llijtayata*, 'bruñido' (Layme 2004: 114); *lliju lliju*, 'fusilazo', 'relámpago sin ruido que ilumina la atmósfera del horizonte por la noche' (Layme 2004: 114); *llijuña*, 'brillar', 'resplandecer', 'reflejar', 'refulgir', 'fulgurar', 'centellar', 'relucir', 'resplandor

como espejo' (Layme 2004: 114); *llijuri*, 'luminoso', 'que despidе luz' (Layme 2004: 114); *llijutataña*, 'radiar', 'iluminar' (Layme 2004: 114); *llijutatayaña*, 'radiar', 'hacer brillar' (Layme 2004: 114); *lliji intra*, 'brillar' (Huayhua 2009: 150); *llijilliji*, 'relámpago'; *llijulliju* (Huayhua 2009: 150); *llijiqi*, 'centellar el rayo' (Huayhua 2009: 150).

En contraste, las voces vinculadas al brillo con la forma inicial *llij-* presentan poca frecuencia en el quechua. Para este caso identificamos solo cuatro voces: *llijurej*, 'brillante', 'luciente'; *llijuy* y *llijuriy*, 'brillar', 'lucir'; *llijuchiy*, 'dar brillo', 'sacar brillo a ciertos objetos' (Rosat 2009 [1989]: 627). No obstante, la partícula *lliw-* genera una serie extensa, en la que predomina la forma *lliwj-*, afín a la anterior. En ella se inscriben los términos *lliwjlli*, 'relámpago', 'golpe de luz intensa'; *lliwj liwj*, onomatopeya que alude al brillar del relámpago, 'relámpago', 'relampagueo'; *lliwj-niy*, 'resplandecer'; *lliwj-q'an*, 'rayo y trueno'; *lliwj-ray*, 'límpido', 'diáfano'; *lliwjyaj*, 'relámpago', 'lo que relampaguea'; *lliwjyay*, 'aclarar', 'limpiarse de nubes el cielo', 'relampaguear', 'centellar' (Rosat 2009 [1989]: 633); *lliwlli*, 'luz', 'cirujano' (cusqueño); *lliwlliy*, 'resplandecer'; *lliwllu*, 'relámpago'; *lliw-niy*, 'lucir', 'centellar' (Rosat 2009 [1989]: 634).

El quechua y el aymara comparten, igualmente, la partícula *llimp-* en lexemas asociados a la noción de color. En la primera de estas lenguas identificamos las voces *llimp'ej*, que designa 'pintor' y 'lo que reverbera luz ajena, como colores' (Rosat 2009 [1989]: 629); *llimp'i*, que significa 'bruñido' (Rosat 2009 [1989]: 629); *llimp'ij*, 'colorante', 'que colora o refuerza el color' (Grájeda 2013: 504); *llimp'ina*, 'pintura', 'barniz', 'materia que se emplea para pintar' (Rosat 2009 [1989]: 629); *llimp'i-llimp'i*, 'color', 'cromo', 'pintura', 'sensación visual' (Grájeda 2013: 504). En la segunda contiene las voces, *llimphiña*, 'iluminar o matizar con varios colores', también 'adornar los vasos derritiendo estaño'; *llimphita*, 'silla labrada con estrellas y otras labores' (Bertonio 2011 [1612]: 400).

Adicionalmente se encuentran en estas lenguas otras voces con la forma *lli-* que presentan relaciones semánticas no lineales con el brillo. Por ejemplo, los lexemas quechua *llink'u*, que significa 'zigzag', y *llink'uy*, 'serpentear el camino', 'ir o estar trazando trayectorias curvas' (Rosat 2009 [1989]: 630). Ambas voces designan los diseños en que se representa gráficamente el rayo, en forma de zigzag, y su transfiguración en serpiente, representada en líneas ondulantes y curvas. En aymara, la voz equivalente es *link'u link'u*, que refiere a los trazos o líneas serpenteadas, con muchas curvas (Cotari, Mejía y Carrasco 1978: 198).

En ambas lenguas también encontramos la partícula inicial *llik-* en voces que designan propiedades de la luz, como el ser diáfana y traslúcida. Así, en quechua, el término *llika* o *llikha* denota ‘tela, tejido fino muy delgado’ (Rosat 2009 [1989]: 628) o ‘material delgado, vaporoso’ tanto como ‘ánimo o espíritu susceptible de actividad y de caer en tentaciones’ (Grájeda 2013: 506) y ‘red para cazar y pescar’ (Rosat 2009 [1989]: 628); en tanto, *llika wira* significa ‘telaraña’ (Rosat 2009 [1989]: 628). De modo homólogo, en aymara *llika* es ‘red’; *llika llika*, ‘telaraña’ (Bertonio 2011 [1612]: 400). Las entidades designadas son de muy distinta naturaleza y función, pero comparten las propiedades atribuidas a la luz y las formas significantes.

Algo similar sucede con las voces quechua *lliphij kay*, ‘lucidez’, ‘calidad de lúcido’, ‘clarividencia’, ‘perspicacia’, ‘claridad’, ‘inteligencia’; y *lliphijij*, ‘lúcido’, ‘claro en el estilo de razonamiento y exposición’ (Grájeda 2013: 506). En este caso, el contenido adquiere un carácter metafórico, que concibe el pensamiento como iluminación interior y el significante constituye una manifestación analógica. Del mismo modo ocurre en el aymara con las voces *lup’iña*, ‘reflexionar’, ‘pensar’, ‘meditar’, ‘cavilar’ (Layme 2004: 111), y *lup’iña*, ‘discurrir o hablar exponiendo razones para probar algo’ (Layme 2004: 111). En el plano del significante, estas se asocian a las voces *lupi*, que designa ‘los rayos del sol o resplandor’; *lupiña*, ‘hacer sol o luna’; *lupikata*, ‘lugar expuesto al sol’ (Bertonio 2011 [1612]: 396); *lupichña*, ‘solear’, ‘tener expuesta al sol una casa por algún tiempo’ (Layme 2004: 111).

Afinidades Translingüísticas

Lo relevante para nuestro caso de estudio es la presencia de voces homólogas en forma y contenido en varias lenguas amerindias, predominantemente del área andina. En el chipaya encontramos los términos *llija*, ‘brilloso’; *llij-ñi*, ‘brillante’, ‘trasluciente’; *llij-z*, ‘brillar’; *lliju-lliju-ñi*, ‘relámpago’, ‘rayo’ (Cerrón-Palomino y Ballón 2011: 121). En el kallawayaya se registran los lexemas *limichikaj*, ‘transparente’; *limichikakuj*, ‘trasparencia’ (Girault 1989: 49); *lumi*, ‘fuego’, ‘luz’; *luminakuj*, ‘reflejo’; *luminakuna*, ‘reflejar’; *luminnoj ppeke*, ‘inteligente’ (literalmente, ‘cabeza iluminada’)³² (Girault 1989:

32 Si bien la serie lexemática iniciada por el radical *lumi*, fuego, luz, puede ser un hispanismo, puesto en contexto del paradigma lingüístico del brillo, constituye una forma asignable al kallawayaya.

50); *llipichij*, ‘nitidez’; *llipichkaj*, ‘nítido’ (Girault 1989: 52); *lliphinaja*, ‘rutilante’; *lliphinajana*, ‘rutilar’ (Oblitas 1968: 130); *lliphipina*, ‘relampaguear’; *lliphipiy*, ‘relampagueo’ (Oblitas 1968: 126); *llipje*, ‘claro’, ‘nítido’, ‘iluminado’; *lliwi lliwi*, ‘culebra’, vinculada simbólicamente al rayo (Aguiló 1991: 30). Según Aguiló, «la forma lli o illi es puquina y se ha difundido en todos los idiomas, especialmente el quechua, aymara y kallawayá» (1991: 30). El kunza o atacameño registra el término *liplip-natur*, ‘relumbrar’, ‘relampaguear’ (Vaisse, Hoyos y Echeverría 1896: 25, Schuller 1907: 42). El lule-toconoté contiene las voces *lipitip*, ‘relámpago’; *lipitç*, *lip ity*, ‘relampaguear’; y *ylilhip*, ‘lumbrar’, ‘relucir’ (Machoni 1877 [1732]: 191).

El trazado translingüístico del verbo ‘relampaguear’ en las lenguas andinas muestra, de un modo sintético, la extensión geo y etnolectal de las correlaciones en el campo semántico del brillo. La serie comprende la lengua quechua, donde las voces *llipyay* o *llipityay* designan la manifestación de los relámpagos; el aymara, donde los términos correspondientes a ‘relampaguear’ son *llijutaña*, *lliphijtaña* y *llipihij lliphijtaña* (Bertonio 2011 [1612]: 400); en chipaya, el verbo homónimo es *llipinz* (Cerrón-Palomino y Ballón 2011: 274); en kallawayá, el vocablo equivalente es *lliphipina* (Oblitas 1968: 126); en lule-toconoté, el término correspondiente es *lipitç*, *lip ity* (Machoni 1877 [1732]: 171); en kunza *liplip-natur*, que, al igual que todos los términos anteriores, significa ‘relampaguear’. A ellos podemos agregar la voz *llüfken* del mapudungun, que, como argumentaremos a continuación, se encuentra afiliada a las anteriores.

Un punto significativo es la presencia de las partículas *li~lli-* y *lu~llu-* en series lexemáticas asociadas a la luz en mapudungun, donde las manifestaciones fonéticas alveolar [l] y palatal [ʎ] constituyen marcas afectivas y tienden a alternar o bien operan como variantes geográficas (Catrileo 1986). Con estas formas registramos las voces *lig*, ‘blanco’; *lif*, ‘limpio’; *lican*, ‘piedra brillante’; *lien*, ‘plata’; *lilpu*, ‘espejo’; *liwen*, ‘amanecer’; *ligwe*, ‘espíritu’; *liu*, ‘claro’; *lliwa*, ‘visionario’, ‘perspicaz’; *luv*, ‘llama’; *luvün*, ‘arder’; *luvlvün* o *lluvlluvün*, ‘brillar’, ‘resplandecer’; *llüfke*, ‘relámpago’. Todas ellas mantienen entre sí relaciones semánticas explícitas o implícadas. Su trazado nos muestra las resonancias de la luz en las lenguas andinas.

El término *lig* [liʎ], con sus variantes alofónicas *liq* [lik] (Augusta 1916a: 115) o *lliq* [ʎik] (Meyer y Moesbach 1955: 137), significa ‘blanco’, ‘claro’, y connota predominantemente las nociones de ‘bueno’ (*küme*), ‘limpio’ (*lif*) y energía positiva (*küme newen*). *Ligngen* es ‘resplandor’, ‘claridad’ o ‘luz’ (Febrés 1765: 352). El blanco es un color asociado al espacio sobrenatural

benéfico o *meliñom* (Grebe, Segura y Pacheco 1972). Se emplea como símbolo propiciatorio de las deidades, para atraer el buen tiempo y asegurar la fructividad de las tierras y animales. Según Mege, *lig* es la concreción de la luz, su materialización. De acuerdo al autor, «este color simboliza a la vida, a la existencia en su grado más sublime, en oposición a la oscuridad de la muerte» (1992: 66). Las voces *liu* y *licu* (Erize 1960: 220), que significan ‘claro’, presentan similares connotaciones.

Lif [lif] o *liv* [liv] designa ‘limpio’, ‘despejado’, ‘puro’, es decir, no solo lo que está aseado, sino lo que se encuentra libre y protegido de la acción de los malos espíritus, que se alejan a través de la acción ritual del *lepün* o ‘barrido’, también llamado *lihuey* (Cañas 1910: 287). El término *liftun* o *lipëmn* (Navarro 2006: 226), *lipüm* (Monart 2005: 208), designa las prácticas de aseo corporal diario a través de baños que se realizaban todos los días, invierno o verano, antes de la salida del sol (Monart 1985). La limpieza es uno de los atributos connotados por la luz tanto en el mapudungun como en el quechua. Nótese, al respecto, la cercanía del término con la voz quechua *lip* [lip^h], diáfano, limpio (Rosat 2009 [1989]: 630). En el plano de las relaciones semánticas no lineales es interesante consignar también la voz *llipi*, que designa la ‘ropa de seda’ (Valdivia 1887 [1606]) y connota un elemento fino. El término es homólogo al quechua *llipipipik*, que nombra a la ‘ropa de seda o lustre’ (González de Holguín 2007 [1608]: 407), y al lexema aymara *lliphi lliphi isi*, que refiere a la ropa de seda que usaban los caciques (Bertonio 2011 [1612]: 406).

Lican [likan] o *llican* [likan] (Erize 1960: 220) es una piedra brillante, generalmente de cuarzo, que se considera poderosa. Es empleada por los y las machi para localizar y neutralizar las manifestaciones espirituales negativas que causan las enfermedades. De acuerdo a la creencia, proviene de los volcanes, donde habitan los *pillan*, espíritus de los antepasados que se manifiestan en truenos, rayos y relámpagos. Como se expone en el análisis de la voz *illa*, en el mundo andino las piedras brillantes se asocian a la luz como energía primordial. Se consideran, por lo mismo, valiosas y poderosas. Al respecto, se pueden consignar las voces *lliphiri qala*, ‘piedra preciosa’ en aymara (Bertonio 2011 [1612]: 400), y *llipi llipi*, voz de origen quechua que en la región catamarqueña designa las ‘piedras con brillo que se hallan en los médanos’ (Lafone 1898: 202). *Rulican* en mapudungun significa ‘labrar y pulir piedras’. Cabe señalar, además, que la partícula *ca* [ka] configura voces que en las lenguas quechua y aymara designan la energía vital, como *kallpa*, ‘fuerza’, ‘poder’, ‘energía’ (Rosat 2009 [1989]: 488); *kau-*

say, ‘vivir’, ‘estar vivo’ (Rosat 2009 [1989]: 521); *kamaj*, ‘el o lo que da la vida o energía vital’ (Rosat 2009 [1989]: 493), del quechua, y *kamasa*, del aymara, ‘fuerza espiritual que representa a un individuo’ (Paredes 1972: 96). Respecto a esta relación lingüística puede verse nuestro trabajo «Kamaska, kamarrikun y müchulla: préstamos lingüísticos y encrucijadas de sentido en el mundo andino» (Moulian, Catrileo y Landeo 2015).

Lilpu [lilpu], ‘espejo, cristal de roca, todo lo que refleja la imagen’ (Erize 1960: 221). En quechua, *lilpu* o *rirpu* (González de Holguín 2007 [1608]: 322); en aymara, *lirpu* (Bertonio 2011 [1612]: 395); en puquina, *rirpu* (De la Grasserie 1894: 19). La reproducción de la imagen reflejada en el espejo es una de las manifestaciones de la dualidad en el mundo andino, que constituye un patrón cultural y un principio de ritualización que se expresa en su estética (Llamazares y Martínez 2006). La reflexión, la imagen que se desdobra, es un principio organizador de la cosmovisión, que concibe el espacio terrestre como la reproducción del mundo superior. A su vez, la proyección de los seres o elementos del entorno en el reflejo del agua o metales se considera una expresión del doble espiritual que de este modo se hace visible. Así, por ejemplo, entre los kallawayas, la imagen reflejada de las montañas en el agua de los lagos andinos se considera *illa*, es decir, una manifestación poderosa (Bastien 1996 [1978]: 250).

Lien [lien], ‘plata’. Según Monart (2005: 207), el término es una apócope de *liken* (~*ligngen*), que, de acuerdo a este autor, significa ‘ser blanco’. La plata es el metal cuyo uso alcanza mayor desarrollo en la sociedad mapuche, que produce una elaborada industria cultural. La metalurgia no solo constituye un sistema expresivo en que se plasma la iconografía mapuche, sino un medio para el manejo de la luz. La plata en el mundo mapuche es significante de poder. En términos simbólicos, se asocia a la luna y a la luz nocturna. La plata se considera un recurso protector capaz de contener las energías negativas. Por lo mismo, es ampliamente empleada por los y las machi.

Ligwe [liywe], escrito en las fuentes *liwe*: ‘vida’, ‘aliento’, ‘valor’ y ‘espíritu’ (Febrés 1765: 412), ‘vigor de ánimo’ (Havestadt 1883 [1777]: 696). En términos de Erize: «Es el espíritu que se manifiesta (...) en el brillo de los ojos: su ausencia deja opacas las pupilas e indica la muerte» (1960: 221). Esta última cita vincula explícitamente el brillo como significante de la vida. El término implica la manifestación de la energía vital. De modo análogo, en el quechua, la voz *llikha* [lik^ha], asociada a lo traslúcido, designa ‘ánimo’, ‘alma o espíritu susceptible de actividad’ (Grájeda 2013: 504).

Liwen [liwen], ‘la mañana’. Período de tiempo que transcurre entre el alba y el medio día, considerado por los mapuche como un tiempo auspicioso, dotado de buenas energías y en el cual se programan las actividades más importantes (Grebe 1987), como las prácticas rituales, los viajes, el trabajo, las reuniones familiares y políticas. Según Febrés (1765: 533), *muliwen* es ‘el alba’, cuando se produce el *tripayantü*, la salida del sol y la luz se manifiesta especialmente intensa y diáfana. Corresponde a un lapso temporal que se considera pleno de vida, en el que los mapuche realizan sus primeras oraciones. Grebe (1987) registra el término *puliwen* para designar el momento en que el sol ya ha ascendido, que se dedica al trabajo. Cabe destacar que el término *liwen* significa, igualmente, ‘vivir’ (Monart 2005: 208).

Lliwa [liwa], ‘adivino’. El término designa la capacidad visionaria y premonitoria de quien puede ver más allá. Según Fiadone (2007), a las manifestaciones más potentes de la luz solo pueden acceder las personas iniciadas en las prácticas chamánicas. Es el caso de las y los machi, que en sus trances se desplazan a las zonas superiores del *Wenumapu* y experimentan la visión de *alon*, ‘blanco radiante’. De modo similar, Tapia (2007) señala que las personas sensibles como los machi (chamanes) pueden ver las manifestaciones de la energía astral, *lil*, en forma de luces. El término *lliwa* presenta en segunda acepción los significados de ‘viveza’, ‘perspicacia’, ‘sagacidad’ (Erize 1960: 236).

Luv [luv] o *lluv* [luv], designa la ‘llama o resplandor de fuego’ (Febrés 1765: 536), es decir, el proceso de combustión que consume energía y su incandescencia o su manifestación lumínica. En la cultura mapuche, el fuego se considera una herencia de los antepasados y, como tal, se lo tiene por sagrado. La forma *lu* en posición inicial se encuentra presente en una serie lexemática que pone a este elemento en relación con el sol, los astros y el brillo. Por ejemplo, *lùvlùvn* o *lluvlluvn* designa ‘brillar’, ‘resplandor’, ‘arder el fuego o el sol’ (Febrés 1765: 536); *lluvlluv*, ‘los redondeles de plata enfilados que adornan las cintas y collares, fuente de reflejos’; *lùvcùm* significa ‘brillar’, ‘relumbrar’; *lùvn*, ‘arder’, ‘quemarse’, (Erize 1960: 230); *lumnlumn*, ‘resplandecer y echar rayos el sol’; *lupümn*, ‘encender, prender fuego’; *lupulmu*, ‘incendio’, ‘quemazón’; *lùpal*, ‘aerolito’, ‘meteorito’, considerado como augurio de felicidad y fortuna (Erize 1960: 229); *llùpivùn* o *llepevün*, ‘centellar de los astros’ (Erize 1960: 239). Cabe destacar la cercanía de las últimas voces con los términos aymara *lupi*, ‘rayo de sol’, ‘resplandor’, y *lupiña*, ‘hacer sol o luna’ (Bertonio 2011 [1612]: 396).

Llïfke [li:fke], *lluvke* [luvke], *luvke* [luvke], ‘relámpago’. En el plano del

significante esta voz se inscribe en el paradigma precedente, cuyos términos refieren en el plano del significado al fuego y los astros, es decir, a una materialidad de la luz. El mismo se encuentra vinculado simbólicamente al fuego o *kütral*. Quien juega en la noche con este elemento llama a los relámpagos, dicen los mapuche. Según Rosales (1877 [1674]), la presencia de truenos y relámpagos en el cielo era una manifestación de los espíritus de los antepasados que continuaban luchando con los españoles en el *Wenu-mapu*. El relámpago es una de las formas de expresión de los *pillan*. Por lo mismo, es vista como una manifestación numinosa, es decir, la expresión de un poder sobrenatural. Una de las maneras como las y los machi reciben su vocación espiritual es por intermedio de este. En este aspecto, las concepciones mapuche son análogas a las quechua y aymara, que ven en el rayo el medio de selección espiritual. En el área mapuche, este último fenómeno es menos frecuente que los relámpagos y truenos que son vías que marcan el destino chamánico (Mege 1997, Bacigalupo 2016). No obstante, cuando cae un rayo o *wewin*, se le atribuye igualmente esta capacidad. En ocasiones, a este se le designa con el mismo nombre que al relámpago (Ñanculef 2004), lo que tiende a unificar sus referentes. Es relevante, además, la similitud de las voces *llüfke* [ʎifke] y *lliphi* [ʎip^hi], esta última del quechua, que significa ‘brillo’, ‘luz’ y también designa ‘relámpago’. Ella se articula con una ‘p’ aspirada [p^h], próxima al fonema [f] de *llüfke*.

Discusión

El análisis semántico de la serie precedente de términos del mapudungun permite aproximarnos a la constelación semiótica de la luz en la cultura mapuche. Se trata de una aproximación parcial, puesto que el repertorio léxico que designa este concepto es más extenso. De él solo se han seleccionado los términos identificados como afines a las voces de otras lenguas andinas. No obstante, los rasgos semánticos que se perfilan en la secuencia permiten hacer la comparación respecto a la representación de la luz en las culturas centrales andinas.

El simbolismo del color blanco (*lig*) y del amanecer (*liwen*) describe la luz como una fuerza o energía predominantemente positiva, que se busca y emplea como medio de propiciación del buen tiempo, la fertilidad y la vida. El blanco es la representación figurativa de la luz. De allí que *ligngen*, término que literalmente significa ‘ser blanco’, se emplee para designar el

brillo, el resplandor y la propia luz. Ella se vincula en términos cosmovisionarios al *Wenumapu*, la tierra de arriba donde moran los espíritus ancestrales y deidades. Por lo mismo, el blanco constituye un símbolo cromático relevante en la cultura mapuche, que se emplea en banderas, prendas de vestuario y en la selección de piezas de animales para sacrificios.

Esta energía positiva se recibe con especial intensidad en las primeras horas del día, que constituyen un momento marcado ritualmente, a través de la realización de oraciones y entrega de ofrendas sacrificiales. Este momento de intensificación lumínica se considera una instancia vinculante, en la que los seres humanos se ponen en relación con la fuente de energía primordial. En quechua el mismo se denomina *illariy*, que designa el amanecer y presupone la manifestación potente de la energía vital, *illa*. Esta asociación semántica se encuentra, igualmente, codificada en el mapudungun, en la doble acepción del término *liwen*, que significa tanto ‘amanecer’ como ‘vivir’. Por lo mismo, el alba se considera un momento de activación y fortalecimiento de las fuerzas vitales.

El vigor de ánimo, el valor, el coraje y el aliento, como soplo del espíritu, son manifestaciones de esta energía, signada como *liwe ~ ligwe*, que se identifica con la propia vida, de la que el brillo de los ojos es uno de sus significantes. Este resplandor interno pueden percibirlo las personas visionarias denominadas *lliwa* o los y las machi, lo que les permite evaluar el estado de salud de las personas. Al respecto es interesante consignar el uso como recurso diagnóstico del *lig kuram*, la clara de huevo que previamente se ha pasado por el cuerpo de los pacientes, donde quedan impresas las sombras que proyecta esta energía.

El simbolismo del fuego (*luv*) y el del relámpago (*llüfken*) vinculan la luz a un poder transformador, pero también a las fuerzas espirituales. El fuego es considerado una herencia de los antepasados; el relámpago, una manifestación de los mismos. Quien juega con fuego llama a los relámpagos, es decir, perturba a los ancestros, que pueden traer el fuego en forma de rayos. A través del contacto con estos fenómenos meteorológicos se produce el llamado chamánico, consistente en la entrada de un espíritu en el cuerpo de las personas que se transformarán en machi. Por esta vía se activa su capacidad para el trabajo médico religioso. El ser tocado por la energía del relámpago o rayo constituye una experiencia iniciática que establece un vínculo con un ancestro espiritual, el que queda asociado a quien asume esta vocación. Como ha mostrado Bacigalupo (2016), estas personas se distinguen por su doble identidad espiritual.

El uso ritual de piedras brillantes (*lican~likan*) y de la plata (*lien*) muestra las posibilidades de instrumentación de la luminosidad. Para ello se emplean objetos que poseen atributos como la capacidad de reflejar la luz. Es el caso de los cristales de cuarzo, a los que les atribuyen un origen volcánico y que se asocian a los espíritus ancestrales. Se trata de piedras dotadas de vida, que poseen capacidad de caminar, se distinguen por identidad de género masculino y femenino, disponen de capacidad de discernimiento y volición. Ellas constituyen parte del instrumental básico de los y las machi, que les orientan y les permiten identificar y neutralizar los elementos malignos causantes de enfermedades. La plata, en tanto, debido a su cualidad reflectante, tiene la capacidad de desviar los flechazos espirituales y servir como escudo protector contra los males lanzados. Por esta propiedad, los y las machi emplean igualmente cuchillos como armas simbólicas y elementos defensivos. En la cultura mapuche, a la luz se le asignan atributos profilácticos y protectores que sirven para barrer con las fuerzas negativas (*lepün*).

Respecto de la interpretación de estos rasgos de la luz, se puede argumentar que ellos constituyen contenidos arquetípicos (Jung 1994, Eliade 1974) que se encuentran, igualmente, en otras culturas. No obstante, lo relevante para los fines del análisis comparativo son los correlatos en las constelaciones semióticas, que constituyen configuraciones asociativas de los mismos, y el hecho de que se designen a través de voces afines. Estos datos exponen elaboraciones y convenciones simbólicas que son indicadoras de filiación o contacto intercultural.

Las relaciones translingüísticas que se manifiestan en el corpus previamente expuesto dejan ver distintos estratos de interacción cultural. Algunos términos, como *lipu* ('espejo') y *lipi* ('ropa de seda'), son susceptibles de ser interpretados como préstamos lingüísticos tomados del quechua imperial. Sus formas significantes son bastante próximas a las voces *lipu* y *lipipipik* del quechua. Los referentes de las mismas corresponden a elementos que pueden haber sido incorporados con la expansión del incaico. El término *lupal* ('aerolito') parece ser un aymarismo, cuyo afín es *lupi* ('rayo de sol', 'resplandor'), lo que plantea el problema de la falta de antecedentes etnohistóricos que permitan explicar su incorporación al mapudungun. En tanto, la mayor parte de los términos de la serie lexemática son cognados o bien voces derivadas de préstamos arcaicos. De su antigüedad en el mapudungun dan testimonio tanto la ausencia de voces sinónimas, que deberían haber quedado registradas en los repertorios lingüísticos;

como las marcas de gramaticalización de sus componentes morfológicos, y su participación en series lexemáticas extensas que informan de su inscripción en los paradigmas lingüísticos.

Lo vemos, por ejemplo, en la voz *lig*, con sus formas alternantes *liq~lik*, *lliq~llik*, que designan ‘blanco’. Los sinónimos para este término son voces que forman parte del mismo paradigma lingüístico, como *liu liw* y *licu~liku*. Los términos *ligwe~liwe* (‘vida’, ‘espíritu’) y *liwen~ligwen* (‘amanecer’), también forman parte de aquel, en tanto resultan de la combinación de la partícula *li*, propia de las voces anteriores, con los morfemas *we*, marcador de lugar, y *wen*, verbalización del adjetivo *we*, ‘nuevo’. Así, literalmente, la vida sería ‘lugar de luz’ y amanecer, ‘renovar la claridad’.

Particularmente interesante para el análisis es el lexema *lican~likan-llican~llikan*, pues las dos partículas que lo componen son afines al quechua. No obstante, la combinación de las mismas constituye una síntesis original del mapudungun. Resulta sugerente, además, que en el mapudungun la raíz léxica *lli ~ li* denota ‘origen’, punto de inicio que remonta a los primeros ancestros, que invita a presuponer su antigüedad.

En el caso de *lif* (‘limpio’), se trata de un lexema que participa de una extensa serie léxica de términos derivados, entre los que se encuentra *lepün*, que designa la acción de barrer, los rituales de limpieza y el espacio social donde se congregan las unidades sociales, que ha sido previamente limpiado a través de operaciones simbólicas. Este último término se encuentra tempranamente registrado y mantiene vigencia en el sistema ritual hasta hoy (Moulian 2005). En tanto, el sustantivo *llifke* presenta la doble condición de inscribirse en una extensa serie lexemática y carecer de sinonimia.

Conclusiones

Los datos expuestos informan de homologías lingüísticas y correlaciones en las constelaciones semióticas del brillo en las culturas centro y sur andinas. La luz se concibe en ellas como un elemento poderoso, revestido de una fuerza animante que encarna en seres y objetos, a la que se le asignan predominantemente atributos positivos, pero que igualmente puede resultar –en ocasiones– peligrosa o devastadora. Por lo mismo, en el mundo andino se la busca en los lugares tocados por el rayo o el relámpago, se la propicia en los amaneceres, se la invoca y administra ritualmente a través del uso de piedras y elementos brillantes o reflectantes.

Estas concepciones numinosas de la luz presentan larga data en los Andes. La divinidad controladora de las tormentas que se asocia al rayo, el relámpago y el trueno tiene un origen preincaico temprano y alcanza un desarrollo panandino. Una evidencia elocuente de la matriz intercultural, que se desarrolla en torno al motivo de la luz, son las afinidades translingüísticas que se registran en el verbo ‘relampaguear’ en las lenguas quechua, aymara, kallawaya, chipaya, lule, kunza y mapudungun.

La extensión geo y etnolectal de las resonancias de la luz en las lenguas andinas –expuesta en las homologías lingüísticas– muestra la difusión de concepciones ideológicas comunes en torno al brillo. El análisis de las correlaciones en las constelaciones semióticas que se articulan en torno a estas voces permite atisbar las representaciones simbólicas, prácticas rituales y actitudes compartidas que dan cuenta de una cotradición o matriz de patrones culturales comunes en torno a este motivo.

Las evidencias lingüísticas y culturales aquí expuestas muestran que los mapuche participan de esta cotradición desde un período anterior al incario. La mayor parte de las voces del mapudungun afines a las de otras lenguas andinas que registramos son términos cognados o bien préstamos arcaicos. La ausencia de voces sinónimas en los repertorios lingüísticos, la participación de los términos en series lexemáticas extensas, que muestran su inscripción en los paradigmas de la lengua mapuche, y las marcas de gramaticalización de los componentes morfológicos que los conforman son evidencias de la antigüedad que tiene el eco de las voces andinas significantes del brillo en el mapudungun. En términos etnohistóricos, ello implica precedencia y continuidad de los contactos y relaciones interculturales de los pueblos originarios andinos, de la que el incario vendría a ser solo su última expresión.

Correlatos en las Constelaciones Semióticas del Sol y de La Luna en las Áreas Centro y Sur Andinas³³

Con María Catrileo Chiguailaf, Felipe Hasler Sandoval,
Francisco Bahamondes Muñoz y Carolina Lema Matiasovich

El presente capítulo analiza el correlato en las concepciones simbólicas del sol y de la luna en culturas de las áreas centro y sur andinas, como la inca, aymara y mapuche. Al respecto se destaca la existencia de homologías lingüísticas en las voces que designan a los astros y una concordancia en las representaciones sociales de éstos, como integrantes de una familia divina. En este modelo cultural se encuentran comprometidas concepciones de género, teológicas y de filiación, que se expresan en series de relaciones de significación implicadas, presupuestas, asociadas y connotadas, con un desarrollo paralelo en las culturas de referencia. En el correlato de estas constelaciones semióticas se muestra una cotradición cultural en la que subyacen relaciones sociales de carácter histórico. El análisis contextual de los datos informa el carácter preincaico de esta tradición compartida en las áreas centro y sur andinas.

Por su carácter dominante como referentes astronómicos y su relación con los ciclos naturales, el sol y la luna son objetos de atención ineludibles para los seres humanos y constituyen motivos privilegiados de sus elaboraciones culturales. La antropología emplea el concepto 'símbolos naturales' (Douglas 1996 [1970]) para designar la función semiótica que asumen los fenómenos del medio ambiente físico y biológico, cuando se emplean como elementos significantes, asociados a complejas tramas de sentido. El término es un oxímoron, como advierte Winzeler (2012), puesto que expone una contradicción lógica: los símbolos son constructos culturales, producidos socialmente, no entidades naturales. La propia noción de 'natura-

³³ El texto corresponde a una versión actualizada del artículo homónimo publicado en el Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino 23 (2): 121-141.

leza' no tiene nada de natural, pues se trata de una categoría construida (Descola 2012), cuya extensión y presencia o no en los sistemas culturales varía de modo notorio. Allí donde los ojos occidentales ven entidades físicas, otros pueblos identifican personas, ancestros o espíritus. Por lo mismo, el estudio de los 'símbolos naturales' nos permite registrar las estructuras de sentido distintivas de sus respectivas matrices de producción.

No obstante, cuando los referentes que sirven de elementos significantes se encuentran regulados por principios extrasemióticos o participan de encadenamientos causales observables, éstos resultan propensos a una lectura de base indexal (Peirce 1974). Con este término se distingue a las relaciones de significación que presuponen un vínculo 'natural', es decir, anterior a la semiosis, entre el elemento del plano de la expresión y el contenido. Es lo que ocurre, por ejemplo, entre el agua y la vida, en tanto se reconoce que la primera es una condición necesaria para la segunda. Este tipo de relaciones es una fuente potencial para órdenes de significados probabilísticamente convergentes, pero no universales, porque ellas deben ser reconocidas, integradas en la cultura y socializadas, lo que no siempre ocurre o no del mismo modo.

En contraste, el predominio de formas de semiosis convencional, dominante en nuestra especie, es la fuente de la divergencia en los procesos de representación cultural. Ello ocurre tanto en el plano de las formas lingüísticas que designan a los referentes, como de los significados que se les atribuyen. Por lo mismo, el estudio comparativo translingüístico de los símbolos naturales es una vía para el análisis de las relaciones interculturales. Dado que la producción de las representaciones asociadas a los símbolos naturales es un proceso cultural, la identificación de correlaciones en el registro translingüístico y transcultural –cuando éstas muestran rasgos expresivos y representaciones compartidas– es un indicador de relaciones sociales históricamente labradas. Así ocurre con las denominaciones, concepciones y usos del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinos, *sensu* Lumbreras (1981).

Havestadt (1883 [1777]) ha sido señero en advertir la existencia de homología lingüística entre las lenguas quechua y mapuche, planteando el origen central andino de la voz '*antü*', que designa al sol en mapundungun. Según el autor, ésta habría sido adoptada a partir del comercio con los pueblos originarios peruanos. Guevara (1911) afirma que esta influencia se extiende al campo religioso, puesto que los incas difundieron hasta la Araucanía el culto al sol y a la luna. Al respecto, este investigador hipote-

tiza que la voz *'anchumallen'* designa a la 'mujer del sol' y plantea que «no sería aventurado sostener que esta representación refiere a la luna, cuyo culto debió pasar a Chile con el nombre del satélite, pues en quichua es *quilla i* en araucano *cuyen*» (1911: 231). En tanto, Lehmann-Nitsche (1919) advierte la identidad mítica de las representaciones sobre el sol y la luna entre los pueblos andinos del territorio comprendido por Perú, Bolivia y Chile, donde a estos astros se los tiene por esposos. Al igual que los anteriores autores, el etnólogo alemán explica esta situación como resultado de la influencia del incario sobre los pueblos australes.

En el presente artículo analizaremos las homologías lingüísticas y expondremos el correlato en las concepciones simbólicas existentes en torno a estos astros en las áreas centro y sur andinas. En contraste con los anteriores autores, argumentaremos que esto no se puede explicar como resultado de la influencia del imperio inca.

Perspectiva Teórico-Methodológica

Desde la institucionalización de la antropología en Chile, el particularismo histórico y cultural ha sido la perspectiva predominante en los estudios sobre el pueblo mapuche. Durante casi diez años, nuestro propio trabajo de campo sobre las instituciones religiosas mapuche *williche* estuvo ceñido por esta perspectiva (Moulian y Valdés 2001, Moulian 2005, Moulian 2008a, Moulian 2012), hasta que se nos reveló el origen quechua del nombre de las congregaciones rituales que investigábamos (Moulian y Espinoza 2015). Este antecedente modificó nuestra agenda de investigación y nos orientó hacia el estudio de las relaciones interculturales de los pueblos originarios del territorio andino.

Como reconocen Adán *et al.* (2016), el debate sobre la andinización del espacio centro y sur de Chile tiene larga data. Barros Arana (1884), desde el ejercicio de la historia, Guevara (1911), a partir de su experiencia de campo, y Patrón (1912), desde el análisis lingüístico, le atribuyen al inca un rol civilizatorio sobre los pueblos de este territorio. No obstante, los datos disponibles respecto de la cronología y extensión territorial del Tawantinsuyo no son consistentes con este relato. El análisis de termoluminiscencia de piezas cerámicas incas en la zona central arroja un fechado de 1390 de nuestra era para la presencia cusqueña en este espacio (Cornejo 2014). En tanto, el límite meridional de los emplazamientos incas se sitúa en torno

al río Maule, donde se localiza el último pucara del que se tenga registro (Stehberg 1976). Si bien es evidente que el desarrollo del Tawantinsuyo ha dejado su impronta en la cultura mapuche, resulta reductor constreñir la discusión de la andinización a este proceso cultural.

Un trabajo señero en esta línea, por la amplitud de su perspectiva, es el de la caracterización de las áreas culturales andinas, desarrollado por Lumbreras (1969) y que recibe el apoyo de la UNESCO (Instituto Nacional de Cultura 1979). El autor emplea el concepto de áreas culturales, elaborado por Wissler (1917) y aplicado al territorio de los Andes centrales por Bennett (1948), para un estudio integral de la arqueología andina. El concepto de área designa aquí a zonas geográficas que presentan una serie de rasgos culturales compartidos en los que se expresa una historia social común. En esta perspectiva, la noción de cotradición denota a la «unidad general de la historia cultural de un área, dentro de la cual los componentes culturales se han ido relacionando sobre un periodo de tiempo» (Bennett 1948: 1). Elementos cotradicionales son los componentes culturales de distintos grupos sociales cuyos rasgos comunes se han configurado a partir de relaciones históricas compartidas.

El libro *Arqueología de América Andina* (Lumbreras 1981) expone el resultado de este trabajo. En él se distinguen siete áreas culturales en el territorio articulado por la cordillera de los Andes. De ellas, nos ocupa aquí el área central andina, correspondiente al territorio peruano entre Piura y Arequipa; el área centro sur, que abarca el espacio circundante al lago Titicaca; de modo implícito, como zona de intermediación, el área meridional que comprende desde el Noroeste de Argentina (NOA) hasta la región central de Chile, y el área sur, correspondiente a la Araucanía. Lo interesante de este enfoque es que complejiza y diversifica el análisis de las interacciones de los pueblos situados en la macrorregión andina, tanto como al interior y entre sus distintas áreas culturales.

Diversas investigaciones aportan datos sobre esta complejidad y continuidad de los procesos interculturales ancestrales en los Andes. Desde el campo de la antropología cognitiva y simbólica, los estudios de Grebe (1995-1996, 1996, 2002) muestran la convergencia de los etnomodelos aymara, atacameño y mapuche. Dillehay (2007) ha identificado arqueológicamente un continuo de influencias andinas y amazónicas en los desarrollos culturales de la Araucanía desde el período medio. Bahamondes (2009) expone los procesos de andinización en la cerámica Vergel previos al desarrollo del Tawantinsuyo. El mapudungun registra influencias andi-

nas atribuibles a diversos momentos históricos.

En un estudio nuestro sobre los afines quechua en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia (Moulian, Catrileo y Landeo 2015), identificamos correlaciones lingüísticas andinas que no se pueden explicar por la influencia inca. Se trata de voces que refieren a elementos culturalmente relevantes, que muestran homologías de forma y contenido con términos quechua, y no disponen de sinónimos en el mapudungun. En este repertorio, destacan las voces *antü* y *küyen*, cuyos correlatos lingüísticos y simbólicos expresan contenidos ideológicos compartidos por diversas culturas de la región andina.

El método que empleamos aquí para su investigación es el estudio de casos de correlaciones en constelaciones semióticas. Las unidades de análisis son los motivos simbólicos del sol y de la luna en las culturas originarias de las áreas centro, centro sur y sur andinas. La noción ‘constelaciones semióticas’ designa al conjunto de relaciones de significación que permiten la interpretación y funcionamiento de las unidades de sentido (Moulian 2015). Como muestra Peirce (1965a), la semiosis se caracteriza por su funcionamiento en red. La interpretación del significado de un signo requiere de otros significados que lo traduzcan, los que a su vez demandan sus propios interpretantes. A este encadenamiento potencialmente sin fin se



Celebración del *wetripantu* en escuela intercultural de Cusaco, Nueva Imperial.

le denomina 'semiosis ilimitada'. No obstante, como advierte Eco (1992), en las prácticas semióticas, esta deriva se delimita a un conjunto de relaciones de significación que resultan pertinentes y relevantes para la interpretación de las unidades de sentido. A estas configuraciones operativas de la semiosis, que hacen posible la interpretación y funcionamiento de los signos y textos, es lo que denominamos 'constelaciones semióticas'. Éstas, evidentemente, no constituyen entidades semióticas fijas, pues dependen de los conocimientos y perspectivas de los intérpretes, que varían de acuerdo a las competencias semióticas, grados de especialización y posición social.

En nuestro caso de estudio, indagamos las constelaciones semióticas del sol y de la luna en culturas de las áreas centro y sur andinas. Es decir, leemos las estructuras de sentido que modelan las concepciones de dichos astros en estos contextos. Esta tarea supone el análisis de los paradigmas lingüísticos en los que se inscriben los términos del lenguaje tanto como las enciclopedias culturales y prácticas discursivas contextualmente situadas que ponen en uso los saberes sociales. El estudio de las configuraciones

interpretativas de la semiosis requiere atender los significados directamente implicados en la definición de los términos, es decir, en el plano de la designación o denotación. Exige atender a los significados consecutivamente implicados por los conceptos empleados en la definición, a los que proponemos denominar 'significados presupuestos'. Precisa registrar las relaciones de significación connotadas, es decir, la existencia de otras relaciones de significación que se establecen sobre la base de las primeras. Demanda observar los usos sociales de los significados previamente referidos y las prácticas donde se emplean o se encuentran implicados. Supone atender a otros significados con los que se asocian en



El soberano inca adorando al sol, según Martín de Murúa.

los usos y prácticas.

Las relaciones de significación implicadas, presupuestas, connotadas y asociadas configuran cognitivamente representaciones sociales, es decir, estructuras de conocimientos conceptuales y figurativas de los motivos de referencia. El despliegue de las mismas en las prácticas modela patrones de comportamiento. Representaciones cognitivas y patrones conductuales constituyen modelos culturales en los que se plasman las constelaciones semióticas. Por lo mismo, su análisis comparativo permite poner en evidencia vínculos o relaciones interculturales. Cuando en el análisis contrastante de representaciones y patrones conductuales se advierte la recurrencia transcultural sistemática de relaciones de significación, ello deja en evidencia una textura cultural compartida, que no se produce naturalmente.

Debe advertirse, para la lectura de las mismas, que las representaciones sociales y los patrones conductuales son recursos disponibles para la acción humana, que se los apropia y emplea creativamente de acuerdo a situaciones siempre cambiantes y con diversas intenciones. Las constelaciones semióticas no son entidades fijas. Los modelos culturales en los que ellas se plasman tampoco lo son. El análisis intracultural de éstos nos muestra siempre sistemas de variantes en el uso de representaciones y patrones. Las evidencias de relación intercultural de los mismos deben buscarse en la recurrencia de las estructuras de información que los organizan, no en formas textuales idénticas, como mostraremos.

Para la referencia de los contextos socioculturales de pertenencia de los datos que exponemos, recurrimos a diversas categorías, vinculadas entre sí. Empleamos los etnónimos para designar a los grupos sociales identitarios: inca, aymara, mapuche. El término 'cultura' lo usamos, asociado a los etnónimos, para designar a patrones simbólicos y pautas de comportamiento distintivos de los grupos sociales. La categoría de 'mundo' la ocupamos para denotar al universo de contenidos que modela la experiencia de conocimiento de los portadores de una cultura. Cuando la noción de 'espacio' acompaña a estos etnónimos, aludimos al territorio donde las culturas se han desarrollado. Una situación particular se da en el caso inca, donde debe distinguirse entre el territorio originario de emplazamiento, en el Cusco a partir del siglo XII, y su expansión imperial, que da lugar al Tawantinsuyo en el siglo XV. El adjetivo 'imperial' y el sustantivo 'imperio' lo empleamos para aludir a esta fase de desarrollo en la que los incas ocupan la zona central del territorio chileno, hasta el río Maule.

De modo adicional, para relacionar geoculturalmente los datos, em-

pleamos el marco categorial de Lumbreras (1981) sobre las áreas culturales andinas. Como muestra este autor, inscribir a la Araucanía en el área sur andina presupone que su historia cultural, si bien tiene particularidades, no puede ser comprendida al margen de los procesos que se desarrollan en la macrorregión de los Andes y sus respectivas áreas culturales. Es lo que, desde distintas matrices disciplinarias, han venido planteando los estudios sobre el proceso de andinización.

Homologías Lingüísticas

Un punto que resulta evidente es el de las homologías lingüísticas entre las voces mapuche y quechua para designar a los astros dominantes desde el campo visual terrestre. *Inti* [iḽnti] designa sol en quechua (González de Holguín 2007 [1608]: 209); *antü* [əntə] en el mapudungun central significa sol, pero esta voz se registra, igualmente, bajo la forma *anti* [ənti] (Cañas 1910, Moesbach 1980). Según Erize (1960: 54), esta variante es propia del habla puelche, variedad dialectal hablada en argentina. *Killa* [kiḽə] corresponde a luna en quechua y *küyen* [kəjen] en el mapudungun central, mientras *killen* [kijən] es la voz que se registra en el dialecto veliche (Cañas 1910), hablado en Chiloé.

Este correlato en las formas que nombran al sol fue advertido por Havestadt (1883 [1777]), comentado por Augusta y Fraunhäusl (1910), analizado por Cañas (1910), registrado por Englert (1934a). El paralelismo para el caso de la luna es consignado por Cañas (1910). Díaz Fernández (1992) ofrece un análisis lingüístico de ambas homologías, consideradas como unidad tópica. La idea dominante entre los investigadores es que este correlato informa el contacto del quechua-mapudungun. No obstante, Augusta y Fraunhäusl (*op. cit.*) advierten que la ausencia de sinónimos para *antü* en el mapudungun problematiza la idea del préstamo lingüístico en el período de expansión inca, en el siglo XIV. De ser este el caso quedaría registro de la voz ancestral para designar al astro en esta lengua, lo que no sucede.

Cabe destacar que *inti*, igualmente, designa al sol en aymara (Bertonio 2011 [1612]), pero esta lengua registra la voz *willka*, como forma arcaica de denominar al sol. *Paqsi* es, en tanto, el término que designa 'luna' en la misma. La voz *inti*, con el sentido de sol, pertenece también al repertorio léxico del puquina (Torero 2005, Cerrón-Palomino 2013a), la tercera lengua general andina hoy extinta. Se da la particularidad de que el quechua

dispone de la voz *punchao* como sinónimo para sol, término que presenta una extensión semántica y variantes de sentido bastante próximas a la voz *inti* de la misma lengua. Esta duplicidad terminológica es uno de los argumentos a favor del posible origen puquina del lexema, como ha argumentado Cerrón-Palomino (2013a).

Diversos antecedentes etnohistóricos, arqueológicos y míticos respaldan esta tesis. Existe cierto consenso en torno a que el puquina ha sido la lengua de Tiwanaku (Torero 1972, 1987; Bouysse-Cassagne 1987, Espinoza 1987, Aguiló 2000, Cerrón-Palomino 2013a), porque el espacio de irradiación del registro arqueológico de esta cultura coincide con el registro etnohistórico de la localización de hablantes de esta lengua. Al momento del colapso de Tiwanaku, fechado alrededor del año 1000 DC, se habrían producido flujos migratorios que conducen a la población puquina hablante hacia el norte. Al respecto, uno de los mitos de origen del incario señala al Titicaca como cuna de sus fundadores (Cerrón-Palomino 2013b). Diversos términos correspondientes al lenguaje institucional del incario se encuentran en el registro léxico puquina de Jerónimo de Oré (1607), lo que indicaría una impronta puquina sobre la cultura del Tawantinsuyo (Cerrón-Palomino 2016).

En cuanto al término '*killá*', cabe destacar la presencia de la raíz '*illa*' en su estructura, término que presenta un extenso campo semántico, pero en cuyo sentido comprensivo en quechua designa a la luz como forma de



Celebración del Kapaq Raymi, fiesta del sol, coincidente con el solsticio de verano, ilustrado por Guaman Poma de Ayala.

sentado en el escudo de armas de los incas. Esta expresión literalmente significa la «lanza brillante del sol», refiriendo al poder generador de rayos que se atribuía a esta entidad astronómica. Ramos (2013: 291) señala que *'Catequilla'* significaría «el que sigue a la luna», en alusión al planeta Venus que suele alinearse con la luna.

La partícula *'illa'* se encuentra, también, como componente de los nombres que designan a conjuntos estelares en términos como *catachillay* que, según Zuidema (1982a), designa a las Pléyades, tanto como a Alfa y Beta de Centauri y *orqochillay* que nombra a Lira, la constelación de la Cruz del Sur. Al respecto señala Garcilaso de la Vega (2012 [1609]: 229), «[a] las estrellas tenían por criadas de la luna [...], porque decían que las estrellas andaban en el cielo con la luna como criadas suyas y no con el sol –porque las ven de noche y no de día». Como vemos, en forma y contenido el término *illa* constela en torno a la luna, *killa*.

En tanto, en mapudungun, la voz *küyen* y la variante *killen* designan 'luna' y 'mes', las mismas acepciones que *killa* tiene en quechua (Rosat 2009 [1989]: 531-532, Urton 2006: 85). La lengua mapuche no dispone de otra voz con la misma extensión semántica. El término *ale* que se emplea para designar a la luz de la luna y las estrellas, en ocasiones se usa como sinónimo de luna, pero su denotación no es equivalente. La ausencia de sinónimo es un argumento contrario a la hipótesis de la incorporación del término por la influencia del quechua imperial. Debe tenerse en cuenta que la expansión del Tawantinsuyo a la zona central del actual territorio chileno se ha estimado en base a la datación de restos cerámicos alrededor del año 1390 d. C. (Cornejo 2014). No obstante, su presencia en el territorio mapuche se ve restringida tanto en términos temporales como espaciales a través de un patrón de ocupación en forma de archipiélagos localizados y dispersos (Dillehay y Gordon 1998).

Los datos previamente reseñados no son consistentes con la hipótesis de los efectos aculturadores generales de la expansión del incario sobre los mapuche. Si los términos *antü* y *küyen* fuesen quechuismos debiera mantenerse en el mapudungun el registro de la voz originaria que designa a esos astros, lo que no sucede.

Indicadores del Tiempo-Espacio

La observación y estudio de los movimientos del sol y de la luna ha ocupado

un lugar destacado en las sociedades precolombinas andinas (Ziólkowski y Sadowski 1992, Malville 2014). En ellas, la contabilidad de las fases de la luna y el seguimiento de las posiciones relativas del sol sirven de base para la elaboración de los calendarios y la organización de las actividades agrícolas. El caso mejor documentado es el de los incas, quienes desarrollaron una importante tecnología para el estudio de los astros (Dearborn y Schreiber 1989, Bauer y Dearborn 1998). Como parte de ella se cuenta el uso de postes que permiten seguir la proyección de la luz, la construcción de torres como puntos de referencia para seguir el movimiento del sol, el diseño de edificaciones cuyas ventanas permiten fijar la posición de este astro o de la luna a través de la proyección de la luz en distintos momentos. El uso de estos dispositivos de observación se extiende a través del camino del inca, como lo muestra Sanhueza (2005, 2017) en sus investigaciones sobre las saywas o postes de medición dispuestos en las rutas que cruzan el desierto de Atacama.

Los incas son continuadores y herederos de una larga tradición andina de estudios astronómicos. El observatorio más antiguo en el área es el de Chankillo, situado en Casma, con una estimación de 400 al 0 a. C. (Ghezzi y Ruggles 2006). Éste se compone de una serie de torres que actúan como hitos de referencia a través de las que se pueden analizar los patrones de movimientos del sol y de los astros.

La continuidad en el uso de patrones arquitectónicos con alineación astronómica ha quedado registrada en el templo de Pachakamaq, ubicado en el valle de Rimac, en el centro de Perú. Allí se han registrado orientaciones solares, lunares y estelares de numerosos edificios desde



Wipala, bandera williche con las representaciones de *küyen* y *punyelfe*, luna y el lucero del atardecer.

el período intermedio (Pinasco 2007). La ocupación incaica de este espacio muestra la persistencia en el desarrollo de estos patrones de construcción.

Otro antecedente directo de la etnociencia inca es el desarrollo de saberes astronómicos que muestra Tiwanaku. El templo de Kalasasaya, también conocido como Templo de las Piedras Paradas, presenta una perfecta alineación en relación con equinoccios y solsticios, que marcan los cambios estacionales en el ciclo solar. En los equinoccios, la luz ingresa a través de la puerta central del recinto (Ibarra 1982, Riveros 1996). En los solsticios, lo hace desde el vértice del emplazamiento (noreste en invierno y sureste en verano). La arquitectura ritual inca muestra recurrentemente este tipo de alineaciones astronómicas, asociadas a la observación de los ciclos naturales (Pino 2004b, Moyano 2014).

Si bien existen abundantes antecedentes sobre el desarrollo de la astronomía incaica, no se ha alcanzado un consenso sobre su sistema de contabilidad del tiempo. Zuidema (1982b, 2010) ha postulado que los incas manejaban un calendario sideral lunar, cuyos meses se calculan por el tiempo en que tarda la luna en volver a pasar junto a un punto estelar fijo. El año se compondría de doce meses sidéreos, de $27 \frac{1}{3}$ días, que suman 328 días, más un mes extranumerario de 37 días. En contraste, Ziolkowski (1989, 2015) y Bauer y Dearborn (1998) postulan un calendario luni-solar, con meses sinódicos, que contabilizan la sucesión de los ciclos de la luna, que se ajustan al año solar. Ortiz (2012) argumenta en favor de un calendario solar, institucionalizado con la expansión del imperio, pero admite la posible subsistencia de un calendario lunar, como reminiscencia de épocas anteriores. En contraste, d'Ans y Aguirre (2016) señalan que la extensión territorial del Tawantinsuyo, que comprende diferentes ecosistemas, requiere diversos modos de organización del tiempo y hace disfuncional un calendario único.

Lo que resulta indiscutible es que los incas dispusieron de un denso sistema de categorías lingüísticas para distinguir las fases de la luna, registradas por González de Holguín (2007 [1608]), cuyo inventario nos provee Ziolkowski (2015). También, que emplearon los ciclos sinodales para calendarizar el tiempo, puesto que el término '*quilla*' [ki.ʎe] que refiere al astro designa, igualmente, 'mes'. Al mismo tiempo, se encuentra documentado que dispusieron de un sistema de observación de los movimientos del sol que les permitió fijar sus ciclos estacionales, a través de la identificación de solsticios y equinoccios, marcados ritualmente a través de fiestas dedicadas al sol (Guaman Poma de Ayala 1980 [1615]). En tanto tal, parece

apropiado caracterizar su calendario como ‘luni-solar’.

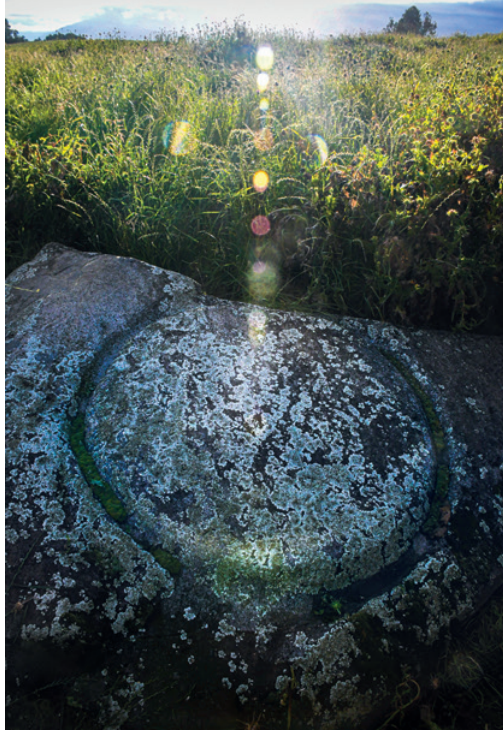
Lo relevante, para nosotros, es que estos sistemas de distinciones se repiten en el territorio andino, registrándose en los marcos de conocimiento aymara y mapuche. La doble acepción que registra el término quechua ‘*killa*’, con el significado de ‘luna’ tanto como ‘mes’, se registra también en la voz aymara ‘*phaxsi*’ (Bertonio 2011 [1612]) y en el lexema ‘*küyen*’ (Augusta 1916a: 108) del mapudungun. Por otra parte, en los sistemas calendáricos de estas culturas, el solsticio de invierno se considera el inicio del ciclo anual. De allí que algunos autores señalen el carácter panandino del calendario (Grebe 1990, Valeriano 2002). Una manifestación conspicua de esta correlación cultural es la sincronización de los rituales de celebración del año nuevo entre el 21 y el 24 de junio: *inti raymi* en el caso quechua, *machaq mara* en el aymara y *wetripantü* en el mapuche. Para los atacameños, en tanto, el nacimiento del sol se asocia a la fiesta de San Juan, el 24 de junio (Cruz, Cortés y Yufra 2013), en cuyas vísperas siguen el movimiento del astro en el horizonte y observan lo que ocurre en el cielo (Castro y Varela 2004). Si bien las formas rituales actuales de estas culturas han experimentado una importante reinención en el curso de los procesos de revitalización étnica o patrimonialización identitaria, sus prácticas tienen antecedentes ancestrales. Las fuentes etnohistóricas documentan la celebración del *inti raymi* en el incario; las etnolingüísticas registran des-



Inti alabado, culto al sol en el marco de la fiesta del Señor del Q’oyllur riti.

de antaño los términos que nombran estos eventos: *willkakuti* (Bertonio 2011 [1612]: 515) y *tripantu* (Valdivia 1887 [1606]: sp) o *wetripantü* (Augusta 1916a: 254).

En Bahía Coique del lago Ranco, en la precordillera de la Provincia de Valdivia, encontramos la evidencia arqueológica del calendario solar mapuche codificada en una piedra ritual llamada *antükura*, ‘piedra sol’, cuya imagen ilustra la portada de este libro. Su cara principal presenta una inclinación aproximada de 45 grados, sobre la que se ha labrado un canal en forma circular que permite el escurrimiento de líquidos. El punto de entrada de este conducto se orienta hacia el naci-



Solsticio de verano marcado por la entrada del primer rayo de luz sobre la ‘Piedra Sol’, en el sitio arqueológico de Bahía Coique.

ente del sol durante el solsticio de verano. En la base de la parte posterior de la misma se encuentra una línea que señala el lugar de emergencia del sol durante el solsticio de invierno. La piedra se sitúa en el centro de un espacio ritual rodeado de piedras tacitas en uso, al menos, desde el siglo XIII de nuestra era.³⁴ Este espacio, que fue excavado arqueológicamente en el marco de nuestro proyecto de investigación, muestra una concentración de fragmentos de restos culturales localizados en torno a la piedra. Aquí, al igual que las sociedades andinas, el sol constituye un ordenador

³⁴ El sitio fue excavado en noviembre del 2019 bajo la dirección de Francisco Bahamondes y Carolina Lema. Se enviaron a fechar seis fragmentos de cerámica al Laboratorio de Dosimetría de la Universidad Católica de Chile, tres de los cuales resultaron correspondientes al siglo XIII, uno al XIV, uno al XV y uno al XVI.

del tiempo y del espacio, que organiza el calendario y fija simbólicamente al naciente como principal punto de referencia geográfico.

La importancia simbólica del sol como indicador ha quedado registrada en los textiles Q'ero, grupo étnico quechuahablante del área cusqueña de Paucartambo, considerado como 'el último ayllu inka' (Núñez del Prado *et al.* 2005 [1955]). Los diseños de sus tejidos representan iconográficamente al astro en los momentos del naciente, poniente, cénit, anti-cénit (Silverman-Proust 1986), durante los solsticios y en su relación con la organización del espacio (Silverman-Proust 1988). El registro iconográfico del sol en estos hitos espaciotemporales perfila al posicionamiento del astro como un punto de referencia estructurante. Urton (2006) ha documentado etnográficamente la vigencia en comunidades quechua de los sistemas de observación astronómicos sobre puntos de referencia geográficos. Al respecto, el autor informa que, en este contexto, el levante denominado '*intisqamuna*' (lugar donde nace el sol) es el principal punto direccional marcado lingüísticamente. Por su parte, Matos (1994: 48) sostiene que entre los pastores de Junín «la geografía física es entendida en perspectiva solar», puesto que el espacio se organiza sobre la distinción primaria este-oeste, cuyos puntos de referencia reciben los nombres de *Inti-ccespimunan* (este) y *Intiseccaycunan* (oeste). Cáceres (2016) añade que en el contexto andino los patrones de movimiento ritual asumen predominantemente un sentido contrario a las agujas del reloj, con desplazamientos trazados cir-



Oraciones mapuche en dirección al naciente en el *ngillatun* de Tringlo, Lago Ranco.

cularmente de derecha a izquierda. Este patrón reproduce el sentido del eje de rotación de la tierra que define la trayectoria aparente del sol en el curso diurno.

Una manifestación de la correlación en las constelaciones semióticas centro y sur andinas es la recurrencia de estos principios proxémicos que organizan el diseño del espacio y los movimientos dentro de éste. El patrón de orientación solar se encuentra nítidamente marcado en las culturas aymara y mapuche, de un modo más distintivo que en las comunidades quechua. Van den Berg señala que al oriente se le atribuye un sentido positivo en la cultura aymara por diversos motivos:

Por allí aparece cada día el sol que tempera al hombre y a la tierra después del frío de la noche. Desde allá vienen las lluvias que fecundan la tierra. Los valles del oriente, con su exuberante vegetación son símbolo de fertilidad y de abundancia, y las tierras fértiles del altiplano son como un reflejo, aunque pobre, de la abundancia del oriente. Es por todo eso que los ejecutores de los ritos siempre se colocan en dirección al oriente (1989: 192).

En contraste, al oeste se le asigna un sentido negativo porque por allí desaparece el sol «causando que hombres, animales y tierras se hundan en el frío de la noche» (van den Berg, ídem).

Van Kessel (1980a, 1982) denomina 'el arco de la vida' al eje de articulación levante-poniente que estructura simbólicamente la concepción del espacio en la cultura aymara de Tarapacá. Esta metáfora alude al movimiento del sol y el agua como elementos vitales. En palabras del autor:

[...] los santuarios locales y aún las casas habitacionales, están orientadas con la puerta hacia el oriente para recibir, en la mañana, los primeros rayos del sol. La oración se dirige también hacia el oriente, y en esa dirección se quema el incienso, en la madrugada, para 'adorar al Señor'. El primer nivel ecológico -el altiplano equivale, para el aymara, al origen de toda vida y fuerza. El arco de la vida se levanta -como el sol- en el oriente, alcanza su cumbre en el 'centro': la cordillera y descende en el occidente (van Kessel 1980b: 138).

La prevalencia de este patrón de organización espacial en el mundo aymara se encuentra documentada en los dominios del ritual (Motta 2011), arquitectónico y urbanístico (Magaña 2006) y constituye, según Núñez y Cornejo (2012), un marco de referencia absoluto que define al 'naciente del sol' como lo que se tiene enfrente. Al respecto sintetiza Tschopik (2015: 319):

Está demostrado por numerosos contextos que el Este es la dirección ceremonial más importante de la cultura aimara. Las casas se construyen ge-

neralmente con sus puertas mirando al Este... En los sacrificios de sangre se coloca al animal frente al Este, de modo que la sangre mane hacia el sol naciente. Durante los ritos, los magos se sientan siempre mirando al Este y generalmente las libaciones e incienso se ofrecen en esa dirección. Incluso los altares cristianos, construidos en sitios donde antiguamente hubo una *apacheta* aymara, están casi siempre orientados hacia el Este.

En cuanto a la representación del tiempo, Grebe (1990: 79) señala: «Tanto el ciclo día-noche como el ciclo anual aymara se caracterizan por compartir un movimiento circular básico, contrario a la dirección de los punteros del reloj.» Este trazado propio del eje de rotación de la tierra, que va de derecha a izquierda, constituye el patrón de desplazamiento dominante en el mundo aymara. El mismo se expresa en el movimiento de los *yatiris* en torno a las mesas rituales, en la circulación de los grupos de danzantes en torno a las plazas, en las rondas de carnaval, en el orden protocolar para la distribución de saludos y alimentos. Estos patrones que organizan el espacio y movimiento en la cultura aymara se repiten en el mundo mapuche.

En la concepción horizontal del espacio que organiza al *Nagmapu*, el mundo donde vive la gente mapuche, el este es el punto de orientación fundamental, en tanto se encuentra asociado a la claridad, a la luz que provee el sol (Grebe et al. 1972; Briones y Olivera 1985). Al levante se le atribuye un carácter positivo, se le asocia a la vida y a la fertilidad, se lo considera limpio y poderoso. Por lo mismo, los actos de propiciación se dirigen al oriente; las canchas de rogativas se disponen hacia esta dirección, las puertas de las viviendas apuntan generalmente al naciente del sol, la gente duerme mirando hacia la salida del astro. En contraste, el oeste es considerado negativo, se asocia a la oscuridad y la muerte. Para el mapuche, las horas adecuadas para iniciar una actividad son las primeras de la mañana, con el ciclo de ascenso de la luz. Nuestra experiencia etnográfica en las áreas de Boroa y Panguipulli, ratificada por testimonios para el área del Budi, señalan esta pauta general. Las acciones relevantes no se emprenden pasado el mediodía, porque este momento marca un cambio en el ciclo de la luz que no resulta propicio.

Los movimientos de circulación en el espacio se realizan desde la derecha hacia la izquierda, en el sentido contrario a los punteros de nuestro reloj, reproduciendo el *wallontumapu*. Con este término se denomina al giro cósmico, por el cual se define el movimiento aparente del astro en el curso diario. Este patrón se expresa en el *awüin*, como se designa el movimiento de los jinetes en torno a los espacios rituales, para protegerlos de la

acción de los malos espíritus. También, en el baile ceremonial comunitario en torno a los campos rituales, en la distribución de los saludos cuando se ingresa a algún lugar, en la entrega de alimentos y bebidas, cuando se distribuyen los platos, se sirven los vasos de chicha o se hace circular entre los comensales el mate que sigue a las comidas o acompaña a los encuentros interpersonales.

Representaciones Sociales

Los movimientos astronómicos de la tierra definen el ciclo de la luz, los ritmos circadianos asociados a ellos, el curso de las estaciones climáticas y los procesos agropecuarios y sociales que se les vinculan. Por lo mismo, resulta explicable, en términos indexales, el desarrollo de patrones de organización del tiempo-espacio convergentes o, incluso, coincidentes, orientados al uso de la luz. Lo que no resulta explicable del mismo modo, es el desarrollo de representaciones sociales concordantes de los cuerpos celestes, como las que se registran en las áreas centro y sur andinas. Aquí se ha labrado culturalmente una concepción del sol y de la luna como una pareja matrimonial divina, con adscripciones de género que identifican al sol como varón y a la luna como mujer. Las estrellas, en tanto, son consideradas su prole. Se articulan en esta narrativa cultural tres dominios de representación: teológico, de filiación y de género que se interseñan con las concepciones del tiempo y el espacio, exponiendo un sorprendente correlato en las constelaciones semióticas del sol y de la luna. En ello se deja ver un tipo particular de textura cultural compartida. En contraste, en la región amazónica predomina una representación de estos mismos astros como hermanos gemelos varones, que compiten entre sí, es decir, un modo distinto de concebir y constelar las representaciones (Blixen 2013).

La religión inca constituye un paradigma de este modelo de representaciones, compartidas en el mundo andino. Al respecto, señala Murúa (1922 [1590]: 24) que los cusqueños «idolatraban regiamente, adorando al sol y la luna, teniéndolos por marido y mujer y por muy grandes dioses, y a las estrellas por muy verdaderas hijas suyas». A ambas figuras se les rendía culto en el templo de Qoricancha, el principal templo de la capital del imperio. El cronista mestizo Juan Santa Cruz Pachacuti Yamque (1879 [1613]) provee una reproducción de la lámina de oro que cubría el altar mayor, considerado un cosmograma, porque representa las principales divinida-

des del imperio. En la parte superior del diseño se ubican las figuras del sol y de la luna, situadas respectivamente a la derecha e izquierda del altar. El Qoricancha albergaba igualmente adoratorios dedicados específicamente a los astros mayores, representados en forma de figuras humanas de oro macizo, el sol, y plata, la luna. Los miembros de la monarquía se consideraban descendientes de éstos (Garcilaso 2012 [1609]), de modo que el inca se tenía como hijo del sol y a la coya, de la luna.

Se estima que durante el gobierno de Pachakuteq, noveno emperador inca, el culto al sol devino en la religión oficial del imperio. En Cusco se celebraban anualmente sendas fiestas en honor al sol durante los solsticios, y a la luna en el mes de septiembre. En las islas del lago Titicaca donde, de acuerdo a la narrativa mítica, los astros habrían nacido, se levantaron templos, que se transformaron en centros de peregrinaje para los pueblos del imperio. Con la caída del mismo, el sistema cültico institucionalizado sufrió un importante proceso de desestructuración. No obstante, durante la colonia subsiste el culto al sol en espacios regionales (Cook y Doyle 1978). Hasta el presente, los términos *tayta inti* (padre sol) y *mama killa* (madre luna) se mantienen en uso en las comunidades quechua para referir a los astros (Steele y Allen 2004). Mishkin (1940) registra etnográficamente en la comunidad de Kauri (Quipicanchis, Cusco) persistencias del mismo. Allí, todas las mañanas, al rayar el sol, los comuneros elevan sus manos para realizar oraciones propiciatorias en su dirección, puesto que consideran que éste es dador de vida, pues provee luz, calor y energía que fertiliza sus sementeras.

Una sobrevivencia de su culto la hemos observado en la fiesta del Señor del *Qoyllur r'iti*, la mayor peregrinación religiosa del área de Cusco, en un momento ritual denominado 'inti alabado'. Al amanecer del último día de la festividad, los peregrinos esperan con oraciones y actitud solemne el primer rayo de sol que toca sus cuerpos y exaltan su llegada con danzas y desfiles de banderas. Se expresa aquí la continuidad del culto al sol y los nevados, pero bajo una matriz cristiana, donde las figuras de Cristo y el sol se superponen (Fuenzalida 1979).

De igual forma sucede en el espacio aymara boliviano (García 2013) donde el culto al sol, con sus rituales de alba, se desarrolla en el marco del Corpus Christi. Tschopik (2015) y Abercrombie (1998) informan de la asociación simbólica del sol y Cristo entre los aymara de Chuquito y K'ulta, donde al Hijo de Dios de la teología cristiana se lo considera una encarnación del astro. La asociación entre la luna y la Virgen, en tanto, tiene una expresión paradigmática en la iconografía de Nuestra Señora de Copacabana, cuya

imagen se levanta sobre una luna naciente. Si bien los astros no tienen en el presente un lugar central en la religión aymara, ellos se inscriben dentro del culto a los elementos de la naturaleza (van den Berg 1989). En el habla actual de los comuneros, sol y luna mantienen los nombres de Tayta Inti y Mama Pacsi, los que son invocados en diversos actos rituales. Así sucede, por ejemplo, en las prácticas simbólicas asociadas a la construcción de las casas, donde se reproducen en pequeña escala los componentes del cosmos. En palabras de Arnold, Jiménez y Yapita (1998: 105-106):

En la actual división de labor ritual por sexo concerniente a la ch'allas durante la construcción de una casa, los hombres recuerdan a su 'Senda del Padre' y las mujeres recuerdan a su 'Senda de la Madre'. Los Qaqa dicen que estos términos se refieren a sus dioses, puesto que las mujeres hallan su origen en último término en la mama luna (Mama Santísima) y los hombres en el tata sol (Tata Santísimo).

De acuerdo al registro histórico del cronista Juan de Santa Cruz Pachacuti (1879 [1613]), los antiguos collas rendían, igualmente, tributo al sol. Autores como Bandelier (1910) y van den Berg (1989) plantean que ello es resultado de un ejercicio de transculturación religiosa incaica. No obstante, las orientaciones solares en la arquitectura Tiwanaku y los motivos radiantes y felínicos de su iconografía sugieren la existencia de componentes solares en el sistema religioso de esta cultura. La probable filiación puquina de la voz *inti* (Cerrón-Palomino 2013a) es consistente con esta hipótesis. Propio o apropiado, este patrón se vuelve persistente pues, como declara en 1813 el cura de Andahua (Provincia de Condesuyos), «les ha quedado memoria de la adoración del sol» (Almonte 1975 [1813]: 60). El testimonio de los informantes de Tschopik (2015: 180) deja ver la continuidad del modelo: «El sol es el padre del mundo. La luna, que es más débil, es su esposa y las estrellas son sus hijos. Cuando hay un eclipse de sol todos dicen que se acerca el fin del mundo y el juicio final.»

Articulaciones Simbólicas

El altar del Qoricancha dibujado por Juan de Santa Cruz Pachacuti nos presenta un cosmograma. Su diseño expone los elementos que configuran el mundo sagrado de los incas, ubicados simbólicamente de acuerdo a su importancia y relaciones. Como argumenta Barnes (1986), muchos de sus componentes se encuentran en la actualidad vigentes en las comunidades

quechuas de los Andes centrales. La disposición de los mismos implica las categorías clasificatorias del mundo en términos de posiciones (derecha e izquierda; arriba, en medio, abajo) y expresa las relaciones que se dan



Distribución prehispánica de las lenguas quechua, aymara, mapuche y puquina y ubicación de observatorios astronómicos mencionados en el capítulo.

entre los elementos (complementariedad, oposición y asociatividad). En tanto tal, el diseño se puede considerar una matriz de expresión del pensamiento andino (Estermann 1998). En él, el sol, al que se considera masculino, se ubica en el espacio superior derecho. La luna, con atributo de género femenino, se sitúa en el lado izquierdo. La disposición de los elementos en relación a ellos marca relaciones asociativas. Bajo el sol se sitúa el lucero del amanecer, el rayo y el arcoíris, y la Pachamama o Madre Tierra. Bajo la luna se encuentran el lucero del atardecer, la nube, la Mamacocha o Madre Agua, el árbol de los ancestros. Al lado derecho va el hombre, al lado izquierdo la mujer.

Como advierte Silverblatt (1987), el principio de adscripción de género tiene un carácter estructurante en el mundo andino. En este caso, al emplearlo en el plano cosmológico como criterio clasificatorio de los astros, que constituyen puntos de referencia para la organización del tiempo y el espacio, se articula en torno a ellos una compleja constelación semiótica. A los cuerpos celestes se les pliega una serie de relaciones de significación implicadas, presupuestas y connotadas por las posiciones de género. Estermann (1998) analiza este juego de asociaciones que nos muestran al sol y la luna como opuestos complementarios, pero contrastantes. El sol, que es masculino, se sitúa a la derecha, que es predominantemente el lado de la mano hábil; y se le identifica con el este, al que se le asigna un sentido positivo, porque es fuente de luz. Por lo mismo, se le asocia al arcoíris, también al día y al verano, a la tierra que el astro se encarga de fertilizar y al rayo que es manifestación de energía. A la izquierda, la luna, considerada femenina, se asocia al oeste, punto de referencia que se considera negativo; y se la relaciona con la oscuridad, la noche, el invierno, el agua y el mundo espiritual. Este juego de relaciones en la representación de los astros coincide con los atributos que identifica Celestino (1997) en su análisis de los ciclos míticos y rituales del sol y de la luna. De acuerdo al autor, en el calendario andino se puede identificar un tiempo solar masculino de cosecha, alumbramiento, sequía y armonía. A éste se contraponen un tiempo lunar femenino, de lluvias, enfermedades, gestación, batallas rituales y muerte.

Aunque con variantes, la vigencia etnográfica de diversos aspectos de este complejo simbólico, articulado en torno a las distinciones del sol como varón y a la luna como mujer, se encuentra registrada por Platt (1976) en la comunidad quechua de Macha, en Potosí, Bolivia. En tanto, el estudio sobre representaciones de género de Carrasco y Gavilán (2009) muestra la presencia y vigencia del mismo entre los aymara. En el esquema que ex-

ponen las autoras, el sol también es masculino, se asocia a la derecha, al día, la puna (tierras altas) y el presente. Luna es femenina, se la vincula a la izquierda, la noche, los valles (tierras bajas), el pasado. Según van Kessel y Cutipa, tras esta polarización se expresa una concepción relacional del cosmos: «en el pensamiento andino el cielo y la tierra, el sol y la luna, varón y mujer, claro y oscuro, día y noche –aunque oposiciones- vienen inseparablemente juntos» (1998: 62). Así sucede con los astros, en nuestro caso de estudio, donde no sólo los referentes sino sus atributos, asociaciones y juego de oposiciones complementarias vienen mutuamente implicadas. Como mostraremos, estas constelaciones semióticas se despliegan de modo paralelo en la cultura mapuche.

Correlato Mapuche

En la actualidad en el sistema religioso mapuche predomina el culto a *Ngünechen*, ‘el controlador de los hombres’ que –aunque presenta diversas representaciones– tiende a concebirse como deidad principal, creadora del universo. Diversos investigadores explican esto como producto de la acción aculturadora de la evangelización cristiana (Latcham 1924, Faron 1997 [1964], Bacigalupo 1988, Briones y Olivera 1985, Waag 1975). Bacigalupo constata que la voz *Ngünechen* sólo se registra en los documentos a partir del siglo XIX, problema que ya habían advertido Augusta y Fraunhäusl (1910). Faron (1997 [1964]: 50) sostiene que «la supremacía de *ñenechen*, en el sentido cristiano de la divinidad, es inconsistente con gran parte de las creencias mapuche». Tanto Latcham (1924) como Waag (1975) afirman que el término que lo designa es introducido por los misioneros en su esfuerzo de hacer asimilable la religión cristiana.

En contraste, el registro etnográfico de Faron (1997 [1964]), Grebe, Pacheco y Segura (1972) y Dillehay (1990) describen un sistema religioso politeísta, naturalista y animista, compuesto por deidades y espíritus de diversa jerarquía. En este sistema, el sol y la luna tienen una posición preeminente. La investigación de Gundermann (1981) sobre la ritualidad pewenche (mapuches de la cordillera del Pewen) identifica como deidades mayores a una pareja denominada ‘Antü rey fucha’ (anciano rey sol) y ‘Antü rey kuse’ (anciana reina sol), identificables uno y otra con las figuras del sol y de la luna. Del mismo modo, las oraciones williche de San Juan de la Costa identifican a Chaw Antü (padre sol) y Ñuke Ale (madre luz de luna) como figuras sa-

gradas principales. En la Araucanía central, se mantiene vigente la creencia en una familia divina compuesta por Wenumapu Fücha (el anciano del cielo), Wenumapu Kushe (anciana del cielo), Wenumapu Weche (joven del cielo), Wenumapu Ülcha (doncella del cielo) (Marileo 1995). Estos elementos se identifican con el sol y la luna, el lucero del amanecer y el lucero del atardecer, y suelen representarse en el *kultrung* o tambor chamánico o en las banderas rituales en diversas asociaciones figurativas o abstractas.

Diversos relatos míticos de la creación y de los primeros tiempos de la historia mapuche tienen como protagonistas al sol y la luna, como pareja divina. Así sucede en los textos «El Dios del cielo y sus rebeldes hijos», «Sobre Adán y Eva», «Por qué Antü, el padre sol tiene grandes penas en el corazón», «Kuyen, la madre luna se venga de una maldición» compilados por Koessler-Ilg (1954); también en «El indio Pie de Oro narra el matrimonio del sol y de la luna», «De cuando el sol y la luna iban a quedarse dormidos», reunidos en Koessler-Ilg (2006b) o en el «Texto de Chimpay», registrado por Lehmann-Nitsche (1919). En los dos primeros relatos, el sol y la luna aparecen como deidades creadoras situadas en un tiempo anterior al enfrentamiento entre las serpientes Treng Treng y Kay Kay, que se presentan como sus criaturas. No obstante, la identidad de estos dioses astros en ocasiones coincide con la de un Dios único. Así lo documenta Koessler-Ilg (1954: 16): «A nuestro Dios, que está allá arriba en el cielo azul, solían llamarlo también Antü y madre también la llamaba Luna, porque ambos se alternaban en el trabajo de darle luz a la tierra y cuidar de la gente dispersa. Algunos viejos no decían Rey Chau, sino sol y luna». De modo similar sucede hoy en día con algunas representaciones de *Ngünechen*, al que se concibe como la integración de la familia divina (*fücha*, *kushe*, *wentru*, *ülcha*) con sus asociaciones a los astros (Marileo 1995). Un estudio de esta variabilidad puede verse en Bacigalupo (1995-1996).

Al respecto, es importante señalar que en la cultura mapuche la expresión de las estructuras dualistas y tetralógicas no se limita a la relación de los términos (dominio social), sino comprende la constitución de los mismos (dominio ontológico). Así, el registro de las oraciones, en ocasiones, atribuye un dimorfismo de género a los astros, propiciados como Antü Fücha (sol anciano) y Antü Kushe (sol anciana); Küyen Fücha (anciano luna) y Küyen Kushe (anciana luna) (Faron 1997 [1964], Montecino 1995). También emplean el modelo cuatripartito para la representación de uno de los términos, como en el caso de Meli Küyen, los cuatro dioses de la luna, o Wüñelfe, el lucero del amanecer, concebido como una manifestación tetrádica

(Grebe, Pacheco y Segura 1972). Se verifica aquí la aplicación de un mismo principio de organización cognoscitivo en dos campos clasificatorios, complementarios, siendo el dominio social de uso predominante sobre el ontológico. Como advierten Briones y Olivera (1985), en el primer dominio se identifican entidades independientes, pero estructuralmente relacionadas; en el segundo, se distinguen componentes de estas identidades, indivisibles entre sí. La representación del sol y la luna conformando una familia nuclear, por lo tanto, se encuentra generalizada. En este sistema, a los mayores o ancianos se los representa en un nivel superior y se les atribuye una posición social privilegiada respecto de los jóvenes, que son sus hijos. A las figuras masculinas se las sitúa a la derecha y se les asigna una valoración preferente respecto de las femeninas, en cuanto a relevancia y poder.

Si bien el estatus ontológico de los astros como divinidades se encuentra en la actualidad desperfilado, los mapuche continúan considerando poderosas a estas entidades espirituales. Así, por ejemplo, lo señalan Curaqueo (1989-1990), Pozo y Canio (2014). Como tales, se les propicia en las oraciones y rituales comunitarios y constituyen figuras auxiliares de los y las *machi*, como se denomina a los chamanes mapuche, quienes preferentemente invocan a la luna, pero –en algunos casos– también al sol (Bacigalupo 1995a).

Al astro se lo considera responsable de dar luz y calor, de fertilizar la tierra y resguardar la vida; su valoración es altamente positiva; es masculino, por lo que se lo identifica y representa a la derecha; se lo vincula al este, a lo alto, al día y al verano.

En contraste, a la luna femenina se la identifica y representa a la izquierda del sol, se la asocia a la noche, a la oscuridad, el invierno; en términos espaciales, se la vincula al oeste y al mundo subterráneo que tienen connotaciones negativas puesto que se asocian a la muerte. No obstante, por lo mismo, se la relaciona con las fuerzas espirituales del otro lado del mundo, donde habitan los ancestros, responsables de la renovación de la vida. En tanto tal, es símbolo de fecundidad. El término *aponküyen*, luna llena, es comúnmente utilizado como expresión benéfica que contiene la luz, la temperatura, la energía y el vigor necesarios para la buena germinación de las plantas. Es frecuente escuchar en las áreas rurales de la Región de la Frontera el enunciado «*pürapaküyen mew tukungekey fill ketran ka tukukan*» («en luna creciente se siembran las semillas y las hortalizas»), refiriéndose al intervalo que media entre el novilunio y el plenilunio. Es la fase de crecimiento de la luna que culmina con su oposición con el sol, cuando todo su cuerpo brilla, iluminando a la tierra. Esta luz nocturna

estimula el desarrollo de las plantas con mayor vigor.

La luna se relaciona con el universo femenino. En algunos discursos rituales de iniciación o curación destinados a niñas preadolescentes, aún se hace alusión a *küyen* como astro iluminado, dueño y símbolo de la fertilidad de las mujeres en expresiones tales como '*peküyeni*', que en español corresponde literalmente a «vio la luna», o '*petu peküyenlay*' («todavía no ha visto la luna»). En la visión mapuche, estas expresiones indican la llegada del momento de la evacuación del menstruo en la niña que pasa a la etapa fértil de la iluminación de su vida. El término *küyentun*, en tanto, designa el menstruar. De modo concordante, en quechua, la voz *killá* presenta, entre sus acepciones, el período menstrual de la mujer (Rosat 2009 [1989]: 530).

Discusión

Los datos que hemos expuesto identifican homologías lingüísticas, el correlato en las representaciones sociales y el paralelismo en los patrones de uso del sol y de la luna como indicadores en la organización de los modelos de tiempo y espacio. Si bien éstos presentan variantes al interior de y entre los espacios culturales comparados, es evidente la existencia de una matriz de información compartida en este sistema de transformaciones. Su distribución temporal y espacial no debe entenderse como una configuración homogénea, pues siempre será posible documentar excepciones a la regla y modelos alternativos en funcionamiento. No obstante, las formas, representaciones y patrones referidos identifican principios de modelización preferentes. Debe entenderse como recursos culturales, dispuestos como herramientas para el despliegue de las capacidades humanas, donde la convención alterna con la invención (Wagner 1981, Keisalo-Galván 2011); la memoria y la tradición, con la creación (Lotman y Uspenski 2000) puesta en el contexto de las prácticas culturales.

La relación del sol y de la luna con el ciclo de la luz, los ritmos circadianos y los procesos estacionales permiten explicar en términos indexales su uso como indicadores en la construcción de los modelos del tiempo-espacio. Sus movimientos señalan los pulsos del tiempo y marcan el espacio, con un juego de asociaciones que implican a la luz y la oscuridad, el calor y el frío, la lluvia y la sequedad. No ocurre lo mismo con las representaciones sociales de estos 'cuerpos celestes', que se construyen desde una base

simbólica. En la cultura inca, aymara y mapuche predomina la representación de ellos como una pareja divina, donde el sol es la figura masculina y la luna su esposa. Entre los inca y mapuche, esta pareja es la base de una familia nuclear cuyos hijos son los luceros del amanecer y atardecer. Esta concepción articula categorías de género, de filiación y religiosas. Ellas se conjugan con las valoraciones que se asignan a las posiciones espaciales, secuencias temporales y ciclos estacionales.

La combinación de las atribuciones de significado de las representaciones sociales y las valoraciones dadas a las coordenadas espacio-temporales configuran 'constelaciones semióticas' en torno a los motivos del sol y de la luna. Con este concepto entendemos el conjunto de las relaciones de significación directamente implicadas, presupuestas o connotadas y asociadas en la interpretación de estas figuras, que dan lugar al uso de las mismas. En las culturas de las áreas centro y sur andino que hemos referido se advierte un claro correlato en estas constelaciones, que se presentan como opuestas complementarias.

Las voces '*inti*', '*antü*' y su variante '*anti*' designan al sol, implican la principal fuente de luz y calor, considerada propiciadora de la vida; presuponen una figura divina superior y masculina, connotan lo positivo, la fertilidad, se asocian al este como punto geográfico, a la derecha en las referencias corporales, a lo alto en el orden espacial, al día en la perspectiva temporal, al verano en términos estacionales, y se usan como indicadores pragmáticos para la organización del comportamiento en el tiempo y el espacio.

Las voces '*killa*', '*küyen*' y la variante '*killen*' designan a la luna, implican a la principal fuente de luz nocturna, presuponen una deidad superior femenina, se asocian con la izquierda como referencia corporal, con el oeste en términos geográficos, con el mundo subterráneo en el orden espacial, con la noche en la perspectiva temporal, con el invierno en términos estacionales. Su connotación es ambigua en tanto simboliza fecundidad, pero también a las fuerzas del otro lado de la vida.

Los modelos cognitivos que ofrecen estas representaciones informan patrones pragmáticos, cuyo despliegue deja, igualmente, en evidencia importantes paralelismos. Nos situamos aquí en el dominio de la cosmo-praxis (van Kessel y Cutipa 1998, de Munter 2016) donde las concepciones constituyen instrumentos organizadores de la acción, proveyendo modelos proxémicos y principios rituales. El correlato de los mismos es especialmente nítido entre los aymara y mapuche que diseñan los espacios cúl-ticos y habitacionales en dirección al este. En tanto, sus movimientos se

disponen desde la derecha a la izquierda en un patrón que se expresa en las danzas, el desplazamiento por los espacios sagrados, la distribución de bebidas, alimentos y saludos.

Estas pautas de acción muestran las mismas estructuras de sentido. El tejido cultural de las mismas se hace evidente cuando se contrastan con otras constelaciones semióticas que se articulan en torno a los mismos motivos. En la Amazonía, por ejemplo, se encuentra ampliamente extendida la concepción del sol y de la luna como gemelos masculinos (Blixen 2013), que comparten o compiten por mujeres. En este modelo se diluye el sistema de distinciones polares de género, con sus relaciones contrastantes y complementarias, que veíamos en el caso andino. Variantes del mito de los mellizos astrales se encuentran registradas entre los tupí guaraní de Brasil (Métraux 1928), incluyendo los chiriguano del chaco boliviano (Métraux 1932), entre los kuikoró de lengua caribe del parque Xingu, en Brasil (Fausto 2012), y los amuesha, de lengua pano del este de Perú (Kühne 1967). Para los wara, grupo de lengua arawak, las relaciones incestuosas homosexuales entre ellos son causa de los eclipses (Penteado 1983). En contraste, los ticuna del alto Solimoes entre Brasil, Colombia y Perú, suscriben una mitología dualista en términos de las categorías de género, pero identifican al sol como mujer (Faulhaber 2015). Por lo mismo, Lehmann-Nitsche (1919) advertía que, en el marco de la diversidad de representaciones del sol y de la luna presentes en la mitología sudamericana, la constante andina informa una vincularidad cultural.

En nuestro caso de estudio, el correlato en las constelaciones semióticas se ve refrendado por homologías en las formas lingüísticas del quechua y mapudungun que designan al sol y la luna. Esta afinidad no se puede explicar como resultado de la expansión del quechua imperial a la Araucanía. La influencia inca en la zona central de Chile ha sido datada por termoluminiscencia de piezas cerámica hacia 1390 d. C. (Cornejo 2014). Si las voces *antü* y *küyen* fuesen quechuismos, debería haber el registro de los términos originarios del mapudungun que nombra a estos astros, lo que no ha ocurrido. Por lo mismo, resulta sugerente la hipótesis del puquina, la que se considera fue la lengua de la cultura Tiwanaku y de sus precedentes en el área del Titicaca. Cerrón-Palomino (2013a) plantea que el puquina es la lengua secreta de los 'orejones', la casta dominante del incario, que habría procedido desde el lago altiplánico. Como argumenta este autor y lo registra de la Grasserie (1894), *'inti'* es parte del repertorio léxico puquina. Lo mismo ha señalado Aguiló (2000) sobre la voz *'illa'* que es la raíz del

término *'killa'*. Dillehay *et al.* (2007) muestran, al respecto, que a partir del año 1000 de nuestra era se inicia un largo período de sequía en el área central andina. Esta crisis medioambiental prolongada coincide con el abandono de Tiwanaku y el aumento de la complejidad social de la Araucanía, marcada por la modelación de paisajes monumentales y el desarrollo de la agricultura intensiva. Estos datos presuponen formas de organización social ampliada. Los antecedentes contextuales invitan a explicar esta transformación social como producto de las presiones migratorias ante las condiciones climáticas.

Conclusiones

Las homologías lingüísticas, el correlato en las constelaciones semióticas, el paralelismo de los patrones proxémicos y temporales muestran una tradición cultural compartida en las áreas centro, centro sur y sur andinas, configurada en torno a los motivos del sol y de la luna. Estos componentes no bastan para postular la unidad histórico cultural del territorio que registra este correlato, pero los datos constituyen nítidos indicadores de relaciones interculturales que comprometen vínculos sociales.

Al respecto, debe tenerse en cuenta que sólo la concordancia de los modelos del tiempo-espacio se puede explicar en términos indexales, es decir, sobre la base de la observación de procesos naturales. No sucede lo mismo con la semejanza en las formas lingüísticas y el correlato de las representaciones sociales de los astros, que tienen un carácter convencional, es decir, se producen socialmente. La representación de estos cuerpos celestes como una familia divina, donde el sol asume los roles de varón, esposo y padre; la luna de mujer, esposa y madre y los luceros de hijos, implica concepciones de género, teológicas y de filiación social que se articulan sobre series de relaciones de significación implicadas, presupuestas, asociadas y connotadas de manera coincidente. Estas representaciones ocupan, además, un papel preeminente en los sistemas religiosos y cosmovisionarios de las culturas del área. Ellas, por ejemplo, contrastan con las concepciones de los mismos astros como hermanos gemelos, predominantes en el área amazónica. Estas representaciones son el resultado de procesos de elaboración cultural cuyo correlato en el área andina muestra una tradición compartida, que no se produce de modo natural sino como resultado de relaciones sociales subyacentes.

En nuestro caso de estudio, ello no se puede explicar como el efecto de la expansión del Tawantinsuyo en el área centro sur de Chile. De ser este el caso, se esperaría hubieran quedado en el repertorio léxico del mapudungun las voces originarias que nombraban a los astros, lo que no sucede. La antigüedad de la data de uso del espacio ritual en torno a la piedra calendario *antükura* de Bahía Coique, evidencia el carácter preincaico en los patrones espacio-temporales de orientación solar empleados en el territorio mapuche. Por lo mismo, una hipótesis alternativa, sustentada por datos contextuales lingüísticos, etnohistóricos y arqueológicos, es la posible filiación puquina de estas voces. Ello podría ser resultado de interacciones que se producen a partir del colapso de Tiwanaku, pero también de un período anterior, considerando los antecedentes históricos y culturales de esta lengua. En cualquier alternativa, las homologías lingüísticas y el correlato en las constelaciones semióticas informan la profundidad histórica de las relaciones interculturales en las áreas centro, centro sur y sur andinas que han dado lugar a este sistema de representaciones compartidas.

Pañilwe ñi Dungu

Las voces del metal

Con Elvira Latorre Blanco, Jacqueline Caniguan Caniguan
y Francisco Bahamondes Muñoz

A partir del análisis de las voces del metal en mapudungun, este artículo se aproxima al trabajo en metales de la cultura mapuche durante el período prehispánico por medio del contraste entre los antecedentes lingüísticos y arqueológicos. El texto aborda los datos disponibles para los términos de la lengua mapuche que designan el oro, la plata, el cobre, el plomo y el estaño. El método de investigación empleado es el estudio de las constelaciones semióticas de las voces, es decir, de las series de relaciones de significación que se articulan en torno a estas unidades de sentido, lo que permite su interpretación y uso. Ello considera un análisis metalingüístico, translingüístico y supralingüístico o contextual de los términos, que incluye sus usos sociales y la documentación desde la arqueología. Sobre la base de estos antecedentes se argumenta respecto a la antigüedad, las relaciones transculturales de las voces y la importancia de las distintas materialidades para el trabajo en metales en la cultura mapuche prehispánica.

El presente trabajo analiza las voces del metal en mapudungun para mostrar lo que su composición léxica, disposición estructural y usos lingüísticos nos dicen sobre el desarrollo del trabajo prehispánico con metales en el espacio centro y sur de Chile (sensu Campbell y Latorre 2003). Ello supone atender tanto a la explotación y la manufactura de metales nativos como al desarrollo de la metalurgia.³⁵

Los estudios sobre este campo cultural precolombino se han llevado a cabo fundamentalmente desde la arqueología (Campbell y Latorre 2003;

³⁵ Por «metales nativos» se entiende a aquellos que se encuentran en estado metálico en la naturaleza; por «metalurgia», el procedimiento de reducción a metal a través del proceso de fusión.

Campbell 2004, 2005; Bahamondes, Silva y Campbell 2006; Munita et al. 2009; Plaza 2010; Mera et al. 2015; Plaza y Martín-Torres 2015; Campbell et al. 2018), con un énfasis en el análisis de las propiedades químicas y físicas de las piezas provenientes de sitios o colecciones, es decir, con una perspectiva arqueométrica. Estos trabajos se han preocupado también de la caracterización de los diseños y de las técnicas implicadas en la elaboración de piezas de metal y han aportado antecedentes comparativos respecto del área diaguita o pampeana.

Una aproximación desde las fuentes etnohistóricas y etnolingüísticas se encuentra en Inostroza (2010), aunque con un planteamiento que excede el ámbito del trabajo en metales. En general, el recurso a fuentes etnohistóricas se ha empleado de modo auxiliar para la contextualización cultural de los datos arqueológicos (ver, por ejemplo, Campbell 2004). En contraste, la información que ofrece el sistema de categorías lingüísticas del metal para el estudio de este campo cultural en el período prehispánico ha quedado relegado u omitido.

La atención sobre el campo léxico de la metalurgia mapuche se desarrolla únicamente en estudios del período histórico, marcado por el auge de la platería, y se concentra en el registro del repertorio de piezas (Inostroza y Mora 1986, Morris 1997). Una excepción es el trabajo de Mora (1986), que analiza el campo léxico de la plata y sus componentes cosmovisionarios. También se encuentra en algunas investigaciones de carácter etnográfico, que ofrecen antecedentes sobre las concepciones culturales asociadas al trabajo con metales (Mora 2006, Paineicura 2011). El registro lexicográfico, por su parte, glosa de modo preferente los etnónimos que designan los objetos producidos por los artífices del metal. Nuestra atención, en contraste, se dirige a las voces que designan el metal, materia prima de este trabajo.

El estudio de las voces del metal en la lengua mapuche nos sitúa ante un corpus léxico especializado que ha quedado parcialmente registrado en las fuentes lingüísticas del mapudungun (Valdivia 1887 [1606], 1684; Febrés 1765; Havestadt 1883 [1777]; Augusta 1916a, 1916b; Erize 1960). Si bien los autores de las mismas son recopiladores coloniales y republicanos, su registro informa del sistema lingüístico comunicado por hablantes mapuche, cuya codificación queda en evidencia por la estabilidad de los datos a través del tiempo. Al respecto, por ejemplo, resulta elocuente el testimonio del *longko* Pascual Coña a Moesbach (1936), el cual muestra la vigencia en la segunda mitad del siglo XIX de los datos provistos por las fuentes coloniales. El análisis de estas voces desde la lingüística del mapudungun lo

realiza aquí una hablante nativa de esta lengua de modo de asegurar la validez en la interpretación de estos datos.

Dado lo reducido del repertorio de términos disponible, no resulta productivo un abordaje lexicográfico. Mucho más interesante es el abordaje lexicológico y pragmático y el contraste de estos datos lingüísticos con los datos arqueológicos y etnohistóricos sobre las prácticas mineras y metalúrgicas prehispánicas. Una aproximación similar se encuentra en el estudio de Money (2004) sobre la metalurgia andina. En atención a la carencia de estudios sistemáticos sobre el tema, nuestro enfoque se concentra en el análisis de los términos lingüísticos de la metalurgia mapuche. Debido a nuestro interés en el desarrollo prehispánico de esta industria cultural, los datos se correlacionan y contrastan con la información arqueológica disponible y, de forma secundaria, con los antecedentes etnohistóricos y etnográficos –cuando resultan pertinentes–, para mostrar lo que las voces nos dicen sobre el desarrollo del trabajo con metales en el área centro y sur del Chile prehispánico.

En relación con lo mismo, cabe advertir que el término ‘mapuche’ empleado como autoidentificador de la población nativa de este espacio se registra sólo a partir de fines del siglo XVIII (Boccaro 2007 [1998]). Previamente, el etnónimo en uso es *reche*. Pese a ello, empleamos el primer término para referir a sus ocupantes prehispánicos como una forma de destacar la relación de filiación cultural entre la población precolombina y la contemporánea. Ello queda en evidencia por la continuidad del uso del mapudungun como sistema lingüístico, puesto que no se dispone de antecedentes de la preexistencia de otra habla en este territorio.

El método de investigación que empleamos es el análisis de las constelaciones semióticas de las voces del metal. Por ‘constelaciones semióticas’ entendemos el conjunto de relaciones de significación que se articulan en torno a las unidades de sentido y que permiten su funcionamiento e interpretación (Moulian, Catrileo y Hasler 2018; Moulian et al. 2018). Este constructo lo hemos formalizado en el marco de nuestro propio proyecto de estudio a partir del principio de interpretancia de Peirce (1965a), que muestra el funcionamiento en red de la semiosis. De acuerdo con este autor, la posibilidad de interpretación, en la que descansa la validez y las posibilidades de uso de los signos, supone la remisión de un signo a otros signos. Si bien este entrelazamiento es teóricamente continuo, en la práctica de la interpretación se restringe a un conjunto de relaciones pertinentes y necesarias para la lectura de las unidades de sentido (Eco 1992). Este carácter relacional del

signo es, también, un principio teórico básico de la lingüística estructural (Saussure 1986), en la que el valor de las unidades se define en el sistema.

En nuestro trabajo, el estudio de las constelaciones semióticas traza la posición de las voces de la metalurgia en el sistema lingüístico y la cultura mapuche. Esto incluye las relaciones en el plano de la lengua, que consideran la estructura morfológica de los términos y las relaciones paradigmáticas o asociativas en el interior del sistema. Cuando los términos evidencian afinidad con voces de otras lenguas, analizamos igualmente sus relaciones translingüísticas. En el plano de la cultura, registramos las relaciones de significación supralingüísticas, que se expresan en los contextos de uso de los términos, y la historia de los elementos referidos. Las principales fuentes de información que empleamos son obras de metalingüística del mapudungun, trabajos de arqueología metalúrgica y la experiencia de campo de los autores (i. e., una lingüista mapuche, para quien el mapudungun es su primera lengua; una arqueóloga especializada en el trabajo en metales; un antropólogo con formación semiótica y un arqueólogo interesado en los procesos de andinización). Si bien nuestro interés aquí se focaliza en el trabajo con metales del período prehispánico, empleamos fuentes de información lingüísticas y culturales de carácter etnohistórico y etnográfico para el análisis del uso y la contextualización de las voces. En este punto, nuestro trabajo emplea los principios de la historia regresiva, que retrotrae contextualmente datos etnográficos para la comprensión del pasado prehispánico.

Este artículo es el resultado de un ejercicio de investigación transdisciplinario en el que convergen la antropología, la arqueología y la lingüística. Ello se ha verificado a través del análisis dialógico de los datos durante el período de recolección de antecedentes que se extendió por dos años. Le siguió un ejercicio de escritura progresiva, que ha supuesto tres momentos. El primero, de planteamiento y elaboración del diseño textual para el estudio de las voces del metal; el segundo, de cualificación del artículo desde el punto de vista de la arqueología; y el tercero, de revisión y cualificación del mismo desde la perspectiva lingüística y cultural mapuche.

Onomástica del Oro

De las voces en mapudungun que nombran el metal, la de uso más extenso es *milla*, que designa el oro y, por derivación metafórica, el color dorado. El

sacerdote Luis de Valdivia registra una serie de cinco entradas con este lexema en su *Vocabulario de la Lengua de Chile* (1887 [1606]), el primer repertorio léxico del mapudungun. Su glosario incluye *milla*: ‘oro’ o ‘moneda en oro’; *milla* cáliz: ‘cáliz de oro’; *millahue*: ‘mina de oro’; *millayayma*: ‘vena de oro’; *millatupeún*: ‘mina de oro’; *millatún*: ‘dorar’. Su trabajo lexicográfico tiene como finalidad contribuir a la evangelización de los naturales, pero opera con el trasfondo ideológico de la agenda colonizadora, que emplea el oro como medida de valor y medio de cambio. Al respecto, resulta ilustrativo observar el uso recurrente del término *milla* en los ejemplos que ofrece el jesuita para explicar los principios gramaticales del mapudungun, como en el siguiente caso: «[...] para dezir los Indios con elegancia, *saco oro*, interponen la palabra *milla*, que es *el oro* antes de la (n) última del verbo (entun) que *es sacar* y dizen (entumillan)» (Valdivia 1887 [1606]: 40). Se ejemplifica aquí la formación de nuevos verbos en el mapudungun a través de la combinación de una raíz verbal y un sustantivo, procedimiento que muestra el carácter aglutinante de esta lengua.

No obstante, el análisis de los datos lingüísticos muestra que el uso y la valoración del término en la cultura mapuche es anterior e independiente de la mercantilización y la monetarización del oro en el régimen colonial. Una evidencia de ello es que la voz «integra multitud de toponimias y patronimias» (Grau 2001: 138), algunas de las cuales ya se encontraban vigentes al momento del contacto. El autor referido identifica ciento cuarenta y seis apellidos mapuche con el prefijo *milla*, lo que hace de esta serie de antropónimos una de las más extensas que consigna su obra. El oro es el metal preferido en la configuración de los nombres mapuche. Moesbach y Meyer (1952) consignan cincuenta nombres williche con este lexema provenientes de los registros parroquiales de Valdivia y Osorno. Al respecto, Meyer advierte que muchos de ellos se han ido perdiendo con el paso del tiempo. Lo interesante del caso es que su registro a partir de finales del siglo XVIII no puede explicarse como una herencia colonial. Se trata de un momento lejano a la fiebre del oro propia del período inicial de la conquista, en el caso de Osorno, situado tras casi dos siglos de autonomía territorial williche. Debe recordarse que el territorio de esta ciudad quedó fuera de la influencia española desde la despoblación de la urbe en 1602, debido a un alzamiento indígena, hasta su refundación en 1793.

De acuerdo a la pauta ancestral, los antropónimos mapuche se conforman por la conjunción de dos voces. La primera designa el nombre personal, la segunda, el del linaje o *küpalme*. Al inscribirse en los libros pa-

roquiales o registros oficiales, estos onomásticos se consignaron como apellidos, precedidos de nombres propios de origen castellano. No obstante, el análisis de la composición de los mismos es relevante para comprender la función de sus componentes léxicos. Augusta (1907) registra el ejemplo de un *künpem üy* o patronímico, es decir, nombre de un tronco familiar patrilineal con el término *milla*. Si lo traducimos al castellano, se trataría de la familia de los ‘oro’, cuyos integrantes se denominaban *kallfümilla* (oro azulado), *kurimilla* (oro negro), *longkomilla* (oro principal). En este caso, los términos variantes corresponden a los nombres personales (*kallfü*, *kuri*, *longko*) y el componente constante en posición pospuesta (*milla*) a la denominación de la línea de ascendencia familiar.

El uso de la voz es mucho más frecuente para la designación de los nombres propios. En esta situación, el lexema *milla* aparece como prefijo y el sufijo variable corresponde al linaje. Es decir, el lexema *milla*, al operar como prefijo, funciona como un descriptor o adjetivador y, como sufijo, constituye un nombre o sustantivo. Véase, como ejemplos de la segunda función, Millaray (Flor Dorada), Millatray (Cascada Dorada), Millaman (Cóndor Dorado), Millaqueo (Pedernal Dorado), Millaleo (Río Dorado). Las listas de antropónimos que proveen tanto Grau (2001) como Moesbach y Meyer (1952) corresponden a este patrón onomástico.

La prevalencia de la referencialidad del oro en las denominaciones personales muestra el prestigio de este elemento. Sus atributos proyectados en el nombre constituyen valores apreciados para asignar a las personas. El oro es brillante, posee una coloración amarilla que lo asimila al sol, es dúctil, maleable, resistente e incorrosible, lo que da durabilidad a las piezas elaboradas con este metal. Estas particularidades pueden explicar el hecho de que el referente se incorpore en la lengua a través de una raíz léxica propia, a diferencia de lo que ocurre con la plata, designada *lien*, cuyo nombre se inscribe en el paradigma léxico del brillo.

El término *milla* se emplea, asimismo, en el campo sagrado para connotar las ideas de poder y valor. Como advierte Koessler-Ilg (2006a: 67), el oro es considerado un metal de gran fuerza, cuyo contacto solo *Ngünechen*, el dios mapuche, puede resistir (Koessler-Ilg 2006a: 67). El epíteto ‘cabeza de oro’ se registra en las invocaciones a esta divinidad (Koessler-Ilg 2006: 78) y su morada es calificada como *millaruka*, ‘casa dorada’ (Augusta y Franhäusl 1910). Los *ngillatuwe* o ‘canchas de rogativa’ son nombrados, a menudo, como *milla lelfun*, ‘pampas doradas’ (Bacigalupo 2007: 60). Los cuchillos ceremoniales que se emplean para proteger a los chamanes mapuche o

machi durante su estado de trance espiritual son nominados también con el término *milla*. ‘Cuchillo de oro’ es otra de las designaciones de la divinidad (Koessler-Ilg 2006a: 78). *Mari epu milla wayki*, ‘doce lanzas doradas’, es la manera como una *machi*, informante de Bacigalupo (2007: 58), nombra a las varas de coligüe que instala frente a las casas de sus pacientes a modo de *rewe*, instrumento de mediación ritual. Los nombres espirituales de los chamanes mapuche y de los espíritus asociados con los que trabajan suelen incorporar también este término.

La toponimia constituye otro campo semántico donde abundan las voces del oro. El término suele aparecer vinculado a elementos de la naturaleza a los que se les asigna una especial valoración y que pueden tener connotación espiritual. Ejemplo de ello son: Millakoyam (‘Roble Dorado’), Millanaw (‘Tigre Dorado’), Millawin (‘Gato Montés Dorado’), Millapinda (‘Picaflor Dorado’). Bacigalupo (2016) consigna el caso de la comunidad de Millali (‘Reflejo Dorado’), cuyo territorio es considerado un espacio poderoso. Su uso también podría indicar la presencia de oro en las proximidades para casos como Millantue (‘Tierra Dorada’).

Contrario a lo que ocurre con la frecuencia en el uso del término *milla*, los datos sobre el empleo del oro en la cultura mapuche son escasos. La presencia prehispánica de piezas de oro se registra en materiales arqueológicos atribuibles al complejo El Vergel, correspondientes al período tardío (Bullock 1970: 108; Campbell 2004: 58), pero se restringe a un par de aros de la colección Tzschabran, inubicables en el presente. El desarrollo de la metalurgia del oro en el área central de nuestro país se encuentra asociada a la entrada del inca, estimada a través del estudio de termoluminiscencia de piezas cerámicas alrededor de 1390 d.C. (Cornejo 2014). Como apuntan Campbell y Latorre (2003), Plaza (2010), Plaza y Martín-Torres (2015), la influencia inca en el área implica una ‘revolución’ en el trabajo metalúrgico respecto de los desarrollos culturales precedentes, en términos de su intensidad, complejidad y productividad.

Raffino et al. (2012: 195) identifican quince sitios de explotación minero-metalúrgica incaica en el área central de Chile. Entre ellos, los lavaderos de oro de Marga Marga y las minas auríferas de Quillota, Lampa y Tiltil. En 1546, el juicio entre Francisco de Ribero y Diego de Godoy ante el cabildo de Santiago (en Sotomayor y Stehberg 2011-2012: 185) refiere al «rio Malga Malga» como un lugar «donde sacaua el oro en derechos de unos tambillos que eran de los yngas». Los datos etnohistóricos informan de la importancia de la explotación minera en esta región. Según Rosales (1877[1674]:

209), el tributo anual que rendían al inca los chilenos habría sido de catorce quintales de oro de más de veintidós quilates, en tejos de cincuenta pesos. El tesoro transitaba por los caminos imperiales sobre los hombros de cargadores en baúles de caña brava, cuyas tapas llevaban inscritas las armas del rey inca: un sol sostenido por dos leones rampantes entre rayos. Le precedían cuatrocientos flecheros. El inventario arqueológico también registra la presencia de láminas de oro y un cintillo de este metal en repertorios mortuorios atribuidos a miembros de la élite incaica del valle del Mapocho (Mostny 1947; Stehberg y Sotomayor 2012).

Para los incas, los metales tenían un carácter sagrado, especialmente el oro, vinculado al sol, y la plata, a la luna. Estas entidades astronómicas se consideraban divinidades y se asociaban al emperador y su esposa, a los que se tenía por hijos de estos astros. Por lo mismo, la búsqueda de estos metales asume un carácter sagrado, lo cual es considerado como una de las principales motivaciones para la expansión del imperio. Respecto de las creencias incaicas en torno al oro, Cristóbal de Molina, el chileno, testimonia:

[...] al oro asimismo decían que era lágrimas que el Sol lloraba, y así cuando hallaban algún grano grande de oro en las minas sacrificabanle y henchíanlo de sangre y poníanlo en su adoratorio y decían que estando allí aquella huaca o lagrima del Sol, todo el oro de la tierra se venía a juntar con él, y que de aquella manera los que lo buscaban lo hallarían más fácilmente (2017 [1553]: 115).

Por el carácter sagrado que se le atribuía, el metal era utilizado para la confección de piezas empleadas como ofrendas o destinadas a funciones rituales. El uso de objetos elaborados con oro quedaba reservado a los miembros del clan imperial o a personas con poder. Joseph (2006) registra una memoria de larga duración entre los mapuche respecto a los emblemas del poder inca. Bibar (1966 [1558]: 156) señala que los indígenas de Concepción «traen brazaletes de oro y de plata y una manera de corona y traen al pescuezo una manera de diadema y de turquesas y de tiritas de oro a manera de estampa». A la luz de los antecedentes sobre el grado de desarrollo de la metalurgia mapuche en ese período, estas piezas deben haber sido el fruto de un botín de guerra, el resultado de intercambios comerciales o dones recibidos como gestos de reconocimiento político.

No obstante, el temprano registro en las crónicas y los documentos de la conquista de antropónimos y topónimos con el lexema *milla* indica el conocimiento, uso y valoración de este metal en la sociedad mapuche des-

de períodos prehispánicos. Entre los antropónimos se cuentan Loncomilla, que significa ‘cabeza de oro’, nombre del cacique del valle del Maipo al momento de la llegada a este lugar de Pedro de Valdivia en 1552 (Rosales 1877[1674]: 383); Gualtemilla, cacique del mismo valle (véanse documentos de la Real Audiencia citados por Stehberg y Sotomayor 2012: 124), cuyo antropónimo se puede traducir por ‘oro de lo alto’ (Wentemilla); Millacaza, cacique de una zona del Maipo (véanse documentos del cabildo de Santiago en Stehberg y Sotomayor 2012: 104), cuya denominación probable es ‘vaso de oro’ (*millachada*); Millalemo (Góngora y Marmolejo 1862 [1576]), famoso toqui mapuche presente en la batalla de Andalién y en el combate de Catiray alrededor de 1569, cuyo nombre significa ‘bosque dorado’ (*milla-lemu*). Entre los topónimos podemos consignar Millarapue (Bibar 1966 [1558]: 202), lugar ubicado a tres leguas de Arauco, traducible como ‘camino dorado’ (*milla-rüpu-we*), y Millapoa (Góngora y Marmolejo 1862 [1576]: 152), situado en el valle de Catiray cerca de Nacimiento, con el significado de ‘maíz dorado’ (*milla-pu-wa*) u ‘oro de lo alto’ (*milla-pura*). Los datos muestran que, al momento de la conquista, el término *milla* se encontraba en pleno uso en los campos de la toponimia y antroponimia de la región de Arauco.

Un antecedente interesante respecto de la explotación aurífera es el de Millahue (Valderrama 1928), mina de oro del estero de Quilacoya que perteneció a Pedro de Valdivia y cuyo nombre significa ‘lugar de oro’. También se debe considerar el de las minas de Ponzuelo, de oro de altos quilates, en funcionamiento hacia 1576 (Meyer y Moesbach 1955), ubicada a tres leguas al sur de Osorno en un paraje que recibe el nombre de Millatue, topónimo que denota ‘tierra dorada’ (*milla-tuwe*). Al igual como sucede con las explotaciones mineras de la zona central, su temprano descubrimiento y explotación hace presuponer el reconocimiento previo del lugar por parte de los naturales.

Campo Léxico de *Lien*, ‘Plata’

La voz *lien*, que designa a la plata, tiene filiación en una serie léxica correspondiente al campo semántico de la luz y el brillo (Mora 1986; Moulian et al. 2018). En esto se distingue de *milla*, raíz nominal particular incorporada al mapudungun para designar el oro, que carece de antecedentes genealógicos reconocibles en la misma lengua. *Lien*, en cambio, es una sínco-

pa de *ligngen*, que significa ‘resplandor’, ‘tener claridad’, ‘luz’ (Febrés 1765: 532). La voz expresa las propiedades reflectantes del metal e inscribe a este en el campo semántico de la luminosidad, que en la cultura mapuche connota una forma de energía primordial.

El término *lig* designa al color blanco en mapudungun. La voz *ngen* denota ‘tener’, ‘poseer’. Ambos morfemas se aglutinan para constituir la expresión nominal *lig-ngen*, que literalmente significa ‘ser blanco’. El término *lien*, que designa a la plata, es una expresión sincopada del anterior. Ello es resultado de un proceso de desfonologización en el que se fueron perdiendo los fonemas centrales. El lexema *lig*, que constituye el radical de *lien*, tiene como variante alofónica la forma *liq* [lik] (Augusta 1916a: 115), donde se produce un desplazamiento desde el fonema velar fricativo /ɣ/, correspondiente al grafema [g], al fonema velar oclusivo /k/. Otra variante alofónica es *lliq* [ɫik] (Meyer y Moesbach 1955: 137), que incluye un movimiento desde el fonema alveolar lateral /l/ al palatal lateral /ɫ/, correspondiente al grafema [ll]. Estas variantes en la enunciación del término redundan en la variedad de formas en el registro del mismo y de las voces derivadas de él. Así, por ejemplo, Moesbach (1944: 117) consigna la voz *liqen* con la doble acepción de ‘blancura’ y ‘plata’.

Un punto importante para comprender el simbolismo de la plata son las connotaciones positivas que tiene el color blanco en la cultura mapuche. *Lig* implica atributos como limpio (*lif*), bueno (*küme*), de buena energía (*küme newen*), vitalidad (*mongelechi*), salud (*tremongen*), fertilidad (*mon*). Según Mege, el color blanco «simboliza a la vida, a la existencia en su grado más sublime, en oposición a la oscuridad de la muerte» (1992: 66). De acuerdo con este autor, *lig* es la materialización de la luz. Por lo mismo, este color se emplea en banderas y prendas rituales durante ceremonias de propiciación de la fertilidad y la sanación. A la plata, en tanto, se le atribuyen capacidades protectoras y se la asocia al género femenino y su fecundidad (Mora 2006).

La relevancia del brillo en la cultura mapuche queda de manifiesto al seguir las relaciones lexemáticas del mapudungun. La voz *lihue* [liwe] denota ‘vida’, ‘aliento’, ‘valor’, ‘espíritu’ (Febrés 1765: 532). De acuerdo con Erize (1960: 221): «es el espíritu que se manifiesta, según la creencia indígena, en el brillo de los ojos: su ausencia deja opacas las pupilas e indica la muerte». *Lihuen* [liwen] designa a la mañana, un período del día marcado por el ascenso de la luz, considerado propicio y dominado por buenas energías, y en el que se desarrollan las principales actividades sociales. *Lican~llican*

[*likan~llikan*] es el nombre que reciben unas pequeñas piedras cristalinas o bien de pedernal brillante que emplean las y los machi, consideradas provistas de poder y agencia espiritual. Con el término *llihua* [*lliwa*] se designa a las personas visionarias, intuitivas, con capacidad de prever el futuro. Es posible que la serie tenga su origen en el lexema *lli*, que significa «principio, comienzo, origen, iniciación, embrión, génesis» (Erize 1960: 235).

Los antecedentes expuestos describen la luz como una forma de energía primordial, que anima la vida. El color blanco corresponde a una materialización de la misma, por lo que se cubre de los valores simbólicos atribuidos a esta. A su vez, la plata constituye un operador de la luz. Cabe destacar que en las principales lenguas andinas se encuentran series léxicas con la partícula *lli-* en posición inicial, al igual que en el mapudungun, y concepciones compartidas respecto de la luz (Moulian et al. 2018). Si bien esta partícula no es analizable, en cuanto no constituye un morfema de las lenguas andinas, su recurrencia en las series lingüísticas de la luz permite postularla como un posible morfema de las respectivas protolenguas o de un eventual ancestro idiomático común. A modo de ejemplo, en quechua *lliphi* designa ‘brillo’, ‘lustre’, ‘resplandor’ (Grájeda 2013: 506); *lliph* es ‘diáfano’, ‘limpio’ (Rosat 2009 [1989]: 630); *lliphij kay*, ‘lucidez’, ‘calidad de lúcido’, ‘clarividencia’, ‘perspicacia’, ‘claridad’, ‘inteligencia’ (Grájeda 2013: 506); *llikha*, ‘material delgado, vaporoso’ tanto como ‘ánimo o espíritu susceptible de actividad’ (Grájeda 2013: 506); *lliwlli*, ‘luz’ (Rosat 2009 [1989]: 634). En aymara *lliphi*, significa ‘brillo’, ‘luz que refleja’ (Callo 2009 [2007]: 168); *lliphipiña*, ‘brillar’, ‘relucir’ (Cotari, Mejía y Carrasco 1978: 211); *liphipiri*, ‘brillante’, ‘reluciente’, ‘resplandeciente’ (Cotari et al. 1978: 211); *liphiri qala*, ‘piedra’ o ‘gema preciosa’ (Bertonio 1879b [1612]: 204), y *llijuri*, ‘luminoso’ (Layme 2004 [1991]: 114).

Las series léxicas de las lenguas andinas referidas muestran formas lingüísticas afines y concepciones concordantes en torno al brillo como significante de poder, lo que deja entrever un sustrato ideológico compartido sobre el simbolismo de la luz. La interacción cultural también es visible en la circulación de los relatos míticos sobre el origen de los metales. De acuerdo al testimonio de la «paisana Kuminiao», una de las informantes mapuche de Koessler-Ilg (2006a: 188): «El oro es el sudor del sol. La plata es lágrimas de la luna, porque el marido la maltrataba». Respecto a la prece-
dencia de los metales, la misma autora registra:

La plata es más antigua, según sabían decir los viejos. Cuando una vez el padre Sol pegó a su *domo*, la madre Luna; cuando la hizo caer, lloró ella lá-

grimas tan ardientes que se convirtieron en plata. Después se fue y lo dejó solo al marido. Cuando él se quedó solo y comprendió su maldad, lloró también lágrimas calientes que se convirtieron en oro. Así es que la plata es más antigua (Koessler-Ilg 2006a: 187-188).

Los textos de Koessler-Ilg muestran la circulación ampliada y la apropiación mapuche del mito inca recogido por De Molina (2017 [1553]), vigente hasta nuestros días. Lara (1980: 44) registra su presencia en la poesía quechua: *inti qori paran, killa qolqe para'n* ('el sol llueve oro, la luna llueve plata'). Means (1921: 520) provee el testimonio de un curaca de Sicuani, quien expone su presencia en la memoria oral cusqueña:

[...] cuando Inti, el Sol, y Mamá Quilla la Luna estaban haciendo la tierra, trabajaron muy duro y ambos transpiraron profusamente. El sudor corrió por sus frentes hasta la tierra donde endureció. El sudor del sol se convirtió en oro y el de la luna se convirtió en plata. Por ello estos metales son considerados indiscutiblemente sagrados y nadie jamás soñaría en robarlos.

Los testimonios que compila Koessler-Ilg registran, igualmente, las reglas de uso del metal entre los mapuche. Según una de sus informantes, estos estiman más la plata que el oro: «La plata, según ellos, trae fuerza; el oro debilita. Sólo Ngüenechen puede resistir, indemne, el contacto del oro» (2006: 67). Si bien la figura de *Ngüenechen*,³⁶ como entidad divina, emerge en el registro etnohistórico del siglo XIX (Bacigalupo 1995-1996), lo relevante de la cita es que repite la regla de exclusión prevaleciente entre los incas. Estos reservan el oro para la elaboración de objetos rituales y restringen su uso al linaje de los orejones, la casta imperial, y los grupos dirigentes locales con los que mantienen relaciones de alianza política. Marggraf (1951 [1648]) consigna la preferencia en el uso de la plata entre los mapuche. Los datos arqueológicos ratifican esta observación (Campbell 2004).

La incorporación de la plata en el registro arqueológico de la zona centro-sur de Chile se asocia a la presencia inca (Campbell y Latorre 2003, Plaza 2010), estimada entre 1390 y 1536 (Cornejo 2014). El hallazgo de piezas elaboradas con este metal o aleaciones del mismo se registra en cinco sitios

³⁶ El estudio de las concepciones de la divinidad mapuche es complejo, porque estas presentan una serie de variantes y transformaciones. En la concepción ancestral mapuche se registra un panteón múltiple compuesto por familias divinas, constituidas por cuatro integrantes, con figuras masculinas y femeninas, ancianas y jóvenes, que se asocian a diversos elementos de la naturaleza. En contraste, la figura de *Ngüenechen*, cuyo culto se ha extendido en la actualidad, aparece como una divinidad unitaria y superior, lo que parece indicar una influencia cristiana.

de este período: cerro La Cruz, cerro El Plomo, cerro Aconcagua, cementerio La Reina, cementerio San Agustín de Tango (Plaza 2010, Plaza y Martín-Torres 2015). El repertorio se compone de diecisiete piezas e incluye figuras antropomorfas, figuras zoomorfas, un *tupu* (alfiler), un brazalete, una media luna y láminas. La mayor parte de estas piezas presentan una aleación de plata, oro y cobre, registrada en otros sitios del Tawantinsuyo (Angiorama 2004).

En tanto, el uso de piezas de plata en la población mapuche se registra en sitios y colecciones asignados al complejo El Vergel (Bullock 1970; Campbell 2004, 2005, 2015; Campbell et al. 2018). Campbell (2004) ofrece un catastro de cincuenta y cuatro piezas de este metal disponibles en museos o informadas en publicaciones. Según este autor, la plata se perfila, tras el cobre, como el segundo mineral con mayor representatividad en el universo de piezas atribuido a este complejo cultural, con una frecuencia relativa de 24%. El repertorio incluye aros cuadrangulares, discoidales, circulares y prendedores denominados *tupu*, conformados por un alfiler alargado con cabeza plana de forma predominantemente circular o semicircular. Se trata, en este último caso, de un tipo de pieza característico del mundo andino, que se incorpora al acervo instrumental mapuche a partir del contacto con el incario. En cuanto a la temporalidad del uso de la plata, el sitio con piezas argentíferas más temprano data de 1455 ± 80 y corresponde a un entierro múltiple de Isla Mocha.

Los datos que provee el registro arqueológico sobre la importancia en el uso de la plata son consistentes con antecedentes etnohistóricos (Marggraf 1951 [1648]) y etnográficos (Koessler-Ilg 2006a). Entre los siglos XVII y XIX, la plata devendrá en la principal materia prima de la metalurgia y la orfebrería mapuche, las cuales se nutren de la fundición de monedas hispanas y republicanas. A ellas se accede a través del control del comercio de animales vacunos provenientes de las pampas. La orfebrería mapuche alcanzará, al final de este período, un alto grado de elaboración y producirá un extenso repertorio de piezas destinadas a los aparejos ecuestres y la joyería femenina. La posesión de estas piezas es indicadora de estatus socioeconómico; su uso permite administrar el simbolismo del brillo. Un ejemplo de ello son los *lluvlluv*, término que significa ‘resplandor’ y que designa a los redondeles de plata enfilados que adornan las cintas y los collares, fuente de reflejos.

En contraste con los antecedentes sobre el manejo de la plata, los datos lingüísticos muestran una relativa baja frecuencia de la voz *lien* en el cam-

po de la antroponimia y la toponimia. Si bien encontramos algunos patronímicos, como Lienlaf ('Mar Plateado') o Lientur ('Remolino Plateado'), el empleo del lexema no abunda en estos dominios. Al respecto, advertimos un principio de inversión entre los usos materiales de la plata y del oro y sus usos lingüísticos. La restricción en el acceso material a piezas de oro se expresa en un amplio uso nominativo de su significante verbal. La mención sustituye a la ostensión. Al contrario, la extensión en las posibilidades de acceso a piezas de plata, se expresa en una disminución en el interés por el uso simbólico de su significante lingüístico. La ostensión material reduce la función sustitutiva nominal. Cuando la materia opera con eficacia simbólica, se puede eludir la performatividad verbal.

Composición Nominal de *Kumpañilwe*, 'Cobre'

El cobre es considerado la materia prima 'madre' del trabajo en metales en los Andes (Lechtman 2003a), puesto que es la base de las distintas tradiciones metalúrgicas en esta región. En la zona central de Chile se registra su uso desde el período alfarero temprano (PAT), con rango temporal estimado entre el 300 a.C a 1000-1200 d.C. El catastro de piezas para este período incluye un anzuelo de Punta Curaumilla 1, con fechas de 860 ± 100 a.C. (Ramírez et al. 1991); dos aros circulares simples del sitio El Mercurio con fechas de 120 ± 180 d.C. (Falabella 2001); un par de brazaletes que forman parte de un repertorio fúnebre adyacente al sitio Arévalo 2 con una primera ocupación fechada en 320 a.C y 150 d.C; un colgante laminar del sitio ENAP 3; los restos de un brazaletes y una lámina triangular del sitio Chacayes, fechado en 430 ± 90 d.C (Stehberg 1978). En general, la presencia de objetos metálicos se muestra escasa en este período. En el repertorio predominan formas manufacturadas en láminas pequeñas, a excepción del anzuelo. Respecto a la producción de las piezas, solo se dispone de análisis de composición química para dos ejemplares de Chacayes, que informan del uso de cobre sin alear, probablemente nativo (Stehberg 1978).

Mientras, las evidencias más tempranas de metalurgia del cobre corresponden al sitio Los Panales, del Cajón del Maipo, con fechados 645 ± 100 d.C. y 765 ± 100 d.C. (Cornejo, Miranda y Saavedra 1997), que se ha asignado al complejo Llolleo (Latorre 2006). En él se encontraron trece fragmentos de escoria que ponen en evidencia el proceso de reducción del metal a través de la fundición del mineral.

De modo coincidente, el cobre también es el primer metal trabajado en la Araucanía. El sitio con metales más temprano en el área corresponde a la villa José Manuel Concha de Labranza, que incluye en su repertorio piezas tanto martilladas como fundidas. El sitio ha sido adscrito al complejo cerámico Pitrén y fechado con radiocarbono en 1060 ± 40 a.p. (Munita *et al.* 2009), es decir, alrededor de 949 ± 40 d.C. El repertorio de piezas se compone de diez aros, que incluyen dos piezas campanuliformes, dos aros con espiral simple, dos aros circulares simples y cuatro argollas de alambre. Las piezas fueron sometidas a análisis técnicos que indican que los aros basados en alambre fueron fabricados por medio del martillado de cobre, probablemente nativo, en tanto las piezas campanuliformes habrían sido elaboradas por medio del vertido del metal fundido en moldes y su arco martillado posteriormente. Igualmente, todos fueron confeccionados en cobre sin alear. Cabe destacar, asimismo, que aros campanuliformes se han encontrado en el sitio Chenque, en la provincia de la Pampa, Argentina, que presenta una ocupación a partir de 1030 a.p. (Berón y González 2006).

Del mismo modo, el cobre es también la principal materia prima del trabajo en metales en el contexto del complejo El Vergel (Campbell 2004), del período alfarero tardío. Al respecto pueden verse los resultados de investigación de Bullock (1970), Campbell (2005) y Bahamondes *et al.* (2006), que muestran cómo la metalurgia de este mineral se encontraba bien establecida al momento de la llegada de los españoles. Las fuentes etnohistóricas tempranas registran la presencia de artefactos de cobre en la vida cotidiana de los habitantes del área centro y sur de Chile al momento de la conquista. Bibar (1966 [1558]: 190), por ejemplo, informa sobre la costumbre de usar aros de cobre entre los habitantes de Valdivia, los que, según el autor, «traen en cada oreja ocho o diez» y no muestran interés por otro metal, «aunque lo tienen». El cronista describe la presencia de lanzas, hachas y cuchillos de la misma materia prima.

En este contexto, llama la atención que el mapudungun no registre una voz para designar a este mineral en estado nativo. También resulta curioso que no se disponga de una raíz léxica específica para nombrar a la materia primaria fuente del trabajo en metales y, en contraste, se emplee para ello una forma nominal compuesta. Los términos *kumpañilwe* y *kelupañilwe*, que denotan ‘cobre’ en mapudungun (Valdivia 1887 [1606] sp; Febrés 1765: 465, 480; Erize 1960: 87, 352), informan de la reducción del mineral a metal a través de la fundición. Los lexemas *kum* y *kelü* significan ‘rojizo’, ‘colora-

do'; la voz *pañi* denota 'calor'; la letra 'l' pospuesta a *pañi* corresponde al morfema benefactivo, que expresa 'lo que da calor'; el término *we* en posición nombra 'lugar' o 'instrumento'.

El punto de articulación central de la composición nominal que denota 'cobre' es el lexema *pañi*. Este término designa el lugar donde se toma el sol (Febrés 1765: 580; Erize 1960: 312), o resolana (Monart 2005: 227), por lo tanto, un lugar temperado o caldeado por la acción de la radiación solar. De allí deriva la palabra *pañilwe*, con que se nombra el fierro o hierro (Valdivia 1887 [1606]: sp; Febrés 1765: 580), metal introducido por los españoles. Esta voz se emplea también en mapudungun como denominador genérico del metal (Augusta 1916a: 166; Erize 1960: 312). Su significado literal es 'objeto caldeado'. Esta expresión sirve de base en la generación léxica de términos para designar a los metales producidos por la fundición de mineral. Entre ellos se encuentran el cobre, designado *kumpañilwe* o *kelüpañilwe* ('material rojo caldeado'); el bronce, denominado *chodpañilwe* ('material amarillo caldeado'), y la escoria o residuo de la fundición, denominada *pañilwe ñi me* o *mepañilwe*, que significa literalmente 'excremento de material caldeado'.

Un punto relevante es que la voz *pañi* presenta afinidades lingüísticas de forma y contenido con el término *pari* de las lenguas aymara y quechua, que significa 'caldeado', 'caliente', 'candente' (Büttner y Condori 1984; Callo 2009 [2007]; Rosat 2009 [1989]; Grájeda 2013). Su uso origina una amplia serie léxica sobre el calor, que se extiende al campo de la metalurgia. El registro más temprano de la misma se encuentra en Bertonio (1879a [1612]: 110), quien, además de la forma adjetiva *pari* ('caldeado'), consigna el verbo *paritha* ('caldear el hierro o calentar piedras'). En aymara, el término *pari* se aplica en particular al calor concentrado en los objetos (Cotari *et al.* 1978: 259; Condori 2016: 244; De Lucca 1983: 333), como las piedras que se emplean para cocinar y el metal para la elaboración de instrumentos. A modo de ejemplo, Tarifa (1990: 160) define *pari* como el 'calor concentrado en un objeto de hierro o cobre y que quema'. De acuerdo con él, *paritaña* es 'caldear un objeto de hierro para golpearlo'; *pariña*, 'calentar en fuego un metal'; *pariptayaña*, 'hacer caldear al rojo vivo un hierro para hacer una estaca'.

La voz se registra, igualmente, en el quechua sureño o Quechua II (Torero 1964), pero se encuentra ausente en el Quechua I (Parker y Chávez 1976; Weber, Cayco, Cayco y Ballena 1998), considerado la matriz de origen de esta lengua (Torero 1964). Tampoco se consigna en las fuentes metalin-

güísticas tempranas de la misma (Santo Thomas 1560; González de Holguín 1608).

El diccionario de la Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005) registra su presencia en el área del Cusco. El término *pari* se define en esta fuente como ‘termógeno, lo que engendra calor’ y ‘término, fenómenos manifestados por aumento o disminución calórica’. Grájeda (2013) documenta su uso en el área de Cochabamba a través de una serie léxica extensa. Entre los términos que anota el autor se encuentran: *pari kay*, que significa ‘candencia, cualidad candente en que un cuerpo metálico enrojece o emblanquece por acción del calor’; *pari* y *parisqa*, ‘caldeado, caliente o muy caliente, ígneo, quemante; candente, que tiene o producirá calor’; *parichi*, ‘calda, acción o efecto de caldear’; *parichiy*, ‘caldear el carbón de la fragua; calentar una pieza metálica hasta un temple para trabajarla’; *pariña~parina*, ‘volcán’; *parisuña*, ‘calimba, hierro con el que se marca a los animales’; y *pariy*, *parichiy*, ‘caldear, hacer que algo frío antes aumente perceptiblemente de temperatura; hacer ascua al hierro para labrarlo o soldarlo a otro’.

El término también se encuentra en la toponimia ancestral del área circun-titicaca. Pariti es el nombre de una de las islas del lago Titicaca, famosa por las ofrendas de cerámica tiwanakota. Paria es una de las denominaciones que el lago Poopo registra en las crónicas. Ello podría indicar una posible filiación del término en la lengua puquina, considerada la lengua de Tiwanaku, hoy extinta, a la que se le atribuye una posible filiación arawak (Créqui-Montfort y Rivet 1927; Torero 1990). Al respecto resulta sugerente señalar la existencia de voces afines en algunas lenguas de esta familia, localizadas en la Amazonía peruana. En la lengua piro, el término *pawchi* designa ‘fuego’ (Nies 2008 [1986]: 458); en asháninka, *paanari* es ‘candela’ y ‘fuego’ (Kindberg 2008 [1980]: 303, 355); en ashéninka, *paamari* y *paampari* denotan ‘fuego’, *papaani*, ‘ceniza y carbón’ (Payne 2008 [1980]: 98); en nomatsigenga (Shaver 2008 [1996]: 264), *pamari* significa, igualmente, ‘candela y fuego’. En resígaro, *pa(h)ki* –y sus alófonos *pali*, *pari*– es ‘ceniza’ (Rivet y Warvin 1951: 209).

Respecto a la voz *pañi* del mapudungun que, en primera instancia, designa la energía calórica del sol y se incorpora al campo de la metalurgia, no se puede plantear que constituya un préstamo del aymara. Si bien las voces *pari* y *pañi* presentan evidentes afinidades, no se puede explicar el cambio fonémico de /r/ a /ñ/, porque el mapudungun posee el fonema alveolar fricativo /r/ en su sistema fonológico, con la variante alofónica sorda, que se debiera haber conservado en la expresión. Los datos que ex-

ponemos sugieren que se trata de un cognado de la matriz arawak a la que se ha vinculado al mapudungun (Payne 2008 [1980]; Payne y Croese 1988).

La lengua mapuche dispone de diversas voces para designar la cualidad del calor como *alim*, *adun*, *covun* (Erize 1960: 451) o *are* (Erize 1960: 56-57). Por lo mismo, la selección de la voz *pañi* para constituir el campo semántico del trabajo en metales se puede explicar producto de un calco semántico andino, donde esta actividad tiene un desarrollo precedente. Al respecto se debe destacar que la fabricación de cualquier objeto de metal, en especial a base de cobre, implica necesariamente calentar periódicamente el objeto al fuego, a una temperatura suficiente como para ponerlo al rojo, pero no tan alta como para fundirlo. Esto porque el martillado afecta la estructura cristalina del metal al romper los granos (cristales) que la componen, que se van haciendo cada vez más pequeños, de manera que el metal se vuelve duro y frágil. Calentar la pieza hace que los granos se reconstituyan y pueda seguir el proceso de martillado. Si no se hace este proceso, denominado ‘recocido’, la pieza se rompe (González 2004a).

Los términos del mapudungun *pañilwe*, *kumpañilwe*, *chodpañilwe*, *mepañilwe* indican el uso del calor en el trabajo en metales, que es lo que abre las puertas a la metalurgia. En el Chile central los procesos de fundición de metales se encuentran datados en el año 600 d.C. En la Araucanía, las evidencias del modelado de piezas a la cera perdida se sitúan en el año 1000 d.C. La disponibilidad de esta técnica permite la producción en serie de piezas que se incorporan en la vida cotidiana de la gente. La introducción de las mismas en los procesos productivos en el Chile central ha sido explicada como resultado de la difusión de conocimientos desde el área meridional andina (Latorre 2006). Respecto del desarrollo de los lexemas, se advierte un proceso de generatividad lingüística, que puede tener aún mayor profundidad si se consideran las voces puelche *payen* (que designa al cobre) y *padinca* (que designa al bronce) en esta variedad dialectal del mapudungun.

No obstante, se debe tener en cuenta que los términos *pañilwe* y sus derivados no son los únicos lexemas con afinidades andinas. La voz *mayal*, que indica en mapudungun el mineral en piedra (Erize 1960: 159), tiene como afines las voces quechua y aymara *mama*, que designan al mineral en roca, considerado madre del metal. El término *mepañilwe*, que denota ‘escoria’ (Febrés 1765: 552), se compone con el término *me*, que significa ‘excremento’. La serie léxica donde se inscribe incluye los términos *mekawe*, ‘estercolero’; *mekal*, ‘cascarria de ovejas’; *mekan*, ‘defecar’ (Erize 1960: 256).

Todos ellos están relacionados con el quechua *meq'a*, que denota 'excremento' (Rosat 2009 [1989]: 688). La expresión nominal *callapañilwue* (Erize 1960: 69) implica 'barreta metálica', instrumento de trabajo minero cuyo nombre deriva del aymara *callapu* (Llanos 2009 [1611]: 15), «palo o instrumento para deshacer terrones».

Algo similar sucede con la voz *millayayma*, consignada por Valdivia (1887 [1606]), con el sentido de 'vena de oro'. En aymara, *llajma* indica un río poco profundo (Tarifa 1990: 135), lo que implica la idea de cauce contenida entre las acepciones de la voz mapuche *yayma* ~ *llaima*, que designa igualmente 'zanja' y 'vena' (Febrés 1765: 523). Un caso singular, que analizaremos a continuación, es el de la voz *titi*, que en mapudungun designa tanto al plomo como al estaño, y que se encuentra con el mismo significado en las lenguas quechua y aymara.

Relaciones Translingüísticas de *Titi*

La voz *titi*, que en mapudungun designa, como dijimos, tanto al estaño como al plomo, es un término panandino, cuya contextualización resulta compleja. En el territorio ancestral mapuche no se encuentran yacimientos del primero de estos minerales, el cual debió circular procedente del norte. Del segundo se tienen pocos antecedentes en el registro arqueológico prehispánico, no obstante, la lengua mapuche dispone del término *laquir* para denotar al mismo (Valdivia 1887 [1606]: sp).

El estaño se encuentra como componente principal del mineral denominado 'casiterita', óxido de estaño (SnO_2), cuyas menas solo se encuentran en el altiplano boliviano y el noroeste de Argentina (Petersen 2011; Lechtman 1996). Hasta el presente no se han encontrado evidencias del uso del estaño metálico como materia prima en el período prehispánico. No obstante, este elemento se emplea como aleación del cobre para producir bronce estañífero, un metal con mayor resistencia y tenacidad y mejor ductilidad que el cobre puro. Otros tipos de bronce prehispánicos son el arsenical, compuesto de cobre y arsénico, y el terciario, conformado por una aleación de cobre, arsénico y níquel. Cabe destacar que la asociación de cobre y arsénico se encuentra en estado natural, en cambio, la combinación entre estaño y cobre es siempre intencionada. En el registro arqueológico, Campbell et al. (2018) identificaron, en materiales recuperados en Isla Mocha, tres piezas de cobre arsenical, probablemente de aleación natural, y cuatro

de bronce estañífero, que debieron ser transportadas hasta este espacio.

En comparación con el cobre sin alear, los distintos tipos de bronce tienen una mayor dureza, además de un punto de fusión más bajo, lo que los hace más adecuados para la manufactura de objetos por colada en moldes. Otra característica relevante es el color, que en los bronce adquiere distintos matices de dorado. Lechtman (1978) propone que el color de los metales tendría gran importancia para las poblaciones prehispánicas, hasta el punto de que muchas innovaciones tecnológicas están orientadas a obtener determinados colores a partir tanto del manejo de aleaciones como de tratamientos de superficie. El término mapuche *chodpañilwe*, que literalmente significa 'objeto caldeado amarillo' y designa al bronce, expresa este interés por el color.

La aleación cobre-estaño aparece por primera vez en objetos del formativo tardío (500 a.C.-300 d.C.), tanto en el altiplano boliviano, como en el noroeste argentino. Hasta el presente no se ha resuelto si se trata de innovaciones independientes o de desarrollos interrelacionados (Lechtman 2003b, González 2004a).

En el altiplano boliviano, la aleación cobre-estaño surge de modo coetáneo a la aleación cobre-arsénico-níquel (bronce ternario). Esta última es la materia prima predominante hasta finales del período medio en las culturas Wari y Tiwanaku. Luego es reemplazada por la aleación cobre-estaño, que será predominante en el período tardío de Tiwanaku (Lechtman 2003b; Lechtman y Macfarlane 2005).

En el noroeste argentino, las piezas con presencia de estaño más tempranas se encuentran en el sitio Condorhuasi (200 a.C.-200 d.C.), y coexisten con la aleación cobre-arsénico. Lo mismo sucede durante la hegemonía Aguada (500 d.C.-1000 d.C.), en la que se utiliza tanto la aleación cobre-arsénico como la cobre-estaño. No obstante, debe destacarse que las placas con iconografía compleja características de este período están fabricadas de manera predominante en cobre-estaño (González 2004a). Posteriormente, a partir de los Desarrollos Regionales, surge en el noroeste argentino una tecnología compleja centrada en el manejo del bronce estañífero, que continúa durante el período del Tawantinsuyo (González 2004a).

El bronce estañífero es, asimismo, una de las marcas de identidad de la metalurgia inca que se difunde a través del imperio (Lechtman 1978; González 2004b). En los Andes centrales, la expansión incaica se expresa en un desplazamiento en el uso de los bronce arsenicales por los bronce estañíferos. En el noroeste argentino, donde esta aleación tiene una larga

historia precedente, la llegada del incario se expresa en la renovación de las técnicas productivas y la incorporación de nuevos tipos de piezas en el repertorio metalúrgico.

El catastro de piezas metalúrgicas incas del Chile central incluye al menos tres piezas de esta aleación, identificada a través de análisis microscópico y químico (Plaza y Martín-Torres 2015), y de otras adscritas a través de sus rasgos formales (Ewbank 1915 [1885], Stehberg 1980). No es claro que estos objetos hayan sido elaborados en el área central de Chile, puesto que se pueden haber trasladado hasta aquí ya manufacturados. No obstante, la evidencia del sitio Los Nogales muestra un contexto de producción metalúrgica donde las poblaciones locales podrían haber adoptado tecnologías del noroeste argentino difundidas por el inca, incluyendo el uso de la aleación cobre-estaño (Plaza y Martín-Torres 2015). Es posible proponer una producción local a partir del movimiento de estaño a través de redes de intercambio a larga distancia, tal como se ha planteado para los Andes centro sur (Núñez 1987; Lechtman y Macfarlane 2005). La disponibilidad en el mapudungun de las voces *chodpañilwe* y *titi* es consistente con esta idea.

Por su parte, el plomo es el componente principal de la 'galena', un compuesto rico igualmente en plata, del que se extrae a través de procedimientos metalúrgicos. Menas importantes de este mineral se encuentran en Ovalle y Aysén (Flores 1944). En el área andina, el metal se ha empleado desde tiempos prehispánicos como aleación de la plata y como elemento de soldadura (Petersen 2011). El plomo también juega un papel relevante en la producción de plata por el proceso de 'copelación', mediante el cual, en el momento de la fundición, se añade plomo al mineral de plata para facilitar su separación de otros elementos, de lo que se obtiene una combinación de plomo y plata que es purificada en una segunda parte del proceso. Esta técnica era conocida por las poblaciones prehispánicas, al menos en el período tardío, y en Chile existen evidencias de su implementación en Tarapacá (Zori y Tropper 2010). En contraste, el registro arqueológico de piezas de este material de la zona centro sur de Chile es exiguo. Solo se encuentra documentado el hallazgo de cruces de plomo en un sitio inca al nororiente de Colchagua (Stehberg 1975).

La doble acepción del término *titi*, con el sentido de plomo y estaño, presente en el mapudungun, deriva probablemente del quechua (Santo Thomas 1560: 58, 86; González de Holguín 1608: 344). Como expone Guaman Poma de Ayala (1980 [1615]: 45), estos metales se suelen distinguir como *yanak titi* o *titi* 'negro' (el plomo) y *yurak titi* o *titi* 'blanco' (el estaño). No

obstante, la acepción principal del término en esta lengua es plomo, que en Santo Thomas (1560: 86) y González de Holguín (1608: 344) se consigna como *titi*, mientras la derivada es estaño, identificada por los autores como *yurak titi*.

La voz presenta un registro panandino, pero con distintas marcas semánticas predominantes. En aymara, *titi* es plomo (Bertonio 1879b [1612]: 353, Torres Rubio 1616: 14) y tiene también el significado de ‘gato montés’ (equivalente en quechua al *osqollo*), animal mítico en los Andes, asociado a los cometas o las estrellas fugaces. Con la misma acepción aparece en el kallawayá donde, según Oblitas (1968: 116), significa ‘plomo’, mientras que para Aguiló (1991: 54) es tanto ‘plomo’ como ‘gato montés’. En el chipaya es ‘estaño’ (Cerrón-Palomino y Ballón 2011: 268). En lule toconoté, *titi* designa ‘estaño’, mientras que la forma compuesta *titi ymp* denota ‘plomo’ (Machoni 1877 [1732]: 158 y 186).

Al examen de estos datos lingüísticos y arqueológicos, lo más probable es que la incorporación de la voz *titi* al mapudungun constituya un préstamo del quechua en el período de expansión del Tawantinsuyo. Indicios de ello son la doble acepción que asume el término en la lengua mapuche, con el sentido de estaño y plomo (Valdivia 1887 [1606], sp); el que no haya evidencias de gramatización del término; el que en la Araucanía no se disponga de reservas de estos metales y solo exiguas evidencias del uso del segundo y, en contraste, el que ambos metales presenten importancia dentro de la metalurgia inca (Petersen 2011).

Discusión

El trabajo en metales debe analizarse como un sistema expresivo. El valor de cada uno de los materiales se especifica en las relaciones de equivalencia y contraste con los demás elementos del sistema. Ello se hace evidente al comparar los antecedentes lingüísticos y arqueológicos del oro y la plata. La voz *milla* significa oro a través de una raíz léxica que le es propia, incorporada a la lengua para especificar y distinguir esta materialidad. El término *lien*, que denota plata, es una síncopa de *ligngen*, que literalmente significa ‘tener blancura’ o luz. Esta se compone de las voces *lig*, que implica el color blanco, considerado una de las formas básicas de materialización de la luz (Mege 1992), y la voz *ngen*, que alude a la posesión de elementos o cualidades. Los términos contrastan nítidamente en sus me-

canismos de inscripción lingüística. El término *milla* funda una serie léxica que refiere al oro y sus cualidades. El sustantivo *lien* se inscribe en una serie léxica preconstituida, correspondiente a la luz y el brillo, en la que se encuentran lexemas como *lif*, ‘limpio’, considerado uno de los principales atributos de la luz y asociado al color blanco; la voz *lican*, que designa a una piedra de cuarzo o pedernal brillante, dotada de energía espiritual y poder; el término *liwe*, una voz arcaica que denota el espíritu animante que se manifiesta en el brillo de los ojos; la voz *liwen*, que significa ‘amanecer’, momento considerado propicio y marcado por la energía positiva de la luz matinal. Las relaciones translingüísticas de esta serie evidencian, además, que el término *lien* participa del paradigma cosmovisionario andino de la luz y el brillo como manifestaciones de la energía primordial.

El simbolismo de la plata integra los rasgos semánticos de la serie léxica en la que se inscribe. La voz *lien* expresa la capacidad de la plata para contener, reflejar y proyectar la luz. El simbolismo del oro se revela en los usos del término *milla* en los campos del lenguaje ritual, donde expresa poder, y en la onomástica, donde se manifiesta como una voz de prestigio. A tal punto llega este, que su lexema es uno de los componentes más frecuentes de la antroponimia mapuche. En contraste, las evidencias materiales en el registro arqueológico prehispánico de esta cultura son casi inexistentes. Nos encontramos aquí con un principio de inversión simbólica, donde la abundancia en los ejemplares lingüísticos está correlacionada con exiguos antecedentes materiales.

La escasez de piezas de oro mapuche prehispánicas podría invitar a pensar que el prestigio de este metal se origina en el período de la conquista, cuando pasa a constituirse en un medio de capitalización y cambio. Sin embargo, el análisis de las voces del metal muestra lo contrario. La presencia, en las crónicas tempranas de la conquista, de la voz *milla* contenida en la antroponimia y la toponimia mapuche indican la precedencia del conocimiento del metal a la llegada de los españoles. La localización de topónimos con este término en el área de Arauco señala la ubicación de vetas mineras, que quedan consignadas en los nombres y relevadas como hitos significativos en el paisaje. Su uso en la onomástica mapuche del período de contacto, en los denominativos de los ‘hombres fuertes’ (Silva 1995), indican que el oro era un referente simbólico importante en la sociedad mapuche prehispánica.

La ausencia del oro en el registro material prehispánico mapuche no se debe a la carencia de este material ni al desconocimiento de su localiza-

ción por parte de la población local. Ello se puede explicar por la existencia de normas y representaciones que restringen su uso, considerado tabuado. Koessler-Ilg ha recogido en el área pampeana variantes de un mito andino que atribuye el origen del oro al sudor del sol y el de la plata a las lágrimas de la luna. La misma autora informa que el oro era considerado un material fuerte, que producía daños en sus usuarios, por lo que su acceso se encontraba restringido. La prohibición de su uso material estimula la enunciación de sus significantes lingüísticos de modo simbólico. Lo contrario ocurre con la plata, cuyo uso material era valorado y permitido. La disponibilidad y las posibilidades de empleo de piezas de este último metal reduce la motivación para los usos retórico-verbales del término.

Lo mismo sucede con el cobre, que es el primer material trabajado en la cultura mapuche y por lejos el de más amplio uso en el período prehispánico, según se muestra en el registro arqueológico. Los datos etnohistóricos describen el uso extendido de aretes de este metal, que aparece incorporado a la vida cotidiana en el momento de la conquista. En contraste con esta preeminencia en la expresión material, la composición nominal del término que lo designa muestra el carácter derivado de su manifestación lingüística. El mapudungun no dispone de una voz para designar al cobre en estado mineral. Si bien la variante dialectal puelche contiene para cobre la voz *payan*, este término no es parte del repertorio léxico general del mapudungun. Las voces *kumpañilwe* y *kelupañilwe*, que designan al metal en esta lengua, implican, en su estructura semántica, el uso del calor, expresado en el morfema *pañi*. La serie léxica al que éste da lugar incluye las voces *chodpañilwe* (bronce) y *mepañilwe* (escoria), que informan el desarrollo de las industrias metalúrgicas.

Dado que el término *pañilwe*, que designa ‘metal’, se emplea además para nombrar el hierro, que introducen los españoles, podría pensarse que el término es una incorporación colonial. La larga precedencia del trabajo del cobre nos lleva a descartar esta hipótesis, puesto que resulta inverosímil la desaparición de las voces que refieren a esta industria, bien asentada en el momento de la conquista. Por lo mismo, planteamos que las voces *kumpañilwe* y *kelupañilwe* testimonian la incorporación del fuego al trabajo en metales y el desarrollo de la industria metalúrgica. En el área central de Chile esta última se encuentra datada alrededor del año 600 d.C.

Los lexemas *kum* y *kelü*, que denotan ‘rojizo’ en la composición nominal del cobre, expresan la atención a las cualidades cromáticas de los metales. Lo mismo sucede en la expresión *chodpañilwe*, que designa al bronce esta-

ñífero, donde *chod* indica el color amarillo del metal, que se logra a través de la aleación metalúrgica del cobre con el estaño. Dado que este mineral no se encuentra en el territorio centro sur de Chile, el registro de piezas con dicha aleación es considerado indicador de un origen alóctono de las mismas (Campbell *et al.* 2018). Por lo mismo, la voz *titi*, que presenta la doble acepción de ‘plomo’ y ‘estaño’, obliga a extender nuestra mirada más allá de los límites regionales. El término designa a un mineral que no se encuentra en la Araucanía y a otro cuya representatividad no resulta significativa en el registro arqueológico. El lexema *titi*, además, se inscribe en el repertorio de las lenguas andinas.

Las afinidades translingüísticas de voces correspondientes al trabajo en metales mapuche constituyen un punto relevante en esta discusión. Es el caso de la voz *pañi*, afín al aymara *pari*, con posibles cognados en las voces *paamari*, *panari* y *pawchi* de las lenguas arawak meridionales. Estas correlaciones informan de vínculos culturales de larga data. Lo mismo sucede, en el plano ideológico, con las correlaciones translingüísticas del brillo en las lenguas andinas, en las que se inscribe la voz *lien*. En contraste, la falta de gramaticalización del término *titi*, es decir, la ausencia de modificación de elementos morfológicos propios del mapudungun, es un indicador de un ingreso tardío en esta lengua. También lo es la doble acepción del término, que reproduce la distinción quechua entre *yanan* y *yurak titi*, atribuible a una influencia incaica.

Los datos referidos muestran la circulación en el mundo andino de conocimientos tecnológicos, de narrativas míticas sobre los metales (en el caso del oro y la plata) y de representaciones simbólicas de estas, incluso de referencias a materias primas inexistentes en el territorio mapuche, como es el caso del estaño. Al respecto, se debe destacar que los antecedentes contextuales, tanto de origen arqueológico como lingüístico, muestran que los mapuche prehispánicos vivían en un espacio marcado por relaciones interculturales cargadas de profundidad histórica y desarrollo continuo, lo que los hace partícipes de los desarrollos culturales del área.

La condición intercultural es el resultado de relaciones sociales entre comunidades humanas históricamente situadas, que emplean diversos sistemas de modelización semióticos organizadores de su universo cognitivo, configuradores de sus instituciones y reguladores de sus prácticas. Si bien el contacto se produce entre sujetos sociales, su interacción opera a través de sistemas simbólicos, que modelan la comunicación entre ellos. Las huellas del encuentro se plasman en estos sistemas. Quedan en la in-

formación codificada en los lenguajes expresivos, en los conocimientos y los patrones de comportamiento que expresan las prácticas informadas por el registro arqueológico. La condición intercultural es este dominio de recursos diseñados socialmente para la vida, compartidos por diversas comunidades humanas, que se instituye como resultado del contacto entre ellas.

Conclusiones

El análisis de las voces del metal en mapudungun entrega datos relevantes para la reconstrucción de la historia cultural del trabajo con esta materialidad. Los antecedentes sobre la voz *milla* informan inequívocamente que los mapuche prehispánicos conocían los yacimientos auríferos de su territorio y valoraban simbólicamente este mineral. La información encontrada sobre la frecuencia del uso de este lexema en los campos de la onomástica y el lenguaje religioso evidencian que las poblaciones locales le daban una alta valoración a este metal y le atribuían un poder sobrenatural. La narrativa mítica y la memoria oral muestran, consistentemente, que era un metal tabuado, de uso restringido a personas de alto rango social. El oro se asocia al sol, entidad numinosa masculina superior en la cosmovisión mapuche y andina, provista de una energía lumínica fertilizadora, pero a la vez quemante. En contraposición, la plata se asocia a la luna, entidad numinosa femenina superior en la visión de mundo mapuche, que, como advierte Mora (2006), es proveedora de una luz fría, que no resulta peligrosa. Ello permite explicar la ausencia del oro en el registro arqueológico, pese a la disponibilidad de este mineral en el territorio mapuche, y la preferencia por el uso de la plata.

El análisis del término *lien* muestra que la plata, por su capacidad de reflexión, se inscribe conceptualmente en el campo semántico de la luz y el brillo. Es valorada, por lo mismo, como una materialidad con capacidad de captar, contener y proyectar la luz. Las piezas compuestas por ella pueden ser empleadas como mecanismo de protección o poder. Semánticamente, se la vincula con los términos *lig*, 'blanco', considerado como la materialización de la luz; *lif*, que denota 'limpieza'; *liwen*, que designa 'el amanecer', momento de luz matinal, fría, como la de la luna. El paradigma mapuche al respecto está relacionado, en términos lingüísticos y culturales, con las concepciones andinas de la luz como forma de energía primordial. Esto

informa de relaciones cosmovisionarias compartidas de larga data en los Andes centro y sur.

Estas afinidades culturales se expresan, de igual manera, en las relaciones entre los términos *pañi*, del mapudungun, y *pari*, del aymara y quechua, que designan a los espacios que concentran calor y que pasan al lenguaje de la metalurgia para denominar a los cuerpos termógenos. Ellos tienen como posibles cognados las voces *paamari*, *paanari* y *pawchi*, que denotan fuego en las lenguas arawak meridionales, ashéninka, nomat-sigenga y piro. Sobre la base de estas relaciones lingüísticas ancestrales, pensamos que el desplazamiento de estas voces al campo semántico del trabajo en metales puede haber ocurrido por calco desde el aymara al mapudungun. Lo interesante del caso es que el lexema *pañi*, que informa de la emergencia de la metalurgia mapuche, denota el trabajo con el calor que permite el modelado de los metales.

Las voces analizadas dan cuenta de un continuo en la circulación regional de elementos culturales en el área andina. Ejemplo de ello es el término *mepañilwe*, que designa a la escoria metalúrgica y que incorpora en su composición la voz quechua *meq'a*. El quechuismo debe haberse adoptado con el avance del Tawantinsuyo en el espacio meridional, que constituye un momento de consolidación de la industria metalúrgica, en el período prehispánico tardío. Otro ejemplo es la voz *titi*, que pasa al mapudungun con la doble acepción de plomo y estaño, aunque reteniendo una distinción que se hace en quechua entre *yurak titi* y *yanan titi*. Si bien el lexema es antiguo y se encuentra registrado en diversas lenguas amerindias meridionales, el modo de recepción en la cultura mapuche indica una influencia incaica.

Así, las voces del metal nos hablan no solo de un enraizamiento del trabajo en metales en la cultura mapuche, sino de su inscripción en un espacio intercultural donde circulan voces, representaciones simbólicas, narrativas míticas y conocimientos tecnológicos, develando con ello el carácter políglota de algunas de ellas. El análisis metalingüístico permite distinguir entre correlatos culturales preincaicos e influencias atribuibles al desarrollo del Tawantinsuyo, lo que describe un *continuum* en los procesos de interacción intercultural en el área.

Consonancias Léxicas Andinas en el Lenguaje Ritual Mapuche Williche

Relaciones translingüísticas y estratificación histórica

Con María Catrileo Chiguailaf, Jacqueline Caniguan Caniguan
y Felipe Hasler Sandoval

El presente capítulo identifica relaciones translingüísticas andinas en el lenguaje ritual mapuche williche y analiza contextualmente los vínculos interculturales que éstas implican. El repertorio de voces estudiadas incluye seis afines quechuas, siete registrados tanto en el quechua como en el aymara, un aymarismo, un puquinismo y una voz posiblemente derivada del puquina. En este corpus se distinguen dos estratos translingüísticos andinos. El más extenso, compuesto por catorce voces cuya incorporación al mapudungun resulta atribuible al desarrollo del Tawantinsuyo, durante su expansión meridional en el siglo XV. El más reducido, numéricamente, pero más relevante en términos cualitativos, lo componen dos voces que revelan relaciones interculturales anteriores al incario, las que forman parte del lenguaje básico de la cultura mapuche y carecen de sinónimos en el mapudungun. El análisis de las constelaciones semióticas de estos términos, es decir, de las series de interpretantes que especifican los significados y representaciones culturales de los mismos, muestra un sustrato ideológico preincaico compartido en el espacio centro y sur andino.

El universo semántico de la ritualidad mapuche es uno de los dominios léxicos más ricos en el registro de relaciones translingüísticas andinas (Moulian y Catrileo 2013). En él se activan y movilizan ‘constelaciones semióticas’ que son comunes a las culturas de este espacio, es decir, series de relaciones de significación que dan forma a representaciones sociales compartidas. Su estudio permite seguir el devenir de los procesos interculturales prehispánicos y constituye una vía para la reconstrucción de la etnohistoria mapuche. Éste es, precisamente, el objetivo del presente trabajo: poner en evidencia los procesos históricos de interacción cultural en las áreas centro y sur andinas que dejan su impronta en la cultura ma-

puche. Para ello, abordamos contextualmente los correlatos andinos en los repertorios lingüísticos de la ritualidad mapuche. Nuestra atención se focaliza en el registro de voces rituales cuyos enunciados muestran semejanzas fonéticas y semánticas, las que analizamos atendiendo a sus contenidos simbólicos y las relaciones sociales interculturales que en ellas se encuentran implicadas.

Por 'lenguaje ritual' entendemos aquí a los repertorios léxicos que se articulan en los escenarios donde se desarrollan las prácticas simbólicas religiosas o sociales (Moulian 2005, 2008, 2012; Catrileo 2014). Éste comprende términos sagrados, conceptos cosmovisionarios, marcadores identitarios, pautas de sociabilidad, patrones de comensalidad y los recursos que se consumen en el marco de estas prácticas sociales. En su dominio léxico participan campos semánticos como 'religión y creencia', 'vestuario y adornos', 'relaciones sociales y políticas' y 'comidas y bebidas', identificados en la literatura por Tadmor (2009) como propicios para la incorporación de voces ajenas. De ellos, el campo correspondiente a 'creencia y religión' es el que registra un mayor índice relativo de préstamos lingüísticos, según lo señala la encuesta translingüística de Haspelmath y Tadmor (2009). Los datos de nuestra investigación muestran las prácticas rituales como instancias de mediación intercultural, lo que se evidencia en la apertura y receptividad de sus ámbitos léxicos para la incorporación de préstamos lingüísticos.

Los estudios precedentes sobre relaciones translingüísticas andinas en el mapudungun asumen una perspectiva general. Patrón (1912) estudia la influencia del quechua sobre la lengua y la cultura mapuche, en campos como la toponimia, zoonimia, fitonimia, minería, culinaria y corporalidad. Englert (1934a) ofrece un repertorio organizado alfabéticamente de voces quechuas y aymaras registradas en la lengua mapuche. Del mismo modo procede Díaz-Fernández (1992), quien identifica transferencias de las lenguas quechua y yunga. Un trabajo previo de nuestra autoría (Moulian, Catrileo y Landeo 2015) aborda los afines quechua en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia (1887 [1606]). Éste provee un punto de referencia temporal en el registro de los préstamos lingüísticos. En el presente artículo nos focalizamos en el estudio de las relaciones translingüísticas andinas en el lenguaje ritual, porque los antecedentes muestran que estas prácticas sociales y religiosas han servido como instancias de mediación intercultural. Su repertorio léxico registra el contacto. Los datos del contexto lingüístico permiten estimar su profundidad histórica.

Perspectiva Teórico-Metodológica

El método de investigación que empleamos en nuestro estudio es el análisis de correlaciones de 'constelaciones semióticas', entendiendo por éstas a las series de relaciones de significación que permiten el uso e interpretación de los signos. Nuestras unidades de análisis son constelaciones semióticas de términos del lenguaje ritual mapuche williche que presentan afinidades translingüísticas andinas. Dicho de otro modo, estudiamos los términos afines en el marco de las redes semióticas que los hacen operativos.

El concepto de 'constelaciones semióticas' se funda en el principio de interpretancia de Peirce (1965a), según el cual lo que garantiza el funcionamiento de los signos es su derivación en otros signos que permiten su lectura. Se denomina 'interpretantes' a estos signos equivalentes que realizan la definición o traducción del signo primero. En tanto entidades semióticas, el funcionamiento de los interpretantes, a su vez, supone su remisión a otros signos que permiten su interpretación y así sucesivamente en un proceso teóricamente ilimitado de encadenamiento semiótico. No obstante, como argumenta Eco (1992), en la práctica los procesos de interpretación comprometen un conjunto de relaciones de significación que se consideran pertinentes y relevantes para la lectura y uso de las unidades de sentido. Estas tramas de relaciones de significación que permiten el funcionamiento de los signos es lo que aquí denominamos 'constelaciones semióticas'. Evidentemente, no se trata de entidades semióticas fijas, sino variables en relación con la profundidad del campo interpretativo que se considere necesario para acceder a las representaciones sociales de los contenidos de la comunicación.

En términos operativos, el análisis de las constelaciones semióticas supone seguir el funcionamiento en red de los signos en dos dominios: el del sistema de la lengua y el de los saberes y prácticas culturales contextualmente situados. El primer eje es el de la lengua, sistema de modelización primario, donde se encuentran las relaciones de significación codificadas y se establece el valor de los signos en el marco de los paradigmas lingüísticos en que se inscriben. El segundo eje de relación es el de la cultura, donde operan procesos de modelización secundarios y se configuran las representaciones sociales contextualizadas. Las constelaciones semióticas, así consideradas, muestran la articulación de los diversos niveles de modelización, en el sentido de Lotman (1996), definidas en el plano de las lenguas naturales y de las prácticas de uso en dominios institucionales

socialmente situados. Su estudio asume, en nuestro trabajo, un carácter comparativo. El análisis translingüístico de correlaciones en las constelaciones semióticas indaga en las semejanzas formales y de contenido de series de relaciones de significación que operan en torno a términos afines registrados en distintas lenguas andinas. Dado el carácter convencional de los procesos de modelación semiótica, regulados por los principios de arbitrariedad lingüística (Saussure 1986) y de relativismo cultural (Boas 1887), la correlación en las constelaciones semióticas constituye un indicador de relaciones interculturales.

En términos procedimentales, nuestro trabajo se inicia con la búsqueda de afinidades translingüísticas andinas de las voces del lenguaje ritual mapuche willeche. Por ‘afines’ entendemos las voces de una lengua que presentan semejanzas de forma y contenido respecto de las de otro idioma. Las lenguas consideradas en este estudio son el quechua en su variante sureña, el aymara, el puquina, el kallawaya, el chipaya, el kunza y el mapudungun. Nuestra delimitación al estudio de las relaciones translingüísticas andinas se debe al hallazgo de afines lingüísticos quechua-mapudungun en el lenguaje ritual mapuche (Moulian y Catrileo 2013), presentes igualmente en el aymara (Moulian, Catrileo y Landeo 2015). Estudios precedentes señalan igualmente esta relacionalidad (Lenz 1905-1910, Patrón 1912, Englert 1934a, Greenberg 1987, Díaz-Fernández 1992, Golluscio 2009). En la constitución del corpus han contribuido los resultados de un trabajo previo sobre los afines quechua en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia (Moulian, Catrileo y Landeo 2015). Este repertorio se ha visto enriquecido gracias a la experiencia etnográfica y lingüística de los miembros del equipo de investigación.

Cada vez que identificamos un término afín rastreamos su presencia en el repertorio de lenguas considerado como nuestro universo de estudio, de modo de establecer la extensión de su registro. La indagación en las constelaciones semióticas de estas voces en las lenguas y culturas de referencia es el paso consecutivo tendiente al análisis de sus correlaciones. Por último, para la discusión de la profundidad histórica de los datos, la información del contexto lingüístico y cultural se analiza a la luz de los antecedentes disponibles sobre los procesos sociales andinos. Por esta vía, procuramos identificar estratos lingüísticos de afines andinos atribuibles a diversos períodos históricos, entendiendo por ‘estrato’ al conjunto de los elementos lingüísticos incorporados en el mismo momento. En este marco, se entiende que los estratos precedentes constituyen el sustrato cultu-

ral para los procesos de contacto posteriores.

Los datos etnográficos que empleamos provienen de la experiencia de campo de los autores. En el caso del autor principal, ésta se funda en una experiencia de observación participante en rogativas del área Lanco y Panguipulli entre los años 2006-2008 y en un trabajo sistemático de investigación de la ritualidad williche del área de Lago Ranco y Río Bueno entre los años 1998-2008. En el caso de las dos coautoras de origen mapuche, ésta se funda en su experiencia de vida, como hablantes del mapudungun como primera lengua, participantes e investigadoras de su cultura. Esta información se complementa con datos etnográficos provenientes de la literatura sobre el tema.

Kamariku y Kamarikun

La voz *kamarikun* (/ka'mari,kun/)³⁷ es uno de los términos empleados en mapudungun para designar a las ceremonias comunitarias mapuche de carácter social y religioso (Catrileo 1995). En el área de Panguipulli y Calafquén se emplea como sinónimo *ngillatun*, ritual colectivo de carácter sacrificial que se realiza para propiciación de solicitudes y agradecimiento de dones concedidos (Kuramochi y Nass 1989, Kuramochi y Huisca 1997). Este término se traduce, habitualmente, como 'rogativa'. Con el mismo sentido se usa la palabra *kamarikun* en el territorio mapuche oriental o *puelmapu*, especialmente en las provincias argentinas de Río Negro y Chubut (Casamiquela 1964). La forma castellanizada es 'camaruco' (Petit y Álvarez 2014).

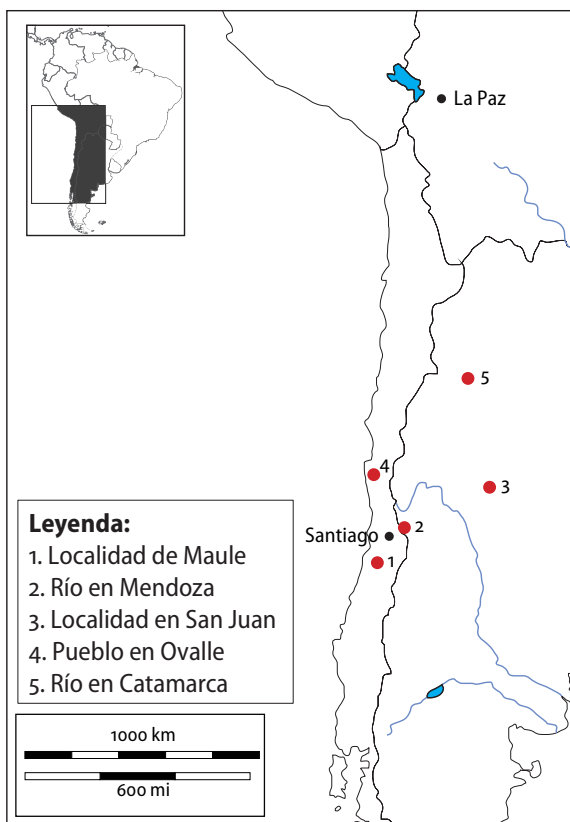
En tanto expresión ritual regulada de acuerdo a normas tradicionales de larga duración, el *kamarikun* constituye un dispositivo de memoria (Kuramochi y Huisca 1997, Moulian 2002). En él se reproducen los sistemas conceptuales que organizan el pensamiento mapuche, las representaciones cosmovisionarias, las pautas que dan forma al culto, los códigos de sociabilidad, vestuario y culinaria. Desde esta perspectiva, es conservador. En tanto práctica social inscrita en los procesos de transformación de la sociedad mapuche, constituye también un testigo histórico, que opera

³⁷ En el presente trabajo sólo ofrecemos las transcripciones lingüísticas de los términos de las lenguas andinas que muestran afinidad en forma y contenido. Para ello empleamos el alfabeto fonético americano.

como dispositivo de reflexividad de los procesos sociales en los que participa. Por este motivo, se muestra sensible al cambio. El propio nombre del ritual nos da cuenta de ello, porque –como advierten Lenz (1905-1910), Englert (1934a), Erize (1960), Casamiquela (1964), Schindler (2006), Sánchez (2010)– es de origen quechua.

En esta lengua, el término '*kamariku*' (/kama'riku/) designa una obligación o imposición, una carga o impuesto (Rosat 2009 [1989]: 494) o, según Grájeda (2013: 348), una «exigencia moral que rige la voluntad para aceptar una disposición». La voz se compone de la raíz *kama* (/kama/) y los sufijos *-ri* y *-ku*. Según Garcilaso de la Vega, su radical significa 'animar' (2012 [1609]: 107), «dar alma, vida, ser sustancia» (2012 [1609]: 171). Los evangelizadores coloniales le atribuyeron a esta voz el sentido de 'crear'. No obstante, Taylor (2000) ha mostrado que ello excede el marco de comprensión del término quechua que se compone del verbo ser, *ka*, que denota 'existencia', y el marcador de orientación *-mu*. De acuerdo a este autor, el concepto designa «transmitir una fuerza vital y sostenerla» (2000: 7), lo que, como apunta Itier (2013: 10), implica «comunicar su ser a». Según Salomon (1991: 45), también «dar forma y fuerza».

El radical *kama* se expresa en una ex-



Distribución geográfica del término 'camarrico' en la toponimia.

tensa serie léxica de carácter religioso y político. *Kamaq* (/ˈkamax/) designa a la ‘fuerza que anima’ (Taylor 2000: 5) o que actúa como un poder ordenador. En palabras de Taylor (2001: 19), «entidad sagrada que transmite la fuerza vital a personas u objetos para que realicen la función que les corresponda». El término también se emplea para significar ‘poder’ o ‘autoridad’. *Kamasqa* (/kaˈmasqa/) es quien recibe la energía vital y se vuelve de ese modo ‘animado’, donde el sufijo *-sqa* resulta equivalente al participio. La idea de ‘fuerza’ se expresa también en la voz aymara *kamasa* (/kaˈmasa/) que designa el ‘coraje’ (Valda 1964: 30), ‘aliento’, ‘valor’ (de Lucca 1983: 217). En quechua, *-kamayoq* (/kaˈmajox /) es la persona a quien el *kamaq* le ha dado la capacidad y conocimiento para desempeñar una tarea u ocupación (Taylor 2001). El término, pospuesto en relación a un sustantivo, designa ‘oficio’, al igual que el aymara *-kamana* (/kaˈmana/) (Bertonio 2011 [1612]: 376). En tanto, en puquina, *kama* es ‘oficio’ (Torero 1987: 245).

La voz quechua *kamariku* (/kamaˈriku/) se inscribe en el paradigma lingüístico de esta lengua, previamente reseñado. En ella, el sufijo *-ri* es incoativo e implica una exhortación. El sufijo *-ku* es reflexivo (Cusihuaman 2001). La palabra *kamariku* designa las obligaciones que se imponen a quien conoce al *kamaq*, fuente animadora o poder ordenador. El término *kamari* (/kaˈmari/) denota «regalo, presente, obsequio a superiores, sacrificio» (Rosat 2009 [1989]: 494).³⁸ *Kamarikuk* (/kamaˈrikox/) significa ‘disponerse para emprender una tarea’. En aymara, *kamarãña* (/kamaˈra:ña/) significa «aparejar todo lo que es menester»; *kamarãsiña* (/ka.maraːsiña/), ‘aparejarse’ (Bertonio 2011 [1612]: 376), es decir, prepararse, prevenirse, disponerse.

Juan de Matienzo (1910: 5 [1567]) refiere a «los camaricos ó presentes que los Indios dan a los apoes» en alusión a la práctica de la entrega de ofrendas en la mediación de las relaciones con las autoridades. Tito Cussi Yupanqui (1916: 79 [1570]) también emplea el término con ese sentido específico. Según el cronista inca, antes de retirarse al Antisuyo, Manco Capac recomienda a sus seguidores dar a los españoles «algún camarico» como estrategia de consentimiento. El *kamariku* (o ‘camarico’) es aquí un medio de reconocimiento político.

Según muestra Rostworowski (2005), la ‘dádiva’ y el ‘ruego’ son recur-

³⁸ Las connotaciones religiosas y políticas de las voces con la raíz *kama* también se encuentran en la lengua Chipaya, donde *kamacha* es el lugar sagrado para las ofrendas, *kamana* es el altar doméstico, *kaman-para*, el bastón de mando de los alcaldes.

Los básicos en el juego comunicativo de las relaciones sociopolíticas en el incario, que se desarrollan en el marco de encuentros ritualizados. Estos forman parte integral de la estrategia de expansión del Tawantinsuyo que combina la persuasión militar y la seducción ritual, como sistema de alianza alternativo al sometimiento por las armas. Establecida la autoridad del inca, el término *kamariku* nombra también a uno de los mecanismos de tributación de mano de obra, productos y objetos. Así lo informan las visitas de la Provincia de León de Huánuco en 1562 (Ortiz de Zúñiga 1967-1972 [1562]) y de Colic o Collique en 1571 (Mori y de Soto 1955-1956). Esta práctica se mantiene en el período colonial al servicio de los españoles.



Kamaskos caminando hacia la morada del ngen.

Guaman Poma de Ayala (1980 [1615]: 257) testimonia que a lo largo del Camino Inca o *Qhapaq Ñan*, «cada provincia de su jurisdicción hacía su camarico y daba recaudo a principales y capitanes». La extensión de esta pauta permite explicar la presencia de topónimos con la voz ‘camarico’ en el espacio correspondiente al *Collasuyo*. Con este término se conoce a una localidad de la Provincia de Maule en la VI Región de Chile, a un pueblo de la Provincia de Ovalle en la IV Región; en Argentina, a un río en la Provincia de Mendoza sobre el que se construye el llamado ‘Puente Inca’;

a una localidad en la Provincia de San Juan; y a un río en la Provincia de Catamarca.

El *Memorial de Charcas* (en Claros 2011 [1582]) expone el funcionamiento de esta institución. En este documento, representantes de las agrupaciones étnicas de Charcas, Caracaras, Chuis y Chichas reivindican ante la Corona su posición y derechos en el Tawantinsuyo, como miembros del ejército imperial, cada uno de ellos con los trajes y hábitos distintivos de sus naciones. Según su testimonio (2011 [1582]: 47), por su condición «en cada pueblo y tambo les hacían mita y camarico como soldados de los ingas, así en dar comidas y la bebida y charques y ojotas, uestidos y mucha harina de quinoa y ganado y mujeres y los demás auiamientos y peltrechos como a soldados de los ingas». El informe documenta la incorporación de las diversas naciones en el sistema imperial. Guerreros procedentes del territorio chileno se hicieron parte del mismo, participando en el bando de Huáscar en la guerra de sucesión contra su hermano Atahualpa (Cabello de Balboa 1840 [1586]). Como soldados extranjeros, no sólo han debido hacer *kamariku*, sino también haberlo recibido. Si bien las crónicas no especifican la identidad étnica de este contingente, dada la importancia del



Ngillatun kamañ, el *longko* Leonardo Cuante Loncomán en su *rewe*, encargado de la oración en la comunidad de Pitruico.

valle del Mapocho como asentamiento inca y la cultura militar mapuche, podemos suponer su participación en estos eventos. Ramos Gavilán (1976 [1621]) informa sobre la peregrinación hasta Copacabana y los santuarios de las islas del Sol y de la Luna de personas venidas desde Chile, donde han debido hacer sus ofrendas.

Las fuentes metalingüísticas del mapudungun muestran la afinidad de las voces quechua y mapuche. Según Valdivia (1887: sp), se denomina 'camarico' «al tabo donde recibe al español y lo que le traen de regalo y para comer». Para Febrés (1765: 437), 'camarico' es «lo que traen de regalo al español». En tanto, «camaricun: hacer este regalo». De acuerdo a Erize (1960: 70), «camaricu: obligación impuesta a los indios de llevar alimentos y animales de carga a los incas en viaje, como así también lo que se les ofrece en tal ocasión. Los españoles siguieron esta costumbre con las poblaciones mapuche». Al respecto, este autor señala explícitamente que se trata de una «voz quechua mapuchizada».

Si bien el término quechua *kamariku* (/kama'riku/) es apropiado tempranamente por el discurso y las prácticas coloniales, su incorporación en el lenguaje ritual mapuche no se puede atribuir a una influencia hispana. Dos son nuestros argumentos al respecto. En primer lugar, porque en el contexto ceremonial religioso mapuche, la voz designa un proceso comunicativo que expresa las lógicas simbólicas propias del mundo andino. En segundo lugar, porque el préstamo de la voz no se produce de modo aislado, sino se inscribe en una serie lingüística adoptada del quechua cuyas otras voces no se inscriben en el discurso colonial hispano.

Correlatos Lingüísticos y Rituales

El término *wün* tiene una doble acepción en la lengua mapuche: significa boca y amanecer. En el contexto ritual del *kamarikun*, ambos sentidos se superponen, porque la llegada del día se recibe con la ofrenda de animales. La expresión *küpwün* anuncia la llegada del día, momento en el que el sol abre su boca para dejar salir la luz al tiempo en que se alimenta (Kuramochi y Nass 1989). A medida que el astro sube, bajan al suelo las cabezas de las víctimas, a las que se les abre el pecho para arrancarles el corazón latiente. El procedimiento es el mismo que se emplea en la *wilancha*, como se denomina el sacrificio de animales entre quechua y aymara. En el lenguaje simbólico mapuche, al corazón ofrendado se le denomina *llangka piwke*

(Augusta y Fraunhäusl 1910: 39, Alcamán y Araya 1993). *Piwke* es la voz que designa a este órgano vital. El término *llangka* (/kaŋ'ka/), en tanto, es un quechuismo que significa 'de color marcado' y que ha devenido en el mapudungun en sinónimo de sagrado. Con el corazón en la mano, el *ngenpin*, sacerdote mapuche, realiza sus oraciones en dirección al sol.

En el área cordillerana de los lagos Calafquén y Panguipulli, el término *kamarikun* designa a grandes rogativas en las que se congregan cuatro comunidades, las que de este modo conforman una unidad territorial ampliada, denominada *kiñel mapun*. Es la mayor y más importante expresión ritual en términos sociorreligiosos en este territorio. Cada año, una de las comunidades participantes organiza la ceremonia y hace de comunidad anfitriona, mientras las otras asisten como invitadas. Los años sucesivos se alternan los roles en un ciclo que se repite al cuarto año. El simbolismo tetralógico, común al mundo andino, se manifiesta aquí en el patrón de enunciación de las oraciones, que se despliegan en cuatro segmentos, y en la ejecución de las danzas alrededor del espacio ritual, con secuencias de cuatro giros, que se repiten en cuatro oportunidades. En otros sectores mapuche, como el área de Imperial y Puerto Saavedra, el término *kamarikun* designa las ceremonias intracomunitarias para agradecer anualmente las cosechas.

En términos etnográficos, las zonas de Calafquén y Panguipulli son un reservorio cultural, un espacio donde se conservan las instituciones propias de la cultura mapuche. Esto se manifiesta con particular intensidad en el *kamarikun*, marcado por «un patrón cognitivo profundo de valoración del pasado» (Kuramochi y Nass 1989: 44). El nombre del ritual forma parte de esta tradición de larga duración. En este contexto, se encuentran en uso otras voces de origen quechua, de temprana incorporación al mapudungun (Valdivia 1887). Un ejemplo es el término *kamañ* (/ka'maŋ/), perteneciente al mismo paradigma léxico que el anterior. Este lexema pospuesto, en relación a un sustantivo, designa oficio, ocupación. En el lenguaje ritual, *ngillatunkamañ* es el encargado de la rogativa; *trutrukakamañ* es el responsable de la ejecución de la *trutruka*, instrumento aerófono compuesto de una caña y cono vegetal o cacho de vaca que sirve de amplificador. De acuerdo a la concepción mapuche, el desempeño de estas responsabilidades es un don y misión espiritual recibida de los ancestros, que no se puede rehuir. En quechua, el término afín es *kamayuy* (/ka'majox/) que, pospuesto, designa ocupación u oficio. Como ha mostrado Taylor (2000), la disposición y capacidad de ejercicio de un rol u ocupación se define por el

kamaq o espíritu que anima a la persona. Las voces mapuche *kamañ* y quechua *kamayuyq* denotan una profesión, connotan una vocación espiritual y se emplean en posposición. En tanto, en lengua aymara, el término *kama-na* (/ka'mana/), pospuesto en relación a un sustantivo, designa oficio. Para el puquina, *kama* es oficio (Torero 1987: 245).

En la cuenca del río Bueno (*Wenuleufü* en mapudungun), situada al sur de los espacios previamente referidos, encontramos en uso las voces *kamas-ko* / *kamaska* (/ka'ma,sko/, /ka'ma,ska/), castellanizadas en la declinación de género, que denominan a los miembros de las congregaciones rituales mapuche williche. El término homólogo quechua *kamasqa* (/ka'masqa/) designa a quienes son receptores de la energía animadora de un *kamaq* (/kamax/) particular. Como muestran los relatos de Huarochiri, esto genera

identidades espirituales y vínculos rituales entre los *kamasqa* y los espíritus animantes. Algo similar sucede con los miembros de las congregaciones rituales mapuche williche del *Wenuleufü*. En esta área se mantiene activo el culto a espíritus ancestrales emplazados en la naturaleza, como *Wenteyao*, *Kintuante* y *Juanico*, quienes sirven como mediadores ante la divinidad y a los que se consideran *ngenmapu*, dueños del territorio. Los *kamaskos* peregrinan hasta la morada de estos espíritus y los propician en las rogativas para recibir su *newen*, fuerza vital. La lectura del término mapuche desde la lengua quechua resulta iluminadora del sentido de esta institución ritual.



Machi portando en sus hombros una *ükülla*.

Códigos en Contacto

Las prácticas rituales mapuche se mantienen vigentes hasta el presente como espacios de reproducción cultural y autoafirmación identitaria. En ellas se emplean los códigos vernáculos que registran las huellas de contactos ancestrales. La participación en el *kamarikun* exige el uso del vestuario tradicional mapuche. Los varones llevan *makuñ*, como se denomina a la manta, y *chiripa* (/čə'ri.pa/), pantalón de paño, elaborado a partir de una tela cuadrada que ponen entre las piernas de modo similar al pañal. El nombre de esta última prenda corresponde a un préstamo del quechua, que deriva de las voces *chiri* (/čiri/) que designa 'frío' y *pak* (/pax/) que significa 'para' (Lafone 1898: 104, Lenz 1905-1910: 433-434, Catrileo 2006). Esta ropa se emplea extensamente entre los gauchos del área pampeana en la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes.

El vestuario de las mujeres mapuche se compone del *kü pam*, vestido compuesto de un paño de color azul marino o negro que se prende con alfileres desde el hombro. Sobre éste llevan una *ükülla* /ə'kə.ɬa/, chal o rebozo. En quechua encontramos la voz aún *unkilla* (/uŋ'ki.ɬa/) que, al igual que el término *unku* (/uŋku/), designa a los tejidos de algodón u otras fibras vegetales (Rosat 2009 [1989]: 1189-1190). Valdivia (1887 [1606]) escribe el término como *ylla* (/ik'ɬa/), con elisión de la segunda vocal, a la que define como 'manta de indias'. Esta voz es bastante próxima a la palabra quechua *lliclla* (/lik'ɬa/), que designa a la 'manta de mujeres' (González de Holguín 2007: 152). Sólo difieren en la ausencia del fonema lateral palatal inicial en la voz mapuche. En caso de tratarse de una transformación diacrónica del término mapuche, ello podría indicar la vía del préstamo. Para usar la *ükülla*, ésta se prende frente al pecho con un *tüpu* (/tə'pu/) o alfiler metálico con cabeza en forma de disco (Erize 1960: 388). La voz es de origen quechua (González de Holguín 2007 [1608]: 227, 255) y se escribe de manera homónima: *tupu* (/təpu/). La pieza metalúrgica que designa se encuentra registrada arqueológicamente en el espacio centro andino desde el período formativo tardío entre el 200-400 d. C. (Fernández 2015).

En el plano culinario, uno de los platos fundamentales que se prepara y comparte en el *kamarikun* es el asado o *kankan* (/kan'kan/). Como apunta Lenz (1905-1910), el término también proviene del quechua, donde se encuentra en las diversas variantes de esta lengua. González de Holguín (2007 [1608]: 61) registra las formas *cancani* (/kaŋ'kani/) para 'asar', *cancana* para 'el asador' (/kaŋ'kana/), *canca* (/kaŋ'ka/) o *cancasa* (/kaŋ'kasa/)

para 'lo asado'. El radical de este término, además, es compartido por el aymara. Como expone Bertonio (2011 [1612]: 376), en esta lengua *kankasiña* (/kaŋka'siɲa/) significa 'asarse', *kankaña* (/kaŋ'kaɲa/) 'asador' y *kanka* (/kaŋka/) 'asado'. En el jacaru, idioma de la familia aymara, que se habla en el área central del Perú, la voz *kanki* denota 'asar' (Belleza 1995: 89). En la lengua chipaya de Bolivia *kanka* (/kaŋka/) significa 'asado' (Cerrón-Palomino y Ballón 2011: 204). En kunza, *ckanckata* es el término que expresa la 'acción de asar' (Vaïsse, Hoyos y Echeverría 1896: 16).

Valdivia (1887 [1606]: sp) consigna tempranamente en el vocabulario mapuche la presencia de las voces *canca* (/kaŋ'ka/) con el significado de 'asar' y *cancahue* /kaŋ'kawɛ/), con el de 'asador'. Si bien esta lengua dispone de las voces *kuen*, *kuchen* (Augusta 1916a: 96-97), *cupun* (Cañas 1910: 262) como sinónimos para el verbo asar, la forma *kankan* (/kaŋ'kan/) asume un uso predominante. La serie léxica asociada a ésta incluye los términos que se han incorporado al lenguaje popular, como *cancagua*, que designa a una piedra arenisca aplanada que se emplea en los fogones y *cancato*, nombre del pescado asado, que se suele rellenar con longaniza. El registro translingüístico que asume la voz quechua y su incorporación al mapudungun se puede explicar por el contacto con las tropas del ejército inca. Entre



Kankan, asado presentado para su bendición junto a los alimentos en el *rewe* de comunidad de Pitruico.

sus prácticas alimenticias, éstas acostumbra el consumo de carne asada, tanto de los hatos de animales que transportan como del ganado que reciben en *kamariko* (Bram 1977). Ello permite el acceso a una fuente fresca de proteínas y da lugar a prácticas de comensalidad ritual.

La principal bebida que se consume en la actualidad en las rogativas mapuche es el *muday* (/mu'θay/), como se denomina a la chicha de trigo cocido. El término se empleaba en el pasado para designar a la chicha de maíz, cuyos granos se mascaban para hacerlos fermentar (Joseph 1931). En quechua, *mujchay* (/muxçay/) es desgranar el maíz (Rosat 2009 [1989]: 707). En aymara, el término *muxch'i* (/muxç'i/) designa al 'maíz mascado'; *muxch'iña* (/muxç'iña/), es 'mascar el maíz para hacer chicha' (Bertonio 2011 [1612]: 412). En la cultura mapuche, este procedimiento se mantiene vigente hasta el día de hoy para preparar una chicha denominada *mus-hka* (/mus'ka/) que se emplea sólo con fines rituales, para asperjarla en las oraciones que se realizan en el *rewe* o espacio sagrado. En quechua, *muk'u* (/muk'u/) es 'el maíz para la preparación de la chicha llamada mascada'; *muk'uchiy* (/muk'uchi:/), 'hacer mascar maíz' (Middendorf 1890: 600). En aymara, *muq'uña* (/moq'oña) también significa 'mascar el maíz para la chicha' (Bertonio 2011 [1612]: 412). La evidencia de consumo de maíz en la Patagonia nororiental ha sido datada a partir del año 1.000 d. C. (Pérez y Erra 2011), la que ha sido documentada a través del estudio de fitolitos en contenedores cerámicos.

Entre los rituales de sociabilidad que se desarrollan en el marco de las rogativas mapuche destaca el *konchotun* (Augusta y Fraunhäusl 1910: 38;

1916: 93). El término designa en mapudungun a una ceremonia que se realiza para sellar o reafirmar una relación de amistad entre dos varones que sacrifican un cordero juntos, intercambian regalos, discursos solemnes y beben de un mismo cántaro, hasta



Cántaros con *muday* en el *rewe* de la comunidad de Tringlo.

acabar su contenido. El título de *koncho* (/kon'čo/) que significa 'amigo, compañero' (Monart 2005) se lo dan mutuamente quienes han participado de esta ritualidad, que establece una relación de afinidad social que compromete a sus miembros. *Koncho* es, igualmente, el término que designa a la borra o residuo de la chicha (Febrés 1765: 459-460). Entre las dos acepciones hay una relación metonímica porque son *koncho* las personas que han bebido juntas hasta el *koncho*. En este contexto, el beber juntos es relevante porque implica el depósito de confianza en el otro, presupuesto en que la bebida no produce daño. Hasta el día de hoy, cuando los mapuche se reúnen a beber se puede escuchar la expresión '*entukünunge mi kalku*' que significa «sacar primero el *kalku*» en alusión a las malas intenciones que pueden estar detrás. Por lo mismo, beber en el mismo jarro es una forma de garantizar la confianza. De este modo, la bebida puede cumplir la función de intensificar las relaciones sociales, ampliamente etnografiada en el contexto andino (Jennings y Bowser 2009).

En aymara encontramos una serie léxica afín en forma y contenido al concepto mapuche de *koncho*. La voz *koncha~quncha* (/kon'ča/~qun'ča/) designa a 'amigo, camarada' (de Lucca 1983: 232), también definido como «el amigo con el que suele beber y holgarse» (Bertonio 2011 [1612]: 451). En esta lengua, *konchaña* (/kon,ča'ña/) denota 'brindar, beber a la salud de alguno' (de Lucca 1983: 232); *konchasiña~qunchasiña* (/konča'siña/~qunča'siña/) es 'beber con un amigo o camarada' (de Lucca 1983: 232) o bien 'servicio entre ambos en una ceremonia' (Condori 2016); también 'brindarse las parcialidades y los *ayllus*' (Bertonio 2011 [1612]: 104). *Qunchu* (/qoncho/) designa al 'asiento o haz del vino', *qunchukama umaña* es «beber hasta el fondo del cántaro». *Quñchuñ uru* es el día de brindar, «penúltimo día de la fiesta, en el cual se realiza un encuentro amistoso entre distintas bandas que realizan el encuentro festivo» (van den Berg 1985: 161).

Instrumentos Simbólicos

Los elementos en uso en los contextos rituales asumen un carácter simbólico, porque en ellos predomina su carácter significativo por sobre las funciones operativas. Un ejemplo de ello es el de la *makana* (/ma'kana/), elemento distintivo del rol de los 'sargentos', como se denomina a los encargados de impartir las órdenes en las rogativas (Kuramochi y Nass 1989). Ésta consiste en una vara de madera aguzada de cerca de dos metros, con

la que se puede golpear a quienes infrinjan los códigos de la rogativa. El término deriva del verbo quechua *maqay* (/maqay/) que significa ‘golpear’ y del sustantivo *maqan~makana* (/ma'qana/~ma'kana/), ‘garrote grueso de madera dura’ (Rosat 2009 [1989]: 674) que designa a una porra o maza, empleada como arma de los soldados incas. En el *kamarikun* la *makana* es símbolo de la autoridad responsable de mantener las normas sociales. Como tal, se la riega con la sangre de los animales inmolados.

En las rogativas williche de Lago Ranco y Río Bueno, denominadas *lepün*, la *makana* ha devenido en emblema de las *kamaska*. Con este nombre se designa a las mujeres encargadas del trabajo de cocina en las ramadas o ranchos que cobijan a los distintos grupos familiares que participan en el ritual. Cada *kamaska* tiene su *makana*, que se sitúa en el *rewe* o espacio sagrado, adornada con las flores y frutos de sus huertas, marcando la posición que ocupa durante las oraciones. El desplazamiento en el uso ritual de este instrumento probablemente expresa la costumbre de las mujeres de velar las armas de sus varones al momento de ir a la guerra. En este mismo contexto, las banderas rituales de las congregaciones reciben el nombre de *wipala* (/wi'pala/), término que se encuentra en el quechua



Kamaskas bailando con sus *makanas*.

y aymara bajo la forma *wiphala* (/wi'p^hala/) con idéntica designación. Las banderas williche son, generalmente, de paño azul y llevan inscrito sobre fondo blanco el diseño de referentes astronómicos como lunas y estrellas. Cada congregación ritual tiene como elemento distintivo su propia *wipala*.

En el campo de la funebria, las *llanka* (/ʎaŋ'ka/) son instrumentos simbólicos a los que se atribuye un enorme valor, porque con ellas se paga por la muerte causada a otros, evitando de este modo las represalias, y se costea el paso de la propia alma hacia la otra vida. Ellas se encuentran registradas arqueológicamente en el contexto de ajuares mortuorios (Gordon 1978), como parte del equipamiento para el viaje hacia el otro mundo. Se trata de unas pequeñas piedras de color verde azulado, que contienen nitrato o sulfato de cobre. Su cromatismo azulado les asigna un carácter sagrado, a la vez que las vincula con el uso quechua del término. En esta lengua, *llank'ay* (/ʎaŋkay/) significa 'trabajar' y en el lenguaje ritual chamánico denota la capacidad por parte de los médicos-sacerdotes para realizar su trabajo espiritual (Wilcox 2004: 320, Delgado y Male 2009). En tanto, el término *llanka~llak'a* (/ʎaŋka/~/'ʎaŋka/) se emplea asociado a

sustantivos que indican color, para señalar que éste es subido de tono, nítido, bien marcado (Rosat 2009 [1989]: 615). Esta marca de intensidad cromática es lo que hace 'trabajar' a los colores en la estética andina e indica 'fineza'. *Llanka puka*, por ejemplo, es bermejo o rojo intenso. En aymara, *llanko* (/ʎaŋko/) denota muy negro. El mapudungun registra un uso similar en el término *llankavu* (Valdivia 1887: sp) que significa 'morado'. La voz connota una capacidad operativa que se expresa en una serie léxica. *Llankañ* designa al ayudante que trabaja con la machi, como asistente ritual. *Llanka piwke* es el corazón de los animales sacrificados en las rogativas,



Makana, vara en forma de lanza que sirve como símbolo de las *kamaskas*, adornada con flores y productos de las sementeras.



Wipala empleada en el baile ritual, en la comunidad de Litrán.

órgano que opera como mediador en procesos de transacción simbólica. *Llanka foro* es la denominación de la clavícula, hueso que tiene un papel fundamental en el sistema articulario de los brazos. *Malwellanka* es el cántaro ritual con el que se predice el tipo de cosechas que se obtendrá.

En el ámbito de la funebria mapuche se encuentra, igualmente, la voz *wampo* (/wam'po/), perteneciente a los repertorios léxicos del quechua (*wampo*, /wampo/) y del aymara (*wampo*, /wampo/), que significa 'canoa'. En el contexto mapuche, además de este sentido, designa a contenedores mortuorios labrados en corteza de árbol. Una de las creencias escatológicas predominantes en el mundo mapuche es que tras la muerte los espíritus navegan por los ríos hacia el mar, donde deben cruzar hasta una isla (Guevara 1908, Latcham 1924). Por lo mismo, se emplea el *wampo* como contenedor fúnebre. La concepción del viaje fluvial se registra en la costa de Arauco, en el área lelfunche de la cuenca del río Bueno y Chiloé. Sus representaciones son compartidas en el área costera centro y sur peruana, donde las almas parten hacia la otra vida por el océano (Negro 1996, Millonnes 2010). En el contexto arqueológico mapuche, el uso de las canoas como medio de enterramiento data de 1280 +- 80 d. C. (Gordon 1978), es decir, desde antes de la llegada del inca a la zona central de Chile, cuya estimación más temprana se cifra en torno a 1390 d. C., en base a termoluminiscencia de piezas cerámicas (Cornejo 2014). Valdivia no sólo registra este término en

su *Vocabulario de la Lengua de Chile* (1887 [1606]), sino la voz derivada *wampelleun~wampüllüwün*, con el significado de ‘velar’, lo que refuerza la evidencia de su temprana incorporación en las prácticas rituales mortuorias.

Símbolos Naturales

La cultura mapuche organiza las coordenadas del espacio y tiempo simbólicos a partir de los ciclos del sol y de la luna, reproduciendo una matriz que resulta común al mundo andino. Las *canchas* de rogativa se orientan hacia el oriente, desde donde nace el sol. El amanecer es un momento de intensificación de la actividad ritual, cuando se ofrecen las oraciones y sacrificios en dirección al astro. El movimiento de las personas, el giro de los bailes, el desplazamiento de las cabalgaduras en el espacio ritual se realiza de derecha a izquierda, reproduciendo el movimiento figurativo del sol en el curso horario. En tanto las prácticas fúnebres suponen un movimiento predominante de las almas en dirección oeste, hacia la puesta del sol. Los muertos continúan viviendo en el mundo dominado por la noche, donde el astro dominante es la luna, concebida como opuesta complementaria del sol.

Los términos *antü* (/aŋˀʔə/) y *küyen* (/kəˀyeŋ/), que designan en mapudungun al sol y la luna, presentan evidentes homologías formales con las voces quechua *inti* (/ˀinti/) y *killa* (/ˀkiʎa/), que tienen la misma designación. Las variantes puelche *anti* (/anˀti/) y williche *killen* (/kiˀʎen/) son aún más próximas. Más importante aún, el análisis de las representaciones de los astros en el mundo andino deja en evidencia una serie de correlaciones en sus constelaciones semióticas. Como advirtiera Lehmann-Nitsche (1919), la concepción de los astros es compartida en el espacio andino. La visión de estos en la cultura inca, que se proyecta en las comunidades quechuas contemporáneas, y las nociones prevaecientes entre los aymara y los mapuche, son similares. En estas culturas persiste la imagen del sol y de la luna como una pareja divina, donde el sol asume el rol masculino y la luna el femenino, vinculados a través de una alianza conyugal que tiene como progeñe a los luceros del atardecer y el amanecer, con quienes forman una familia.

En la configuración de las representaciones de los astros se combinan aquí concepciones teológicas, de género y filiación. Dado el carácter patri-lineal del orden social, al sol se le otorga un rol predominante, se le asigna un carácter reproductor y capacidad fertilizadora, se lo asocia a la vitali-

dad y se lo representa a la derecha. A la luna se la representa a la izquierda, se asocia a lo nocturno, a lo bajo, a los espíritus del otro lado de la vida y se la asocia a la fecundidad. Nos encontramos aquí con un sustrato ideológico compartido en el mundo andino, que sirve de marco para el desarrollo de las prácticas rituales. En el contexto amazónico, en cambio, se encuentra extendida una representación del sol y de la luna como hermanos mellizos varones (Blixen 2013). En el Chaco se considera a la luna como masculino y al sol femenino (Métraux 1946). Las constelaciones semióticas que configuran las representaciones sociales se diseñan allí de otro modo.

Discusión

El lenguaje ritual mapuche williche registra una notoria presencia de voces quechua y aymara. Parte de éstas se pueden explicar como préstamos lingüísticos resultantes del contacto con la lengua del imperio inca, denominada 'quechua imperial'. Al respecto, es relevante señalar que la voz *inka~ingka* designa en mapudungun 'amigo', 'compañero'; el verbo *inkan* denota 'ayudar', *inkatun* significa 'pedir ayuda' (Febrés 1765: 522, Erize 1960: 205). El significado de estas voces presupone una relación de 'alianza' con los ocupantes cusqueños. Ello es compatible con los datos etnohistóricos y arqueológicos que informan el asentamiento incaico en el valle del Mapocho, alrededor de 1390 (Cornejo 2014) y hasta 1536, cuando llega Diego de Almagro. Se establece aquí un sistema de convivencia intercultural y colaboración interétnica. Con respecto a su extensión geográfica, el río Maule ha sido identificado como el lugar del último *pukara* inca y el Biobío como límite de las avanzadas de los soldados del Tawantinsuyo. No obstante, Dillehay y Gordon (1998) plantean que al sur del mismo los incas desarrollan relaciones comerciales y culturales y un sistema de asentamientos dispersos en forma de archipiélagos territoriales. Las evidencias lingüísticas y arqueológicas de esta relación intercultural en el área de Purén y Lumaco, en la Región de la Araucanía, han sido documentadas por Dillehay (2011). Los antecedentes que aquí presentamos muestran que esta influencia alcanza una mayor extensión geográfica en latitud sur.

Varios de los afines analizados se encuentran consignados en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia de 1606, que documenta su temprana incorporación al mapudungun. La disponibilidad de sinónimos en esta lengua avala la hipótesis del préstamo lingüístico. Es el

caso de la voz *kamarikun* (/ka'mari,kun/), afín al quechua *kamariku* (/kama'riku/) y al aymara *kamaräña* (/kama'ra:ña/), que en mapudungun equivale a *ngillatun* (rogativa) y *trawun* (encuentro ritual). El término *-kamañ* (/ka'mañ/), afín al quechua *-kamayuq* (/ka'majox/) y al aymara *-kamana* (/ka'mana/), sustantivo que en posición pospuesta indica 'oficio', tiene en la lengua mapuche el mismo sentido y función que el sufijo sustantivizador *-uve~-ve*. La palabra *kankan* (/kan'kan/), afín al quechua *kankay* (/ˈkaŋkay/) y al aymara *kankasiña* (/kaŋka'siña/), significa 'asar' y es equivalente a *kuchen* o *rekan*. La voz *ükulla~iklla* (/ə'kə,ʎa/~ik'ʎa/), afín al quechua *unkilla* (/uŋ'ki ʎa/), refiere al rebozo femenino llamado en mapudungun, igualmente, *kudu* o *choñe*. Otro caso es *wampo* (/wam'po/), homónimo al quechua y aymara *wampo* (/ˈwampu/), que significa 'embarcación' y cuyos sinónimos son *dalca* (canoa) y *trolof* (contenedor fúnebre).

De modo similar sucede con otras voces omitidas en el *Vocabulario de la Lengua del Reyno de Chile* de Valdivia, como *muday* (/mu'θay/), afín al quechua *mujchay* (/ˈmuxčay/) y al aymara *muxchi* (/ˈmuxč i/), que en la lengua mapuche designa originalmente a la chicha de maíz también denominada *uwapullku*. La palabra *muska* (/mus'ka/), afín al quechua *muk'u* (/ˈmuk'u/) y al aymara *muq'uña* (/ˈmoqoɲa), que igualmente es sinónima de *muday*. El término *makana* (/ma'kana/), homónimo al quechua *makana* (ma'kana), que en el uso en contexto ritual mapuche refiere a una lanza o *waiky*. *Chiripa* (/čə'ri,pa/), afín al quechua *chiripak* (/ˈčiripax/), nombre de una pieza del vestuario masculino, compuesto de un paño empleado en forma de pantalón y que registra como sinónimo la voz *chamall*. En todos estos casos, la existencia de sinónimos indica que la lengua mapuche incorpora nuevos términos para designar instituciones, conceptos o prácticas preexistentes al contacto lingüístico. La persistencia de los nombres vernáculos en el acervo idiomático es la evidencia de ello.

Cuando no se dispone en el mapudungun de sinónimos para los afines, los términos pueden ser neologismos, es decir, voces introducidas para designar un nuevo recurso cultural apropiado en el encuentro intercultural. Es el caso del *tüpu* (/tə'pu/), homónimo del quechua *tupu* (/ˈtupu/), que designa a una pieza de metalurgia compuesta de cabeza discoidal y punzón, la que cumple una función de alfiler. Su registro arqueológico en el contexto mapuche se remite al período de contacto hispánico (Campbell 2004, 2015). No obstante, esta pieza es parte de los repertorios materiales incaicos documentados para la zona central. Se encuentra, por ejemplo, en una figurilla de plata que compone el ajuar funerario de la momia del

cerro El Plomo. La falta de sinonimia para el término *wipala* (/wi'pala/), voz homónima en el quechua y el aymara (/wi'p^hala/), que designa a las banderas, podría indicar que se trata, igualmente, de un neologismo.

La situación resulta problemática cuando la institución o concepto designado por los términos afines corresponde a componentes culturales que se presuponen preexistentes y no se encuentra un término propio del mapudungun, distinto del afín, que los designe. Es lo que sucede con los términos *kamaska* / *kamasko* (/ka'mas,ko/, /ka'mas,ka/), homónimos al quechua (ka'masqa/). Una voz próxima en el mapudungun es *elval*, que significa 'encargado', 'depositario', pero no hemos encontrado registros de su uso en el contexto ritual. No obstante, consideramos inverosímil plantear que el culto a los espíritus ancestrales tutelares emplazados en el espacio, con el que se vincula la institución de los *kamasko* y las *kamaska*, se introduzca a partir del contacto inca. En primer lugar, porque la cultura inca es respetuosa de los cultos locales. En segundo, porque las variables temporales y geográficas no son consistentes con la hipótesis de una inculturación religiosa. El término presenta una distribución local entre el valle central y el área precordillerana de la cuenca del río Bueno. Esta área se sitúa quinientos kilómetros al sur de la frontera meridional del Tawantinsuyo, situada en el río Maule.

La voz *koncho* (/kon'čo/) es el único aymarismo (*koncha* /'kunča/) registrado en el corpus consultado de afines rituales. El término lo encontramos por primera vez en Febrés (1765) y no conocemos sinónimo para la relación social ritualmente establecida que designa. No obstante, la extensión de esta institución nos hace suponer que se trata de una voz antigua, por lo menos precedente al período de su registro escrito. Una posibilidad es su incorporación durante la expansión del Tawantinsuyo, porque el inca empleó en la constitución de su imperio soldados lupacas, carangas y soras, hablantes de lengua aymara. Del mismo modo, sirvieron en su ejército soldados provenientes de Chile, probablemente mapuche-pikunche. En este contexto es posible que hayan combatido en conjunto y sostenido encuentros rituales.

Cuando los términos afines forman parte del vocabulario básico, la situación es más clara, como sucede con las voces *antü* y *küyen*, que designan al sol y la luna. Como no se registran sinónimos para estos términos, resulta inverosímil considerarlos préstamos lingüísticos tardíos, como los procedentes del quechua imperial. De ser éste el contexto del préstamo, deberían permanecer en el repertorio lingüístico los términos vernáculos que designan a estos astros, pues no se puede pretender que los mapuche carecieran

de ellos. Dado que esto no ocurre, cabe considerar a estas voces cognados o bien préstamos arcaicos. Ambas alternativas indican la existencia de un estrato de relaciones interculturales andinas anteriores al Tawantinsuyo.

En el caso de los términos *antü* y *küyen*, no sólo se expresan afinidades lingüísticas con el quechua, sino correlaciones en las constelaciones semióticas andinas del sol y de la luna, documentadas para la cultura inca, aymara y mapuche. Dado que la incorporación de las voces desde el quechua imperial queda descartada, la hipótesis disponible más fuerte es la influencia puquina, lengua extinta en el siglo XIX. Hoy existe cierto consenso en la lingüística andina en torno a que ésta habría sido la lengua de Tiwanaku (Torero 1987, Bouysse-Cassagne 1987, Espinoza 1987, Aguiló 2000, Cerrón-Palomino 2013a). Los datos sobre la irradiación de restos arqueológicos de esta cultura y los antecedentes etnohistóricos sobre la distribución de la lengua coinciden. Cerrón-Palomino (2013a) sostiene que ésta habría sido la lengua secreta de la casta imperial incaica, cuyos miembros serían de origen tiawanakota. Por lo mismo, según este autor, el lenguaje institucional del incario contiene numerosos puquinismos en sus dimensiones política y religiosa. Uno de ellos es *inti*, término afín al mapuche *antü*.

Como argumenta Cerrón-Palomino, el quechua sureño dispone de la voz *punchaw* para designar al astro (2013a: 71-72). En el quechua central se registra como alternativa de *inti* el término *rupay* con la denotación de sol (Parker y Chávez 1976). El término *inti*, en tanto, es parte del repertorio puquina registrado por Oré (1607). Por otra parte, la voz *killa*, afín al mapuche *küyen~killen*, se compone de la partícula '-illa', de probable filiación puquina (Aguiló 2000). Ésta se encuentra presente en diversos términos que designan a los astros en la lengua quechua como *k'atu illa*, *katachillay* (Rosat 2009), con los que se nombra al planeta Mercurio y a la constelación de la Cruz del Sur, respectivamente.

La migración lingüística del puquina puede explicarse contextualmente como resultado del colapso ambiental que afectó al área circundante al lago Titicaca, cuna del puquina, alrededor del año mil. Esto habría producido la caída de Tiwanaku y la migración de sus habitantes hacia el norte, los que habrían fundado el incario. En tanto, el desplazamiento de la población puquina hacia el sur incidiría en el aumento de la complejidad social en esta área. Cabe señalar que en el mismo período comienzan en la Araucanía las prácticas de monumentalización del paisaje y de la agricultura intensiva (Dillehay *et al.* 2007).

Los datos lingüísticos expuestos dan cuenta de la existencia de un co-

rrelato ideológico en torno a las representaciones del sol y de la luna que son anteriores al incario. No se trata de un hecho aislado. En un trabajo anterior también lo hemos documentado para las constelaciones semióticas del brillo, que muestran una concepción común de la luz como forma de energía primordial de carácter animante (Moulian et al. 2018). La existencia de este sustrato cosmovisionario compartido abre una vía de explicación para la incorporación de voces cuyo estatus histórico-lingüístico resulta difícil de discernir. Es el caso del término *llanka* (/ʎaŋka/), homónimo al quechua *llanka* (/ʎaŋka/), y que designa en mapudungun a las piedras con que se paga el paso a la otra vida y ha devenido en denotador de lo sagrado. No encontramos una voz sinónima en el mapudungun con igual extensión semántica; además, no se dispone de un objeto simbólico con usos equivalentes. La incorporación de este lexema al mapudungun presupone una concepción compartida en el mundo andino de la capacidad operativa de las piedras, asociada, en este caso, a las marcas de intensidad del color, que fundan su poder y valor.

Conclusiones

Los términos afines en el lenguaje ritual mapuche williche informan procesos históricos que modelan socioculturalmente a la región andina. De los datos lingüísticos, se desprende que en el desarrollo de estas relaciones interétnicas del área la ritualidad ha operado una doble articulación comunicativa: como mediador simbólico en el plano cultural, como mediador político en el plano social.

En el campo de las relaciones translingüísticas del lenguaje ritual mapuche williche, identificamos seis quechuismos (*chiripa*, *llangka*, *kamaska*, *makana*, *muday*, *tüpu*, *ükülla*), siete afines quechua y aymara (*kankan*, *kamariko*, *kamañ*, *muday*, *muska*, *wampo*, *wipala*), un aymarismo (*koncho*), un puquinismo (*antü*) y una voz posiblemente derivada del puquina (*küyen*). El análisis del contexto lingüístico e histórico permite distinguir en este repertorio dos estratos de correlaciones léxicas correspondientes a distintos momentos de contacto lingüístico e interacción cultural. Un estrato conformado por préstamos lingüísticos del quechua atribuibles a la fase de expansión imperial inca. Un estrato léxico que muestra, igualmente, relaciones translingüísticas con el quechua, pero que no se puede atribuir al contacto con el Tawantinsuyo y cuyas correlaciones presuponen

mayor profundidad histórica.

El primer estrato, más reciente en términos temporales, se encuentra conformado por los quechuismos, los afines presentes tanto en el quechua como en el aymara y el aymarismo. Es el estrato que presenta mayor representatividad y se encuentra más claramente definido. Su asociación al incario permite explicar la extensión de algunas de estas voces a otras lenguas, como la chipaya y la kunza. Los casos de doble adscripción al quechua y al aymara expresan la larga asociación entre estas lenguas que comparten un extenso repertorio léxico. En cuanto a la distribución geográfica de las voces, la mayor parte desborda las áreas de influencia directa del Tawantinsuyo. Un caso conspicuo es el término *kamaska*, circunscrito a un uso regional en un territorio situado a quinientos kilómetros de la frontera meridional del incario.

El segundo estrato, más antiguo, se encuentra formado sólo por dos voces, pero que tienen una enorme importancia simbólica, porque designan a los astros predominantes en el espacio sidéreo de nuestro planeta. Si bien los términos también presentan afinidades con el quechua, no se puede explicar su presencia en el mapudungun como influencia de aquella lengua, porque no se encuentran sinónimos para ellos en la lengua mapuche. De tratarse de préstamos, deberían quedar en el registro lingüístico las voces vernáculos que designan al sol y la luna. De su inexistencia se infiere que los afines muestran una deriva común o son préstamos arcaicos. La hipótesis más fuerte que disponemos para explicar la presencia de estas afinidades es la puquina, que sabemos ha improntado al quechua institucional y puede haber llegado al sur en una migración asociada a la diáspora de Tiwanako.

El análisis de las constelaciones semióticas de los términos afines *antü/inti* y *küyen/killá*, que hacen posible su funcionamiento y conforman sus representaciones sociales, muestran un marco de concepciones cosmovisionarias compartidas en el mundo andino, que es anterior al incario. Ellas modelan las coordenadas de espacio-tiempo y de configuración del mundo en que se desarrollan las prácticas rituales. La existencia de este sustrato cultural común, que muestra profundidad histórica, debe haber facilitado la incorporación de los préstamos del quechua imperial, puesto que estos se inscriben en una lógica compartida. El desarrollo del incario supone, a la luz de estos datos, una continuidad en los procesos de andinización del espacio mapuche, que presenta larga data. El lenguaje ritual mapuche *williche* vigente en las prácticas socioculturales y religiosas muestra esta relacionalidad cultural.

Afines Quechua en el *Vocabulario* Mapuche de Luis de Valdivia

Con María Catrileo Chiguailaf y Pablo Landeo Muñoz

El presente capítulo analiza las relaciones interlingüísticas e interculturales implicadas por voces afines quechua-mapudungun registradas en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia, editado en Lima el año 1606. En esta fuente identificamos 223 términos que muestran correspondencias lingüísticas con el quechua, lo que equivale al 8,16 % de las entradas del texto². A través de un ‘método de exclusión’, en este corpus distinguimos entre 166 presumibles préstamos lingüísticos y 53 posibles cognados y expresiones que los contienen. A ello se suman cuatro calcos semánticos. Estos datos informan distintos momentos en el desarrollo de las relaciones interculturales de los pueblos originarios de las áreas centro y sur andinas. La influencia cultural del Tawantinsuyo sobre la cultura mapuche queda de manifiesto en la extensa lista de quechuismos. No obstante, la presencia en el corpus de voces que no son atribuibles a préstamos lingüísticos de este período deja en evidencia relaciones interculturales de más larga data, conformadoras de lo que hoy conocemos como la cultura mapuche.

El presente trabajo se inscribe en una investigación sobre la impronta andina en la cultura mapuche williche. La identificación de voces quechuas vigentes en el lenguaje ritual de este pueblo (Moulian 2008b, Moulian 2009b, Moulian 2012) nos ha impulsado a investigar las relaciones de los mapuche williche con las culturas del área central andina (Moulian y Catrileo 2013, Moulian y Espinoza 2014). La pregunta básica que organiza la presente investigación es ¿qué relación existe entre la cultura mapuche williche y las culturas andinas? Al respecto, la hipótesis con que se trabajó es la existencia de interacciones culturales de larga data y continuidad en el espacio centro y sur andino que se expresan en el movimiento de gentes, conocimientos, recursos naturales y materiales, símbolos y voces. El análisis de las relaciones interlingüísticas del mapudungun con las lenguas an-

dinas constituye una vía para poner en evidencia la intensidad y antigüedad de esta interacción e identificar los campos culturales que comprende. El foco estará aquí en el análisis de la interacción de la lengua mapuche con el quechua, cuyas huellas se mantienen vigentes hasta hoy.

El *Vocabulario de la Lengua de Chile* (Valdivia 1887 [1606]) es una fuente de excepcional interés para el estudio de las relaciones interlingüísticas entre el runa simi o 'quechua' y el mapudungun. Por la temprana data de su publicación, fruto de un autor conocedor de la diversidad lingüística andina y cuyo trabajo incorpora el registro de voces del mapudungun central, el análisis de los quechuismos en su corpus lexicográfico permite discutir tanto las características del contacto lingüístico e intercultural entre mapuches e incas como las eventuales relaciones de filiación entre sus lenguas.

Los antecedentes de esta problemática se remontan al trabajo de Lenz (1905-1910), sobre las etimologías de las voces amerindias presentes en el habla chilena. Este autor es reconocido como el precursor de la tesis del aislamiento lingüístico del mapudungun, según la cual la lengua mapuche no evidencia relaciones de parentesco con el resto de las lenguas americanas (Lenz 1895-1897). No obstante, su propia obra destaca la influencia del quechua sobre el mapudungun, cuya impronta en el registro léxico atribuye a los alcances de la conquista incásica. En un texto de carácter monográfico, Patrón (1912) desarrolla un extenso análisis de la ascendencia del quechua sobre la lengua mapuche, expuesta en la toponimia, onomástica y diversos campos semánticos, como la agricultura, zoología, anatomía humana. Como señala el autor en el título de este trabajo, ello sería resultado de la «influencia del dominio peruano en Chile». El problema que enfrenta en términos etnohistóricos su argumento es el limitado período de tiempo de contacto lingüístico directo entre el runa simi y el mapudungun, producido en el marco de la expansión del Tawantinsuyo que, desde las fuentes documentales, se sitúa entre 1470 y 1536 (León 1983, Silva 1977-1978). No obstante, nuevas estimaciones cronológicas sobre la base de la datación de la alfarería inca en la zona central de Chile retrotraen el inicio de su influencia hasta 1390 d.C. (Cornejo 2014).

Englert (1934a) es el primer investigador que señala la posible existencia de diversos tipos de relaciones lingüísticas entre el mapudungun, el quechua y el aymara. Además de los préstamos lingüísticos resultantes de la expansión incaica, el autor advierte que se debe considerar la presencia de voces posiblemente derivadas de un origen común. Desde esta misma

perspectiva, Englert (1934b) explora las relaciones entre el mapudungun y la lengua rapa nui, explicables por desplazamientos marítimos transpacífico, poniendo en evidencia términos que son compartidos igualmente por el quechua.

Las investigaciones más recientes sobre las relaciones genéticas de la lengua mapuche abordan sus vínculos con la lengua maya (Stark 1970, Hamp 1971), pano (Loos 1973), pano-tacana y fueguinas (Key 1978), arawak (Payne y Croese 1988, Croese 1991). Greenberg (1987) sitúa a la lengua mapuche en el grupo andino, en el tronco andino ecuatorial, agrupada junto a las lenguas chon, aunque igualmente emparentada con la quechua y aymara. No obstante, como apuntan Golluscio (2009), Zúñiga (2006) y Smeets (2008), no se han obtenido al respecto resultados concluyentes. Los últimos trabajos que retoman el estudio de los lazos del mapudungun con las lenguas andinas (Díaz-Fernández 1992, Viegas 2009) lo hacen desde la perspectiva del contacto lingüístico. Nosotros nos sumamos a esta tarea en la línea de reflexión propuesta por Englert. Al respecto, en este trabajo se mostrará que el análisis contextual de los afines quechua que registra el trabajo de Luis de Valdivia permite distinguir distintos estratos temporales en las relaciones interlingüísticas andinas.

Lingüística Misionera de Valdivia

Editado en Lima en 1606, el *Vocabulario de la Lengua de Chile* es el primer estudio de la semántica del mapudungun del que se conserva registro. Éste constituye uno de los complementos de una obra mayor dedicada a la metalingüística de la lengua mapuche, que lleva por título *Arte y Gramática General de la Lengua que corre en el Reyno de Chile*. Su autor es el sacerdote jesuita Luis de Valdivia. Por medio de ella, el religioso contribuye a la implementación de las políticas lingüísticas para la obra misionera establecidas por el Tercer Concilio Limense de 1582. En éste se instituye la evangelización de los pueblos originarios en las lenguas indígenas (Vargas 1951). Pese a las limitaciones metodológicas y el sesgo ideológico del trabajo de Valdivia, que adolece de un sistema de transcripción fonológico y emplea como modelo las gramáticas latinas para la descripción de la lengua mapuche (Salas 1992, Cancino 2013), su labor tiene el mérito de inaugurar la lingüística del mapudungun.

En su trabajo sobre la gramática y el vocabulario de la lengua de Chile

decantan doce años de contacto del jesuita con la lengua mapuche, la que estudia y practica durante sus estadías en este territorio, entre 1593-1602 y 1605-1606. Luis de Valdivia integra el primer contingente de jesuitas que se establece en Chile en 1593. Previamente ha estado cuatro años sirviendo en Perú, donde pasó por la misión de Juli (Medina 1894), pionera en la implementación de programas de evangelización en lengua aymara. Al establecerse en Santiago, se le encomienda la pastoral de naturales. Según la caracterización que ofrece Ovalle (1646), Luis de Valdivia «era hombre de tan gran talento que a los trece días que comenzó a aprender la lengua de indios comenzó a confesarlos en ella y a los veinte y ocho a predicar». Dos días a la semana destinaba a la evangelización de los ‘indios de guerra’ recién capturados. En paralelo asumió la catequización de los indios huarpes, originarios de la banda de Cuyo, en lengua allentiac, y los puelches, de habla milcayac, parte de cuyas poblaciones habían sido trasladadas a Santiago. A estas lenguas, hoy extintas, consagrará, igualmente, estudios gramaticales y la elaboración de confesionarios (Valdivia 1607, Schuller 1913).

Los biógrafos del jesuita señalan que éste se vuelca con entusiasmo y dedicación al estudio de las lenguas indígenas, porque ellas constituyen una poderosa herramienta para la evangelización. El sacerdote predica, confiesa, canta y catequiza en mapudungun (Lozano 1754, Medina 1894). A partir de 1595 asume como rector del Colegio San Miguel de Santiago, cargo que ejercerá por seis años y que lo aleja de la obra misionera (Díaz 2011). En 1602 es llamado a Lima para ejercer como profesor de teología en el colegio de su orden. Durante su estadía en la capital del virreinato elabora las ideas que fundamentan su programa político para la ‘guerra defensiva’. Con ellas regresa a Chile, en 1605, como asesor del recién nombrado gobernador Alonso García de Ramón, con quien desembarca en Penco el 19 de marzo de ese año. Durante esta estadía, que se prolonga hasta 1606, el jesuita dedica sus tiempos libres a redactar el *Arte o Gramática de la Lengua que Corre en todo el Reyno de Chile, con vn Vocabulario y Confessionario*, destinada al servicio de los ministros del Evangelio. Según señala el autor, este trabajo es fruto de los doce años que gastó en estas tierras (Valdivia 1887 [1606]).

El *Vocabulario*, que aquí nos interesa, recoge voces vernáculas procedentes de la zona central y del área de Arauco, correspondientes a lo que hoy se distingue como ‘mapudungun central’. Según el autor, su gente es más numerosa y se encuentra más necesitada que se le predique, «por ser infieles». Para los fines del análisis, esto resulta relevante porque el río

Maule se considera el límite sur del Tawantinsuyo, dado que en sus proximidades se encontraría el último pucara (Stehberg 1976). Más allá de esta frontera, la presencia inca es inestable y su capacidad de influencia se supone atenuada.

Metodología de Investigación

Para el estudio de los afines quechua en el vocabulario misionero de Luis de Valdivia se empleó un método comparativo a nivel de las unidades léxicas, considerando sus rasgos fonéticos y semánticos. El criterio para la inclusión de las voces dentro del corpus ha sido la identificación de analogías en el plano del sonido tanto como del sentido, es decir, semejanzas expresadas en estos dos niveles de articulación. Como fuentes de cotejo lingüístico para la lengua quechua se emplearon los diccionarios de Santo Thomas (1560); González de Holguín (2007 [1608]); Academia Mayor de la Lengua Quechua (2005) y Rosat (2009). Paralelamente, los lexemas del mapudungun considerados potenciales afines fueron consultados en los diccionarios de la lengua mapuche de Febrés (1765), Havestadt (1883 [1777]), Augusta (1916a y 1916b) y Erize (1960). En tanto, la vigencia de las voces en el mapudungun central se estableció a través de la consulta a informantes calificados. El registro secuenciado de las voces en diversas fuentes permitió observar las constantes transformaciones en la notación y definición de los términos. De este modo, se busca superar los problemas de confiabilidad en la información que proveen las obras de referencia. Los términos consignados en el corpus fueron buscados, igualmente, en el diccionario aymara de Bertonio (1879a [1612] y 1879b [1612]) para observar su eventual registro translingüístico.

La revisión del *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia y el cotejo de sus voces en las fuentes quechua fueron realizados por tres investigadores con distinto perfil académico, lingüístico y cultural. El equipo de trabajo estuvo constituido por un investigador formado en los estudios literarios, hablante de quechua y estudioso de la cultura andina, quien ha dirigido su mirada hacia el reconocimiento de voces afines al quechua en los lexemas mapuche; por una lingüista especializada en mapudungun que ha buscado en el texto estructuras ajenas a los patrones de la propia lengua y por un antropólogo que se ha encargado de cotejar la presencia en el trabajo de Valdivia de un corpus de quechuismos previamente iden-

tificado por Lenz (1905-1910.), Patrón (1912), Durand (1921) y Englert (1934a). La estrategia apunta a una lectura y análisis comparativo y contextual de las voces desde las matrices lingüísticas y culturales quechua, mapuche y académica, entendiendo por esta última el saber que las humanidades y las ciencias sociales han acumulado sobre las primeras. Este cruce de miradas procura proveer un registro intercultural de los términos de referencia.

Para el análisis del tipo de relaciones interlingüísticas que expresan los afines, se desarrolló un ‘método de exclusión’, sobre la base de la evaluación de la información lingüística y contextual, orientado a distinguir entre ‘quechuismos’ y ‘posibles cognados’. En la primera categoría se situaron las voces del mapudungun posiblemente adoptadas del quechua en el marco del contacto lingüístico que se produce con la expansión del Tawantinsuyo durante el siglo XV de nuestra era. En la segunda categoría se incluyeron las voces que resultan problemáticas de considerar como préstamos lingüísticos, en base a la aplicación de cuatro criterios:

- a) La importancia cultural de los referentes y su difusión territorial. Se excluyen voces que resulta inverosímil considerar como préstamos lingüísticos por su relevancia y uso generalizado al momento de la conquista, dado el transcurso temporal desde la llegada del incario. Ello implicó una evaluación cualitativa de los términos en base a antecedentes del contexto sociohistórico y cultural mapuche.
- b) La existencia o no de sinónimos en el mapudungun para las voces afines. Se excluyen los términos cuando faltan los sinónimos en el mapudungun para distinguir referentes preexistentes al contacto. En este caso, resulta inverosímil la ausencia de voces mapuche para denotar estos referentes, en especial cuando se trata de objetos, representaciones o instituciones culturalmente relevantes. De tratarse de préstamos lingüísticos, debería conservarse el registro de las voces vernáculas. La excepción son las voces cuyos referentes podrían haberse introducido con la llegada del Tawantinsuyo. La aplicación de este criterio implicó la búsqueda de sinónimos para cada una de las voces en los diccionarios de la lengua mapuche ya referidos.
- c) El registro de voces afines en otras lenguas no vinculadas al quechua. Se excluyen voces que participan de una red de relaciones interlingüísticas más extensa. La excepción son las voces que también se encuentran en el aymara, porque esta lengua presenta una larga historia de

contacto con el quechua. Ello implicó una búsqueda en otros diccionarios de las voces que cumplían con algunos de los criterios de exclusión previamente enunciados.

- d) Evidencias de desplazamiento fonético y/o semántico entre los afines, compatibles con procesos de co-deriva evolutiva propios de voces de un origen común. Se consideran susceptibles de exclusión las voces que muestran desplazamiento fonético o semántico respecto de sus afines quechua. Si bien, como se verá más adelante, éste no es un criterio decisivo, ha servido como indicador para orientar las búsquedas translingüísticas.

Correlaciones Lingüísticas

En el *Vocabulario de la Lengua del Reyno de Chile* de Luis de Valdivia se contaron 2.732 entradas y se identificaron 223 voces afines entre el quechua y el mapudungun, lo que equivale al 8,16 % de las entradas. De ellas, 95 se encuentran presentes además en el aymara. Dicho de otro modo, el 42,6 % de estas voces afines quechua-mapudungun se registra también en esta tercera lengua. Este dato es interesante, porque el porcentaje de léxico compartido entre el quechua y el aymara, lenguas con una larga historia de interacción, se estima fluctuaría entre el 20 y 30 por ciento (Heggarty 2011). Dicho de otro modo, se encontró una sobrerrepresentación de voces compartidas por el aymara, lo que podría indicar la influencia de una protolengua o una influencia lingüística arcaica común.

Del corpus de voces afines quechua-mapudungun, cuatro expresiones corresponden a calcos semánticos, es decir, presentan la misma estructura conceptual de sus correlatos runa simi, por lo que se pueden considerar préstamos semánticos. Éstas son: **1)** *pron*, nudo, anudar, atar, equivalente a '*quipu*', nudo empleado como sistema de contabilidad. **2)** *Qchuan*, nombre de un 'juego de dados', derivado de *quechu* que significa cinco. Esta voz resulta correspondiente al quechua *pisca* que designa al número cinco y nombra a un juego de dados, al que se le atribuye un carácter oracular. **3)** *Rali lonco* (cabeza plato) que refiere al casco de la cabeza que se usaba para beber, equivalente al quechua *uma putu* (cabeza taza). Ambas voces registran la larga tradición panandina del uso ritual de cabezas trofeo. **4)** *Lay antü*, literalmente 'muerte del sol', expresión que designa los eclipses al igual que el quechua *wiñuy inti*, con el mismo significado literal que su co-

rrespondiente. Estas voces fueron identificadas mientras se buscaban correlaciones fonéticas y semánticas, por lo que una nueva lectura orientada a la identificación de calcos semánticos, probablemente, conducirá a una ampliación de este corpus.

Las voces que se inscriben en el patrón de doble articulación en las correlaciones son 219. Su origen constituye un problema difícil de resolver puesto que ellas se pueden explicar por convergencia en el marco de procesos de contacto lingüístico que dan lugar a préstamos o bien por divergencia o deriva evolutiva desde una protolengua común (Heggarty 2011). En este segundo caso, resulta esperable un mayor distanciamiento de las voces producto del proceso evolutivo. No obstante, en ocasiones se encontraron fósiles lingüísticos, puesto que hay voces que quedan congeladas en el tiempo. Por otra parte, lo propio de los préstamos lingüísticos es que las voces se transformen por adecuación a los patrones fonológicos y morfológicos de las lenguas receptoras (Haspelmath 2009). Los grados de identidad o diferenciación formal constituyen un criterio orientador, pero no decisivo, por lo que los datos lingüísticos deben leerse en términos contextuales.

El contacto lingüístico quechua-mapudungun se encuentra registrado etnohistóricamente a partir de 1470 con la expansión del Tawantinsuyo al área centro-sur del actual territorio chileno, que estableció en el valle del Mapocho un importante centro administrativo. La ciudad de Santiago se fundó sobre este asentamiento inca (Stehberg y Sotomayor 2012). Si bien los datos arqueológicos muestran que el dominio territorial incaico alcanza hasta el río Maule, al sur de éste el incario mantuvo relaciones comerciales, de intercambio cultural y probablemente una ocupación de espacios delimitados a través de un patrón de asentamientos en forma de archipiélagos (Dillehay y Gordon 1998). Su presencia e influencia han dejado huellas hasta el día de hoy en el mapudungun, en un área que excede los espacios bajo su control militar y político.

El quechua fue la lengua general que dio unidad a este imperio en términos políticos y administrativos. Para su socialización se emplearon diversas políticas lingüísticas como el traslado de las élites locales al Cusco para la adquisición de la lengua, la inserción de profesores de quechua en las comunidades locales y el traslado de población quechuahablante a los nuevos territorios conquistados (Cerrón-Palomino 1987). Tras la caída del Tawantinsuyo, el quechua continuó ejerciendo influencia cultural por la incorporación de los remanentes del incario a las poblaciones locales, y la

llegada de un importante contingente de yanaconas o indios de servicio portadores de esta lengua. El uso del quechua en el área meridional andina se mantiene vigente hasta hoy en la provincia argentina de Santiago del Estero. Hasta comienzos del siglo pasado, esta lengua se hablaba en la provincia de Tucumán. Las investigaciones del folclore del sur de la provincia de Cuyo registran el contacto quechua-mapudungun en las narrativas de raíz indígena (Gutiérrez 1938). Por otra parte, la presencia de numerosos quechuisms en el castellano hablado en Chile, muchos de ellos registrados tempranamente, indican que éste «se asentó sobre un sustrato quechua o quechuizado» (Salas 1992: 42). De allí que la tesis de la convergencia lingüística por contacto tenga en este caso precedencia explicativa.

Quechuisms en el Mapudungun

En el corpus se identificaron 166 quechuisms, es decir, voces que probablemente constituyen préstamos lingüísticos provenientes del quechua, adoptados en el período de expansión del Tawantinsuyo. La mayor parte de éstos evidencian una notoria proximidad fonética y semántica respecto a las voces de origen (ver documento anexo complementario) y en todos los casos se encuentran sinónimos en el mapudungun, lo que da verosimilitud a la hipótesis de la adopción lingüística. No obstante, en el listado se mantienen algunas voces que presentan evidentes desplazamientos fonéticos o semánticos respecto de sus afines o bien antecedentes culturales cuya ponderación es discutible, lo que plantea dudas en relación a su carácter y recomienda a futuro una revisión y mayor análisis de las mismas.³⁹ La decisión que se tomó de mantenerlas aquí se debe a que se prefirió un uso estricto de los criterios de exclusión.

A fin de visualizar los dominios culturales que registran la interacción lingüística, se clasificaron los préstamos en nueve grandes campos semán-

39 Entre estas voces se encuentran, por ejemplo, *anculi* (secar algo) afín a *jankay* (calor, tostar); *cahuí* (junta o *regua*) afín a *kaywi* (obsequios rituales); *hueñi* (mozo) afín a *huayna* (mozo), *llupu* (olla) afín a *llupu* (chato, de poca altura), *murqu'* (harina de maíz tostado) afín a *maska* (harina de cebada), *pun* (noche) afín a *pun* (dormir), *putun* (beber) afín a *putun* (taza para beber), *raqun* (contar, estimar) afín a *rakiy* (repartir, distribuir), *yway* (serpiente), *yawirka* (serpiente), *pichi* (pequeño, poco) afín a *pisi* (poco). Respecto a esta última, resulta sospechosa su notable extensión a múltiples dominios semánticos en un corto período de tiempo. Ella se encuentra presente en veintiséis entradas del corpus.

ticos, con la siguiente distribución de términos: 1) antroponimia, once voces; 2) relaciones humanas, doce voces; 3) religión, seis voces; 4) especialidades técnicas, diecinueve voces; 5) vida doméstica, veintiocho voces; 6) trabajos físicos, diecisiete voces; 7) prácticas simbólicas, diecisiete voces; 8) conocimiento de la naturaleza, treinta y dos voces; 9) términos dependientes del contexto, veintisiete voces. En cada uno de ellos se destacaron en negrita subcampos semánticos que permiten una ubicación más precisa de los términos y constituyen dimensiones más homogéneas de clasificación. A continuación se ofrece el detalle de esta información.

1. Antroponimia: **rasgos de personalidad:** 1.1. *alca huentu*: hombre valiente, 1.2. *allcache*: hombre animoso, 1.3. *ayra*: perezoso; **estados anímicos:** 1.4. *ayran*: emperezar, 1.5. *ayra yecuumen*: emperezar; **ciclo vital:** 1.6. *hueñi*: muchacho, 1.7. *pichi hueñi*: muchacho; **rasgos físicos:** 1.8. *huchi namo*: patituerto, 1.9. *uchra leuchi yu*: nariz torcida, 1.10. *uchrgan*: estar tuerto; **historicidad:** 1.11. *purumache*: los antiguos.
2. Relaciones humanas: **políticas:** 2.1. *apo*: gobernador, 2.2. *apolbin*: poner *apoes*, 2.3. *aucaes*: indios de guerra, 2.4. *vúca apo*: el gobernador; **sociales:** 2.5 *yana*: criado, 2.6 *llaucahuín*: mitad de la *rehua*, 2.7. *pchilacun*: apocarse, humillarse, 2.8. *muchan*: beso, 2.9. *muchan*: besar, 2.10. *pichi ayun*: tibio amor; **identitarias:** 2.11. *huynca*: español; **de parentesco:** 2.12. *caca*: cuñada de la mujer.
3. Religión: **ritualidad:** 3.1. *cahuintu*: la borrachera (congregación ceremonial y festiva), 3.2. *cahuín*: junta o *rehua*, 3.3. *camarricu*: donde reciben al español y lo que le traen de regalo, 3.4. *huampelleun*: velar, 3.5. *laquetun*: maldecir; **instrumentos simbólicos:** 3.6. *llanca*: piedra que estiman los indios.
4. Especialidades técnicas: **medicina:** 4.1. *ambi*: bocado que dan malo (veneno), 4.2. *ampi*: purga o medicina, 4.3. *ampin*: curar, 4.4. *ampin camañ*: médico; **enfermedades:** 4.5. *údan*: sarna; **arquitectura:** 4.6. *canque pircaca*: el cimiento de la pared, 4.7. *cara*: pueblo, 4.8. *caran*: poblar, 4.9. *pirca*: pared, 4.10. *pircan* o *pircatun*: hacer pared, 4.11. *tabo*: casa, 4.12. *tica*: adobe, 4.13. *ticahue*: adobera, 4.14. *ticalcan*: hacer adobes; **otros oficios:** 4.15 *camañ*: pospuesto significa oficio, 4.16 *haydun camañ*: alfarero, 4.17 *mamllcamañ*: carpintero, 4.18 *tulquecamañ*: curtidor; **otras actividades:** 4.19 *titun*: estañar.
5. Vida doméstica. a) **Alimentación: alimentos:** 5.1. *mizqui dulli*: miel de abejas, 5.2. *challua*: pescado; **procesamiento de alimentos:** 5.3. *cancan*:

- asar, 5.4. *charquin*: hacer cecina, 5.5. *mizquilcan*: endulzar, 5.6. *murquen*: hacer harina de maíz tostado, 5.7. *mutin*: cocer maíz, 5.8. *pozco*: levadura; **alimentos procesados**: 5.9. *amca*: maíz tostado, 5.10. *amchi*: afrecho, 5.11. *charqui*: cecina, 5.12. *muti*: maíz cocido, 5.13. *murque*: harina de maíz tostado, 5.14. *vminta*: pan de maíz; **instrumentos de cocina**: 5.15. *cuyçuhue*: cedazo, 5.16. *cancahue*: asador, 5.17. *llupu*: olla; **consumo de alimentos**: 5.18. *putun*: beber; 5.19. *putuncolmen*: llevar a beber. b) **Indumentaria: vestuario**: 5.20. *huyncha*: trazadera de la cabeza, 5.21. *ulco*: acso de indias, 5.22. *ulcutun*: vestir el acso, 5.23. *yella*: manta de indios, 5.24. *yautu*: bonete o cintillo; **accesorios**: 5.25. *pichillava*: bolsico. c) **Enseres: mobiliario**: 5.26. *cahuitu*: sobrado o caqui cami; **utensilios**: 5.27. *llipu*: espejo; **funciones**: 5.28. *lliputun*: mirarse al espejo.
6. Trabajos físicos: **actividades**: 6.1. *ancùlin*: secar algo, 6.2. *cachutun*: coger yerbas, 6.3. *cuyçuyacun*: cerner, 6.4. *chagcan*: desmembrar, 6.5. *challautum*: pescar, 6.6. *chuyanchan*: enjugar, 6.7. *huachin*: armar lazos, 6.8. *huayquitun*: alancear, 6.9. *huytucan*: desmembrar, 6.10. *huituntun*: deshacer, 6.11. *huitun*: desbaratar lo compuesto, 6.12. *huitu vin*: reventar; **lugares de trabajo**: 6.13. *challautuqueúm*: pesquería; **utillaje**: 6.14. *cachal*: hacha, 6.15. *huayqui*: lanza, 6.16. *huampu*: barco, 6.17. *yचना*: hoz.
7. Prácticas simbólicas: **actividades**: 7.1. *chilcatun*: leer, 7.2. *pincullutun*: tañer flauta, 7.3. *quillcael*: escritura, 7.4. *quillcam*: escribir, 7.5. *quillcatun*: leer, 7.6. *raquin*: contar, 7.7. *enturaquin*: descontar; **oficios**: 7.8. *qillcamañ*: escribano, 7.9. *quicatuvoe*: lector, 7.10. *raqivoe*: contador; **medios de expresión**: 7.11. *chilca*: carta, 7.12. *chicahu lpi*: pluma de escribir, 7.13. *qillca*: carta, 7.14. *quillcahue*: pluma para escribir, 7.15. *pincullo*: flauta; **lugares de trabajo**: 7.16. *quillcana*: escribanía, 7.17. *quillcayum*: escritorio.
8. Conocimiento de la naturaleza. **Anatomía**: a) **órganos**: 8.1. *anca*: cuerpo, 8.2. *chag*: rama, extremidades, 8.3. *pichi chagll*: dedo chico, 8.4. *pichi yu*: nariz pequeña, 8.5. *pchiquun*: gallito o campanilla, 8.6. *pucuchu*: vejiga; b) **sintomatología**: 8.7. *ayargen*: estar blanquecino; c) **procesos**: 8.8. *pchirumelbin*: adelgazar. **Astronomía**, 8.9. *pun*: noche, 8.10. *puncáyum*: a prima noche, 8.11. *punin*: ser de noche, 8.12. *ragi pun*: media noche. **Botánica**: a) **especies silvestres**: 8.13. *cachu*: yerba, 8.14. *huancu*: algarrobo, 8.15. *huemluchi cachu*: herbazal; b) **agricultura**: 8.16. *capi*: frisoles nuevos, 8.17. *chala*: paja de maíz seca, 8.18. *chaucha*: papas amarillas. **Zoología**: a) **especies silvestres**: 8.19. *cullpo*: tórtola, 8.20. *huaccha*: pato, 8.21. *huanquen*: garza, 8.22. *yhuay*: serpiente; b) **especies domesticadas**

nativas: 8.23. *ata*: gallina, 8.24. *pichihuanco*: gazapo o cui; c) **especies domesticadas foráneas:** 8.25. *cuchi*: puerco, 8.26. *pichi guaca*: ternera; d) **hábitat:** 8.27. *cuchi ruca*: pocilga. **Climatología:** 8.28 *puñu*: nublado. **Geografía:** 8.29. *huamputuqueelchi leu*: río navegable, 8.30. *pchi rumelu chi rupu*: camino angosto. **Mineralogía:** 8.31. *titi*: estaño. **Espectro cromático:** 8.32. *llancavú*: color morado.

9. Términos dependientes del contexto: **cualificadores:** 9.1. *llucho*: flojo (suelto), 9.2. *pichi*: pequeño, 9.3. *pchillu*: poquito, poco, 9.4. *pchi quelu*: menudo, pequeño, 9.5. *pchirumelu*: angosto, 9.6. *pchi valu*: barato; **numerales:** 9.7. *pataca*: cien, 9.8. *quechu huaranca*: cinco mil; **términos indexales de referencia temporal:** 9.9. *pichiado*: ahora, 9.10. *pchinman*: durar poco, 9.11. *pchi muchay*: ahora poco ha, 9.12. *pchi mon*: faltar poco, 9.13. *pchi pitun*: faltar poco; **términos indexales de referencia situacional:** 9.14. *cutun*: volverse a ir, 9.15. *cutulin*: hacer volver, 9.16. *pichiltun*: achicarse, 9.17. *pchi meu*: por poco, 9.18. *pchi mgel*: poco más o menos, 9.19. *pchi muú*: poco más o menos, 9.20. *puchun*: sobrar, 9.21. *raquilan*: tener poco; **comparativos:** 9.22. *pchi unen*: un poquito mayor; **partitivos:** 9.23. *llau*: mitad; **interrogativos:** 9.24. *chucuy pichin*: qué tan pequeños.

Dominios de Interacción

La diversidad de campos semánticos en los que se producen los préstamos lingüísticos del quechua al mapudungun permite visualizar el impacto cultural que produce entre los mapuche williche la extensión del Tawantinsuyo en el espacio centro-sur de Chile. Al respecto se debe destacar la presencia de voces institucionales, propias del campo de las relaciones humanas, como *apo* (gobernador), *apolbin* (poner *apoes*, es decir, gobernadores), *vuca apo* (gobernador), todas ellas derivadas del quechua *apu* (persona con la máxima autoridad), que evidencia un reconocimiento de los términos de la organización política inca. Su antónimo *yana* (criado) consigna la condición de subalternidad, distintiva de una sociedad socialmente estratificada como la del incario. La voz *llaucahuin* (mitad de una *regua* o unidad social) informa un modelo de organización sociopolítica dualista, característico del mundo andino.

La existencia de relaciones antagónicas se encuentra implicada en ocho voces, entre las que cuentan el sustantivo *aucaes* (indios de guerra) y los ver-

bos *chagcan* (desmembrar), *huayquitun* (lancear), *huytucan* (desmembrar), *huituntun* (deshacer), *huitun* (desbaratar lo compuesto), *huitu vin* (reventar), *laqueytun* (maldecir). No obstante, el corpus de quechuismos expone predominantemente un contexto de interacción dialógica y de convivencia.

En el campo de la ritualidad, el término *camarrico* (ofrenda) refiere a las prácticas ceremoniales de mediación intercultural, que previamente se emplearon con el inca, marcadas por intercambios simbólicos y materiales. En torno a esta sociabilidad ritual, es posible comprender la incorporación de préstamos en el campo de la vida doméstica como *canca* (asar), *charquin* (hacer cecina), *murquen* (hacer harina de maíz tostado), *muti* (coser maíz), *vminta* (pan de maíz), todos los cuales sugieren un contexto de comensalidad. Voces como *putun* (beber), *putuncolmen* (llevar a beber), *pincullo* (flauta) resultan compatibles con situaciones ritualizadas de interacción. Términos como *huyncha* (trazadera de la cabeza), *yella* (manta de indios), *yautu* (bonete o cintillo) muestran aproximación a los códigos de gestión de la identidad personal quechua, mientras otros como *muchan* (beso) manifiestan conocimiento de los códigos de la intimidad.

Dado el mayor grado de desarrollo material del incario, la adopción de las voces *pirca*, *pircan*, *canque pirca*, *tica*, *ticahue*, *ticalcan* y *titun* se puede considerar el testimonio de procesos de transferencia tecnológica. El contacto parece haber potenciado, igualmente, la especialización en el ejercicio de los oficios, como lo indican las voces *camañ*, *ampin camañ* (médico), *haydun camañ* (alfarero), *mamllcamañ* (carpintero), *tulquecamañ* (curtidor), que señalan la cristalización de identidades profesionales.

Debe advertirse, no obstante, que la adopción de los quechuismos no constituye en sí misma una prueba de un préstamo cultural. De hecho, el corpus registra préstamos lingüísticos que designan recursos culturales disponibles en la sociedad mapuche con anterioridad al arribo del Tawantinsuyo. Es el caso de los términos que denotan la presencia del maíz, como por ejemplo, *amca* (maíz tostado), *chala* (paja de maíz seca), *muti* (maíz cocido), *murque* (harina de maíz tostado), puesto que la presencia de este alimento en el área mapuche se encuentra registrada aproximadamente desde el siglo IX (Adán y Mera 2011), es decir, quinientos años antes de la llegada del inca.

Lo mismo ocurre con términos del ámbito religioso como *huampelleun* (velar) y *llanca* (piedras que estiman los indios). El primero deriva de la voz *huampo*, también registrada por Valdivia, que designa ‘canoas’, instrumento que en el período prehispánico tardío se emplea como féretro, en la idea de que por su intermedio las almas navegan por los ríos hacia la otra vida.

El uso del *huampo* en contextos mortuorios se encuentra fechado hacia el 1280 +-80 d.C. (Gordon 1978) y aparece asociado a la presencia de *llanca*, pequeñas piedras de color verdoso con las que los mapuche pagaban su paso al otro mundo. No deja de ser curioso el uso de quechuismos en el marco de este sistema de prácticas escatológicas. No obstante, el registro arqueológico muestra la vigencia de los referentes de estas voces doscientos años antes del avance del Tawantinsuyo.

Por último, debe notarse la impronta de carácter instrumental del *Vocabulario* de Luis de Valdivia, producido para los fines de la tarea inculturadora. Ello queda de manifiesto en las múltiples entradas que refieren a la lectoescritura alfabética, actividad que se instituye en el marco de la sociedad colonial. Sobre el particular se encuentran once voces. Cabe preguntarse al respecto si el empleo de los términos *quillca* y *chillca* (adoptados del quechua *qellqa*) para introducir neologismos como *chilcatun* (leer), *chillca* (carta), *quillcael* (escritura), *quillcahue* (pluma para escribir), entre otros, corresponde a una decisión del autor o al registro de un préstamo lingüístico ya establecido. El significado original de *qellqa* en quechua es ‘dibujar’, ‘pintar’, pero el término es empleado por lexicógrafos misioneros (Santo Thomas 1560; González de Holguín 2007 [1608]; Bertonio 1879a y 1879b [1612]) para designar la escritura. Ello se repite en el *Vocabulario* de Valdivia, pese a que el mapudungun dispone de las voces *ŋəpü’kan* (/ngepukan/) (Augusta 1916b: 120) y *wirin* (Augusta 1916b: 265) para dibujar, y *ngeln* para señalar y significar (Valdivia 1887 [1606]) que podrían haber servido para introducir el neologismo.

Posibles Cognados o Préstamos Arcaicos

Uno de los puntos más relevantes para el análisis de las relaciones interculturales centro y sur andinas es la presencia en el corpus de un remanente de voces afines al quechua que no se pueden explicar como resultado de un préstamo lingüístico producido a partir de la expansión del incario. Ello porque no se encuentran sinónimos disponibles en el mapudungun y los lexemas designan referentes o instituciones que no pueden haber estado ausentes de las distinciones lingüísticas mapuches en ese momento. Así sucede con las voces *antú* (/antü/, sol), *calcu* (/kalku/, brujo), *cuyen* (/küyen/, luna) *chadi* (sal), ñuque (/ñuke/, madre). También, porque la información del contexto lingüístico y cultural hace inverosímil que se trate

de quechuismos, como ocurre con los términos *pura* (/pura/, ocho) y *pllu* (/püllu/, espíritu). Finalmente, se excluyen algunas voces por la presencia en otras lenguas de estos lexemas o de las raíces léxicas de las que derivan, como el caso de *toqui* (/toki/, hacha que sirve de insignia de mando) y *lican* (/likan/, piedra brillante).

En la mayor parte de estos casos se encuentran divergencias formales y/o semánticas compatibles con los procesos de co-deriva. Dado que se descarta el origen de estos afines por convergencia con el quechua imperial y no se dispone de antecedentes etnohistóricos de otros procesos de contacto lingüístico suficientemente documentados, se estima necesario calificar estos términos como ‘posibles cognados’. La hipótesis alternativa es que se trate de préstamos producidos en un proceso de contacto lingüístico anterior, los que se podrían denominar ‘préstamos lingüísticos arcaicos’. Ellos, igualmente, revelarían distintas etapas de interacciones culturales de los pueblos originarios de los Andes.

El corpus de posibles cognados o préstamos arcaicos se compone de nueve lexemas registrados en cincuenta y tres entradas del *Vocabulario*, que consignan voces derivadas o expresiones lexemáticas que los contienen. A continuación su detalle: 1) *antú* (sol, día), 2) *antú cun* (asolearse), 3) *antún* (hacer sol), 4) *areantùn* (reverberar el sol), 5) *capartipantu* (medio año), 6) *cumetipantulo mayaiñ* (tendremos un buen año), 7) *coni antu* (al ponerse el sol), 8) *coyum antú* (ponerse el sol), 9) *chucùn antú* (qué día), 10) *chunten antú* (¿qué hora del día es?), 11) *eñod tipay antu* (cuando sale el sol), 12) *gubquem antù* (al acabarse los crepúsculos), 13) *gull antù* (a las cinco de la tarde), 14) *yavùtù antú* (medio día), 15) *yelcao antú* (hora de comer), 16) *lumlucuyantu* (resplandece y arde el sol), 17) *machi antú* (hoy), 18) *maleu antú* (entre las ocho y las nueve de la mañana), 19) *mgenantu* (todos los días), 20) *qdau antu* (día de trabajar), 21) *quelu antu* (a las tres de la tarde), 22) *quiñetipantu* (un año), 23) *ragin antu* (medio día), 24) *riñigipantulo* (iguales en edad), 25) *tipan* (nacer el sol), 26) *tipantu* (el año), 27) *tipantun* (tener años), 28) *tipantunan* (tener años), 29) *toquilantu* (a medio día), 30) *uule ragi antú* (mañana a medio día), 31) *urcun antú* (día de fiesta), 32) *vanten antu* (a esta hora), 33) *veycu tipan* (qué de años), 34) *villan tiantu* (año estéril de hambre y miseria), 35) *calcu* (brujo), 36) *calcun* (hechizos), 37) *calcutun* (hechizar), 38) *cuyen* (luna), 39) *chomyecúumeyún cuyen* (luna menguante), 40) *huecuyen* (luna nueva), 41) *purcuyen* (luna llena), 42) *chadi* (sal), 43) *chadi elqueyum* (salero), 44) *chadipeun* (salina), 45) *chaditun* (salar), 46) *lican* (piedra brillante), 47) ñuque (madre), 48) ñuquentu (madrstra),

49) *pllu* (alma del hombre), 50) *pura* (ocho), 51) *toqui* (hacha), 52) *ngen toqui* (capitán principal de la regua), 53) *toquilin* (mandar).

El caso más conspicuo es el de la voz *antú* (/antü/, sol), tanto por el número de entradas que la contienen (treinta y cuatro) como por el correlato cultural que se registra en torno a su referente. El término mapuche tiene como afines quechua a las voces *inti* (sol) y *anti* (levante, punto desde donde sale el sol). No obstante, la voz *inti* se encuentra también en el aymara (Bertonio 1879 [1612]) y en el puquina (De la Grasserie 1894). Cabe destacar que la semántica del término es más amplia en el mapudungun, donde *antú* designa al astro, al día y a sus horas, el transcurrir anual del tiempo y la edad. El quechua dispone como sinónimo la voz *punchao* que designa al sol y al día, el aymara mantiene el sinónimo *villca* y emplea la voz *uro* para designar al día.

Como se sabe, *inti* es una de las deidades principales del Tawantinsuyo, de la que los incas se consideraban descendientes. Según Cerrón-Palomino (2013a), el término no es de origen quechua, sino puquina, lengua materna de los fundadores del Cusco, de identidad colla, provenientes del Titicaca. El registro etnográfico de oraciones pewenche (Gundermann 1981) y williche (Colipán 1999) muestra la identificación de *antü* o *Chaw Antü*, ‘padre sol’ (Marileo 1995) como la figura principal de la familia divina. Este carácter sagrado que se atribuye al sol se advierte igualmente en la orientación que asumen las rogativas mapuche y sus canchas ceremoniales, dispuestas en dirección al astro. También se advierte este carácter en los movimientos ritualizados del baile, la distribución de saludos y alimentos, el desplazamiento de caballos que se realizan siempre de derecha a izquierda, reproduciendo el patrón de desplazamiento figurativo del sol en el curso diurno, producido por la rotación de la Tierra. Estos modelos de orientación y traslación espacial se encuentran igualmente ritualizados entre los aymara (Motta 2011) y pastores quechua de la Provincia de Pasco (Matos 1994), describiendo una compleja trama de correlaciones culturales centro y sur andinas que presentan profundidad histórica y vigencia etnográfica.

Lo mismo sucede con la voz *cuyen* (/küyen/, luna), cuya variante williche *quillen* (/killen/) es bastante próxima a su afín quechua *killa* (Cañas 1910). Para los incas, la luna es hermana y esposa del sol y madre de los fundadores del Cusco. Para los mapuche es, igualmente, miembro de la familia divina y pareja del sol. La ausencia de sinónimos en mapudungun para *antú* (/antü/) y *cuyen* (/küyen/) descarta que estas voces constituyan préstamos lingüísticos del quechua imperial, pues de ser éste el caso debería

conservarse el registro de las voces vernáculas preexistentes. Se entiende que es imposible que los mapuche no dispusieran de distinciones lingüísticas para designar estos referentes antes de la llegada del Tawantinsuyo. El mismo criterio de exclusión se aplica a los lexemas *calcu*, *chadi* y ñuque.

La voz *calcu* (brujo) se relaciona con el quechua *kawchu* (especie de brujo) al que se le atribuye la capacidad de matar a las personas y robarles el alma (Arriaga 1621). Los términos derivados de este lexema muestran paralelismos morfosintácticos entre las dos lenguas, como se advierte en el correlato de los términos *calcun* (hechizos) y el quechua *kauchuy* (embrujar, aojar) y *calcutun* (hechizar) con *kauchukuy* (aojar, embrujar, hechizar). La voz *chadi* (sal) se vincula formal y semánticamente con la voz runa sami *cachi* (sal); la voz *ñuque* (madre) se asocia al quechua *ñuñu* (leche, mama). En este último caso, la relación semántica es más clara si se comparan las voces derivadas *ñuquentu* (madrastro) y *ñuñuchej* (nodriza). Como se argumentó previamente, estas voces podrían ser préstamos arcaicos, eventualmente falsos cognados, pero no préstamos lingüísticos del período de expansión incaica, porque para ellas no se encuentran sinónimos. Sus afinidades lingüísticas y niveles de divergencia son indicadores de relaciones genéticas.

Se excluyó de la lista de quechuismos a la voz *pllu*, (/püllu/, alma de hombre) en base a antecedentes culturales. Se trata de un término vinculado a los componentes animistas del sistema religioso cosmovisionario mapuche ampliamente difundido al momento del contacto y registrado por las fuentes coloniales bajo la forma de la voz derivada *pillan* (Latham 1924). No resulta verosímil que se trate de un préstamo lingüístico. Su afín runa simi es *puyju* que significa ‘fuente’, pero también fontanela o mollera que, de acuerdo a las concepciones quechua, es el punto a través del que ingresa al cuerpo el *kausay* o energía vital, al momento de la gestación. Con esta misma acepción se la encuentra vigente entre los atacameños (Uribe *et al.* 2013), transcrita como *pujlliu*. De acuerdo a las creencias locales, la coronilla es el punto desde donde sale el espíritu del cuerpo al momento de la muerte. Por lo mismo, el término *pujllu* designa también al alma de los difuntos, lo que plantea la conexión entre las voces mapuche y quechua. Similar criterio de exclusión se empleó para la voz *pura* (ocho) cuyo afín runa simi es *pusaj* (ocho). En el marco de un sistema cardinal formado predominantemente por voces propias del mapudungun no resulta explicable que sólo uno de los términos se adopte desde el quechua. En este caso, además, la lengua mapuche no registra una voz sinónima.

Por último, por la presencia de la voz en otras lenguas se excluyó de los

quechuismos la voz *toqui*, que Valdivia define como ‘hacha’. En la cultura mapuche esta voz designa a una insignia de mando militar, como se deja ver en otras de las entradas de la misma fuente, que define *ngen toqui* como ‘capitán principal de la *regua*’ y *toquilin* como mandar. La voz resulta afín al término *toki* de las lenguas polinésicas (Tregear 1891), como la rapa nui donde significa ‘hacha de piedra’ (Englert 1934b: 33). La misma ha sido considerada un indicador de contacto cultural transpacífico. No obstante, las relaciones lingüísticas se complejizan con el afín quechua *toqe* que designa al ‘general, jefe en la milicia incaica’ (Rosat 2009 [1989]:1163), o al ‘jefe de algún grupo humano’ (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 627) y con el aymara *toqueni*, persona ‘de grande juicio’ (Bertonio 1879b [1612]: 358).

Al igual que en el caso anterior, otro tanto sucede con la voz *lican* (piedra que estiman como cristal), también denominada *llican* (Erize 1960:220). Ella designa a piedras brillantes que se consideran provenientes de volcanes y a las que se les atribuyen poderes místicos. Sus afines quechua, *llipiyay* y *llipiyán* significan ‘resplandecer’ (Rosat 2009). Ellos forman parte de una extensa red semántica tejida en torno al brillo, cuyos correlatos lingüísticos asumen un carácter panandino. Entre las voces que participan de ésta se cuentan los términos quechua *llipanni* que según Santo Thomas (1560: 146) significa «lucir o resplandecer como el cristal o cosa preciosa», *llipiyak* que denota «cosa nueva que tiene su lustre» (Rosat 2009 [1989]: 631) y *llipiyaj* que es el nombre del rayo, considerado como divinidad (Rosat 2009 [1989]: 632). En aymara, *llikuthatha* significa «relampaguear» (Bertonio 1879b [1612]: 203). En kallawaya es *lliphipina* (Oblitas 1968: 126). En urochipaya es *llipin* (Cerrón-Palomino y Ballón 2011: 274). En lule y toconoté es *lipitc* y *lipity* (Machoni 1877 [1732]: 191). En kunza es *lipip-natur* (Vaisse, Hoyos y Echeverría 1896: 25). En mapudungun, *lluvquen* (Erize 1960: 239).

La hipótesis de un préstamo lingüístico procedente del quechua imperial no permite explicar esta extensa red de distribución geo y etnolectal. Según Aguiló (1991: 30), «la forma lli o illi es puquina y se ha difundido en todos los idiomas, especialmente el kallawaya, quechua y aymara».

Discusión

La presencia en el corpus de un grupo de voces que no se puede analizar como préstamos lingüísticos procedentes del quechua imperial informa de dos momentos en el desarrollo de relaciones interlingüísticas e inter-

culturales entre los mapuche williche y los pueblos andinos. La identificación de formas lingüísticas puquina entre estas voces abre una interesante línea de investigación que resulta convergente con los antecedentes y propuestas interpretativas generadas en el último tiempo desde la arqueología (Dillehay et al. 2007) y la etnolingüística andina (Cerrón-Palomino 2013a). La lengua puquina, hoy extinta, se habló en el área circunlacustre del Titicaca, conocido también como puquinacocha. Su difusión geográfica coincide con el área de influencia Tiwanaku, cultura de la que se supone fue la lengua materna. Alrededor del primer milenio de nuestra era la sociedad Tiwanaku colapsó, cuando el área del Titicaca se vio afectada por una prolongada sequía. Las restricciones medioambientales en esta zona habrían impulsado a corrientes migratorias tanto hacia el norte como en dirección sur. Una de ellas habría dado lugar a los orígenes del incario, lo que se encuentra registrado en la narrativa mítica de los fundadores del Cusco (Cerrón-Palomino 2013b). Ello explicaría la influencia lingüística e ideológica puquina sobre la cultura inca.

El colapso de Tiwanaku coincide, igualmente, con el aumento de la complejidad social en el espacio sur de Chile, marcado por la emergencia de construcciones monumentales conocidas como *kuel* (Dillehay 2011). Por lo mismo Dillehay et al. (2007) plantean que este proceso puede explicarse como resultado de flujos migratorios de poblaciones centrales andinas, que se desplazan como respuesta a los cambios ambientales en esta área. Ello permite comprender las homologías en las representaciones cosmovisionarias y patrones rituales en las culturas centro y sur andinas, que se han documentado en anteriores trabajos (Moulian y Catrileo 2013 y Moulian y Espinoza 2014). La hipótesis puquina plantea, igualmente, una vía de explicación plausible para entender la sobrerrepresentación de los afines quechua en el aymara. Como se señaló, estas lenguas comparten entre el 20 y 30 % de léxico común (Heggarty 2011). Los datos obtenidos, en tanto, registran la presencia de un 42,6% de los afines en el aymara, lo que podría expresar la interferencia del puquina. No obstante, en el estado actual de los conocimientos, la influencia puquina sobre el mapudungun es una hipótesis por testear que abre una interesante línea de trabajo, no un hecho que pueda darse por confirmado.

En esta perspectiva contextual, el sustrato lingüístico quechua sería expresión de un proceso de continuidad de las interacciones centro y sur andinas, que vendría a consolidar la andinización de los mapuche williche. Éste se asentaría sobre las bases de rasgos sociales y culturales previamen-

te compartidos. Aun así, la extensión e importancia cultural del repertorio de quechuismos en el mapudungun no resulta consistente con un período corto de contacto entre incas y mapuche en el centro-sur de Chile. Los datos lingüísticos respaldan los planteamientos de autores que sostienen que la presencia inca tiene mayor profundidad histórica. Así, por ejemplo, lo señala Cornejo (2014), quien sobre la base de la datación de piezas cerámicas incas plantea que la influencia del Tawantinsuyo sobre Chile central comienza partir de 1390, es decir ochenta años antes de lo estimado a partir de las fuentes etnohistóricas.

Conclusiones

El corpus de voces afines al quechua del *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia registra distintos estratos temporales en el desarrollo de relaciones interlingüísticas e interculturales en el espacio centro y sur andino. En él predominan préstamos lingüísticos que se pueden atribuir al contacto quechua – mapudungun en el marco de la expansión del Tawantinsuyo durante el período prehispánico tardío. Estos quechuismos representan el 74,44% del corpus de voces afines, correspondiente a 166 entradas del texto. El *Vocabulario* muestra la incorporación de términos que designan instituciones, referentes culturales y recursos tecnológicos característicos del incario. La diversidad de campos semánticos y dominios culturales de éstos pone en evidencia la intensidad del contacto. No obstante, el corpus expone además la adopción de préstamos lingüísticos para designar recursos previamente disponibles entre los mapuche, algunos de los cuales, como el maíz, también proceden del área central andina. La adopción de términos lingüísticos no implica, por lo tanto, la coocurrencia de una incorporación de sus referentes en el acervo cultural, que en varios casos se muestran preexistentes. Por otra parte, el carácter instrumental del *Vocabulario*, elaborado para la labor inculturadora, queda de manifiesto en la proliferación de voces referidas al proceso de lectoescritura (once términos), las que adquieren relevancia en el contexto de la sociedad colonial.

El punto más importante para la discusión de las relaciones interculturales de los pueblos originarios del área centro y sur andinas es la presencia en el corpus de un remanente de voces que no se dejan clasificar como quechuismos. La ausencia de sinónimos para ellas en el mapudungun, los an-

tecedentes culturales o lingüísticos, el registro de afines en otras lenguas y las marcas de distanciamiento semántico y fonético llevan a calificarlas como ‘posibles cognados’ o ‘préstamos arcaicos’. Estos corresponden a siete lexemas que se presentan en un total de 53 entradas, lo que representa el 23,77 % de los afines. Entre estas voces se encuentran algunos lexemas del campo religioso cosmovisionario como *antu* (/antü/), *pllu* (/püllu/) y *lican* (/likan/) que informan de la comunidad de rasgos ideológicos de los pueblos centro y sur andinos, atribuibles a relaciones interculturales de larga data. El incario vendría así a consolidar procesos de andinización –es decir, del desarrollo de rasgos cotradicionales de las culturas andinas– sobre precedentes que registran una mayor profundidad histórica.

El corpus identifica, igualmente, cuatro calcos semánticos, que representan el 1,79 % de los afines. Ellos fueron localizados de manera imprevista, mientras se buscaban voces que presentaran correlaciones fonéticas y semánticas. Una búsqueda intencionada de este tipo de afines podría aumentar el corpus de manera significativa. Por otra parte, el ‘método de exclusión’ que se empleó permite la identificación de ‘posibles cognados’ o ‘préstamos arcaicos’, pero no garantiza que las voces clasificadas como ‘quechuismos’ sean realmente préstamos lingüísticos. Al respecto, en este artículo se adoptó una actitud conservadora en tanto se mantuvo dentro de esta categoría a las voces dudosas, que cumplen parcialmente los criterios de exclusión. Los resultados de este estudio invitan a profundizar en futuros trabajos el análisis contextual de estos casos y desarrollar una búsqueda sistemática de sus afines en el registro de otras lenguas andinas, pues por esta vía se podría demostrar una mayor representación de ‘posibles cognados’ en este corpus y ampliar los antecedentes sobre la profundidad histórica de los contactos interculturales centro y sur andinos.

Anexo

Corpus de afines quechua en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia

Este anexo presenta una síntesis de la información lingüística de los afines quechuas en el *Vocabulario de la Lengua de Chile* de Luis de Valdivia. Los términos se disponen en secuencia alfabética para que los lectores puedan ubicar las voces mencionadas en nuestro artículo, que resulten de su interés. Dada la falta de homogeneidad en la representación gráfica de los fonemas por parte del jesuita, el orden no corresponde necesariamente a su aparición en el texto original. En el resumen empleamos las siguientes abreviaciones. A: aymara, A (J): aymara, jaqaru, AS: ausencia de sinónimo, Co: posible cognado y sus derivados, Cl: calco lingüístico, Q: quechua, Qe: quechuismo, OD: otros diccionarios, S: sinónimo. VD: voz derivada. Entre barras oblicuas /.../ se indica la escritura de los términos de acuerdo al grafemario mapuche unificado, de base fonológica.

- (Qe) *Alca huentu*, /alkawentru/: hombre valiente y para mucho. S. *Llūkaukelai*: valiente (Augusta 1916b: 398). Q. *Allca*: cosa blanca y negra (Santo Thomas 1560: 108). A. *Allca*: entereverado de diverso color (Bertonio 1879b [1612]: 10). Connota un principio fecundante y fuerza animante (Platt 2002).
- (Qe) *Allcache*, /alkache/: hombre animoso. VD. *Alca*.
- (Qe) *Ambi*, /ampi/: ‘bocado q dan malo’ (veneno). S. *Lapéyüm*: que hace enfermar (Augusta 1916b: 401). Q. *Hambij*: ponzoña (Santo Thomas 1560: 137).
- (Qe) *Amca*, /amka/: maíz tostado. S. *Coven*: maíz tostado (Valdivia 1887 [1606]). Q. *Hamcca*: maíz tostado (González de Holguín 2007 [1608]: 115). A. *Hamppi*: maíz o quinua tostada (Bertonio 1879b [1612]: 117).
- (Qe) *Amchi*, /amchi/: afrecho. S. *Hueicon* (Erize 1960: 52) Q. *Hanchi*: afrechos (Santo Thomas 1560: 137). A. *Hamccha*: afrecho (Bertonio 1879b [1612]: 116).
- (Qe) *Ampi*, /ampi/: purga o medicina. S. *Lawen*: medicina (Augusta 1916b: 237). Q. *Hampi*: cualquier medicina (González de Holguín 2007 [1608]: 115). A. *Hampi*: medicina, purga (Bertonio 1879b [1612]: 117).
- (Qe) *Ampin*, /ampin/: curar. S. *Llampəmn*: curar a alguno (Augusta 1916b: 96). Q. *Hambini* o *hambicuni*: curar gente (Santo Thomas 1560: 137). A. *Hampphitha*: curar el enfermo (Bertonio 1879b [1612]: 117).
- (Qe) *Ampin camañ*, /ampin kamañ/: médico. S. *Lawentuchefe* (Augusta 1916b: 237). Q. *Hampi camayoc*: el médico o

- cirujano (González de Holguín 2007 [1608]: 115). A. *Hampicamana*: médico (Bertonio 1879a [1612]: 311).
- (Qe) *Anca*, /angka/: cuerpo de hombre. S. *Kalul*, *kom trawa*: cuerpo (Augusta 1916b: 94). Q. *Jancha*: complexión del cuerpo (Rosat 2009 [1989]: 417). A. *Hanchi*: cuerpo de todos los animales (Bertonio 1879b [1612]: 118).
- (Qe) *Ancùlin*, /ankülün/: secar algo. OD. *Ancún*: cosa seca (Febrés 1765: 429). S. *Nip9mu*, *piwümn*: secar (Augusta 1916b: 347). Q. *Jankay*: calor, tostar maíz u otros cereales (Rosat 2009 [1989]: 418). A. *Hamppitha*: tostar maíz o quinoa en algún tiesto (Bertonio 1879a [1612]: 454).
- (Co) *Antú*, /antü/: el sol del día. AS. Q. *Inti*: sol (González de Holguín 2007 [1608]: 410). *Anti*: Este, oriente (Rosat 2009 [1989]: 177). A. *Inti*: sol. En puquina, *inti*: sol (de la Grasserie 1894: 10).
- (Co) *Antú cun*, /antükun/: aselearse. VD. *Antú*.
- (Co) *Antún*, /antün/: hacer sol. VD. *Antú*.
- (Qe) *Apo*, /apo/: gobernador. S. *Longko*: jefe. Q. *Appo*: gran señor (Santo Thomas 1560: 109). A. *Apu*: señor (Bertonio 1879b [1612]: 24).
- (Qe) *Apolbin* /apolfiñ/: poner *apoes*. VD. *Apo*. Q. *Apulliy*: dar un cargo a alguien (Rosat 2009 [1989]: 186).
- (Co) *Areantün*, /areantün/: reverberar el sol. VD. *Antú*.
- (Qe) *Ata*, /ata/: gallina. S. *Trintre y collonca*: especies de gallinas (Erize 1960: 45). Q. *Atahuallpa*: gallina (González de Holguín 2007 [1608]: 54). A. *Atahuallpa*: gallina (Bertonio 1879b [1612]: 37).
- (Qe) *Aucaes* /awka/: indios de guerra. S. *Weichafe*: guerrero (Augusta 1916b: 177). Q. *Aucacona*: gente de guerra (Santo Thomas 1560: 111). A. *Auca*: enemigo (Bertonio 1879b [1612]: 27). K. *Auqa*, *awqa*: enemigo, contrincante, salvaje (Aguiló 1991: 3). Esta voz no se encuentra en el *Vocabulario* sino en el *Arte y Gramática*.
- (Qe) *Ayargen*, /ayarngen/: estar blanquecino. S. *Lünarkölen*: estar blanquecino (Augusta 1916b: 51). Q. *Aya*: cuerpo muerto (González de Holguín 2007 [1608]: 56), *ayajino*: cadavérico, pálido, anémico (Rosat 2009 [1989]: 214).
- (Qe) *Ayra*, /ayra/: perezoso. S. *Chovü*: perezoso (Erize 1960: 120). Q. *Jayra*: perezoso (Rosat 2009 [1989]: 440). A. *Hayra*: perezoso (Bertonio 1879a [1612]: 362).
- (Qe) *Ayran*, /ayran/: emperezar. S. *Chofun*: pereza (Augusta 1916b: 285). Q. *Jayraray*: volverse flojo (Rosat 2009 [1989]: 440). A. *Hayrasitha*: emperezar (Bertonio 1879a [1612]: 206).
- (Qe) *Ayra yecuumen*, /ayrayekumen/: emperezar. VD. *Ayra*.
- (Qe) *Caca*, /kaka/: cuñada de la mujer. S. *Ñadu*: cuñadas de la mujer (Augusta 1916b: 95). Q. *Kaka*: tío materno, hermano o primo de la mujer, cuñado (Rosat 2009 [1989]: 483).
- (Qe) *Cachal*, /kachal/: hacha. S. *Rupu* (Erize 1960: 374). Q. *K'acha*: borde afilado de instrumento cortante (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 228).
- (Qe) *Cachu*, /kachu/: yerba. S. *Kulven*: malezas (Monart 2005: 114), *wal9n raki*: chéptica (Augusta 1916b: 97). Q. *Cacchu*: yerba y comida de los animales (González de Holguín 2007 [1608]: 59). A. *Ccacchu*: yerba para las bestias (Bertonio 1879a [1612]: 472).
- (Qe) *Cachutun*, /kachatun/: coger yerbas. VD. *Cachu*. Q. *Cachhacuni*: coger o rebuscar yerbas (González de Holguín 2007 [1608]: 59).
- (Qe) *Cahuin*, /kawin/: junta o régua. OD. *Cahuín*: junta para beber, fiesta, banquete (Havestadt 1883 [1777]: 615). S. *Trawun*: junta. Q. *Kaywi*: obsequios, recuerdos de una fiesta entregados a los invitados (Rosat 2009 [1989]: 527). A. *Cahuatha*: bailar una rueda de gente tomándose las manos (Bertonio 1879b [1612]: 32).
- (Qe) *Cahuintu* /kawuntu/: la borrachera. VD. *Cahuin*.
- (Qe) *Cahuitu*, /kawin/: sobrado o caqui cami. OD. *Cahuytu*: catre (Febrés 1765: 435). S. *Cudehue*: lecho, cama (Erize 1960: 84). Q. *Caiuto*: catre de madera (González de Holguín 2007 [1608]: 63). A. *Cauito*: lecho para dormir (Bertonio 1879b [1612]: 38).
- (Co) *Calcu*, /kalku/: brujo. AS. Q. *Cauchu*: el aojador (González de Holguín 2007 [1608]: 63).

- (Co) *Calcun*, /kalkun/: hechizos. Q. *Kawchuy*: aojar, embrujar (Rosat 2009 [1989]: 520).
- (Co) *Calcutun*, /kalkutun/: hechizar. *Kawchukuy*: embrujar, espantar (Rosat 2009 [1989]: 520).
- (Qe) *Camaricu*, /kamariku/: tabo a donde reciben al español y lo que le traen de regalo para comer. OD. *Camaricu*: obligación impuesta a los indios de llevar alimentos y animales de carga a los incas en viaje; *camaricun*: hacer ofrendas, regalos (Erize 1960: 70). S. *Uül*: ofrenda. Q. *Kamariy*: regalo presente, objeto a superiores, ofrenda, sacrificio (Rosat 2009 [1989]: 494). A. *Kamasa haque*: escogido para pedir; *camasa*: honra (Bertonio 1879b [1612]: 35).
- (Qe) *Camañ*, /kamañ/: pospuesto significa oficio. S. *Voe, ve*: sufijos sustantivables que expresan oficio (Erize 1960: 416). Q. *Kamayoj*: precedido por una palabra que expresa: el que tiene oficio (Rosat 2009 [1989]: 496). A. *Camana*: pospuesto a los nombres significa oficio (Bertonio 1879b [1612]: 35).
- (Qe) *Cancahue*, /kangkawe/: asador. Q. *Cacana*: asador (González de Holguín 2007 [1608]: 61). A. *Cancaña*: asador (Bertonio 1879b [1612]: 36).
- (Qe) *Cancan*, /kangkan/: asar en el asador. S. *Cuchen*, *cuen*, *recuan* (Erize 1960: 444). Q. *Cancani* o *cancahuan*: asar en el asador (González de Holguín 2007 [1608]: 61). A. *Cancata*: asar en el asador (Bertonio 1879b [1612]: 36).
- (Qe) *Canque pirqa*, /kangke pirka/: el cimientito de la pared. AS. Q. *Perqa* o *pirqa*: pared de piedra (Rosat 2009 [1989]: 821). A. *Pirca*: la pared (Bertonio 1879b [1612]: 266).
- (Co) *Capartipantu*, /kapartripantü/: medio año. VD. *Antü*.
- (Qe) *Capi*, /kapi/: frisoles nuevos. OD. *Kapi*: vaina de legumbres (Augusta 1916a: 76). S. *Polùv*: vaina (Erize 1960). Q. *Saphi*: raíz, principio, punto inicial (Lira y Mejía 2008: 436). A. *Sapa*: la raíz de las plantas (Bertonio 1879b [1612]: 309).
- (Qe) *Cara*, /kara/: pueblo. Descomposición de la voz quechua *pucara* (fortaleza), derivado de la costumbre de situar los asentamientos humanos en torno a los fuertes. S. *Rucahue*, *rucalleuyün*: poblado (Erize 1960: 521). Q. *Pucara*: barrera de muro o muro (Santo Thomas 1560: 162). A. *Pucara*: castillo, fortaleza (Bertonio 1879b [1612]: 275).
- (Qe) *Caran*, /karan/: poblar. OD. *Cara*. S. *Tucuchen* (Erize 1960: 521). Q. *Pukaray*: fortalecer, fortificar (Rosat 2009 [1989]: 858). A. *Pucara pircatha*: hacer fortaleza (Bertonio 1879b [1612]: 275).
- (Qe) *Coni antu*, /konünantü/: al ponerse el sol. VD. *Antü*.
- (Qe) *Coyum antü*, /koyüma/: ponerse el sol. VD. *Antü*.
- (Qe) *Cuchi*, /kuchi/: puerco. S. *Sañhue*: cerdo (Erize 1960: 454). Q. *Khuchi*: cerdo (Rosat 2009 [1989]: 553). A. *Ccuchi*: puerco (Bertonio 1879a [1612]: 388).
- (Qe) *Cuchi ruca*, /kuchi ruca/: pocilga. VD. *Cuchi*.
- (Co) *Cumetipantulo mayaiñ*: tendremos un buen año. VD. *Antü*.
- (Qe) *Cutulín*, /kutulün/: hacer volver. Q. *Cutichini*: hacer volver (González de Holguín 2007 [1608]: 66). A. *Cutiatha*: mandar o hacer volver (Bertonio 1879b [1612]: 61).
- (Qe) *Cutun*, /kutun/: volverse a ir. Q. *Kutiñ*: volver, retornar, regresar (Rosat 2009 [1989]: 580). A. *Cutiatha*: volverse (Bertonio 1879b [1612]: 61).
- (Qe) *Çuyçucun /chuychuyün*/: cerner. S. *Chiniid*: cerner (Erize 1960: 116). Q. *Suysuni*: cribar o cernir (Santo Thomas 1560: 169). A. *Susutha*: cerner con cedazo o cualquier otro instrumento (Bertonio 1879b [1612]: 329).
- (Qe) *Cuyçuhue*, /chüyçhüwe/: cedazo de los españoles. S. *Chinidhue*: cedazo (Erize 1960: 116). Q. *Suysona*: cedazo o zaranda (Santo Thomas 1560: 169). A. *Susuña*: cualquier cosa con la que se cierne (Bertonio 1879b [1612]: 329).
- (Co) *Cuyen*, /küyen/: luna o mes. AS. OD. *Quillen*: luna (Cañas 1910: 319). Los huilliche decían *quillen*, los rancülche *quiyet*, los pampas *quillen* (Erize 1960: 104). Q. *Quilla* o *quiz*: luna o mes (Santo Thomas 1560: 72). Diosa incaica, hermana y esposa de dios inti. Madre de los inkas (Rosat 2009 [1989]: 351). A (J) *Killa*: luna recién naciente (Belleza 1995: 91).
- (Qe) *Cullpo*, /küllpo/: tórtola. S. *Maicoñu* (Erize 1960: 96). Q. *Cullo*: tórtola chica

- (González de Holguín 2007 [1608]: 64). A. *Cullcataa*: tórtola (Bertonio 1879b [1612]: 59).
- (Co) *Chadi*, /chadi/: sal. AS. Q. *Ccachi*: la sal (González de Holguín 2007 [1608]: 59). A (J). *Katyí*: sal (Belleza 1995: 289).
- (Co) *Chadi elpeyüm*, /chadielkeyüm/: salero. VD. *Chadi*.
- (Co) *Chadipeún*, /chadipeyüm/: salina. VD. *Chadi*.
- (Co) *Chaditun*, /chaditun/: salar. VD. *Chadi*. Q. *Cachicani*: salar (González de Holguín 2007 [1608]: 59); A. (J) *Katyintsá*: salar (Belleza 1995: 289).
- (Qe) *Chag*, /chang/: gajo o ramito pequeño de árbol, aplicable por metáfora a la junta de caminos, diciendo *chag puru* y a los dedos *chag cuu*. OD. *Chang*: la pierna, la rama, el gancho (Augusta 1916a: 15). S. *Llique*: pierna (Erize 1960: 236). Q. *Chankan*, *chanka*: pierna (Rosat 2009 [1989]: 254). A. *Chara*: toda la pierna (Bertonio 1879b [1612]: 71).
- (Qe) *Chagcan*, /changkan/: desmembrar. S. *Huirüvtun*: despedazar, descuartizar (Erize 1960: 198). Q. *Chankay*: quebrantar, triturar, machacar (Rosat 2009 [1989]: 254).
- (Qe) *Chala*, /chala/: paja de maíz seca. S. *Chrovullhua*: *chala* de maíz (Erize 1960: 140). Q. *Challa*: paja de maíz (Santo Thomas 1560: 120). *Chhalla*: la caña del maíz después de desgranado que suelen dar a las bestias (Bertonio 1879b [1612]: 69).
- (Qe) *Challua*, /challwa/: pescado. El mapudungun dispone de términos específicos para designar distintas especies de peces. Q. *Challua*: pescado (Santo Thomas 1560: 120). A. *Chaulla*: pescado (Bertonio 1879b [1612]: 71).
- (Qe) *Challuatun*, /challwatun/: pescar. VD. *Challhua*. Q. *Challhuacuni*: pescar (González de Holguín 2007 [1608]: 85). A. *Chaullatha*: pescar (Bertonio 1879b [1612]: 71).
- (Qe) *Challuatuqueüm*, /challwatukeyum/: pesquería. VD. *Chalhua*. Q. *Challhua katu*: pescadería (González de Holguín 2007: 85). *Chaulla cataui* (Bertonio 1879a [1612]: 364).
- (Qe) *Charqui*, /charki/: cecina. S. *Anguim*: charqui, tasajo (Erize 1960: 54). Q. *Chharqui*: tasajo de cecina (González de Holguín 2007 [1608]: 88). A. *Ccharqhui*: cecina (Bertonio 1879a [1612]: 117).
- (Qe) *Charquin*, /charkin/: hacer cecina. VD. *Charqui*. Q. *Charquini*: hacer cecina de cecina (González de Holguín 2007 [1608]: 88).
- (Qe) *Chaucha*, /chawcha/: papas amarillas. Q. *Chawcha*: variedad de papa temprana, más delicada y de calidad inferior (Rosat 2009 [1989]: 271).
- (Qe) *Chillka*, /chillka/: carta. VD. *Quillcan*: escribir. Q. *Quillca*: letra o carta mensajera (Santo Thomas 1560: 170). *Quellqa* (sustantivo original): dibujo, pintura, trazo, adorno; (neologismo) papel, escrito, manuscrito (Rosat 2009 [1989]: 934). A. *Quellca*: la carta, lo escrito (Bertonio 1879b [1612]: 286).
- (Qe) *Chilcahue lpi*, /chillkawelpi/: pluma para escribir. VD. *Quillcan*: escribir. Q. *Quellqana*: lapicero, lápiz, pluma (Rosat 2009 [1989]: 935).
- (Qe) *Chilcatun*, /chillkatun/: leer. VD. *Quillcatun*: leer. Q. *Quillcactaricuni*: leer letras o cartas (Santo Thomas 1560: 170). A. *Quellca vllatha*: leer (Bertonio 1879a [1612]: 289).
- (Co) *Chucün antü*, /chukunantü/: ¿qué día? VD. *Antü*.
- (Qe) *Chucuy pichun*, /¿chukunpichun?/: qué tan pequeños. VD. *Pichi*.
- (Co) *Chomyecüumeyün cuyen*, /chomyeküwmeyün küyen/: luna menguante. VD. *Cuyen*.
- (Co) *Chunten antü*, /¿chuntenantü?/: ¿qué hora del día es? VD. *Antü*.
- (Qe) *Chuyanchan*, /chuyanchan/: enjuagar cualquier cosa. S. *Nguludun*: enjuagar (Erize 1960: 294). Q. *Chuyanchan*: enjuagar la ropa (Rosat 2009 [1989]: 365). A. *Chulluchitha*: echar en remojo pellejos o garbanzos para ablandarlos (Bertonio 1879b [1612]: 92).
- (Qe) *Enturaquin*, /enturakin/: descontar. VD. *Raquin*.
- (Qe) *Eñod tipay antu*, /eñod tripay antü/: cuando sale el sol. VD. *Antü*.
- (Co) *Gen toqui*, /ngen toki/: el capitán principal de cada *rehua* que tiene el *toqui* (insignia de mando). VD. *Toqui*.
- (Qe) *Gubquem antü*, /güfkemantü/: al acabarse los crepúsculos. VD. *Antü*.
- (Qe) *Gull antü*, /ngüllantü/: a las cinco de la tarde. VD. *Antü*.

- (Qe) *Huaccha*, /wakcha/: pato. El mapudungun dispone de lexemas que distinguen diversas especies de patos. Q. *Wachwa*, ave grande como ganso, de color blanquinegro (Rosat 2009 [1989]: 1218). A (J) *Wachwa*: ganso silvestre (Belleza 1995: 245).
- (Qe) *Huancu*, /wangku/: algarrobo. Q. *Waranqu*: algarrobo (Rosat 2009 [1989]: 1255).
- (Qe) *Huachin*, /wachin/: armar lazos. Q. *Huacchi*: flecha; *huachhini*: flechar (González de Holguín 2007 [1608]: 327). A. *Huachi*: garrocha (Bertonio 1879b [1612]: 142).
- (Qe) *Huampelleun*, /wampolüwun/: velar. S. Pelolen: velar (Erize 1960: 317). VD. Huampu. El término expresa la costumbre de emplear el huampu como ataúd, el que sirve para el viaje de los muertos a través de los ríos (balseo) hacia el gulu mapu. Huampulleun es la vigilia fúnebre.
- (Qe) *Huampu*, /wampo/: barco, navío. S. *Taji*: balsa (Augusta 1916b: 48), *dalca*: piragua, embarcación primitiva de los mapuche de la costa (Erize 1960: 151). Q. *Huampu*: navío, balsa, barco (González de Holguín 2007 [1608]: 132). A. *Hampu*: balsa, barco, nave, cualquier embarcación (Bertonio 1879b [1612]: 146).
- (Qe) *Huamputuqueelchi leu*, /waputukeelchi lewfü/: río que se navega. VD. Huampu. (Qe) *Huanquen*, /wangken/: garza. S. *Churla*: garza (Erize 1960: 148); *pilli*: garza (Erize 1960: 328). Q. *Waqar*: garza (Rosat 2009 [1989]: 1251).
- (Qe) *Huayqui*, /wayki/: lanza. S. *Vulam*, *pulqui*: flecha (Erize 1960: 420). Q. *Huachhi*: flecha, saeta o garrocha (González de Holguín 2007 [1608]: 128). A. *Huachi*: garrocha (Bertonio 1879 [1612]: 142).
- (Qe) *Huayquitun*, /waykitun/: alancear. VD. *Huayqui*. Q. *Huachhyccuni*: tirar dardo o arrojarlo a mano (González de Holguín 2007 [1608]: 128). A. *Huachitha*: agarrochar (Bertonio 1879b [1612]: 142).
- (Qe) *Huchi namo* /wüchünamun/: patituerto. Q. *Weqru*: torcido, chueco, patizambo (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 739).
- (Co) *Huecuyen*, /we küyen/: luna nueva. VD. *Cuyen*.
- (Qe) *Cachu*: herbazal. VD. *Cachu*.
- (Qe) *Hueñi*, /weñi/: muchacho. S. *Pəchü wentru* (Augusta 1916b: 249). Q. *Huayna*: mozo, mancebo (González de Holguín 2007 [1608]: 142). A. *Huayna*: mozo (Bertonio 1879b [1612]: 156).
- (Qe) *Huydun camañ*, /widün kamañ/: alfarero. S. *Huyduve*: alfarero (Febrés 1765: 305, 517). VD. *Camañ*.
- (Qe) *Huynca*, /wingka/: español. Término polisintético compuesto por *we*: nuevo e *inka*: extranjero.
- (Qe) *Huyncha*, /wincha/: trazadera de cabeza. Q. *Vincha*: cinta de indias que traen en la cabeza o apretador de cabellos (González de Holguín 2007 [1608]: 230).
- (Qe) *Huytucan*, /wütokan/: desmembrar. S. *Cachrüentun*: cortar, amputar (Erize 1960: 62). Q. *Wituy*: amputar, cortar, mutilar, cercenar (Rosat 2009 [1989]: 1308). A. *Walli*: despanzurrar, sacar tripas, rebanar (Belleza 1995: 189).
- (Qe) *Huitun*, /witun/: desbaratar lo compuesto. S. *Chranemun*: asolar, desbaratar (Erize 1960: 127). Q. *Withay*: despedazar, desprender, arrancar (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 756).
- (Qe) *Huituntun*, /witraentun/: deshacer. Q. *Withachiy*: hacer arrancar o desprender algo por la fuerza (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 756).
- (Qe) *Huitu vin*, /wütrufiñ/: reventar. VD. *Huitun*. A. *Hututha*: reventar de suyo la sangre (Bertonio 1879a [1612]: 179).
- (Qe) *Laqueytun*, /lakeytun/: maldecir. Sinónimos: *Thuthuycan*: maldecir (Febrés 1764: 395). Q. *Layqa*: brujo, *layqay*: embrujar (Rosat 2009 [1989]: 598). En aymara, *layca*: hechicero, *laycachata*: hechizar con bebedizos y otras bellaquerías (Bertonio 1879b [1612]: 192).
- (Cl) *Lay antü*, /lay antü/: eclipse de sol. *Lan*: morir; *antü*: sol. Q. *Inti wañuy* (Rosat 2009 [1989]: 1248). *Wañuy*: morir, *inti*: sol.
- (Co) *Lican*, /likan/: una piedra que estiman como cristal de indios. Q. *Llipiyan*: resplandecer, relámpagos o lo echa luz (González de Holguín 2007

- [1608]: 153). A. *Likhutha*: resplandecer o reverberar como las estrellas, el agua con el sol, las armas acicaladas o cosas semejantes (Bertonio 1879b [1612]: 194). En atacameño, *Liplip-natur*: relumbrar, relampaguear (Vaïsse, Hoyos y Echeverría 1896: 25). En kallawayá, *lliphipina*: relampaguear. En lule y toconé, *lipitc*, *lipity*: relampaguear (Machoni 1877 [1732]: 191), en uro chipaya, *llipin*: relampaguear (Cerrón-Palomino y Ballón 2011: 274).
- (Qe) *Lilpu*, /llipu/: espejo. S. *Cumuntuhue*: espejo (Erize 1960: 479). Q. *Lirpu* o *rirpu*: espejo (González de Holguín 2007 [1608]: 322). A. *Lirpu*: espejo (Bertonio 1879b [1612]: 195).
- (Qe) *Lilputuun*, /lliputuwün/: mirarse en el espejo. Q. *Lirpuy*: reflejar imágenes el espejo u otras superficies (Rosat 2009 [1989]: 601). A. *Lirpuna*: mirarse en el espejo (Bertonio 1879b [1612]: 195).
- (Co) *Luvlucuyantu*, /lülüfküyantü/: resplandece y arde el sol. DV. *Antú*. En Q. *Lliplip*: resplandecer (Rosat 2009 [1989]: 117). A. *Llukutha*: resplandecer las estrellas y otras cosas (Bertonio 1879a [1612]: 412).
- (Qe) *Llanca*, /llangka/: unas piedras que los indios estiman (Valdivia 1887 [1606]). OD. *Llanca*: unas piedras verdes que estiman mucho, con que pagan las muertes (Febrés 1765: 538). Q. *Llanka*: se junta con los colores y nombra lo más oscuro y fino, menos deslavado (González de Holguín 2007 [1608]: 151); *llanka*: subido, nitido, referido al color (Rosat 2009 [1989]: 615); *llankay*: trabajar (Rosat 2009 [1989]: 616). A. *Llanco*: muy negro (Bertonio 1879b [1612]: 201). *Llanca* es una tonalidad que hace 'trabajar' al color en la estética andina.
- (Qe) *Llancavú*, /llangkafüw/: color morado. VD. *Llanca*. S. *Coñolhue*: morado (Erize 1960: 507). Q. *Llanca pucca*: colorado oscuro fino, *llanccayana*: negro fino, atezado como un azabache (González de Holguín 2007 [1608]: 151).
- (Qe) *Llau*, /llag/: mitad. Sinónimo: *Ranguí*: mitad (Erize 1960: 506). Q. *Chaw*: incompleto, medio (Rosat 2009 [1989]: 270).
- (Qe) *Llaucahuin*, /llagkawiñ/: la mitad de la regua. VD. *Llau*.
- (Qe) *Llucho*, /llocho/: flojo. S. *Culchren*: flojo, no apretado (Erize 1960: 484). Q. *lluchu*: suelto, caído, flojo (Rosat 2009 [1989]: 637).
- (Qe) *Llupu* o *llupug*, /llüpu/: olla. S. *Carca*, *codvú*, *dungoll*: olla (Erize 1960: 514). Q. *Llupu*: chato, aplastado, de poca altura (Rosat 2009 [1989]: 643); *churpuy*: poner la olla sobre el fuego o el fogón (Rosat 2009 [1989]: 355).
- (Co) *Machi antú* /machi antü/: hoy. No se encuentra vigente, probablemente corresponde a /fachantü/ VD. *Antú*.
- (Co) *Maleu antú* /malewantü/: entre las ocho y las nueve de la mañana. VD. *Antú*.
- (Co) *Mgenantu*, /mugnenantü/: todos los días. VD. *Antú*.
- (Qe) *Mamllcamañ*, /mamüllkamañ/: carpintero. VD. *Camañ*.
- (Qe) *Mizqui dulli*, /miskidulli/: miel de abejas. Q. *Mizqui*: miel, azúcar o cosa dulce o sabrosa (González de Holguín 2007 [1608]: 170). A. *Miski*: dulce (Bertonio 1879b [1612]: 223).
- (Qe) *Mizquilcan*, /miskilkan/: endulcecero. S. *Rúlcacan*: endulzar (Valdivia 1887 [1606]). Q. *Mizqillicuni*: saber bien algo o dar gusto (González de Holguín 2007 [1608]: 170). A. *Miskinchatha*: poner dulce (Bertonio 1879b [1612]: 223).
- (Qe) *Muchan*, /müchan/: besar. S. *Pefitun*: besar (Augusta 1916b: 50). Q. *Muchay*: besar (Rosat 2009 [1989]: 706). En A. (J) *Mucht'a*: besar (Belleza 1995: 113).
- (Qe) *Muchan*, /müchan/: el beso. Q. *Muchay*: beso, adoración, gratitud (Rosat 2009 [1989]: 706). A (J) *Muchu*: beso (Belleza 1995: 113).
- (Qe) *Murque*, /mürke/: harina de maíz tostado. S. *Rüngo*: harina cruda (Erize 1960: 374); *cochrum*: tostar (Erize 1960: 542). Q. *Q'aytu murq'o*: piedra de moler; *uchu murqo*: piedra redonda u ovalada que sirve para moler (Rosat 2009 [1989]: 716); *maskha*: harina de cebada tostada llevada como avío (Rosat 2009 [1989]: 678).
- (Qe) *Murquen*, /mürken/: hacer esta harina. Q. *Murk'iy*: separar residuos de los granos, separar la parte gruesa o abultada de la parte fina de una cosa (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 295).

- (Qe) *Muti*, /muti/: maíz cocido. S. *Pisku*, *pidku*: cocido en olla sin sal. Se aplica a las habas, arvejas, maíz y trigo que se cuece en agua para hacerlos mote (Augusta 1916a: 184). Q. *Muti*: maíz cocido (Santo Thomas 1560: 154). A. *Motti*: maíz cocido (Bertonio 1879b [1612]: 226).
- (Qe) *Mutin*, /mutin/: cocer maíz. VD. *Muti*. Q. *Mut'iy*: preparar *muti* (Rosat 2009 [1989]: 721). A. *Mottitha*: cocerle (el 'motti' o mote) (Bertonio 1879b [1612]: 226).
- (Co) *Ñuque*, /ñuke/: madre. AS. Q. *Ñuñu*: la leche o la teta de mujer o de todo animal (González de Holguín 2007 [1608]: 181). A. En aymara, *ñuñu*: leche (Bertonio 1879a [1612]: 288).
- (Co) *Ñuquentu*, /ñukentu/: madrastra. VD. *Ñuque*. Q. *Ñuñuchej*: nodriza (Rosat 2009 [1989]: 758).
- (Qe) *Pataca*, /pataka/: ciento. AS. Q. *Pachac*: ciento (Santo Thomas 1560: 158). A. *Pataca*: ciento (Bertonio 1879b [1612]: 252).
- (Qe) *Pichi*, /pichi/: para diminutivos. S. *Muna*: cosa poca, mediana, mediocre (Erize 1960: 264); *nomlai*: poco (Erize 1960: 277). Q. *Pissi*: cosa pequeña, corta, breve (González de Holguín 2007 [1608]: 194). A. *Pisi*: poco (Bertonio 1879b [1612]: 267).
- (Qe) *Pchi ayun*, /pichiayün/: tibio amor. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi chagll*, /pichichangüll/: dedo chico. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi guaca*, /pichiwaka/: ternera. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi hueñi*, /pichiweñi/: muchacho. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchilacun*, /pichilkawün/: apocarse, humillarse. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchillava*, /pichillafan/: bolsico. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchillu*, /pichilu/: poquito. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi meu*, /pichinmew/: por poco. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi mgel*, /pichinmgel/: poco más o menos. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi mon*, /pichinmon/: faltar poco. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchimuchay*, /pichimüchay/: ahora, poco ha. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi muú*, /pichinmu/: poco más o menos. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchinman*, /pichinñman/: durar poco. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi quelu*, /pichikelu/: menudo o pequeño. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchiqueun*, /pichikewün/: galillo o campanilla de la lengua. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchirumelbin*, /pichirumelfiñ/: adelgazar. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchirumelu*, /pichirumelu/: angosto. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi rumelu chi rupu*, /pichirumeluchi rüpu/: senda angosta. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi unen* /pichiunen/: un poquito mayor. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi valu*, /pichifalin/: barato. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchi yu*, /pichiyu/: nariz pequeña. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchiado*, /pichiarol/: ahora, poco ha. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchihuanco*, /pichiwangko/: gazapo o cui. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchiltun*, /pichiltuwün/: achicarse. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pchিপিতun*, /pichipitu/: faltar poco. VD. *Pichi*.
- (Qe) *Pincullu*, /pingküllu/: flauta. S. *Pivilca*: flauta (Erize 1960: 484). Q. *Pincullu*: todo género de flautas (González de Holguín 2007 [1608]: 193). A. *Pincollo*: flauta de hueso que usan los indios (Bertonio 1879b [1612]: 266).
- (Qe) *Pincullutun*, /pingküllutun/: tañer flauta. Q. *Pincullucuni*: tañerlas (las flautas) (González de Holguín 2007 [1608]: 193). A. *Pincollotha* (Bertonio 1879b [1612]: 266).
- (Qe) *Pirca*, /pirka/: pared. AS. Q. *Pircca*: pared (González de Holguín 2007 [1608]: 194). A. *Pirca*: la pared (Bertonio 1879b [1612]: 266).
- (Qe) *Pircan*, *pircantun*, /pirkan/, /pirkatun/: hacer la pared. Q. *Pircatha*: hacer pared (Bertonio 1879: 266). Q. *Pircani*: hacer pared, edificar (González de Holguín 2007 [1608]: 194). A. *Pircatha*: hacer pared (Bertonio 1879b [1612]: 266).
- (Co) *Pllu*, /püllu/: alma del hombre. *Pujyu*: mollera (Rosat 2009 [1989]: 88, 856), punto por el que ingresa al cuerpo el *kausay* o energía vital. En atacameño: *pujlliu*: es la mollera blanda y abierta de la guagua. Representa el alma del

- difunto que, al morir, queda vagando (Uribe et al. 2013).
- (Qe) *Pozco*, /podko/: levadura. AS. Q. *Ppochcco*: levadura (González de Holguín 2007 [1608]: 197). A. *Ppusco*: levadura del pan o chicha (Bertonio 1879b [1612]: 283).
- (Cl) *Pron*, /püron/: nudo, anudar o atar (Valdivia 1887 [1606]). OD. *Pron*: los nudos que hacen en un hilado para contar los días que faltan para una junta o bebida o juego, también por las pagas de una muerte o hurto, y si van con hilado colorado, es decir, que a sangre y fuego harán las pagas (Febrés 1765: 602). *Qhipu*: nudo; nudos en cordeles: sistema de lenguaje gráfico de los incas a base de cordeles hechos de pelambre, de algodón o cabuya, de diversos colores, anudados de múltiples maneras (Rosat 2009 [1989]: 954).
- (Qe) *Pucuchu*, /pukuchu/: vejiga. S. *Huillihue*; *puvudcon* (Erize 1960: 336). Q. *Puccuchu*: la vejiga (González de Holguín 2007 [1608]: 197).
- (Qe) *Puchun*, /puchun/: sobrar. S. *Yavn*, *niëpuran*: sobrar (Erize 1960: 536). Q. *Puchu*: demasía o sobra (Santo Thomas 1560: 163). A. *Puchu*: sobra de alguna cosa (Bertonio 1879b [1612]: 275).
- (Qe) *Pun*, /pun/: noche y obscuro. S. *Trafuya*: noche (Augusta 1916b: 254). Q. *Puñuy*: dormir, pasar la noche en un lugar (Rosat 2009 [1989]: 869).
- (Qe) *Puncayúm*, /punkayum/: a primanoche. VD. *Pun*.
- (Qe) *Punin*, /punün/: ser de noche. VD. *Pun*.
- (Qe) *Puñu*: nublado. S. *Tromungei*: nublado (Augusta 1916b: 256). Q. *Pppuyu*: nubes o nublados (González de Holguín 2007 [1608]: 200).
- (Co) *Pura* /pura/: ocho. AS. Q. *Pusaj*: ocho (Rosat 2009 [1989]: 876).
- (Qe) *Purumache*, /purumache/: los antiguos. Q. *Purun*, *puruma*: terreno baldío, no cultivado; *purun pacha*: tiempos antiguos, inmemoriales primitivos (Rosat 2009 [1989]: 874). A. *Puruma*: tiempo antiquísimo, cuando no había sol (Bertonio 1879b [1612]: 278).
- (Co) *Purcuyen*, /purküyen/: luna llena. VD. *Cuyen*.
- (Qe) *Putun*, /putun/: beber. S. El mapudungun dispone de diversos términos específicos, según lo bebido: *pülcutun* para beber chicha (Erize 1960: 345), *mollvuntun* para beber sangre (Erize 1960: 448), *conman* si es agua (Erize 1960: 437). Q. *Putu*: vasija hecha de una calabaza del mismo nombre; tacita (Rosat 2009 [1989]: 879); *uma putu*: cráneo (Rosat 2009 [1989]: 34). Al respecto, es importante señalar que los soldados incas acostumbraban beber chicha en los cráneos de sus enemigos muertos.
- (Qe) *Putuncolmen*, /pütokolmen/: llevar a beber. S. *Collen*, *colletun*: ir a bebidas (Febrés 1765: 459). VD. *Putun*.
- (Co) *Qdau antu*, /kdawantü/: día de trabajar. VD. *Antú*.
- (Cl) *Qchucan*, /kechukan/: jugar un juego de indios. OD. *Quechucan*: jugar al cinco, que es un juego de ellos (Febrés 1765: 611). *Quechucan*: juego indígena con un dado de hueso o de madera que tiene dos lados triangulares anchos casi planos (con uno o dos puntos), dos lados largos y estrechos (con tres o cuatro puntos) y que vale cinco cuando cae de base (Erize 1960: 350). Q. *Pisqa*: número cinco; símbolo metafísico entre los antiguos quechuas; juego de dados: quinto día después de la muerte y el rito que se celebra lavando la ropa del muerto (Rosat 2009 [1989]: 842). La literatura etnohistórica (Gentile 1998, Ordóñez 2004) documenta el uso del término *pichca* para designar un dado de forma piramidal con cinco o seis caras (cinco de ellas pintadas) que se empleaba con funciones oraculares en la comunicación con las waka, en los rituales fúnebres para definir el destino de los bienes del difunto o anunciar nuevas muertes, y que asume igualmente funciones lúdicas.
- (Qe) *Quechu huaranca*, /kechu warngka/: cinco mil. Q. *Huaranca*: mil (González de Holguín 2007 [1608]: 135). A. *Huaranca*: diez mil (Bertonio 1879b [1612]: 150).
- (Qe) *Quelu antu*, /küla antü/: a las tres de la tarde. VD. *Antú*.
- (Qe) *Qillca*, /killka/: carta, papel, cedula, escritura. VD. *Quillcan*. Q. *Quillca*: letra, carta mensajera, libro, papel (Santo

- Thomas 1560: 170). *Quellca*: la carta, lo escrito (Bertonio 1879b [1612]: 286).
- (Qe) *Quillcacamañ*, /killkakamañ/: escribano. VD. *Quillcan* y *camañ*. Q. *Quillcacamayoc*: escribano, pintor (Santo Thomas 1560: 170). A. *Quellca camana*: escribano (Bertonio 1879a [1612]: 224).
- (Qe) *Quillcael*, /killkael/: escritura. Q. *Quellca*: escritura (González de Holguín 2007 [1608]: 201).
- (Qe) *Quillcahue*, /killkawe/: pluma para escribir. Q. *Quellccana papa*: pluma (González de Holguín 2007 [1608]: 201).
- (Qe) *Quillcayum*, /killkapeyüm/: escritorio. Q. *Quellca huaci*: escritorio (González de Holguín 2007 [1608]: 320). A. *Quellacui*: escritorio (Bertonio 1879a [1612]: 224).
- (Qe) *Quillcan*, /killkan/: escribir. S. $\Pi\text{əpü}^{\text{h}}$ kan: dibujar (Augusta 1916b: 120). Q. *Quellccani* o *quellccacuni*: escribir, dibujar, pintar (González de Holguín 2007 [1608]: 201). A. *Quellqatha*: dibujar, pintar al modo en que los indios pintan los cántaros, escribir como lo hacen los españoles (Bertonio 1879b [1612]: 286), *quellcatha*: escribir (Bertonio 1879a [1612]: 224).
- (Qe) *Quillcana*, /killkana/: escribanía. Q. *Quillcana*: escribanía (Santo Thomas 1560: 170).
- (Qe) *Quillcatun*, /killkatun/: leer. Q. *Quillcactaricuni*: leer letras o cartas (Santo Thomas 1560: 170). A. *Quellca vllatha*: leer (Bertonio 1879a [1612]: 289).
- (Qe) *Quillcatuwoe*, /killkatufe/: lector. Q. *Quellcarikuk*: el que sabe leer (González de Holguín 2007 [1608]: 201). A. *Quellca yatiri*: letrado (Bertonio 1879a [1612]: 289).
- (Co) *Quiñetipantu*, /kiñe tripantu/: un año. VD. *Antú*.
- (Cl) *Rali lonco*, /rali longko/: casco de cabeza. Término compuesto de las voces *rali*, 'escudilla de madera', y *lonco*, 'cabeza'. Designa al uso de las calotas como envase para beber. Calco semántico del quechua *uma putu*, compuesto por las voces *uma*, cabeza, y *putu*, taza. Ver voz *putun*.
- (Co) *Ragin antu*, /ragintü/: mediodía. VD. *Antú*.
- (Co) *Ragi pun*, /ragipun/: a medianoche. VD. *Pun*.
- (Qe) *Raquilan*, /rakilan/: tener poco. VD. *Raquín*.
- (Qe) *Raquín*, /rakin/: contar, estimar. Afines, *reutun*: prorratear, dividir; *reutu*: división proporcional (Erize 1960: 368); *udaln*: repartir, distribuir, dividir (Erize 1960: 396). Q. *Rak'i* o *raki*: división, repartición o reparto (Rosat 2009 [1989]: 989).
- (Qe) *Raquivoe*, /rakife/: contador. Q. *Rakiq*: distribuidor, que reparte o divide (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 508)
- (Co) *Riñtripantulu* /*Riñtripantulu*/: iguales en edad. VD. *Antú*.
- (Qe) *Tabo*, /tafu/: casa de indios. S. *Ruca*. Q. *Tampu*: posada u hostería real en los caminos incaicos, en todas las provincias del imperio, donde los viajeros recibían alojamiento y alimentación; campamento o cuartel (Rosat 2009 [1989]: 1109).
- (Qe) *Tica*, /tika/: adobe. Q. *Tica*: adobe (González de Holguín 2007 [1608]: 223). A. *Tica*: adobe de barro (Bertonio 1879b [1612]: 349).
- (Qe) *Ticahue*, /tikawe/: adobera. Q. *Tika(ku)na*: adobera (Rosat 2009 [1989]: 1131). A. *Ticaña*: adobera (Bertonio 1879b [1612]: 349).
- (Qe) *Ticalcan*, /tikalkan/: hacer adobes. Q. *Ticani*: hacer ladrillos o adobes (Santo Thomas 1560: 174). *Ticatha*: hacer adobes (Bertonio 1879b [1612]: 349).
- (Co) *Tipantu*: nacer el sol o las estrellas. VD. *Antú*.
- (Co) *Tipantu*, /tripantu/: el año. VD. *Antú*.
- (Co) *Tipantun*, /tripantun/: edad. VD. *Antú*.
- (Co) *Tipantunan*, /tripantunün/: tener años. VD. *Antú*.
- (Qe) *Titi*, /titi/: estaño. S. *Laquir*: plomo (Valdivia 1887 [1606], Erize 1960: 216). Q. *Titi*: estaño, metal (Santo Thomas 1560: 58). *Titi*: plomo (Bertonio 1879b [1612]: 353).
- (Qe) *Tititun*, /tititun/: estañar. Q. *Titin chani*: estañar (González de Holguín 2007 [1608]: 323).
- (Co) *Toqui*, /toki/: hacha. OD. *Thoqui*: dicen a los que gobiernan en tiempos de guerra y su insignia que es una piedra a modo de hacha (Febrés 1765:

- 647). S. *Gùnaconan*: tener el mando de los guerreros (Erize 1960: 295). Q. *Tuki*: jefe, general (Rosat 2009 [1989]: 1150). A. *Toqueni*: de grande juicio (Bertonio 1879b [1612]: 358). En rapanui, *toki*: hacha de piedra (Englert 1934a: 33).
- (Co) *Toquilantu*, /tokilantü/: a medio día. VD. *Antú*.
- (Co) *Toquilin*, /tokilün/: mandar. VD. Toqui. Q. *Ttokrini*: tener cuidado o algún cargo de otros (González de Holguín 2007 [1608]: 225).
- (Qe) *Túlquecamañ*, /trülkekamañ/: curtidor. VD. *Camañ*.
- (Qe) *Údan*, /üdan/: tener sarna o caracha. S. *Pichra*: eccema, sarna, caracchas (Erize 1960:324). Q. *Utha*: especie de verruga (enfermedad); microbio que roe la nariz, la boca y los labios en las regiones cálidas (Rosat 2009 [1989]: 1206).
- (Qe) *Uchra leuchi yu*, /wüchürkülechi yu/: nariz torcida. VD. *Huchi namo*. OD. *Uchur*: cosa torcida (Febrés 1765: 667); *wichür*: torcido (Augusta 1916a: 259). Q. *Wegru*: torcido, chueco, patizambo (Academia Mayor de la Lengua Quechua 2005: 759); *wijru* o *wijsu*: cosa torcida, contrahecha (Rosat 2007: 1291).
- (Qe) *Uchurgan*, /wüchürngen/: estar tuerto. S. *Schraumalen*: estar tuerto (Erize 1960: 130). Q. *Wijsu* o *wijtu*: tuerto (Rosat 2009 [1989]: 1291).
- (Qe) *Ulcu*, /ulku/: acso (tela) de indias Q. *Unku*: cualquier tejido de algodón o de otras fibras vegetales (Rosat 2009 [1989]: 1190). A. *Unko*: la mantelilla o tocado de las indias (Bertonio 1879b [1612]: 377) (94).
- (Qe) *Ulcutun*, /ulkutun/: vestirse el acso, que es una manta interior. Q. *Unkuy*: ponerse el *unko* (Rosat 2009 [1989]: 1190).
- (Co) *Urcun antú*, /ürkünantü/: día de fiesta. VD. *Antú*.
- (Co) *Uule ragi antú*, /ule rangiantü/: mañana a mediodía. VD. *Antú*.
- (Qe) *Vmintá*, /uminta/: pan de maíz. S. *Müldu*, *müllu*: pan de maíz (Erize 1960: 516). Q. *Huminta*: bollicos de maíz como tamales (González de Holguín 2007 [1608]: 146).
- (Co) *Vanten antu*, /fantenantü/: a esta hora. VD. *Antú*.
- (Co) *Veycu tipan* /feychitripan/: qué de años. VD. *Antú*.
- (Co) *Villan tiantu*, /fillantü/: año estéril de hambre y miseria. VD. *Antú*.
- (Co) *Vúca apo*, /fücha apo/: el gobernador. VD. *Apo*. OD. *Vutan*: ser grande (Febrés 1765: 665); *apo*: el gobernador o principal (Febrés 1765: 430) Q. *Appo*: gran señor (Santo Thomas 1560: 109).
- (Qe) *Yana*, /yana/: criado. S. *Düngupeye*: doméstico, sirviente (Erize 1960: 471). Q. *Yana*: criado, que sirve (Santo Thomas 1560: 35). A. *Yana*: criado, hombre que sirve (Bertonio 1879b [1612]: 391).
- (Qe) *Ychuna*, /ychuna/: hoz. Q. *Ychuna*: hoz para segar (Santo Thomas 1560: 141). A. *Hichuña*: hoz para cegar (Bertonio 1879a [1612]: 269).
- (Qe) *Yella*, /ükulla/: manta de indias. S. *Cüdu*, choñe (Erize 1960: 504). Q. *Lliclla*: manta de mujeres (González de Holguín 2007 [1608]: 152). A. *Llakota*: manta de indios (Bertonio 1879a [1612]: 307).
- (Qe) *Yhuay*, /yway/: serpiente. S. *Vilu*. Q. *Yawrinkha*: serpiente mítica; diosa altiplánica que provoca terremotos, hundimientos y derrumbes, representada como serpiente de enorme cabeza (Rosat 2009 [1989]: 1330). A. *Yauirca*: una especie de víboras muy grandes y negras (Bertonio 1879b [1612]: 396).
- (Qe) *Yautu*, /yawtu/: bonete, o cintillo de la cabeza. Q. *Llautto*: cingulo que traen por sombrero (González de Holguín 2007 [1608]: 152).
- (Qe) *Yavütü antú*, /yafütuantü/: mediodía. VD. *Antú*.
- (Qe) *Ylelcao antú*, /ilelkawünantü/: hora de comer. VD. *Antú*.

Bibliografía

- Abercrombie, T. 1998. *Pathways of memory and power: Ethnography and history among Andean people*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Abercrombie, T. 2006. *Caminos de la memoria y del poder. Etnografía e historia en una comunidad andina*. La Paz: Sierpe.
- Academia Mayor de la Lengua Quechua. 2005. *Diccionario quechua-español-quechua*. Cusco: Gobierno Regional Cusco.
- Acevedo, I. 1989. *Sacrificios humanos y canibalismo ritual entre los araucanos (siglo XVI)*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Santiago: Universidad de Chile.
- Acevedo, I. 1995. Cráneos humanos como objeto de culto. Una visión del mundo andino y mapuche a través de las crónicas. Siglos XVI. *XI Jornadas de Historia de Chile*, Osorno.
- Acosta, J. 1894. *Historia natural y moral de las indias: Tomo II*. Madrid: Ramón Ángeles impresor.
- Acosta, O. 1998. La muerte en el contexto uru: caso chipara. *Eco Andino* 5: 7-40.
- Adán, L. 2014. *Los reche-mapuche a través de sus sistemas de asentamiento (s. XV-XVII)*. Tesis para optar al grado de Doctora en Historia mención Etnohistoria. Santiago: Universidad de Chile.
- Adán, L., R. Mera, M. Becerra y M. Godoy. 2004. Ocupación arcaica de territorios boscosos y lacustres de la región precordillerana andina del centro-sur de Chile. El sitio Marifilo-1 de la Comunidad de Pocura. *Chungara* 36 [Suplemento Especial, Tomo II]: 1121-1136.
- Adán, L. y R. Mera. 2011. Variabilidad interna en el alfarero temprano del centro-sur de Chile: el complejo Pitrén en el valle central del Cautín y el sector lacustre andino. *Chungara* 43 (1): 3-23.
- Adán, L., S. Urbina, N. Lira y V. Figueroa. 2012. Arqueología del lago Ranco: Estudio diacrónico desde sus primeros habitantes hasta tiempos históricos. Fondo de Desarrollo Cultural Gobierno Regional de Los Ríos. FNDR 66-2011. Valdivia: Dirección Museológica, Universidad Austral de Chile.
- Adán, L., R. Mera, X. Navarro, R. Campbell, D. Quiroz y M. Sánchez. 2016. Historia prehispánica en la región centro-sur de Chile: Cazadores recolectores holocénicos y comunidades alfareras (ca 10.000 años a.C. a 1.550 años d.C.). En *Prehistoria en Chile: Desde sus primeros habitantes hasta los incas*. F. Falabella, et al., eds., pp. 401-441. Santiago: Editorial Universitaria y Sociedad Chilena de Arqueología.
- Adelaar, W. y P. Muysken. 2004. *The languages of the Andes*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Aguiló, F. 1991. *Diccionario kallawayaya*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Aguiló, F. 2000. *El idioma del pueblo puquina: Un enigma que va aclarándose*. Quito: Fondo Ecuatoriano Populorum Progressio, Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas.
- Ajens, A. 2016. *La conexión huilliche altoperuana*. Manuscrito inédito facilitado por el autor.
- Alcamán, S. y J. Araya. 1993. *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche*. Temuco: Fundación Instituto Indígena.
- Alderman, J. 2015. Mountains as actors in the Bolivian Andes: The interrelationship between politics and ritual in the kallawayaya ayllus. *The Unfamiliar* 5 (1-2): 32-45.
- Allen, C. 1982. Body and soul in Quechua thought. *Journal of Latin American Lore* 8 (2): 179-196.
- Allen, C. 2008. *La coca sabe. Coca e identidad cultural en una comunidad andina*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.

- Almonte, C. 1975 [1813]. Respuestas al interrogatorio enviado al cura de Andahua (partido de Condesuyo) sobre las costumbres y organizaciones de los pobladores de su jurisdicción. *Allpanchis* 8: 54-64.
- Alonqueo, M. 1979. *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- Alonqueo, M. 1993. Mankian. En R. Foerster, *Introducción a la Religiosidad Mapuche*, pp. 165-166. Santiago: Editorial Universitaria.
- Alvarado, M. y R. Mera. 2004. Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región del Calafquén. *Chungara* (volumen especial): 559-568.
- Álvarez-Santullano, P. y C. Contreras. 1991. Cosmovisión huilliche a través del credo y el ritual. *Actas Coloquio sobre Culturas Indígenas*, pp. 45-53. Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera, Temuco.
- Amory, D. 2013. *Las principales leyendas, mitos, historias y cuentos de Chile*. Bélgica: Edgar Adrien.
- Angiorama, C. 2004. Acerca de los incas y metales en Humahuaca: Producción metalúrgica en Los Amarillos en tiempos del Tawantinsuyu. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 29: 39-58.
- Ansión, J. 1987. *Desde el rincón de los muertos: el pensamiento mítico en Ayacucho*. Lima: Gredes.
- Arguedas, J. M. 2006. *Los ríos profundos*. Caracas: Editorial Perro de Lana.
- Arguedas, J. M. 2012. Puquiu, una cultura en proceso de cambio. En *Obra Antropológica: Tomo 4*, pp. 245-291. Lima: Editorial Horizonte.
- Arnold, D. y C. Hastorf. 2008. *Heads of state: Icons, power, and politics in the Ancient and Modern Andes*. Walnut Creek: Left Coast Press.
- Arnold, D. y E. Espejo. 2007. Cabezas de la periferia, del centro y del mundo interior. En *Hilos sueltos: Los Andes desde el textil*, D. Arnold, J.D. Yapita y E. Espejo, eds., pp. 133-177. La Paz: ILCA y Plural.
- Arnold, D., D. Jimenez y J. Yapita. 1998. *Hacia un orden andino de las cosas*. La Paz: Hisbol e ILCA.
- Arriaga, J. 1621. *Extirpación de la idolatría del Piru*. Lima: Gerónimo de Contreras Impresor.
- Augusta, F. 1907. ¿Cómo se llaman los araucanos? Valdivia: Imprenta San Francisco.
- Augusta, F. 1916a. *Diccionario Español-Araucano y Araucano-Español. Tomo I: Araucano-Español*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Augusta, F. 1916b. *Diccionario Español-Araucano y Araucano-Español. Tomo II: Español-Araucano*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Augusta, F. 1992 [1916]. *Diccionario Mapuche-Español*. Santiago: Séneca Ediciones.
- Augusta, F. y S. Fraunhäusl. 1910. *Lecturas araucanas*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- Austin, J. 1998. *Cómo hacer cosas con las palabras*. Paidós, Barcelona.
- Bacigalupo, A. 1988. *Definición, evolución e interrelaciones de tres conceptos mapuches: Pillan, Nguenechen y Wekufe*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Santiago: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Bacigalupo, A. 1995-1996. Ngüenechen, el concepto de Dios mapuche. *Historia* 29: 43-68.
- Bacigalupo, A. 1995a. El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía. En ¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche? C. Parker, dir., pp. 61-95. Santiago: San Pablo.
- Bacigalupo, A. 1995b. Imágenes de diversidad y consenso: La cosmovisión mapuche a través de tres machis. *Aisthesis* 28: 121-141.
- Bacigalupo, A. 2007. *Shamans of the foye tree: Gender power, and healing among Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Bacigalupo, A. 2008-2009. Vida, muerte y renacimiento de una machi mapuche. Recordar, desrecordar y la transformación deliberada de una memoria. *Historia Indígena* 11: 7-31.
- Bacigalupo, A. 2010. Relaciones de género ritual: parentesco, matrimonio, dominio y modalidades de persona para los chamanes mapuche. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 18: 83-106.
- Bacigalupo, A. 2016. *Thunder shaman: Making history with Mapuche spirits in Chile and Patagonia*. Austin: University of Texas Press.
- Bahamondes, F. 2009. *La cerámica prehispánica tardía de la Araucanía septentrional: El complejo arqueológico El Vergel y su relación con la hipótesis del proceso de andinización*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Santiago: Universidad de Chile.
- Bahamondes, F., C. Silva y R. Campbell. 2006. Candelaria: Un yacimiento funerario del complejo El Vergel en el curso inferior del río Bío Bío. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología* 36: 69-85.
- Bandelier, A. 1910. *The island of Titicaca and Coati*. Nueva York: Hispanic Society of America.
- Barnes, M. 1986. Representations of the cosmos: A comparison of the church of San Cristóbal

- de Pampachiri with the Coricancha drawing of Santacruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua. En *Perspectives on Andean Prehistory and Protohistory: Papers from the Third Annual Northeast Conference on Andean Archaeology and Ethnohistory*, pp. 145-157. Ithaca: Cornell University Press.
- Barros Arana, D. 1884. *Historia jeneral de Chile: Tomo primero*. Santiago: Rafael Jover Editor.
- Barthes, R. 1971. *Elementos de semiología*. Madrid: Alberto Corazón.
- Bascope, P. 2001. El sentido de la muerte en la cosmovisión andina: El caso de los valles andinos de Cochabamba, Bolivia. *Chungara* 33 (2): 271-277.
- Bastien, J. 1996 [1978]. *La montaña del cóndor: Metáfora y ritual en un ayllu andino*. La Paz: Hisbol.
- Bauer, B. y D. Dearborn 1998. *Astronomía e imperio en los Andes*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Baulenas i Pubill, A. 2016. *La divinidad illapa: Poder y religión en el imperio inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Belleza, N. 1995. *Vocabulario jacaru-castellano, castellano-jacaru*. Cusco: Centro de Estudios Bartolomé de Las Casas.
- Bengoa, J. 2003. *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Bennett, W. 1948. The Peruvian co-tradition. *Memoirs of the Society of American Archaeology* 4: 1-7.
- Berdichewsky, B. y M. Calvo. 1971. Excavaciones en cementerios indígenas de la región de Calafquén. *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena*, pp. 529-558.
- Berón, M. y L. González. 2006. Análisis de composición de adornos metálicos de un contexto funerario de cazadores recolectores: El sitio Chenque I, provincia de La Pampa. En *Metodologías científicas aplicadas al estudio de los bienes culturales*. A. Pifferetti y R. Bolmaro, eds., pp. 82-86. Rosario: Humanidades y Artes.
- Bertonio, L. 1879a [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara* (parte primera, ed. facsimilar). J. Platzmann, ed. Leipzig: B. G. Teubner.
- Bertonio, L. 1879b [1612]. *Vocabulario de la lengua aymara* (parte segunda, ed. facsimilar). J. Platzmann, ed. Leipzig: B. G. Teubner.
- Bertonio, L. 2011 [1612]. *Transcripción del vocabulario de la lengua aymara*. La Paz: Instituto de Lenguas y Literaturas Andinas y Amazónicas.
- Bibar, J. 1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reynos de Chile*. Santiago: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Blixen, O. 2013. *La luz y las tinieblas. El día y la noche en la mitología sudamericana*. Buenos Aires: CIAFIC Ediciones.
- Boas, F. 1887. Museums of ethnology and their classifications. *Science* 9: 589: 587-589.
- Boccarda, G. 2007 [1998]. *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Santiago: Ocho Libros Editores.
- Bock, E. 2012. *Sacrificios humanos para el orden cósmico y la regeneración: Estructura y significado en la iconografía Moche*. Lima: Ediciones SIAN.
- Bourget, S. 1994. El mar y la muerte en la iconografía mochica. En *Moche: Propuestas y perspectivas*. S. Uceda y E. Mujica, eds., pp. 425-447. Lima: Universidad Nacional de Trujillo.
- Bouysse-Cassagne, T. 1987. *La identidad aymara: Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVI)*. La Paz: Hisbol / IFEA.
- Bouysse-Cassagne, T. 1988. *Lluvias y cenizas. Dos pachacuti en la historia*. Hisbol, La Paz.
- Bovisio, M. 2012. Devenir en ancestro: muerte y ancestralidad en el N.O. argentino prehispanico. www.academia.edu/37780408/Bovisio_Devenir_en_ancestro_2012
- Bovisio, M. y M. Costas. 2012. Cabezas trofeo: Cuerpo, objeto y representación. *Primer Encuentro Latinoamericano de Investigadores sobre Cuerpos y Corporalidades en las Culturas*. CD ROM. Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario.
- Boyer, P. 1994. *The naturalness of religious ideas: A cognitive theory of religion*. Berkeley: University of California Press.
- Bram, J. 1977. *Análisis del militarismo incaico*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Briones de Lanata, C. y M. A. Olivera. 1985. Che Kimin. Un abordaje a la cosmo-lógica mapuche. *Runa* 15: 43-81.
- Bullock, D. 1964. Cruces y figuras de madera en cementerios. *Revista Universitaria de la Universidad Católica de Chile* 49: 165-167.
- Bullock, D. 1970. *La cultura kofkeche*. Angol: Museo Dillman Bullock.
- Büttner, T. y D. Condori. 1984. *Diccionario aymara-castellano: Arunakan liwru ayamarakastillanu*. Lima / Puno: Proyecto Experimental de Educación Bilingüe.
- Cabello de Balboa, M. 1840 [1586]. *Histoire du Pérou*. Paris: Arthus Bertrand Libraire-Éditeur.
- Cáceres, E. 2002. *El juicio del agua*. Quito:

- Abya-Yala.
- Cáceres, E. 2016. *Sistema económico indígena andino*. Quito: Abya-Yala.
- Calderón, F. 2009. *Diccionario ideológico runasimi*. Huancayo: Gráfica E. Calderón Q.
- Callo, S. 2009. *Kamisarakí: Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. Tacna: Autoedición.
- Calvo, M. 1987. *Secretos y tradiciones mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Campbell, R. 2004. *El trabajo en metales en la Araucanía: siglos X al XVII d.C.* Tesis de Licenciatura en Arqueología. Santiago: Universidad de Chile.
- Campbell, R. 2005. El trabajo de metales en El Vergel: Una aproximación desde la isla Mocha. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, pp. 379-388. Museo de Historia Natural de Concepción, Concepción.
- Campbell, R. 2015. Entre El Vergel y la platería mapuche: El trabajo de metales en la Araucanía poscontacto (1550-1850 d.C.). *Chungara* 47 (4): 621-644.
- Campbell, R. y E. Latorre. 2003. Rescatando una materialidad olvidada: Síntesis, problemáticas y perspectivas en torno al trabajo prehispánico de metales de Chile central. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 35/36: 47-61.
- Campbell, R., H. Carrión, V. Figueroa, M. Plaza y C. Stern. 2018. Obsidianas, turquesas y metales en el sur de Chile: Perspectivas sociales a partir de su presencia y proveniencia en isla Mocha (1.000-1.700 d.C.). *Chungara* 50 (2): 217-234.
- Cañas, A. 1909. *El culto a la piedra en Chile y en otras partes del mundo*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Cañas, A. 1910. Estudio de la lengua veliche. En *Trabajos del Cuarto Congreso Científico (1º Panamericano)*, vol. 20, pp. 143-330. Santiago: Imprenta Barcelona.
- Cancino, N. 2013. La lingüística misionera del mapudungun en Chile del siglo XVII y el trabajo institucional de Luis de Valdivia. *Lenguas Modernas* 42: 11-29.
- Carcedo, P. 1998. *El cobre en el antiguo Perú*. Lima: Lavalle.
- Carlson, J. 1982. The double-headed dragon and the sky: A pervasive cosmological symbol. *Annals of New York Academy of Sciences* 385: 135-163.
- Carmichael, P. 1994. The life from death continuum in Nasca imagery. *Andean Past* 4: 81-90.
- Carneiro da Cunha, M. 1978. *Os mortos e os outros: Uma análise do sistema funerario e da noção de pessoa entre os índios Krahó*. São Paulo: Editora Huicitec.
- Carrasco, A. y V. Gavilán. 2009. Representaciones del cuerpo, sexo y género entre los aymara del norte de Chile. *Chungara* 41 (1): 83-100.
- Carrasco, H. 1989. *El sistema funcional de los mitos mapuches*. Tesis para optar al grado de Doctor en Literatura. Santiago: Universidad de Chile.
- Carrasco, H., V. Contreras y M. García. 1998. Elementos constitutivos de la matriz simbólica de tres relatos míticos mapuche. *Estudios Filológicos* 33: 145-154.
- Carrión, R. 2005. *La religión en el antiguo Perú*. Lima: Instituto Nacional de Cultura.
- Casamiquela, R. 1964. *Estudio del ngillatun y la religión araucana*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.
- Castro, V. y V. Varela. 2004. De cómo camina el sol durante junio, de lo que se ve en el cielo y de lo que se comenta y practica en la tierra. Oralidad y rituales en la subregión Río Salado, norte de Chile. En *Etno y arqueoastronomía en las Américas*. M. Boccas, J. Broda y G. Pereira, eds. Memorias del simposio ARQ-13 del 51º Congreso Internacional de Americanistas, Santiago.
- Catrileo, M. 1986. La variación estilística en el nivel fonológico del mapudungun. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 2: 1-19.
- Catrileo, M. 1995. *Diccionario lingüístico-etnográfico de la lengua mapuche*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Catrileo, M. 2006. Glosario de términos en mapudungun. En *La Araucanía: El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*. C. Arellano, H. Holzbauer y R. Kramer, eds., pp. 431-471. Madrid-Frankfurt: Vervuert.
- Catrileo, M. 2014. El ngillatun como sistema conceptual mapuche. *Estudios Filológicos* 53: 27-38.
- Cecconi, A. 2013. Cuando las almas cuentan la guerra: Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho. En *Las formas del recuerdo: Etnografías de la violencia política en el Perú*. P. del Pino y C. Yezer, eds. Lima: IEP e IFEA.
- Celestino, O. 1997. Transformaciones religiosas en los Andes peruanos, 1: Ciclos míticos y rituales. *Gazeta de Antropología* 13: 1-19.
- Cereceda, V. 1988. Aproximaciones a una estética andina: de la belleza al tinku. En *Raíces de América: El mundo aymara*. X. Albó, comp.

- Madrid: Alianza Editorial.
- Cereceda, V. 2016. *De los ojos hacia el alma*. La Paz: Bolivia.
- Cerrón-Palomino, R. 1987. Unidad y diferenciación lingüística en el mundo andino. *Lexis* 11 (1): 71-104.
- Cerrón-Palomino, R. 1994. *Quechumara: Estructuras paralelas del quechua y del aimara*. Lima: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Cerrón-Palomino, R. 2006. *El chipaya o la lengua de los hombres del agua*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Cerrón-Palomino, R. 2013a. *Las lenguas de los incas: El puquina, el aimara y el quechua*. Frankfurt: Peter Lang.
- Cerrón-Palomino, R. 2013b. Cuando los mitos tienen un fondo de historicidad: el origen lacustre de los incas primordiales. *Revista Brasileira de Linguística Aplicada* 5 (1): 31-43.
- Cerrón-Palomino, R. 2016. El lenguaje como hermenéutica en la comprensión del pasado: a propósito del puquina en la génesis del imperio incaico. *Diálogo Andino* 49: 11-27.
- Cerrón-Palomino, R. y E. Ballón. 2011. *Chipaya: Léxico y etnotaxonomía*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica.
- Cervantes, S., C. Garrido y S. Santander. 2008. *Tras los pasos del torito*. Antofagasta: Imprenta Ercilla.
- Chacama, J. 2003. Identidad espiritual y organización social en los Andes centrales. *Revista de Historia Indígena* 7: 139-158.
- Chacon, R. y D. Dye. 2007. Introduction to human trophy taking: An ancient and widespread practice. En *The taking and displaying of human body parts as trophies by Amerindians*. R. Chacon y D. Dye, eds., pp. 5-31. Nueva York: Springer.
- Chaumeil, J. 1992. La vida larga: Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*. M. Cipolletti y E. Langdon, eds., pp. 113-124. Quito: Abya-Yala.
- Chaumeil, J. 1997. Entre la memoria y el olvido: observaciones sobre ritos funerarios de tierras bajas de América del Sur. *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad Católica del Perú* 1: 207-232.
- Cipolletti, M. 1984. El motivo de Orfeo y el viaje al reino de los muertos en América del Sur. *Indiana* 9: 421-431.
- Citarella, L., ed. 1995. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Claros, E. 2011. El Memorial de Charcas (1582). *Ciencia y Cultura* 27: 26-62.
- Clastres, H. 1968. Rites funéraires Guayaki. *Journal de la Société des Américanistes* 57: 63-72.
- Clastres, P. 1987 [1980]. *Investigaciones en antropología política*. México: Gedisa.
- Cobo, B. 1892. *Historia del Nuevo Mundo: Tomo III*. Sevilla: Imprenta de E. Rasco.
- Colipán, B. 1999. *Pulotre. Testimonios de vida de una comunidad huilliche*. Santiago: Editorial Universidad de Chile.
- Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche. 2003. *Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Vol. 3 Anexo a Tomo II. Informes Finales de Grupos de Trabajo. http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/index.html
- Condori, B. y R. Gow. 1976. *Kay Pacha*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas.
- Condori, D. 2016. *Aymara kastilla ary pirwa / Diccionario aymara-castellano*. Puno: Corporación Meru.
- Conlee, C. 2007. Decapitation and rebirth: A headless burial from Nasca, Peru. *Current Anthropology* 48 (3): 438-445.
- Contreras, C. 1991. El mito del rey inca entre los huilliches. *Nutram* 7 (1): 14-32.
- Cook, G. y M. Doyle. 1978. Del culto solar a la clandestinidad de Inti Punchao. *Historia y Cultura* 11: 51-73.
- Cooper, J. 1946. The Araucanians. En *Handbook of South American Indians: Vol. II*. J. Steward, ed. Washington: The Smithsonian Institution.
- Cordy-Collins, A. 2001. Decapitation in Cupisnique and early Moche societies. En *Ritual sacrifice in ancient Peru*. E. Benson y A. Cook, eds., pp. 21-33. Austin: University of Texas Press.
- Cornejo, L. 2014. Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile. *Estudios Atacameños* 47: 101-116.
- Cornejo, L., P. Miranda y M. Saavedra. 1997. Cabeza de León: ¿Una localidad de explotación minera prehispánica en la cordillera andina de Chile central? *Chungara* 29 (1): 7-17.
- Cotari, D., J. Mejía y V. Carrasco. 1978. *Diccionario aymara-castellano, castellano-aymara*. Cochabamba: Instituto de Idiomas Padres de Maryknoll.
- Course, M. 2007. Death, biography, and the Mapuche person. *Ethnos* 72 (1): 77-101
- Course, M. 2008. *Mapuche ñi mongen: Individuo y sociedad en la vida mapuche rural*. M. González, trad. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.

- Course, M. 2011. *Becoming Mapuche: Person and ritual in indigenous Chile*. Champaign: University of Illinois Press.
- Course, M. 2017. *Mapuche ñi mongen: Persona y sociedad en la vida mapuche rural*. Santiago: CIIR y Pehuén.
- Créqui-Montfort, G. y P. Rivet. 1927. Linguistique bolivienne: La langue Uru ou Pukina. *Journal de la Société des Américanistes* 19: 57-116.
- Croese, R. 1991. Evidencias léxicas y gramaticales para una posible filiación del mapudungun con la macrofamilia arawaka. *Revista Latinoamericana de Estudios Etnolingüísticos* 6: 283-296.
- Cruz, J., J. Cortés y C. Yufra. 2013. *El universo de nuestros abuelos: Proyecto de investigación etnoastronómico de Atacama*. San Pedro de Atacama: IIAM y ALMA [inédito].
- Cruz, P. 2006. Mundos permeables y espacios peligrosos. Consideraciones acerca de punkos y qaqaq en el paisaje altoandino de Potosí, Bolivia. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2): 35-50.
- Curaqueo, D. 1989-1990. Creencias religiosas mapuche. Revisión crítica de interpretaciones vigentes. *Revista Chilena de Antropología* 8: 27-33.
- Cusihaman, A. 2001. *Gramática quechua Cuzco-Collao*. Cuzco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- D'Altroy, T. 2016. Killing mummies: On Inka epistemology and imperial power. En *Death rituals, social order and the archaeology of immortality in the Ancient World*. C. Renfrew, M. Boyd y I. Morley, eds., pp. 404-422. Cambridge: Cambridge University Press.
- D'Ans, B. y M. Aguirre. 2016. Límites geográfico-astronómicos del Tahuantinsuyo. *Tradición* 13: 17-24.
- Damen, F. 1996. *La fiesta de la pasión en Obrajes*. Quito: Abya-Yala.
- De la Grasserie, R. 1894. *Langué puquina*. Leipzig: Koehler Libraire-Editor.
- De Lucca, M. 1983. *Diccionario aymara-castellano castellano-aymara*. La Paz: Comisión de Alfabetización y Literatura en Aymara.
- De Munter, K. 2016. Ontología relacional y cosmopraxis, desde Los Andes: Visitar y conmemorar entre familias aymara. *Chungara* 48 (4): 629-644.
- De Ondegardo, P. 1916 [1571]. *Informaciones acerca de la religión y gobierno de los incas*. Lima: Imprenta Sanmati y Ca.
- De Ondegardo, P. 1990. *El mundo de los incas*. Madrid: Editorial Historia 16.
- Dearborn, D. y K. Schreiber. 1989. Houses of the rising sun. En *Time and the calendars in the inca empire*. M. Ziolkowski y R. Sadowski, eds., pp. 49-74. Oxford: BAR International Series 479.
- Delgado, F. 2002. *Estrategias de autodesarrollo y gestión sostenible del territorio en ecosistemas de montaña. Complementariedad ecosimbiótica en el ayllu Majasaya Mujlli, Departamento de Cochabamba, Bolivia*. La Paz: Plural y Agruco.
- Delgado, J. y M. Male. 2009. *Despertar andino*. Cuzco: Taysi Qala Producciones.
- Delgado, R. 2001. El mundo de los muertos en los relatos mapuches. *Historia, Antropología y Fuentes Orales* 26: 109-137.
- Descola, P. 2002. La antropología y la cuestión de la naturaleza. En *Repensando la Naturaleza: Encuentros y desencuentros disciplinarios en torno a lo ambiental*. G. Palacios y A. Ulloa, eds. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.
- Descola, P. 2005. *Las lanzas del crepúsculo: Relatos jíbaros. Alta Amazonía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Descola, P. 2012. *Más allá de la naturaleza y la cultura*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Di Giminianni, P. 2012. *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche ancestral*. Santiago: Ediciones Universidad Católica.
- Díaz, J. M. 2011. *El alma en la palabra. Escritos inéditos del padre Luis de Valdivia*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado y Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Díaz-Fernández, A. 1992. Contacto del mapudungun con dos lenguas principales del Tahuantinsuyo: El quechua y el yunga. *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* 5: 193-201.
- Dillehay, T. 1990. *Araucanía: Presente y pasado*. Santiago: Andrés Bello.
- Dillehay, T. 1998a. Mi experiencia de aprendizaje en Chile me enseñó más antropología de lo que las aulas jamás me enseñaron. Entrevista por R. Foerster, X. Navarro y L. Núñez. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 2: 37-46.
- Dillehay, T. 1998b. Felines, patronyms, and history of Araucanians in the southern Andes. En *Icons of Power: Feline Symbolism in the Americas*. N. Saunders, ed., pp. 203-227. Londres: Routledge.
- Dillehay, T. 2004. *Monteverde: Un asentamiento humano del pleistoceno tardío en el sur de Chile*. Santiago: LOM.
- Dillehay, T. 2007. *Monuments, Empires, and Re-*

- sistance: *The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. New York: Cambridge University Press.
- Dillehay, T. 2011. *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. Santiago: Ocho Libros Editores, Qilca y Vanderbilt University.
- Dillehay, T. 2017. *La organización política temprana de los mapuche. Materialidad y patriarcado andino*. Santiago: Pehuén.
- Dillehay, T. y A. Gordon. 1998. La actividad prehispánica de los incas y su influencia en la Araucanía. En *La frontera del estado inca*. T. Dillehay y P. Netherly, eds., pp. 183-197. Quito: Fundación Alexander von Humboldt y Editorial Abya-Yala.
- Dillehay, T., M. Pino, R. Bonzani, C. Silvia, J. Wallner y C. Le Quesne. 2007. Cultivated wetlands and emerging complexity in south-central Chile and long distance effects of climate change. *Antiquity* 81 (314): 949-960.
- Domeyko, I. 2010. *Araucanía y sus habitantes*. Santiago: Cámara Chilena de la Construcción, Pontificia Universidad Católica y Biblioteca Nacional.
- Douglas, M. 1996 [1970]. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. Londres: Routledge.
- Doyle, M. 1988. *Ancestor cult and burial ritual in seventeenth and eighteenth century Central Peru*. Ph.D. dissertation. Los Angeles: University of California.
- Durand, J. 1921. *Etimologías Perú-Bolivianas*. La Paz: Talleres Gráficos La Prensa.
- Duviols, P. 1976. Un symbolisme andin du double: La lithomorphose de l'ancêtre. *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* 4: 359-364.
- Eco, U. 1992. *Los límites de la interpretación*. Barcelona: Lumen.
- Eco, U. 2000. *Tratado de semiótica general*. Barcelona: Lumen.
- Eeckhout, P. y L. Owens. 2015. *Funerary practices and models in the Ancient Andes: The return of the living dead*. New York: Cambridge University Press.
- Eliade, M. 1974. *Tratado de historia de las religiones*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Englert, S. 1934a. Los elementos derivados del aymará y el quichua en el idioma araucano. *Anales de la Facultad de Filosofía y Educación [Universidad de Chile]* 1 (1): 5-27.
- Englert, S. 1934b. Araucano y Rapa Nui. Ensayo de comparación lingüística. *Anales de la Facultad de Filosofía y Educación [Universidad de Chile]* 1 (1) 28-35.
- Erize, E. 1960. *Diccionario comentado mapuche-español*. Buenos Aires: Universidad Nacional del Sur.
- Espinoza, W. 1987. *Los incas: Economía, sociedad y estado en la era del Tahuantinsuyo*. Lima: Amaru Editores.
- Estermann, J. 1998. *Filosofía andina: Estudio intercultural de la sabiduría autóctona andina*. Quito: Abya-Yala.
- Estrada, M. 1985. *Leyendas y Supersticiones Sanjuaninas*. Buenos Aires: Editorial Tucumá.
- Ewbank, T. 1915 [1855]. Appendix E: A description of the Indian antiquities brought from Chile and Peru by the U.S. Naval Astronomical Expedition. En *The U.S. Naval Astronomical Expedition to the Southern Hemisphere during the years 1849-50-51-52*. Vol. II, pp. 110-150. Boston: Harvard College Library.
- Eyzaguirre, M. 2013. Wak'as, illas, supay, ancestros o dioses. En *Iglesias y fiestas en el altiplano de La Paz y Oruro: Aproximaciones multidisciplinares*. R. Molina, coord., pp., 17-31. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Falabella, F. 2001. El sitio arqueológico El Mercurio en el contexto del periodo alfarero temprano en Chile central. En *Actas del II Taller de Arqueología de Chile Central (1993)*. Santiago. www.arqueologia.cl/actas2/falabella.pdf
- Faron, L. 1961. On ancestor propiciation among Mapuche of central Chile. *American Anthropologist* 63 (4): 824-830.
- Faron, L. 1968. *The Mapuche Indians of Chile. Case Studies in Cultural Anthropology*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Faron, L. 1997 [1964]. *Antüpaiñamko: Moral y ritual mapuche*. Santiago: Ediciones Mundo, Editorial Nuevo Mundo y Museo de Arte Precolombino.
- Faulhaber, P. 2015. Ticuna astronomy, mythology and cosmovision. En *Handbook of Archaeoastronomy and Ethnoastronomy*, C.L.N. Ruggles, ed. Nueva York: Springer
- Fausto, C. 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. San Pablo: Editora da Universidade da São Paulo.
- Fausto, C. 2012. Sangue de lua: reflexões sobre espíritos e eclipses. *Journal de la Société des Américanistes* 98 (1): 63-80.
- Febrés, A. 1765. *Arte de la lengua general del reino de Chile*. Lima: Calle de la Encarnación.
- Fernández, G. 2006. Apaxatas de difuntos en el altiplano aymara de Bolivia. *Revista Española de Antropología Americana* 36: 163-180.
- Fernández, G. 2007. Un difunto en el altar: Los

- niños difuntos y su relevancia ceremonial en los Andes. En *Etnografías de la muerte y las culturas en América Latina*. J.A. Flores, y L. Abad, coords. Cuenca: Ediciones Universidad Castilla-La Mancha.
- Fernández, G. 2011. Nátitas, 'almas' y 'condenados'. Traslado de osamentas en los Andes, siglos XVI-XXI. En *Religión y heterodoxias en el mundo hispánico: Siglos XIV-XVIII*. R. Izquierdo y F. Martínez, coords., pp. 229-253. Madrid: Sílex Ediciones.
- Fernández, J. 2009. El simbolismo y misticismo del lobo de mar en la antigua costa norte del Perú. *Flumen* 5 (1): 3-19.
- Fernández, M. 2015. *Prendedores, topos y mujeres*. La Paz: Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- Fiadone, E. 2007. *Simbología mapuche en el territorio tehuelche*. Buenos Aires: Maizal.
- Flores Ochoa, J. 1990. Taytacha qoylluriti: El Cristo de la nieve resplandeciente. En *El Cuzco, resistencia y continuidad*. Cusco: Ed. Andina.
- Flores, H. 1944. *Antecedentes geológicos sobre los yacimientos de plomo en Chile*. Santiago: Talleres Gráficos La Nación.
- Flornoy, B. 1953. *Jivaro: Among the headshrinkers of the Amazon*. Londres: Elek.
- Flury, L. 1944. Tradiciones, leyendas, apuntes gramaticales y vocabulario de la zona pampa araucana. *Revista de la Universidad Nacional de Córdoba* 31 (2): 389-449.
- Foerster, R. 1985. *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago: Ediciones Rehue.
- Foerster, R. 1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foerster, R. 2018 [2003]. ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile. Santiago: Pehuén.
- Foerster, R. y H. Gundermann. 1996. Religiosidad mapuche contemporánea: Elementos introductorios. En *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. J. Hidalgo et al., eds., pp. 189-240. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Fu, R. 2016. Las estrellas a través de las araucarias: la etnoastronomía mapuche-pewenche. *Boletín del Museo de Arte Precolombino* 21: 81-100.
- Fuenzalida, F. 1979. El Cristo Pagano de los Andes: Una cuestión de identidad y otra sobre las eras solares. *Debates en Sociología* 4: 1-10.
- Gade, D. 1983. Lightning in the Folklife and Religion of the Central Andes. *Anthropos* 78: 780-788.
- Galdames, L. 1987. Vitalidad de la piedra y petrificación de la vida: Notas sobre la mentalidad andina. *Diálogo Andino* 6: 129-143.
- García Escudero, M. 2007. El arco iris en la cosmovisión prehispánica centroandina. *Gaceta de Antropología* 23: artículo 15.
- García Escudero, M. 2010. *Cosmovisión inca: Nuevos enfoques y viejos problemas*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- García, C. 2009. El mundo de los muertos en la cosmovisión centroandina. *Gaceta Antropológica* 25 (2). <http://hdl.handle.net/10481/6893>
- García, J. 2013. El culto andino al sol: Religiosidad y simbolismo solar en las culturas rurales. En *Iglesias y fiestas en el altiplano de La Paz y Oruro: Aproximaciones multidisciplinares*. R. Molina, coord. La Paz: Musef.
- Garcilaso de la Vega, I. 2012 [1609]. *Comentarios reales de los incas*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Garrido, C. 1999. *El hervor de la vida contenido en las voces de ancianos atacameños*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Garrido, C. 2007. *Caminos cruzados hacia el imaginario colla*. Tesis de Magister en Antropología. San Pedro de Atacama: Universidad Católica del Norte.
- Garrido, C. y A.M. Lemus. 2013a. *Fiesta patronal de Pachica: 'Viva San José'*. Calama: Gisoc Consultores.
- Garrido, C. y A.M. Lemus. 2013b. *Fiesta patronal de Esquiña: 'Viva San Pedro'*. Calama: Gisoc Consultores.
- Geertz, C. 2000. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Ghezzi, I. y C. Ruggles. 2006. Las trece torres de Chankillo: Arqueoastronomía y organización social en el primer observatorio solar de América. *Boletín de Arqueología Pontificia Universidad Católica del Perú*. Lima: Departamento de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gil, F. 2002. Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social andina. Una discusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio. *Anales del Museo de América* 10: 53-83.
- Girault, L. 1989. *Kallawayá: El idioma secreto de los incas*. La Paz: Unicef.
- Gisbert, T. 2008. *El paraíso de los pájaros parlantes: La imagen del otro en la cultura andina*. La

- Paz: Plural.
- Gissi, N. 1997. *Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche williche de San Juan de la Costa*. Tesis para optar al título de Antropólogo. Santiago: Universidad de Chile.
- Goicovich, F. 2003. En torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana. *Historia* 36: 159-178.
- Goicovich, F. 2006. Alianzas geotectónicas en la segunda rebelión general: génesis y dinámicas de los vutanimapus en el alzamiento de 1598. *Historia* 39: 93-154.
- Golluscio, L. 2009. Loanwords in Mapudungun: A language of Chile and Argentina. En *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*. M. Haspelmath y U. Tadmor, eds., pp. 1035-1071. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Golte, J. 2009. *Moche. Cosmología y sociedad*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos y Centro Bartolomé de las Casas.
- Góngora y Marmolejo, A. 1862 [1576]. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1576*. Santiago: Imprenta El Ferrocarril.
- González de Holguín, D. 1608. *Vocabulario de toda la lengua del Perv llamada lengua Qquichua o del Inca*. Ciudad de los Reyes (Lima): Francisco del Canto.
- González de Holguín, D. 2007 [1608]. *Vocabulario de la lengua general de todo el Perv, llamada lengua qquichua, o lengua del Inca*. Grupo Runasimipi Quespisqa Software. www.illa-a.org/cd/diccionarios/VocabularioQqichuaDeHolguin.pdf.
- González de Nájera, A. 1889. *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile*. Santiago: Imprenta Ercilla.
- González, L. 2004a. *Bronces sin nombre: La metalurgia prehispánica en el noroeste argentino*. Buenos Aires: Fundación Ceppa.
- González, L. 2004b. Historias de poder, brillo y colores: El arte del cobre en los Andes prehispánicos. En *El arte del cobre en el mundo andino*. J. Berenguer, ed., pp. 9-59. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- González, M. 2007. Cuando se necesitan representantes pero no se admite la representación. Notas para la comprensión del liderazgo en las comunidades mapuche. *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología* 1: 1006-1013.
- González, M. 2016. *Los mapuche y sus otros: Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Goodenough, W. 1975. Cultura, lenguaje y realidad. En *El concepto de cultura: Textos fundamentales*. J. Kahn, ed., pp. 157-249. Barcelona: Anagrama.
- Gordon, A. 1978. Urna y canoa funeraria. Una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Prov. de Cautín, IX Región, Chile. *Revista Chilena de Antropología* 1: 61-80.
- Grájeda, E. 2013. *Diccionario enciclopédico qhishwa español*. Cochabamba: Editorial Kilpus.
- Grau, J. 2001. *Voces indígenas de uso común en Chile. Segunda Parte: Apellidos*. Santiago: Oikos.
- Grebe, M. y B. Hidalgo. 1988. Simbolismo atacameño: Un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales. *Revista Chilena de Antropología* 7: 75-97.
- Grebe, M. 1975. Taxonomía de enfermedades mapuches. *Nueva Época* 2: 27-39.
- Grebe, M. 1986. Algunos paralelismos en los sistemas de creencia mapuche: Los espíritus del agua y la montaña. *Cultura, Hombre y Sociedad* 3 (2): 143-154.
- Grebe, M. 1987. La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista Chilena de Antropología* 6: 59-74.
- Grebe, M. 1990. La concepción del tiempo en la cultura aymara: Representaciones icónicas, cognición y simbolismo. *Revista Chilena de Antropología* 9: 63-81.
- Grebe, M. 1995-1996. Continuidad y cambio en las representaciones icónicas: Significados simbólicos en el mundo sur-andino. *Revista Chilena de Antropología* 13: 137-154.
- Grebe, M. 1996. Patronos de continuidad en el mundo sur-andino: Creencias y estudios vinculados a los astros y los espíritus de la naturaleza. En *Cosmovisión Andina*, pp. 205-220. La Paz: Centro de Cultura, Arquitectura y Arte Taipinquiri.
- Grebe, M. 2002. Los mapuches de Chile en el contexto del mundo andino: Algunas perspectivas interculturales. *Lengua y Literatura Mapuche* 10: 23-34.
- Grebe, M., S. Pacheco y J. Segura. 1972. Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 43-73.
- Greenberg, J. 1987. *Language in the Americas*. Stanford: Stanford University Press.
- Grez, E. 2016. *Constelaciones semióticas y prácticas de sentido en las ramas juveniles del Movimiento Schoenstatt de Temuco: Una aproximación a la cultura de la Alianza*. Tesis de Magíster en Comunicación. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Guaman Poma de Ayala, F. 1980 [1615]. *Nueva coronica y buen gobierno*. F. Pease, ed. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

- Guevara, T. 1908. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. 1911. *Folklore Araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Guevara, T. 1929a. *Historia de Chile Prehispánico. Tomo I*. Santiago: Establecimientos Gráficos Balcells.
- Guevara, T. 1929b. *Historia de Chile Prehispánico. Tomo II*. Santiago: Establecimientos Gráficos Balcells.
- Guillén, S. 2004. Artificial mummies from the Andes. *Collegium Antropologicum* 28 (2): 141-157.
- Gundermann, H. 1981. *Análisis estructural de los ritos mapuches. Nguillatún y Pintevún*. Tesis de Licenciatura en Antropología Social. Santiago: Universidad de Chile.
- Gutiérrez, J. 1938. *Huilla-cuyum-ches. Leyendas de las gentes de Cuyo*. Buenos Aires: Talleres de la Cárcel de Encausados.
- Hamp, E. 1971. On Mayan-Araucanian comparative phonology. *International Journal of American Linguistics* 37 (3): 156-159.
- Hardacre, H. 1987. Ancestors: Ancestors worship. En *Encyclopedia of Religion*. Jones. L. ed., vol. 1, pp. 320-325. Detroit: Thompson Gale.
- Harner, M. 1978. *Shuar: Pueblo de las cascadas sagradas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar.
- Harris, O. 1983. Los muertos y los diablos entre los laymi de Bolivia. *Chungara* 11: 135-152.
- Harris, O. 1982. The dead and the devils among the Bolivian Laymi. En M. Bloch y J. Parry. *Death and the regeneration of life*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haspelmath, M. 2009. Lexical borrowing: concepts and issues. En *Loanwords in the world's languages. A comparative handbook*. M. Haspelmath y U. Tadmor. eds., pp. 36-54. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Haspelmath, M. y U. Tadmor. 2009. *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*. Berlín: De Gruyter Mouton.
- Hastorf, C. 2003a. Andean luxury foods: Special food for the ancestors, deities and the élite. *Antiquity* 77 (297): 545-554.
- Hastorf, C. 2003b. Community with the ancestors: ceremonies and social memory in the Middle Formative at Chiripa, Bolivia. *Journal of Anthropological Archaeology* 22: 305-332.
- Havestadt, B. 1883 [1777]. *Chilidúgu sive tractatus linguae chilensis*. J. Platzmann, ed. Leipzig: B. G. Teubner.
- Heggarty, P. 2011. Burying the quechumara skeleton. En *Estudios sobre lenguas andinas y amazónicas*. En *Homenaje a Rodolfo Cerrón-Palomino*. W. Adelaar, P. Valenzuela y R. Zariquiey, eds., pp. 147-179. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Hernández, A. y N. Ramos. 2002. *Mapuche: Lengua y cultura*. Santiago: Pehuén.
- Hertz, R. 1990 [1907]. Contribución a un estudio sobre la representación colectiva de la muerte. En *La muerte y la mano derecha*, pp. 15-102. Madrid: Alianza.
- Hilger, I. 1957. *Araucanian child life and its cultural background*. Washington: Smithsonian Institution.
- Hocquenghem, A. M. 1987. *Iconografía mochica*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Housse, E. 1940. *Epopéya India*. Santiago: Zig-Zag.
- Huayhua, F. 2009. *Diccionario bilingüe polilectal aimara-castellano castellano-aimara*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Huntington, R. y P. Metcalf. 1979. *Celebrations of death: The anthropology of mortuary rituals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ibarra, E. 1982. *Ciencia en Tihuanaku y el incario*. La Paz: Editorial Amigos del Libro.
- Inostroza, I. 2010. La civilización agrominera y comercial mapuche, siglo XVI. *Andes del Sur*. 1. <http://publicacionescienciassociales.ufro.cl/index.php/andes/article/view/392/335>
- Inostroza, I. y H. Mora, comps. 1986. *Tesoros de la Araucanía*. Los Ángeles: Ilustre Municipalidad de Los Ángeles, Museo de La Araucanía.
- Insoll, T. 2011. Ancestor cults. En *Oxford handbook of the archaeology of ritual and religion*. T. Insoll, ed., pp. 1043-1058. Oxford: Oxford University Press.
- Instituto Nacional de Cultura. 1979. *Críticas y perspectivas de la arqueología andina*. Lima: Proyecto Regional de Patrimonio Cultural Andino UNESCO / PNUD.
- Isbell, W. 1997. *Mummies and mortuary monuments: A postprocessual prehistory of Central Andean social organization*. Austin: University of Texas Press.
- Itier, C. 2013. *Viracocha o el océano*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos e Instituto de Estudios Peruanos.
- Izko, J., R. Molina y R. Pereira. 1986. *Tiempo de vida y muerte: Estudio de caso en dos contextos andinos de Bolivia*. La Paz: Consejo Nacional de Población y Centro Internacional de Investigación para el Desarrollo.
- Jemio, L. 2009. *Relatos de montaña como articu-*

- ladores del pensamiento del pueblo de Sajama y del pueblo de San José de Cala del Departamento de Oruro. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos y Universidad Mayor San Andrés.
- Jennings, J. y B. Bowser, eds. 2009. *Drink, power, and society in the Andes*. Gainesville: University Press of Florida.
- Jodelet, D. 1984. La representación social: Fenómenos, concepto y teoría. En *Psicología social*. S. Moscovici, comp., vol. 2, pp. 469-494. Barcelona: Paidós.
- Joseph, C. 1931. La vivienda araucana. *Anales de la Universidad de Chile* 2: 229-251.
- Joseph, C. 2006. *Platería y vivienda araucana*. Valdivia: Serindígena. www.serindigena.org
- Jung, C. 1994 [1934]. *Arquetipos e inconsciente colectivo*. Barcelona: Paidós.
- Karsten, R. 2000. *La vida y la cultura de los shuar*. Quito: Abya-Yala.
- Kaulicke, P. 2000. *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Kaulicke, P. 2001. *Memoria y muerte en el antiguo Perú*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.
- Kaulicke, P. 2003. Memoria historiografiada y memoria materializada. Problemas en la percepción del pasado andino preeuropeo. *Estudios Atacameños* 26: 17-34.
- Keisalo-Galván, M. 2011. *Cosmic Clowns: Convention, Invention, and Inversion in the Yaqui Easter Ritual*. Helsinki: University of Helsinki.
- Kemper, C. 1997. Dos ejemplos del pensamiento andino no-lineal: Los zorros de Arguedas y la illa andina. *Anthropológica* 15 (15): 195-216.
- Key, M. R. 1978. Araucanian Genetic Relationships. *International Journal of American Linguistics* 44 (4): 280-293.
- Kindberg, L. 2008. *Diccionario asháninca*. Pucallpa: Instituto Lingüístico de Verano.
- Koessler-Ilg, B. 1954. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Espasa Calpe.
- Koessler-Ilg, B. 1962. *Tradiciones araucanas: Tomo I*. La Plata: Instituto de Filología, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad Nacional de la Plata, Argentina.
- Koessler-Ilg, B. 2006a. *Cuenta el pueblo mapuche: Vol. I*. Santiago: Editorial Mare Nostrum.
- Koessler-Ilg, B. 2006b. *Cuenta el pueblo mapuche: Vol. II*. Santiago: Editorial Mare Nostrum.
- Kühne, H. 1967. El jaguar en el mito de los héroes mellizos (Sol y Luna) Tribu Amuesha (Perú oriental). *Runa* 10 (1-2): 311-318.
- Kuramochi, Y. 1984. Los donantes en 'el viejo La trapai'. *Actas de Primeras Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, pp. 89-102.
- Kuramochi, Y. y J. Nass. 1989. Kamarikun: Valoración de la tradición y causalidad. *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche* 3: 25-56.
- Kuramochi, Y. y R. Huisca. 1997. *Cultura mapuche: Relatos, rituales y ceremonias*. Quito: Abya-Yala.
- La Riva, P. 2017. Soñando en los Andes. Experiencia onírica y concepción del cuerpo-persona. *Revista Andina* 55: 125-155.
- Ladino, M. 2014. *Espiritualidad mapuche*. Santiago: Ediciones Jurídicas.
- Lafone, S. 1898. *Tesoro de catamarqueñismos: Nombres de lugar y apellidos indios con eslabones aislados de la lengua cacana*. Buenos Aires: Imprenta Pablo E. Coni e Hijos.
- Lara, J. 1980. *La literatura de los quechua*. La Paz: Juventud.
- Latcham, R. 1924. *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Latorre, E. 2006. Trabajo de metales temprano en el Chile central. *Werken* 8: 77-90.
- Lau, G. 2002. Festing and ancestor veneration at Chinchawas, North Highlands of Ancash, Peru. *Latin American Antiquity* 13 (3): 279-304.
- Lau, G. 2008. Ancestor images in the Andes. En *Handbook of South American Archaeology*. H. Silverman y W. Isbell, eds., pp. 1027-1045. New York: Springer.
- Lau, G. 2016. Different kinds of dead: Presencing Andean expired beings. En *Death rituals, social order and the archaeology of immortality in the Ancient World*. C. Renfrew, M. Boyd e I. Morley, eds., pp. 168-186. Cambridge: Cambridge University Press.
- Layme, F. 2004. *Diccionario bilingüe aymara-castellano*. 3ra. ed., corregida y aumentada. La Paz: Consejo Educativo Aymara.
- Lechtman, H. 1978. Temas de metalurgia andina. En *Tecnología andina*. R. Ravines, comp., pp. 489-520. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Lechtman, H. 1996. El bronce y el horizonte medio. *Boletín del Museo del Oro* 41: 3-25.
- Lechtman, H. 2003a. Ethnocategories and Andean metallurgy. En *Los Andes: Cincuenta años después (1953-2003)*. A. Lorandi, A. et al., pp. 115-128. Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Lechtman, H. 2003b. Tiwanaku Period (Middle Horizon) bronze metallurgy in the lake Titicaca basin: A preliminary assessment. En *Tiwanaku and its hinterland*. A. Kolata, ed., vol.

- 2, pp. 404-434. Washington: Smithsonian Institution Press.
- Lechtman, H. y A. Macfarlane. 2005. La metalurgia del bronce en los Andes centrales: Tiwanaku y San Pedro de Atacama. *Estudios Atacameños* 30: 7-27.
- Lehmann-Nitsche, R. 1919. El diluvio según los araucanos de la Pampa. *Revista del Museo de La Plata* 26 (Segunda Serie): 28-62.
- Lenz, R. 1905-1910. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, Santiago: Universidad de Chile.
- Lenz, R. 1895-1897. *Estudios Araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- León, L. 1983. Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536. *Chungara* 10: 95-113.
- Lévi-Strauss, C. 1984. *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. 1986. *Mitológicas I. Lo crudo y lo cocido*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. 1997. *Mitológicas IV. El hombre desnudo*. México: Siglo XXI.
- Lira, J. y M. Mejía. 2008. *Diccionario quechua-castellano castellano-quechua*, Lima: Universidad Ricardo Palma.
- Llagostera, A. 2004. *Los antiguos habitantes del salar de Atacama: Prehistoria atacameña*. Santiago: Pehuén Editores.
- Llamazares, A. M. y C. Martínez. 2006. Reflejos de la cosmovisión originaria: Arte indígena y chamanismo en el Noreste argentino prehispánico. En *Tesoros precolombinos del noreste argentino*. M. Goretti, ed., pp. 63-91. Buenos Aires: Fundación Sepia.
- Llanos, García de. 2009 [1611]. *Diccionario y maneras de hablar que se usan en las minas y sus labores en los ingenios y beneficios de metales*. Madrid: Consejo Superior del Colegio de Ingenieros de Minas.
- Long, C. 1987. Ancestors: Mythic ancestors. En *Encyclopedia of religion*. I. Jones, ed., vol. 1, pp. 325-327. Detroit: Thompson Gale.
- Loos, E. 1973. Algunas implicaciones de la reconstrucción de un fragmento de la gramática del proto-pano. *Estudios Panos II. Serie Lingüística Peruana* 11, pp. 263-282. Yarinacocha: Instituto Lingüístico de Verano.
- López Baralt, M. 1986. The Yana K'uychi or Black Rainbow in Atawallpa's elegy: A look at the Andean metaphor of liminality in a cultural context. En *Myth and imaginary in the new world*. E. Magaña y P. Mason, eds., pp. 261-303. Amsterdam: Centro de Estudios y Documentación Latinoamericanos.
- López, A. 1995. Tras un método de estudio comparativo entre las cosmovisiones mesoamericana y andina a partir de sus metodologías. *Anales de Antropología* 32: 209-240.
- López, C. 2011. *El palin: Juego tradicional de la cultura mapuche*. Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.
- López, M. 2007. *Interpretación simbólica de la iconografía del sacrificador y el señor de los centros: Una visión desde los mitos*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Santiago: Universidad de Chile.
- López, V. F. 1871. *Les races aryennes du Pérou: Leur langue--leur religion--leur histoire*. Paris: Librairie Franck.
- Lotman, I. 1996. *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Lotman, I. y A. Uspenski. 2000. Sobre el mecanismo semiótico de la cultura. En *La Semiósfera III*, pp. 168-193. Madrid: Cátedra.
- Lotman, I. y Escuela de Tartu. 1979. *Semiótica de la cultura*. Madrid: Cátedra.
- Lozano, P. 1754. *Historia de la Compañía de Jesús en Paraguay*. Madrid: Imprenta de la Viuda de Manuel Fernández.
- Lumbreras, L. 1969. El área cotradicional meridional andina. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 30: 65-79.
- Lumbreras, L. 1981. *Arqueología de América andina*. Lima: Editorial Milla Batres.
- Machoni, A. 1877 [1732]. *Arte y vocabulario de la lengua lule y toconoté*. Reimpresión. Buenos Aires: Pablo E. Coni Impresor.
- Mader, E. 1999. *Metamorfosis del poder: Persona, mito y poder en las sociedades Shua y Achuar (Ecuador y Perú)*. Quito: Ediciones Abya Yala.
- Magaña, E. 2006. Astronomía de algunas poblaciones quechua-aymara del Loa Superior, norte de Chile. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 11 (2): 51-56.
- Makowski, K. 1996. Seres radiantes, el águila y el búho. La imagen de la divinidad en la cultura mochica (siglos II-VII D.C.). En *Imágenes y Mitos*. K. Makowski, I. Amaro y M. Hernández, pp. 13-114. Lima: Australis.
- Makowski, K. 2000. Las divinidades en la iconografía mochica. En *Los dioses del antiguo Perú*, pp. 137-175. Lima: Banco de Crédito del Perú.
- Malville, M. 2014. Pre-inca astronomy in Perú. En *Handbook of archaeoastronomy and ethnoastronomy*. C. Ruggles, ed., pp. 795-804. Berlín: Springer.
- Mamani, M. 2012. El discurso religioso en el aymara de Bertonio y el discurso ritual en el aymara de la provincia de Camacho. *Ciencia y*

- Cultura* 28: 237-261.
- Mannheim, B. y D. Tedlock. 1995. Introduction. En *The dialogic emergence of culture*. B. Mannheim y D. Tedlock, eds., pp. 1-23. Chicago: University of Illinois Press.
- Marríquez, V. 1999. El término *ylla* y su potencial simbólico en el Tawantinsuyo: Una reflexión acerca de la presencia del inca en Caspana (Río Loa, desierto de Atacama). *Estudios Atacameños* 18: 107-118.
- Margery, E. 2003. *Estudios de mitología comparada indoamericana*. San José: Editorial Universitaria de Costa Rica.
- Marggraf, G. 1951 [1648]. De Chilensibus. *Revista Universitaria* 36 (1): 119-129.
- Marileo, A. 1995. Mundo mapuche. En *Medicinas y culturas en la Araucanía*. L. Citarella, comp., pp. 91-107. Santiago: Editorial Sudamericana.
- Martínez, G. 1976. El sistema de los Uywiris en Isluga. En *Homenaje al Dr. Gustavo le Paige, SJ*, pp. 255-327. Iquique: Universidad del Norte.
- Marty, R. 1997. 76 definitions of the signs by C. S. Peirce. En *Arisbe: The Peirce Gateway*. J. Randedell, ed. www.iupui.edu/ arisbe
- Matienzo, J. de. 1910 [1567]. *Gobierno del Perú*. Buenos Aires: Compañía Sudamericana de Billetes de Bancos.
- Matos, R. 1994. *Pumpu: Centro administrativo inka de la puna de Junín*. Lima: Editorial Horizonte.
- Means, P., ed. 1921. *Relation of the discovery and conquest of the kingdoms of Peru by Pedro Pizarro: Vol. II*. Nueva York: The Cortes Society.
- Medina, J. T. 1894. Noticia Biográfica. En *Obras del P. Valdivia sobre la Lengua Allentiac*. Sevilla: Imprenta E. Riasco.
- Mege, P. 1992. Colores en la cultura mapuche. En *Colores de América*. F. Mena y J. Berenguer, eds., pp. 66-95. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Mege, P. 1997. Tunderwitch. En *La imaginación araucana*, pp. 13-18. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Melville, T. 2016 [1976]. *La naturaleza del poder social mapuche*. Santiago: Pehuén.
- Menget, P. 1996. De l'usage des trophées en Amérique du Sud. Esquisse d'une comparaison entre les pratiques nivacle (Paraguay) et mundurucu (Brésil). *Systèmes de pensée en Afrique noire* 14: 127-143.
- Mera, R., B. Mille, D. Munita y V. Figueroa. 2015. Copper earrings in La Araucanía: Earliest evidence of metal usage in Southern Chile. *Latin American Antiquity* 26 (1): 106-119.
- Métraux, A. 1928. *La religion des Tupinamba et ses rapports avec celle des autres tribus tupi-guarani*. Paris: Librairie Ernest Leroux.
- Métraux, A. 1932. Mitos y cuentos de los indios chiriguano. *Revista de La Plata* 33: 119-184.
- Métraux, A. 1946. Ethnography of the Chaco. En *Handbook of the South American Indian*. J. Steward, ed., vol. 1, pp. 197-380. Washington: Smithsonian Institution.
- Meyer, W. y E. Moeschler. 1955. *Diccionario geográfico-etimológico indígena de las provincias de Valdivia, Osorno y Llanquihue*. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.
- Middendorf, E. 1890. *Die einheimischen Sprachen Perus: Bd. Wörterbuch des Runa Simi oder der Keshua-Sprache*. Leipzig: F. A. Brockhaus.
- Millahueique, C. 2003. Comentarios sobre patrimonio cultural: Una aproximación al patrimonio indígena. *LIDER* 32: 98-103.
- Millones, L. 2010. *Después de la muerte: Voces del limbo y del infierno en el territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.
- Millones, L. y W. Kapsoli. 2001. *La memoria de los ancestros*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.
- Ministerio de Desarrollo Social. 2009. Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN). En *Reportes Estadísticos Comunales*. Valparaíso: Biblioteca del Congreso.
- Mishkin, B. 1940. Cosmological ideas among the Indians of Southern Andes. *Journal of American Folklore* 53 (210): 225-241.
- Moesbach, E. 1936. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Moesbach, E. 1944. *La voz de Arauco*. Padre las Casas: Imprenta San Francisco.
- Moesbach, E. 1980. *Diccionario español-mapuche*. Buenos Aires: Siringa Libros.
- Moesbach, E. y W. Meyer. 1952. *Los huilliches a través de sus apellidos: Estudio etimológico de los patronímicos aborígenes sureños*. Padre Las Casas: Imprenta San Francisco.
- Moeschler, J. y A. Reboul. 1999. *Diccionario enciclopédico de pragmática*. Madrid: Arrecife Producciones.
- Molina, C. de. 2017 [1553]. Relación de las muchas cosas acaecidas en Perú. En *Crónicas tempranas del siglo XVI: Tomo II*. C. Velachaga, A. Herrera y R. Warthon, eds. Cusco: Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco.
- Molina, I. 1795. *Compendio de la historia civil del reino de Chile: Segunda Parte*. Madrid: Imprenta de Sancho.
- Monart, G. 1985. *Un día entre los días. Tomo 1*. Buenos Aires: Agencia Periodística CID.

- Monart, G. 2005. *Manual y glosario de la cultura y lengua mapuche pampa o mapudugun rankülche*. Buenos Aires: Agencia Periodística CID.
- Money, M. 2004. *Oro y plata en los Andes*. La Paz: Colegio Nacional de Historiadores de Bolivia.
- Montecino, S. 1995. *Sol viejo, sol vieja: Lo femenino en las representaciones mapuche*. Santiago: SERNAM.
- Montecino, S. 1997. El río de las lágrimas. *Anales de la Universidad de Chile*. Sexta Serie. <http://web.uchile.cl/publicaciones/anales/6/estudios6.htm>
- Montecino, S., D. Artigas, L. Phillipi y A. Obach. 2003. *Mitos de Chile: Diccionario de seres, magias y encantos*. Santiago: Sudamericana.
- Moore, J. 2004. The social basis of sacred spaces in the Prehispanic Andes: Ritual landscapes of the dead in Chimú and Inka societies. *Journal of Archaeological Method and Theory* 11 (1): 83-124.
- Mora, Z. 1986. La plata y su vinculación al universo femenino de la magia. En *Tesoros de la Araucanía*. I. Inostroza y H. Mora, comps., pp. 34-51. Los Ángeles: Ilustre Municipalidad de Los Ángeles, Museo de La Araucanía.
- Mora, Z. 2006. *Magia y secretos de la mujer mapuche*. Santiago: Uqbar.
- Mori, J. de y H. de Soto. 1955-1956. *La visitación de los pueblos de los indios [1549]*. Paris / Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Morote, E. 1953. Cabezas voladoras. *Perú Indígena* 4 (9): 109-124.
- Morris, C. 1985. *Fundamentos de la teoría de los signos*. Paidós: Barcelona.
- Morris, R. 1997. *Los plateros de la frontera y la platería araucana*. Temuco: Universidad de La Frontera.
- Moscovici, S. 1979. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Editorial Huemul.
- Moser, C. 1974. Ritual decapitation in Moche art. *Archaeology* 27 (1): 30-37.
- Mostny, G. 1947. Un cementerio incásico en Chile Central. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 23: 17-41.
- Mostny, G. 1958. Máscaras, tubos y tabletas para rapé y cabezas trofeo entre los atacameños. En *Miscellanea Paul Rivet, Octogenario Dicata*, vol II, pp. 379-392. México: Universidad Autónoma de México.
- Motta, E. 1985. *De morenos y cruceros: Religiosidad popular, intercambio y cosmovisión andina*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Motta, E. 2011. *Pacha: Visión andina del espacio tiempo en la perspectiva del pensamiento seminal*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Moulian, R. 2002. Las trampas de la memoria: información, significación y sentido en la comunicación ritual: El caso del nguillatun huilliche. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 6: 47-68.
- Moulian, R. 2005. *Tiempo de lepün: Una etnografía visual del nguillatun williche*. Valdivia: Programa Orígenes y Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. 2008a. *Ngen rüpu. El camino del Ngen: Un trabajo de arqueología de los símbolos y etnografía multimedia*. Valdivia: Fondo de la Cultura y de las Artes y Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. 2008b. Kamaskos y kamaricos en los Andes meridionales: Préstamos lingüísticos y horizontes socioculturales de las instituciones rituales mapuche williche. Ponencia presentada al VI Congreso Internacional de Etnohistoria. Universidad Católica del Perú, Lima.
- Moulian, R. 2009a. Ailla y rewe: Mediación ritual de la sociedad mapuche williche. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 17: 57-74.
- Moulian, R. 2009b. Quechuisimos en el lenguaje sagrado mapuche williche como encrucijadas de sentido. Ponencia presentada en el XVI Congreso del Hombre y la Cultura Andina y Amazónica. Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- Moulian, R. 2012. *Metamorfosis ritual: Desde el Nguillatun al culto pentecostal*. Valdivia: Kultrun y Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. 2015. Translingüística, supralingüística e interculturalidad: Un estudio de casos de correlaciones en constelaciones semióticas centro y sur andinas. Formulación del Proyecto Fondecyt 1160388. Ms.
- Moulian, R. y C. Garrido. 2015. Etnopoéticas del umbral: El simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos. *Estudios Atacameños* 51: 207-229.
- Moulian, R. y C. Valdés. 2001. *Abuelito Huenteao: Mito y Ritual*. Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Universidad Austral de Chile.
- Moulian, R. y M. Catrileo. 2013. Kamaska, kamarikun y müchulla. Préstamos lingüísticos y encrucijadas de sentido en el espacio centro y sur andino. *Alpha* 37: 249-263.
- Moulian, R. y P. Espinoza. 2014. Pneumatología,

- paisaje y culto: Patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche emplazados en la naturaleza. *Chungara* 46 (4): 637-650.
- Moulian, R. y P. Espinoza. 2015. La impronta andina entre los kamaskos del Wenulefu. *Ateña* 512: 211-230.
- Moulian, R., M. Catrileo y P. Landeo. 2015. Afines quechua en el vocabulario mapuche de Luis de Valdivia. *RLA: Revista de Lingüística Teórica y Aplicada* 53 (2): 73-96.
- Moulian, R., F. Hasler, M. Catrileo y J. Caniguan. 2018. Resonancias de la luz en las lenguas andinas: Un estudio de correlaciones en las constelaciones semióticas amerindias del brillo. *Onomázein* 42: 125-152.
- Moulian, R., M. Catrileo y F. Hasler. 2018. Correlaciones en las constelaciones semióticas del sol y de la luna. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 23 (2): 121-141.
- Mouriès, T. 2014. ¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana. *Anthropologica* 32: 14-40.
- Moyano, R. 2014. Astronomical observation on Inca ushnus in southern Andes. En *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes*. F. Meddens, C. McEwan, K. Willis y N. Branch, eds., pp. 187-196. London: Archetype Publications.
- Munita, D., R. Mera, V. Figueroa y B. Mille. 2009. Evidencias tempranas del trabajo en metales en la Araucanía: Adornos de cobre en el complejo Pitruén. En *II Congreso Latinoamericano de Arqueometría*. L. Vetter et al., eds., pp. 87-100. Lima.
- Murúa, M. 1922 [1590]. *Historia de los incas, reyes del Perú*. Lima: Sanmartí.
- Murúa, M. 2001. *Historia general del Perú*. Madrid: Dastin.
- Murúa, M. 2004 [1590]. *Historia y genealogía de los reyes incas del Perú*. Madrid: Testimonio Compañía Editorial.
- Nakashima, L. 1989. *Dream interpretation among the Mapuche indians of Chile*. Doctoral dissertation. Los Angeles: University of California.
- Nakashima, L. 1992. Sueños de muerte y de transformación de los mapuche de Chile. En *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas*, pp. 37-50. Quito: Abya-Yala.
- Ñanculef, J. 2004. Las machi: Rol y vida. *sepiensa.net* [URL].
- Ñanculef, J. 2016. *Tayñ mapuche kimün: Epistemología mapuche-sabiduría y conocimientos*. Santiago: Universidad de Chile.
- Navarro, D. 2006. *Breve diccionario español-mapudungun, mapudungun-español*. Valdivia: Serindígena Ediciones.
- Negro, S. 1996. La persistencia de la visión andina de la muerte en el Virreinato del Perú. *Anthropologica* 14: 121-141.
- Nielsen, A. 2007. Armas significantes: Tramas culturales, guerra y cambio social en el sur andino prehispánico. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 12 (1): 9-41.
- Nielsen, A. 2008. Materiality of ancestors: Chullpas and social memory in the late prehispanic history of South Andes. En *Memory work: Archaeologies of material practices*. B. Mills y W. Walter, eds., pp. 207-232. Santa Fe: School of American Research Press.
- Nielsen, A. 2010. Las chullpas son ancestros: paisaje y memoria en el altiplano sur andino (Potosí, Bolivia). En *El hábitat prehispánico*. M. Albeck, M. Scattolin y M. Korstanje, eds., pp. 329-349. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- Nies, J. 2008 [1986]. *Diccionario piro (yine): Tokanchi gikshijikowaka-steno*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Norton, K. 2013. Identifying mortuary ritual and ancestor veneration: A spatial analysis of the tombs at Hualcayán. *UW-L Journal of Undergraduate Research* XVI.
- Núñez de Pineda, F. 1863. *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril.
- Núñez del Prado, O., J. Flores Ochoa, J. Núñez del Prado, M. Castillo, L. Barreda, J. Cohen, M. Escobar, F. Champi y J. Getzelz. 2005 [1955]. *Qero, el último ayllu inka: Homenaje a Óscar Núñez del Prado y a la expedición científica de la UNSAAC a la nación Qero en 1955*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Núñez, L. 1964. El sacrificador. Un elemento co-tradicional andino. *Noticiero Mensual. Museo Nacional de Historia Natural* 8 (98).
- Núñez, L. 1987. Tráfico de metales en las áreas centro y sur andina: Factos y expectativas. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 12: 73-105.
- Núñez, R. y C. Cornejo. 2012. Facing the sunrise: Cultural worldview underlying intrinsic-based encoding of absolute frames of reference in Aymara. *Cognitive Science* 36 (6): 965-991.
- Oblitas, E. 1968. *La lengua secreta de los incas*. La Paz: Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia.
- Oblitas, E. 1978. *Cultura kallawayá*. La Paz: Ediciones Populares Camarlinghi.
- Oré, J. 1607. *Ritvale sev Manuale Pervanvm*. Neapoli: Jacobum Carlinum et Constantinum

- Vitale.
- Ortiz de Zúñiga, I. 1967-1972 [1562]. *Visita de la provincia de León de Huánuco en 1562*. J. Murra, ed. Huánuco: Universidad Nacional Hermilio Valdizán. Facultad de Letras y Educación.
- Ortiz, E. 2012. Los incas y el sol: Métodos de observación solar y calendarios incaicos. *Revista Española de Antropología Americana* 42 (1): 127-143.
- Ortmann, D. 2002. *Ciencias de la religión en el Perú*. Lima: Fondo Editorial Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Ossio, J. 2006. Andinidad. *Boletín del Instituto Riva-Agüero* 33: 59-63.
- Otto, R. 2001. *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Ovalle, A. 1646. *Histórica relación del reyno de Chile*. Roma: Francisco Caballo.
- Oyarce, A. y E. González. 1986. Kallfulikan, un canto mapuche: Descripción, análisis musical y sus correspondencias con el aspecto literario. *Actas de Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche* 2: 245-263.
- Painecura, J. 2011. *Charu: Sociedad y cosmovisión en la platería mapuche*. Temuco: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes, Universidad Católica de Temuco.
- Paredes, A. 1972. *Diccionario mitológico de Bolivia*. La Paz: Ediciones Puerta del Sol.
- Parker, G. y A. Chávez. 1976. *Diccionario quechua Ancash-Huailas*. Lima: Ministerio de Educación e Instituto de Estudios Peruanos.
- Parmentier, R. 1994. *Signs in society: Studies in semiotic anthropology*. Indiana: Indiana University Press.
- Patrón, P. 1912. Influencia del dominio peruano en Chile. En *Trabajos del 4º Congreso Científico, Sección Ciencias Naturales, Antropológicas y Etnológicas*, vol. 17, pp. 101-180. Santiago: Imprenta Barcelona.
- Paul, A. 2000. Bodiless human heads in Paracas: Necropolis textile iconography. *Andean Past* 6: 69-94.
- Payne, D. 2008 [1980]. *Diccionario ashéninka-castellano*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Payne, D. y R. Croese. 1988. On Mapudungun linguistic affiliations: An evaluation of previous proposals and evidence for an Arawakan relationship. 46th International Congress of Americanists. Amsterdam, Holanda.
- Peirce, C. S. 1965a. Elements of logic. En *Collected Papers of Sanders Charles Peirce. Vol. I: Principles of Philosophy. Vol. 2: Elements of Logic*. C. Hartshorne y P. Weiss, eds. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, C. S. 1965b. Lectures on pragmatism. En *Collected Papers of Sanders Charles Peirce. Vol. V: Pragmatics and Pragmaticism. Vol. VI: Scientific Metaphysics*. C. Hartshorne y P. Weiss, eds. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Peirce, C. S. 1974. *La ciencia de la semiótica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Penteado, V. 1983. Um eclipse do sol na Aldeia Waurá. *Journal de la Société des Américanistes* 69: 149-167.
- Pérez, A. y G. Erra. 2011. Identificación de maíz en vasijas recuperadas de la Patagonia noroccidental argentina. *Magallania* 39 (2): 309-316.
- Peters, A. 2014. Dressing the leader, dressing the ancestor: The longue durée in South Central Andes. *Textile Society of America Symposium Proceedings* 945. <http://digitalcommons.unl.edu/tsaconf/945>.
- Petersen, G. 2011. *Minería y metalurgia en el antiguo Perú*. Lima: Viasadeva.
- Petit, L. y C. Álvarez. 2014. 'Pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase'. Tensiones y (meta)reflexiones sobre las rogativas mapuche. *Corpus* 4 (2). <http://journals.openedition.org/corpusarchivos/1226>.
- Pike, K. 1976. Puntos de vista éticos y émicos para la descripción de la conducta. En *Comunicación y cultura. Vol. 1: La Teoría de la Comunicación Humana*. A. Smith, comp., pp. 223-247. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pinasco, A. 2007. *Con el sol, la luna y las estrellas: Arqueoastronomía en Pachakamaq*. Lima: Instituto Peruano de Etnociencias.
- Pino, J. L. 2004a. El ushnu inka y la organización del espacio en los principales tampus de los wamani de la sierra central del Chinchaysuyu. *Chungara* 36: 306-311.
- Pino, J. L. 2004b. Observatorios y alineamientos astronómicos en el Tampu Inka de Huánuco Pampa. *Arqueología y Sociedad* 15: 173-190.
- Planella, M. T. y F. Falabella. 1987. Nuevas perspectivas en torno al periodo alfarero temprano en Chile central. *Clava* 3: 43-110.
- Plath, O. 1976. *El lenguaje de los pájaros chilenos: Avifauna folklórica*. Santiago: Nascimento.
- Platt, T. 1976. *Espejos y maíz: Temas de estructura simbólica andina*. La Paz: Centro de Investigación y Promoción del Campesinado.
- Platt, T. 1997. El sonido de la luz: Comunicación emergente en un diálogo chamánico quechua. *Chungara* 9 (1): 35-61.
- Platt, T. 2002. El feto agresivo; Parto, formación

- de la persona y mitohistoria en los Andes. *Estudios Atacameños* 22: 127-155.
- Plaza, M. 2010. *Estudio sobre la metalurgia incaica en el Chile central durante el periodo alfarero tardío*. Tesis de Licenciatura en Arqueología. Santiago: Universidad de Chile.
- Plaza, M. y M. Martín-Torres. 2015. Metallurgical traditions under Inka rule: A technological study of metals and technical ceramics from the Aconcagua Valley, Central Chile. *Journal of Archaeological Science* 54: 86-98.
- Podestá, M., A.M. Albornoz, A. Vasini y E. Tropea. 2009. El sitio Peumayén 2 en el contexto del arte rupestre del bosque andino patagónico. *Comechingonia Virtual* 3 (2): 117-123.
- Pozo, G. y M. Canio. 2014. *Wenunapu: Astronomía y cosmología mapuche*. Santiago: Ocho Libros.
- Preucel, R. y A. Bauer. 2001. Archaeological pragmatics. *Norwegian Archaeological Review* 34 (2): 85-96.
- Proulx, D. 1971. Headhunting in ancient Peru. *Archaeology* 24 (1): 16-21.
- Proulx, D. 1999. *Nasca headhunting and the ritual use of trophy heads*. http://people.umass.edu/~proulx/online_pubs/Nasca_Headhunting_Zurich.pdf
- Proulx, D. 2001. Ritual uses of trophy heads in ancient Nasca society. En *Ritual sacrifice in ancient Peru*. E. Benson y A. Cook, eds., pp. 119-136. Austin: University of Texas Press.
- Quezada, A. 2002. *Huentellao*. Osorno: Universidad de Los Lagos y Liceo Eleuterio Ramírez.
- Quidel, J. 2012. *La idea de «Dios» y «Diablo» en el discurso ritual mapuche*. Tesis de Maestría en Antropología Social. Campinas: Universidade Estadual de Campinas.
- Quidel, J. 2017. Ta ñña mapu piken: güxamyegen ta mapu. En *Mapun kimün: Relaciones mapuche entre persona, tiempo y espacio*. R. Becerra y G. Llanquinao, eds. Santiago: Ocho libros Editores.
- Quidel, J. y P. Pérez. 2001. Elaboración del duelo en cada cultura. En *Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica*. P. Pérez, ed, Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Quilaleo, D. 2012. Saberes educativos mapuche: racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Atenea* 505: 70-102.
- Raffino, R., D. Gobbo, A. Lácona y R. Moralejo. 2012. La minería y metalurgia de los inka del Kollasuyo. En *Actas de V Congreso Nacional de Arqueología Histórica*, tomo 1, pp. 187-210. Buenos Aires.
- Ramírez, J. M., N. Hermsilla, A. Jerardino y J. C. Castilla. 1991. Análisis bio-arqueológico preliminar de un sitio de cazadores recolectores costeros: Punta Curaumilla-1, Valparaíso. En *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, tomo III, pp. 81-93. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural, Sociedad Chilena de Arqueología.
- Ramírez, S. 2005. *To feed and be fed: The cosmological bases of authority and identity in the Andes*. Stanford: Stanford University Press.
- Ramos Gavilán, A. 1976 [1621]. *Historia de Nuestra Señora de Copacabana*. La Paz: Cámara Nacional de Comercio.
- Ramos, D. 2013. Catequil, el ídolo norteño. *Revista Científica In Crescendo* 4 (2): 285-292.
- Regalado, L. 1996. Espacio andino, espacio sagrado: visión ceremonial del territorio en el período incaico. *Revista Complutense de Historia de América* 22: 85-96.
- Ríos, S. 2008. Un acercamiento al mundo del human tac tac en los Andes. *Artesanías de América* 66: 103-124.
- Riveros, F. 1996. *Arquitectura de Tiwanaku: Astronomía y calendarios*. La Paz: IV Bienal Boliviana de Arquitectura.
- Rivet, P. y R. de Warvin. 1951. Un nouveau dialecte arawak: Le Resigaró. *Journal de la Société des Américanistes* 40: 203-239.
- Robin, V. 2005. Caminos a la otra vida: Ritos funerarios en los Andes peruanos meridionales. En *Etnografías de Cuzco*. A. Molinié, ed., pp. 47-68. Cusco: Centro Bartolomé de las Casas.
- Robin, V. 2008. *Miroirs de l'autre vie: Pratiques rituelles et discours sur les morts dans les Andes de Cuzco (Pérou)*. Nanterre: Société d'Ethnologie.
- Rojas, P. 2013. *Persona / Paisaje. El Descanso, un Rito Fúnebre Mapuche (documental etnográfico)*. Valdivia: Coordinación de Extensión Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Austral de Chile.
- Rojas, P. 2016a. El rito fúnebre mapuche del descanso: una muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungara* 48 (4): 657-678.
- Rojas, P. 2016b. *Los descansos en el proceso mortuario mapuche: De la muda ontológica a la morada de los ancestros*. Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Texto Contexto.
- Rojas, P., M. Mellado y C. García. 2015. La cámara en el trabajo de campo: usos metodológicos y éticos del registro audiovisual en el mundo mapuche cordillerano. *Revista Chilena de Antropología Visual* 26: 138-146.

- Rosales, D. 1877 [1674]. *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano: Tomo I*. B. Vicuña Mackenna, ed. Valparaíso: Imprenta El Mercurio.
- Rosales, D. 1878 [1674]. *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano: Tomo II*. B. Vicuña Mackenna, ed. Valparaíso: Imprenta El Mercurio.
- Rosales, D. 1991. *Seis misioneros en la Araucanía*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Rosat, A. 2009 [1989]. *Diccionario enciclopédico quechua-castellano del mundo andino*. 2da ed. Cochabamba: Verbo Divino.
- Rösing, I. 1996. *El rayo: Amenaza y vocación. Creencia y ritual en los Andes Bolivianos*. Ulm: Universität Ulm.
- Rossi, I. 1973. The unconscious in the anthropology of Claude Lévi-Strauss. *American Anthropologist* 75: 20-48.
- Rostworowski, M. 2005. Redes económicas del Estado inca: El 'ruego' y la 'dádiva'. En *El Estado está de vuelta: Desigualdad, diversidad y democracia*. V. Vich, ed., pp. 13-47. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Rozas, W. y Calderón, M. 2000. La renovación: una interpretación de los rituales de agosto. En *Desde afuera y desde dentro: Ensayos de Etnografía e Historia de Cusco y Apurímac*. L. Millones, H. Tomoeda y T. Fujii, eds., pp. 317-352. Osaka: National Museum of Ethnology.
- Rubina, C. 1992. La petrificación en el Manuscrito de Huarochirí. *Mester* 21 (2): 71-82.
- Sagarnaga, A. 1989. *Glosario de palabras andinas referidas al trabajo en metales*. La Paz: QVF.
- Saignés, T. y C. Salazar-Soler. 1993. *Borrachera y memoria: La experiencia de lo sagrado en los Andes*. La Paz: Hispol.
- Salas, A. 1992. *El mapuche o araucano: Fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Mapfre.
- Salomon, F. 1991. Introductory essay: The Huarochiri manuscript. En *The Manuscript of Huarochiri*. F. Salomon y J. Urioste, eds., pp. 1-38. Austin: University of Texas Press.
- Salomon, F. 1995. The beautiful grandparents: Andean ancestor shrines and mortuary ritual as seen through colonial records. En *Tombs for de Living: Andean Mortuary Practices*. T. Dillehay, ed., pp. 315-353. Washington: Dumbarton Oaks.
- Salomon, F. 1998. Collquiri's dam: The colonial re-voicing of an appeal to the archaic. En *Native Traditions in Postconquest World*. E. Hill y T. Cummings, eds., pp. 265-293. Washington: Dumbarton Oaks.
- Samaniño, L. 1980. Informe sobre los hallazgos de Sechín. *Indiana* 6: 307-348.
- Sánchez, G. 2010. Los mapuchismos en el DRAE. *Boletín de Filología* 65 (2): 149-156.
- Sánchez Garrafa, R. 1992. Pitusiray y Sawasiray: mitos de alianza y restauración cósmica. *Anthropologica* 10: 277-295.
- Sánchez Garrafa, R. 2012. Representación monumental del cosmos en murales mochica. En *Cosmos Moche*. R. Ochoa Berreteaga, ed. Lima: Museo Andrés del Castillo.
- Sánchez Garrafa, R. 2013. Simbolismo y ritualidad en torno a la papa en los Andes. *Runa Yachachiy*. <http://alberdi.de/MitPaSaGal13.pdf>
- Sánchez Garrafa, R. 2017. *Muerte y mundo subterráneo en los Andes*. Lima: Editorial Bisonte.
- Sanfuentes, S. 1925. Memoria sobre el estado de las misiones en esta provincia en 1846, pasada al gobierno por el Intendente de la misma don Salvador Sanfuentes. En *Valdivia antes de la inmigración*. K. Bauer, comp. Valdivia: Imprenta Borneck.
- Sanhueza, C. 2013. Espacio y tiempo en los límites del mundo: Los incas en el despoblado de Atacama. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 10 (2): 51-77.
- Sanhueza, C. 2017. Las saywas del inka en el desierto de Atacama. ¿Una inscripción del calendario en el Qapaq Ñan? *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 22 (2): 133-152.
- Santa Cruz Pachacuti, J. 1879 [1613]. Relación de antigüedades del reino del Pirú. En *Tres Relaciones de Antigüedades Peruanas*. M. Jiménez de Espada, ed. Madrid: Imprenta y Fundición de M. Tello.
- Santa Cruz Pachacuti, J. 1995. *Relación de antigüedades de este reino del Perú*. Lima: Fondo de Cultura Económica.
- Santo Thomas, F. D. de. 1560. *Lexicon o vocabulario de la lengua general del Perv*. Valladolid: Francisco Fernández de Cordoua.
- Santos, S., A. Salles, S. Mendonça de Souza y F. Nascimento. 2007. Os Mundurucu e as cabeças-troféu. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 17: 365-380.
- Sarmiento de Gamboa, P. 2001. *Historia de los Incas*. Madrid: Miraguano.
- Saunders, N. 2004. La estética del brillo: Chamanismo, poder y arte de la analogía. En *El lenguaje de los dioses: Arte, chamanismo y cosmovisión indígena en Sudamérica*. A. M. Llamazares y C. Martínez, eds. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Saunière, R. 1975. *Cuentos populares araucanos y*

- chilenos. Santiago: Editorial Nascimento.
- Saussure, F. 1986. *Curso de lingüística general*. Losada: Buenos Aires.
- Savio, J. 2007. A guerra implacável dos Munduruku: elementos culturais e genéticos na caça aos inimigos. *Avá: Revista de Antropologia* 11: 169-189.
- Schindler, H. 1996. Amüllpullun: un rito funerario de los mapuche chilenos. *Lengua y Literatura Mapuche* 7: 165-180.
- Schindler, H. 2006. Continuidad y cambio en la liturgia mapuche: El kamarikun de la región de Coz Coz. En *En la Araucanía: El padre Sigifredo de Frauenháus y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*. C. Arellano, H. Holzbauer y R. Kramer, eds., pp. 73-97. Madrid-Frankfurt: Vervuert.
- Schindler, H. y M. Schindler. 2006. La Piedra Santa de Lumaco. En *Cuatro estudios acerca de la espiritualidad mapuche*. H. Schindler, pp. 11-67. München: Verlagsbuchhandlung.
- Schuller, R. 1907. *Vocabularios y nuevos materiales para el estudio de la lengua de los indios lican-antai (atacameños)-calchaqui*, F. Becerra, ed. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Schuller, R. 1913. A discovery of a fragment of the printed copy of the work on the Millcayac language by Luis de Valdivia with a bibliographical notice. *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University* 3 (5): 227-258.
- Sebastiani, C., comp. 1989. *Fabulaciones de tres mundos: Mitos, leyendas, tradiciones y cuentos folklóricos peruanos*. Lima: Ediciones Pedernal.
- Shaver, H. 2008 [1996]. *Diccionario nomatsiguenga-castellano castellano-nomatsiguenga*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Shimada, I. y J. Fitzsimmons, eds. 2015. *Living with the dead in the Andes*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Silva, O. 1977-1978. Consideraciones acerca del período inca en la Cuenca de Santiago (Chile Central). *Boletín del Museo Arqueológico de La Serena* 16: 211-243.
- Silva, O. 1980. *Culturas y pueblos de Chile prehispánico*. Santiago: Editorial Salesiana.
- Silva, O. 1995. Hombres fuertes y liderazgo en las sociedades segmentarias: Un estudio de casos. *Cuadernos de Historia* 15: 49-64.
- Silverblatt, I. 1987. *Moon, sun and witches: Gender ideologies and class in Inca and colonial Peru*. Princeton: Princeton University Press.
- Silverman, H. 1993. *Cahuachi in the ancient Nasca world*. Iowa City: University of Iowa Press.
- Silverman-Proust, G. 1986. Cuatro motivos inti de Q'ero. *Boletín de Lima* 43: 61-76.
- Silverman-Proust, G. 1988. Tawa inti qocha, símbolo de la cosmología andina: concepción Q'ero del espacio. *Anthropologica* 6 (6): 9-42.
- Skewes, J. y D. Guerra. 2016. Sobre árboles, volcanes y lagos: Algunos giros ontológicos para comprender la geografía mapuche cordillera del sur de Chile. *Intersecciones en Antropología* 17: 63-76.
- Slater, F. 1986. Relatos mapuches sobre los vivos y los muertos. *Aisthesis* 7 (WENULEUFU. Camino al Cielo): 23-42.
- Smeets, I. 2008. *A grammar of Mapuche*. Berlín: Mouton de Gruyter.
- Sotomayor, G. y R. Stehberg. 2011-2012. La 'Estancia del Gobernador' Pedro de Valdivia que 'Fuera de los Ingas Passados' y su relación con las cuencas de los ríos Aconcagua y Maipo-Mapocho: Una hipótesis de legitimación de apropiación jurídica. *Revista Chilena de Historia del Derecho* 23: 171-191.
- Stark, L. 1970. Mayan affinities with Araucanian. En *Papers from 6th Regional Meeting*, pp. pp. 57-69. Chicago: Chicago Linguistic Society.
- Steele, R. y J. Allen. 2004. *Handbook of Inca mythology*. Santa Barbara: ABC-CLIO.
- Stehberg, R. 1975. *Diccionario de sitios arqueológicos de Chile central*. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural.
- Stehberg, R. 1978. El cementerio alfarero temprano de Chacayes, interior del Cajón del Maipo (datado en 430 años d.C., Chile). *Revista del Museo de Historia Natural de San Rafael* 3: 277-295.
- Stehberg, R. 1980. *Diccionario de sitios arqueológicos de la Araucanía*. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural.
- Stehberg, R. y G. Sotomayor. 2012. Mapocho incaico. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural* 61: 85-149.
- Stehberg, R. 1976. La fortaleza de Chena y su relación con la ocupación incaica de Chile central. *Publicación Ocasional del Museo Nacional de Historia Natural* 23: 3-37.
- Strauss, A., R. Oliveira, D.V. Bernardo, D.C. Salazar-García, S. Talamo, K. Jaouen, et al. 2015. The oldest case of decapitation in the New World (Lapa do Santo, East-Central Brazil). *PLoS ONE* 10 (9).
- Tadmor, U. 2009. Loanwords in the world's languages: Findings and results. En *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*. M. Haspelmath y U. Tadmor, eds., pp.

- 55-75. Berlin: De Gruyter Mouton.
- Tapia, D. 2007. *El newen, la fuerza que mueve a la música lafkenche en el lago Budi*. Tesis de magister en artes mención musicología. Santiago: Universidad de Chile.
- Tarifa, E. 1990. *Diccionario aymara-castellano*. La Paz: Instituto Nacional de Integración.
- Taylor, A. 1993. Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro. *Man* 28 (4): 653-678.
- Taylor, G. 1987. *Ritos y tradiciones de Huarochiri*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Taylor, G. 2000. *Camac, camay y camasca y otros ensayos sobre Huarochiri y Yauyos*. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas e Instituto Francés de Estudios Andinos.
- Taylor, G. 2001. *Huarochiri: Ritos y tradiciones*. Lima: IFEA.
- Taype, C., L. Puma y F. Aroni. 2011. *Cuentos, leyendas y maravillas del Qorilazo*. Juliaca: Taller Gráfica Juliaca.
- Tello, J. 1918. El uso de las cabezas humanas artificialmente momificadas y su representación en el antiguo arte peruano. *Revista Universitaria* 13 (2): 477-533.
- Thornton, G. 2011. Las montañas respiran: La cosmovisión de la Comunidad Rayampata representada a través del mito Pitusiray Sawasiray. *Independent Study Project (ISP) Collection*. Paper 1182. <http://digitalcollections.sit.edu>
- Titiev, M. 1951. *Araucanian culture in transition*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Titiev, M. 1969. Book reviews: The Mapuche Indians of Chile. *American Anthropologist* 71: 743-744.
- Tito Cussi Yupanqui, Diego de Castro. 1916 [1570]. *Relación de la Conquista del Perú y hechos del Inca Manco II*. Lima: Sanmartí y Cía.
- Tonda, D. 2015. *Cabeza trofeo en el mundo andino preincaico. Tradición y cambio*. Tesis de Grado en Historia. Barcelona: Universidad de Barcelona.
- Torero, A. 1964. Los dialectos quechua. *Anales Científicos de la Universidad Agraria* 4 (2): 446-478.
- Torero, A. 1972. Lingüística e historia de la sociedad andina. En *El reto del multilingüismo en el Perú*. A. Escobar, ed., pp. 51-106. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Torero, A. 1987. Lenguas y pueblos altiplánicos en torno al siglo XVI. *Revista Andina* 10: 329-405.
- Torero, A. 1990. Procesos lingüísticos e identificación de dioses en los Andes centrales. *Revista Andina* 1: 237-268.
- Torero, A. 2005. *Idiomas de los Andes: Lingüística e historia*. Lima: Editorial Horizonte.
- Toro, C. 2007. *Mitos y leyendas de la Sierra*. Lima: Fondo Editorial Cultura Peruana.
- Torres Rubio, D. 1616. *Arte de la lengua aymara*. Lima: Francisco del Campo.
- Torres, C. 1984. Tabletas para alucinógenos en San Pedro de Atacama: Estilo e iconografía. En *Tesoros de San Pedro de Atacama*, pp. 23-36. Santiago: Museo de Arte Precolombino.
- Tregear, E. 1891. *Maori-Polynesian comparative dictionary*. Wellington: Lyon and Blair.
- Tschopik, H. 2015 [1951]. *Magia en Chucuito*. Puno: Universidad Nacional de Puno.
- Tung, T. 2007. From corporeality to sanctity: Transforming bodies into trophy heads in the Pre-Hispanic Andes. En *The taking and displaying of human body parts as trophies by Amerindians*. R. Chacon y D. Dye, eds., pp. 481-504. Nueva York: Springer.
- Turner, V. 1999. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.
- Uceda, S. 2004a. Los sacerdotes del arco bicéfalo: Tumbas y ajuares hallados en la Huaca de la Luna y su relación con rituales moche: Primera parte. *Revista de Arquitectura, Diseño y Construcción* 98: 96-103.
- Uceda, S. 2004b. Los sacerdotes del arco bicéfalo: Tumbas y ajuares hallados en la Huaca de la Luna y su relación con rituales moche: Segunda parte. *Revista de Arquitectura, Diseño y Construcción* 99: 92-99.
- Uceda, S. 2008. The priests of bicephalus arc: Tombs and effigies found in Huaca de la Luna and their relation to Moche rituals. En *The art and archaeology of the moche*. S. Bourget y K. Jones, eds. Austin: University of Texas Press.
- Ulfé, M. E. 1997. Un ritual de matrimonio en Andahuaylas. *Anthropologica* 15: 289-303.
- Urbano, H. 1981. *Wiracocha y el Ayar: Héroe y Funciones en las Sociedades Andinas*. Cusco: Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de Las Casas.
- Uribe, C., V. Varela, S. Cervantes, C. González y M. Rodríguez. 2013. *Tradiciones atacameñas*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes. <http://pci.tradicionesdeatacama.cl>
- Urton, G. 2006 [1981]. *El cruce de rumbos de la tierra y el cielo*. Cusco: Centro Bartolomé de Las Casas.
- Väisä, E., F. Hoyos y A. Echeverría. 1896. *Glosario de la lengua atacameña*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Valcárcel, L. 1978. *Historia del antiguo Perú a tra-*

- vés de la fuente escrita. *Tomo I*. Lima: Editorial Juan Mejía Baca.
- Valda, M. L. 1964. *Costumbres y curiosidades de los aymara*. La Paz: Universo.
- Valderrama, J. 1928. *Diccionario histórico-geográfico de la Araucanía*. Santiago: Imprenta Lagunas.
- Valderrama, R. y C. Escalante. 1980. Apu Qor-puna (visión del mundo de los muertos en la comunidad de Awkinmarka). *Debates de Antropología* 5: 233-269.
- Valderrama, Y. 1979. La divinidad illapa en la región andina. *América Indígena* 39 (4): 697-720.
- Valdivia, L. 1607. *Doctrina christiana y catecismo en la lengua allentiac que corre en la ciudad de S. Iuan de la Frontera, con vn confesionario, arte y vocabulario breues*. Lima, Perú: Francisco del Canto.
- Valdivia, L. 1684. *Arte y gramática general de la lengva que corre en todo el Reyno de Chile con un vocabulario y confesionario*. Sevilla: Thomas López de Haro.
- Valdivia, L. 1852. Relación de lo sucedido en la jornada que hicimos el señor preste Alonso de Ribera gobernador del reyno y yo desde Arauco á Paycavi á a conducir las paces de Illucura ultima regua de Tucapel y las de Puren y la Imperial. En *Historia física y política de Chile: Tomo II*. C. Gay, comp., pp. 281-294. Santiago: Museo Nacional de Historia Natural.
- Valdivia, L. 1887 [1606]. *Arte y gramática general de la lengva que corre en todo el reyno de Chile con vn vocabulario y confesionario*. J. Platzmann, ed. Leipzig: B. G. Teubner.
- Valeriano, E. 2002. *Calendario lunisolar andino aymara-quechua*. La Paz: Editorial Eschotel.
- Valko, M. 2005. Imágenes, signos e imaginarios de la degollación que no fue. *GIS Réseau Améri-que latine. Actes du 1er Congrès du GIS Améri-que latine: Discours et pratiques de pouvoirs en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours*. http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/15/16/82/PDF/VALKO_Marcelo_L_GIS_2005.pdf.
- van den Berg, H. 1985. *Diccionario religioso aymara*. Iquitos: Centro de Estudios Teológicos de la Amazonia e Instituto de Estudios Aymaras.
- van den Berg, J. 1989. *La tierra no da así no más: los ritos agrícolas en la religión de los aymarás cristianos de los Andes*. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA).
- van Kessel, J. 1980a. *Holocausto al progreso: Los aymara de Tarapacá*. Amsterdam: Centrum voor Studie en Documentatie van Latijns Amerika (CEDLA).
- van Kessel, J. 1980b. Ecología y orientación: Problemas de la identidad cultural de los aymaras chilenos contemporáneos. *Chungara* 6: 137-144.
- van Kessel, J. 1982. *Danzas y estructuras sociales en Los Andes*. Cusco: Instituto de Pastoral Andina.
- van Kessel, J. y G. Cutipa. 1998. *El marani de Chipukuni*. Iquique: IECTA y CIDSa.
- van Kessel, J., comp. 1999. *Los vivos y los muertos: Duelo y ritual mortuorio en los Andes*. Iquique: IECTA.
- Vargas, N. 2013. Los sueños y las almas para el hombre andino. *Revista de Estudios Cotidianos* 3: 354-375.
- Vargas, R., ed. 1951. *Concilios Limenses (1571-1772). Tomo I*. Lima.
- Vásquez, M. 1988. *El viaje al reino de los muertos en el relato mítico Mapuche*. Tesis para optar al título de Profesor de Estado en Castellano. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Velasco, M. 2014. Building on the ancestors: Mortuary structures and extended agency in the Late Prehispanic Colca Valley, Peru. *Cambridge Archaeological Journal* 24 (3): 453-465.
- Véliz, C. 1996. *La muerte araucana o una modificación de la vida*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia. Santiago: Universidad Católica de Chile.
- Vellard, J. 1981. *El hombre y los Andes*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas, Secretaría de Estado de Cultura, Ministerio de Cultura y Educación, Argentina.
- Vera, D., ed. 2002. *Hijas de Kavillaca: Tradición Oral de Mujeres de Huarochiri*. Lima: Ediciones Flora Tristán.
- Verano, J. 1995. Where do they rest? The treatment of human offerings and trophies in ancient Peru. En *Tombs for the living: Andean mortuary practices*. T. Dillehay, ed., pp. 189-227. Washington: Dumbarton Oaks.
- Verano, J. 2003. Mummified trophy heads from Peru: Diagnostic features and medicolegal significance. *Journal of Forensic Sciences* 48 (3): 525-530.
- Verano, J. 2008. Trophy head-taking and human sacrifice in Andean South America. En *Handbook of South American Archaeology*. H. Silverman y W.H. Isbell, eds., pp. 1047-1060. Nueva York: Springer-Verlag.
- Vicuña, J. 1915. *Mitos y supersticiones recogidos de la tradición oral chilena con referencias comparativas a otros países latinos*. Santiago:

- Imprenta Universitaria.
- Vidal, B. 1984. *Cuentos y leyendas populares de Argentina. Volumen VII*. Buenos Aires: Ediciones Culturales Argentinas.
- Viegas, P. 2009. *Quechuisimos e hispanismos del noroeste argentino en el Ranquel*. Tucumán: Asociación de Investigadores en Lengua Quechua. <http://www.adilq.com.ar/QUICHUA%20-%20RANQUEL.pdf>
- Vignati, M. 1930. *Los cráneos trofeo de las sepulturas de Humahuaca*. Buenos Aires: Imprenta de la Universidad.
- Villanés, C. 1992. *Los dioses tutelares de los wankas (Mitos y Leyendas Peruanos)*. Madrid: Miraguano Ediciones.
- Villar, D. y J. Jiménez. 2014. En lo alto de una pica. Manipulación ritual, transaccional y política de las cabezas de los vencidos en las fronteras indígenas de América meridional. (Araucanía y las Pampas siglo XVI y XIX). *Indiana* 31: 351-376.
- Voloshinov, V. 1992. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Madrid: Alianza Editorial.
- Waag, E. 1982. *Tres entidades weküfu en la cultura mapuche*. Buenos Aires: Eudeba.
- Waag, E. M. 1975. El ser supremo de los mapuches neuquinos. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* 9: 147-154.
- Wachtel, N. 2001. *El regreso de los antepasados: Los indios urus de Bolivia, del siglo XX al XVI. Ensayo de historia regresiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wagner, R. 1981. *The invention of culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Weber, J., F. Cayco, T. Cayco y M. Ballena. 1998. *Rimaycuna, Quechua de Huánuco: Diccionario del quechua del Huallaga con índices en castellano e inglés*. Lima: Instituto Lingüístico de Verano.
- Werwlosky, Z. 1987. Eschatology. En *Encyclopedia of Religion*. L. Jones, ed., vol. 4, pp. 2833-2836. Detroit: Thompson Gale.
- Wilcox, J. 2004. *Masters of the living energy: The mystical world of the Q'ero of Peru*. Rochester: Inner Traditions.
- Winzeler, R. 2012. *Anthropology and religion: What we know, think, and question*. Plymouth: Altamira Press.
- Wissler, C. 1917. *The American indian*. Nueva York: McMurtrie.
- Yanai, T. 2004. Notas sobre el «pillañ»: En torno a E. Böning. *El concepto de pillán entre los mapuches*. <http://archive.is/ADO4C>.
- Yaya, I. 2015. Sovereign bodies: Ancestor cult and state legitimacy among the Incas. *History and Anthropology* 26 (5): 639-660.
- Zamponi, R. y W. de Reuse. 2015. Lule. En *Edinburgh handbook of evaluative morphology*. N. Grandi y L. Körtvélyessy, eds. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Ziólkowski, M. 1989. El calendario metropolitano inca. En *Time and the calendars in the Inca empire*. M. Ziólkowski y R. Sadowski, eds. Oxford: BAR International Series 479.
- Ziólkowski, M. 2015. *Pachap vnancha: El calendario metropolitano del Estado inca*. Arequipa: Ediciones El Lector.
- Ziólkowski, M. y R. Sadowski. 1992. La arqueoastronomía en la investigación de las culturas andinas. *Pendoneros* 9. Otavalo: Instituto Otavaleño de Antropología.
- Zori, C. y P. Tropper. 2010. La producción de plata en los períodos prehispánico tardío y colonial temprano en la Quebrada de Tarapacá. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 15 (2): 65-87.
- Zuidema, T. 1982a. Catachillay: The Role of the Pleiades and of the Southern Cross and α and β Centauri in the Calendar of the Incas. *Annals of the New York Academy of Sciences* 385: 203-289.
- Zuidema, T. 1982b. The sidereal lunar calendar of the Incas. En *Archaeoastronomy in the New World*. A. F. Aveni, ed., pp. 59-107. Oxford: Cambridge University Press.
- Zuidema, T. 2010. *El calendario inca: Tiempo y espacio en la organización ritual del Cuzco. La idea del pasado*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Zúñiga, F. 2006. *Mapudungun: El habla mapuche*. Santiago: Centro de Estudios Públicos.



Esta primera versión electrónica de
La Impronta Andina en la Cultura Mapuche
de
Rodrigo Moulian Tesmer
se terminó de producir en Junio de 2022 por
EDICIONES KULTRÚN®, ☎ (56 9) 98 735 924, ✉ 653,
edicioneskultrun@gmail.com,
Valdivia, Chile.

Diseño y cuidado de la edición a cargo de
Ricardo Mendoza Rademacher

Todos los derechos reservados. Se autoriza su reproducción parcial
para fines periodísticos, debiendo mencionarse la fuente editorial.

© Rodrigo Mouliuan Tesmer, 2022.
RPI 2022-A-5306 | 07.06.2022
ISBN 956-7291-344-152-9