



Universidad Austral de Chile

Conocimiento y Naturaleza

Universidad Austral de Chile.
Facultad de Filosofía y Humanidades.
Escuela de Antropología.
Tesis Profesional

EL SOBRESALTO DE MANKVAN

Aproximación interpretativa a experiencias sagradas, representaciones sociales y simbolismo religioso de Mankvan en habitantes lafkanches de los sectores de Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo.

Tesis Profesional para optar al Título de Licenciado en Antropología

Profesor patrocinante:
Rodrigo Moulian Tesmer

Pablo Cesar Mancilla Carrasco.

Valdivia, Chile. 2017

**A mis padres, hermanos y sobrinos. Por su presencia que no cuestiona y su
sabiduría que no grita.**

**A Valentina de este lado, luna y tormenta. Por su estar que brota y empuja,
haciendo nacer una y mil vidas**

Agradecimientos

Un sincero agradecimiento a cada uno de los que amablemente abrieron sus puertas y se dieron el tiempo para mates, pescado ahumado e infinitas preguntas. A Isaac Nahuelpan, Viviano Nahuelpan, Tito Lientaf, Claudia Ingles Hueche, Eloísa Lienlaf, Luis Pulkillanca, Gilberto Hualme, Seberino Nahuelpan, Armando Pulkillanca, Julian Pulkillanca y Juan Hualme. Quienes son fuente de conocimiento y continuidad del territorio.

A mis padres por su compromiso, sabiduría y cariño. La guía constante de sus consejos y apreciaciones de vida permiten esta tranquilidad necesaria para caminar y transitar.

A Valentina por sus conversaciones oportunas que guiaron escritos específicos, por su empuje a cada momento, por su indudable presencia, por su incansable paciencia de mil horas de escucha.

A Rodrgo Moulian, profesor patrocinante, por sus consejos y apreciaciones teóricas y metodológicas.

A Gaby y Pame por su ayuda internacional.

A todos los amigos/as que alguna vez provocaron un sobresalto de Mankvan en las conversaciones.

Índice

Resumen	7
Introducción	8
PARTE I:	
Marco de antecedentes y construcción teórica de la investigación	10
Marco de Antecedentes	11
1.1 Antecedentes referenciales del territorio de investigación	12
1.2 Caracterización socio-cultural del territorio de investigación	15
1.3 Antecedentes sobre la religiosidad mapuche	29
Marco Teórico	46
2.1 Simbolismo religioso: una aproximación a las dimensiones cognitivas y emocionales.	47
2.2 Representaciones sociales: Apropiación de un símbolo sagrado	57
2.3 Una aproximación a la experiencia de lo sagrado	60
PARTE II:	
Planteamiento del problema y metodología de investigación	78
Planteamiento del problema de investigación	79
3.1 Problema de investigación y objeto de estudio	

- 3.2 Preguntas de Investigación
- 3.3 Objetivos de la Investigación

Metodología de la investigación 82

- 4.1 Estudio de caso como estrategia de investigación
- 4.2 Técnicas de recolección de datos utilizadas en el desarrollo Investigativo
- 4.3 Fiabilidad y calidad en la investigación
- 4.4 Análisis y organización de los datos cualitativos

PARTE III

El sobresalto de Mankvan.

Aproximación interpretativa de experiencias sagradas, representaciones sociales y simbolismo religioso de Mankvan. 91

A modo de introducción 93

1. Experiencias sagradas en torno a la figura de Mankvan 93

- a) Mankvan como una experiencia de carácter numinoso
- b) Experiencia sagrada como conductas actuales que sobreviven
- c) Prácticas antiguas que se han perdido en la actualidad

2. Representaciones sociales de Mankvan en habitantes lafkenches (costeros) de Mariquina 101

a) Representaciones de origen y de segundo orden 102

Mankvan como Ngen lafken.

Mankvan como Sumpall wentru lafken.

Mankvan como newen

Mankvan como espíritu

Mankvan como piam lafkenche

b) Roles de Mankvan 112

c) Atributos presentes en Mankvan 114

d) Mankvan como un lugar de abundancia. Representación de espacio. 117

e) Representaciones de sentido. Hacia un simbolismo profundo de Mankvan	117
3. Aproximación interpretativa hacia un simbolismo religioso de Mankvan	120
a) Simbolismo religioso de Mankvan: ethos y cosmovisión	120
b) Simbolismo religioso de Mankvan: piedra y agua	124
A modo de conclusión	127
Anexos	131
Bibliografía	145

Resumen

El *piam lafkenche* de *Mankvan kurra* ha circulado generacionalmente por medio de una protegida tradición oral. Los relatos presentan a Mankvan como una entidad tutelar a cargo de proteger un extenso territorio costero, siendo parte constituyente de la religiosidad mapuche. La connotación de su presencia en la actualidad moviliza una vigencia de comportamientos, gestos e ideas en los habitantes costeros pertenecientes al área de investigación, provocando experiencias, representaciones y un simbolismo profundo de índole sagrado ante su figura. La presente problemática de investigación propone el desarrollo de un Estudio de Caso que busca identificar experiencias sagradas y representaciones sociales de Mankvan, aproximando una mirada interpretativa del simbolismo religioso de su figura en habitantes de los sectores costeros de la Comuna de Mariquina (Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo).

Los resultados propuestos manifiestan un conocimiento local de *Mankvan* que agrupa experiencias en torno a conductas que sobreviven en la actualidad y prácticas antiguas que están desapareciendo en relación a Mankvan. Las representaciones sociales permiten adentrar un conocimiento protegido que provee categorías específicas que lo indentifican como un ancestro vinculado a los dioses mayores en beneficio de la comunidad. El sentido profundo de un simbolismo provee de un “ethos” particular y una posición de Mankvan en el cosmos. De igual manera, se presenta una relación simbólica con elementos propios de la naturaleza que lo circunscriben, siendo el agua y la piedra los fundamentos posibles de un sentido de continuidad y permanencia para la población circunscrita al área de investigación.

Palabras claves: “Mankvan”; *Entidad Tutelar; Religiosidad Mapuche; Estudio de Caso; Experiencias Sagradas; Representaciones Sociales; Simbolismo Religioso.*

Introducción

El siguiente estudio pretende mostrar una investigación interpretativa de la entidad sagrada de *Mankvan kurra*¹ en los sectores de Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo, territorios anexados a la administración Chilena de la Comuna de Mariquina (XIV Región de los Ríos), e históricamente asociados a los territorios del Lof Mapu² de Piutril y el Lof Mapu de Kollawe de la soberanía originaria del Wallmapu³.

Se entiende a Mankvan como una entidad tutelar de un amplio territorio costero, que abarca su dominio desde la Octava Región a la Decima Región Chilena aproximadamente. La extensión de su territorio indica una gran importancia de Mankvan dentro de la cosmovisión mapuche, siendo transmitida oralmente a través de generaciones por medio de un “*piam mapuche*”⁴. El “*piam Mankvan kurra*”⁵ cuenta la historia de un hombre que se convirtió en piedra por no respetar una energía presente en el sector de Nigue (territorio colindante al área de investigación). Al convertirse en piedra paso a formar parte de esa energía, quedando de por vida como cuidador y protector.

El desarrollo de la investigación antropológica indaga principalmente en tres categorías de análisis, como lo son las **experiencias sagradas, representaciones sociales y simbolismo religioso** de Mankvan. Dichas categorías son propuestas a partir del trabajo de campo, las cuales facilitan una comprensión del fenómeno en el área de estudio.

La investigación se enmarca en un **estudio de caso**. El trabajo de campo es realizado principalmente a través de entrevistas formales y observación participante (uso de anotaciones de campo), durante los meses de septiembre de 2014 a febrero del 2015. Los informantes claves son contactados y seleccionados a modo de recomendaciones (técnica de bola de nieves en investigación social), buscando aquellos conocedores de la historia y personas antiguas indicados como perteneciente a los

¹ El significado de la palabra kurra es piedra. La frase Mankvan kurra se entiende como “piedra Mankvan”.

² Lof mapu se comprende como una unidad territorial que indica a un grupo de patrilinajes relacionados social y ritualmente.

³ La palabra “wallmapu” designa a un territorio asumido geográfica, cultural e historicamente como la nación mapuche.

⁴ La palabra “piam” se entiende como un relato histórico mapuche.

⁵ El relato histórico de la Piedra Mankvan.

troncos familiares del área de estudio (Nahuelpang, Pulkillanca, Hualme, Lienlaf, entre otros).

El informe se encuentra subdividido en tres capítulos, los cuales contienen a su vez subcapítulos. La **Parte I** contempla aspectos contextuales y aspectos teóricos de la investigación. La **Parte II** hace referencia al planteamiento del problema y la metodología de la investigación. La **Parte III** contempla los resultados de la investigación y las conclusiones propiamente tal.

El propósito de la investigación pretende buscar la toma de conciencia reivindicativa de entidades sagradas que aún se encuentran presentes en dichos territorios, las cuales se presentan a modo de vestigios de conductas religiosas y/o una emocionalidad que abre caminos insospechados en el actuar hacia una sacralidad. La charla familiar lo perpetúa y lo hace presente en un contar protegido desde los antiguos hacia las nuevas generaciones, siendo defendido, ocultado y respetado en el cotidiano de la vida diaria.

PARTE I:

Marco de antecedentes y construcción teórica de la investigación.

“que algunos ya no lo vean o no conserven más que un simbolismo infantil no invalida la estructura del simbolismo. Porque el simbolismo es independiente del hecho de que sea o no comprendido, conserva su consistencia a despecho de toda degradación, y la conserva incluso cuando ya ha sido olvidada...”

(Mircea Eliade, 1974:240).

Marco de Antecedentes

1.1 Antecedentes Referenciales del Territorio de Investigación

El Territorio donde desarrollamos nuestra investigación está circunscrito a la administración Chilena de la Región de los Ríos, específicamente a sectores costeros de la Comuna de Mariquina como lo son Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo.

La Comuna de Mariquina se ubica al noroeste de la Región de los Ríos, siendo territorio limítrofe de la Región de la Araucanía. Su emplazamiento está delimitado al Sur con la Comuna de Valdivia, al Este con las Comuna de Máfil y Lanco, al Norte con la Comuna de Toltén, y al Oeste con el océano Pacífico. Posee una población total de 17.955 habitantes según los datos entregados por el INE 2002⁶, donde 4.183 declararon pertenencia al pueblo mapuche (23% de la población total de la comuna). La población mapuche del territorio se encuentra distribuida en los sectores rurales de la comuna, radicándose mayormente en los sectores costeros del territorio de Mariquina.

Mapa de la Región de los Ríos



Fuente Ilustre Municipalidad de Mariquina.

Los sectores costeros de Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo se encuentran ubicados al oeste del río Lingue (puente Lingue específicamente), y

⁶ Se contemplan los datos del CENSO 2002 por las controversias generadas en el CENSO 2012

pertenecen a unidades socio territoriales históricamente denominadas como el Lof Mapu de Piutril y Lof Mapu de Kollalwe. Los sectores de Yeco, Piutril y Villa Nahuel corresponden al Lof Mapu de Piutril, y Mehuín Bajo sería una de las localidades pertenecientes al Lof Mapu de Kollalwe.

Mapa de los sectores costeros



Fuente: Marilaf (2005) Pag 55.

Los habitantes costeros de los sectores señalados con anterioridad se autodenominan como Lafkenche o Mapuche Lafkenche, aludiendo a la relación social, espiritual y económica de sobrevivencia que mantienen con el mar. José Millalen (2000) señala al respecto:

“En el caso del futamapu Lafkenche... sería el mar el principal elemento que homogeneiza a los lof, rewe y ayllarewe y su población, en la medida que existe con este elemento una relación económica de sobrevivencia y reciprocidad expresada en la dimensión espiritual y religiosa” (Millalen, 2000: 31)

Las localidades referidas se encuentran dentro de un territorio mayor asociado históricamente a un solo Kiñel Mapu⁷, el cual reunió a Lof Mapu de Piutril, Lof Mapu de Kollalwe, Lof Mapu de Alepue y Lof Mapu de Treng Treng. Si bien en la actualidad no se manifiesta una reciprocidad entre los territorios, aun persisten elementos que sobreviven a una territorialidad Lafkenche (Marilaf, 2005).

El territorio costero Lafkenche de Mariquina ha sido demarcado naturalmente desde tiempos inmemoriales, usando barreras naturales que los diferencian históricamente con el valle, y actualmente con una zona urbana. Estos límites radican en el Río Lingue en el sector de Yeco hacia el este, la quebrada Pichikullin al norte y la localidad de Llenehue al sur. El documento Identidad Territorial Lafkenche (2004) propone demarcaciones territoriales al respecto, y, de igual manera, Marilaf (2005) complementa esta propuesta con barreras naturales levantada desde sus propios informantes⁸

“Uno de estos espacios corresponde a todo el cordón montañoso que compone la cordillera de la costa, de norte a sur, desde el sector de quebrada Pichicullin, en el límite con la localidad de Queule, hasta el límite con la Comuna de Valdivia cerca de la localidad Llenehue...” (Identidad Territorial Lafkenche. 2004: 11)

“La presencia permanente de cerros de hasta 250 metros sobre el nivel del mar y la presencia del río Lingue en la vertiente sur-este... aseguran los entrevistados, han servido de barrera y limite natural a los largo de muchos años respecto de los centros poblados...” (Marilaf, 2005: 13)

No disponemos de información estadística oficial sobre la población originaria del area de estudio. Sin embargo, es posible mostrar datos entregados por el Documento de Identidad Territorial Lafkenche en el año 2004, la cual circunscribe demográficamente el territorio Lafkenche de Mariquina en 1.606 habitantes pertenecientes a 292 familias a lo largo de una superficie de 70 kilómetros de costa (Identidad Territorial Lafkenche, 2004).

⁷ Kiñel mapu se entiende como una unidad territorial mayor compuesta por varios lof mapu, los cuales se encuentran relacionados social y ritualmente.

⁸ Los informantes de la presente investigación corroboran lo expuesto por Rodrigo Marilaf como demarcaciones naturales de las comunidades lafkenches.

1.2. Caracterización socio-cultural del territorio de investigación.

El área de estudio presenta una persistencia de rasgos mapuche lafkenche caracterizados por instituciones religiosas y políticas aún presentes en los sectores de investigación, asumiendo transformaciones sociales, territoriales y culturales respectivas a una intervención colonialista. Los rasgos culturales se encuentran presentes en el gillatun de Maikillawe⁹, las autoridades reconocidas ancestralmente y las unidades territoriales como los denominados lof mapu. En torno a la presencia de dichas instituciones, es posible identificar circunstancias históricas que posibilitan ésta persistencia cultural, tales como un antiguo uso y apropiación del litoral, la ausencia del intervencionismo hispano, y la tardía ocupación chilena en los sectores de investigación.

A) Gillatun de Maikillawe y autoridades ancestrales en el área de estudio.

En la unidad socioterritorial lafkenche de Mariquina se encuentra presente el gillatun de Maikillawe como una importante institución religiosa celebrada por sus habitantes costeros.

Se reconocen históricamente tres unidades territoriales presentes con sus banderas correspondientes (lof mapu de Kollawe, lof mapu de Alepue y lof mapu de Treng Treng), y una cuarta unidad territorial (lof mapu Piutril) incorporado hace aproximadamente unos cincuenta años (Soto, 2005 en Moscoso, 2008: 36)

La historia del gillatuwe¹⁰ de Maikillawe se encuentra emplazado desde 1890 aproximadamente, siendo trasladado desde un sector ubicado en Chan Chan. La documentación permite conocer que una machi¹¹ del Kilche mapu (sector ubicado en Lanco) recibió un mensaje divino de trasladar el gillatuwe de Chan Chan hacia la pampa de Maikillawe, asignando el actual lugar donde se realiza la ceremonia religiosa (Moscoso, 2010: 36; Saldivia; 2009:78)

La ceremonia religiosa se celebra una vez al año en el mes de enero, en donde alrededor de 70 familias representantes de los linajes troncales del territorio costero de

⁹ La palabra gillatun se entiende como hacer rogativa o ceremonia. El “gillatun de Maikillahue” indica la rogativa que se hace en Maikillahue.

¹⁰ La palabra gillatuwe indica el lugar donde se hace rogativa o ceremonia.

¹¹ Agente médico y líder ritual.

Mariquina se hacen presentes. Los linajes corresponden a familias anunches (dominantes) y akunches (subordinadas)¹², disponiéndose en sectores encomendados en el gillatuwe.

Las familias se disponen de la siguiente manera:



(Saldivia, 2009:81)

La realización de gillatun de Maikillawe permite reconocer autoridades ancestrales del territorio costero de Mariquina, los cuales se encuentran en cada uno de los lof mapu del territorio. Las autoridades documentadas en entrevistas realizadas en el año 2005 son:

¹² Se detallan las familias del territorio en el siguiente apartado.

<i>Lof Mapu</i>	<i>Fvtacekekypal</i> (linajes fundadores)	Autoridades del <i>gijatun</i> descendientes de los <i>Fvtacekekypal</i>	Rol que cumple en el <i>gijatun</i>
<i>Piwxil (Xawmalewfi)</i>	<i>Nawel</i>	Julian <i>Pulkijanka</i> Isaac Nawelpán	<i>Logko</i> Afkazi (Capitán)
<i>Maykijawe</i>	Choshuekura	José Caniulaf Juan Caniulaf	<i>Azelkacefe</i> (Sargento) <i>Logko</i>
	<i>Walme Lafken</i>	Mario <i>Walme</i> Gilberto <i>Walme</i> Armando <i>Walme</i>	<i>Genpin</i> <i>Afkazi</i> (Capitán) Trutruquero
	<i>Wirkamanke</i>	Honorindo Matías	<i>Azelkacefe</i> (Sargento)
<i>Alepue</i>	<i>Lienlafken</i>	Isaías Lienlaf	<i>Genpin</i>
		Severiano Lienlaf	Capitán
		Abelardo Lienlaf	<i>Azelkacefe</i> (Sargento)
		Efraín Lienlaf	<i>Azelkacefe</i> (Sargento)
<i>Chan Chan</i>	<i>Lefian</i>	Alejandro Martín	<i>Genpin</i>
		Gregorio Lienlaf	<i>Azelkacefe</i> (Sargento)
	<i>Imiwala</i>	Francisco Imigo	<i>Afkazi</i> (Capitán)

Fuente: Entrevistas a autoridades tradicionales del territorio (Soto, 2005).

(Soto, 2005 en Moscoso 2010)

Las autoridades presentadas en el área de estudio (Piutril y parte de Maikillawe) se encuentran vigentes en la actualidad, con la salvedad del Longko¹³ de Piutril, cargo que asumió Don Armando Pulkillanka.

Sin duda, existen otras formas de instituciones lafkenches presentes en el área de estudio, tales como el idioma, los epew, piam y nutram, entre otros. Sin embargo, la importancia del gillatun de Maikillawe y las autoridades ancestrales permiten resaltar el argumento de una presencia lafkenche que persiste en el área que comprende la investigación.

B) Antecedentes de una organización sociopolítica tradicional lafkenche en la costa de Mariquina¹⁴.

La existencia de elementos simbólicos dispuestos en el territorio ha permitido un trabajo de reconstrucción minuciosa de la antigua territorialidad Lafkenche de la zona

¹³ Líder de una comunidad. Autoridad ancestral.

¹⁴ Los antecedentes de este apartado refieren a los resultados de la Tesis de Rodrigo Marilaf (2005): Territorialidad Mapuche Lafkenche en la Zona Costera de Mariquina, Provincia de Valdivia, X región. Antecedentes Etnográficos para la Reconstrucción del Territorio”. Segunda Parte: Resultados de la Investigación. Pág: 38 – 100. U. Austral de Valdivia.

costera de Mariquina. El antropólogo Rodrigo Marilaf (2005) se ha acercado de una manera clarificadora para determinar el territorio desde temáticas atribuidas al linaje y territorio, buscando elementos simbólicos que han sobrevivido en la actualidad tales como la forma y disposición del gnillatun, autoridades ancestrales de los sectores, epew, piam y nutran que transitan, entre otros. Desde estos elementos da a conocer una estructura intermedia de jerarquización mapuche presente en la zona que data dentro de un periodo no más antiguo de 150 años. Dentro de la estructura jerárquica de unidades de integración mapuche encontramos los Lofche, Lof Mapu, Kiñel Mapu, y Futa Mapu. Estas unidades territoriales son entendidas por el autor como:

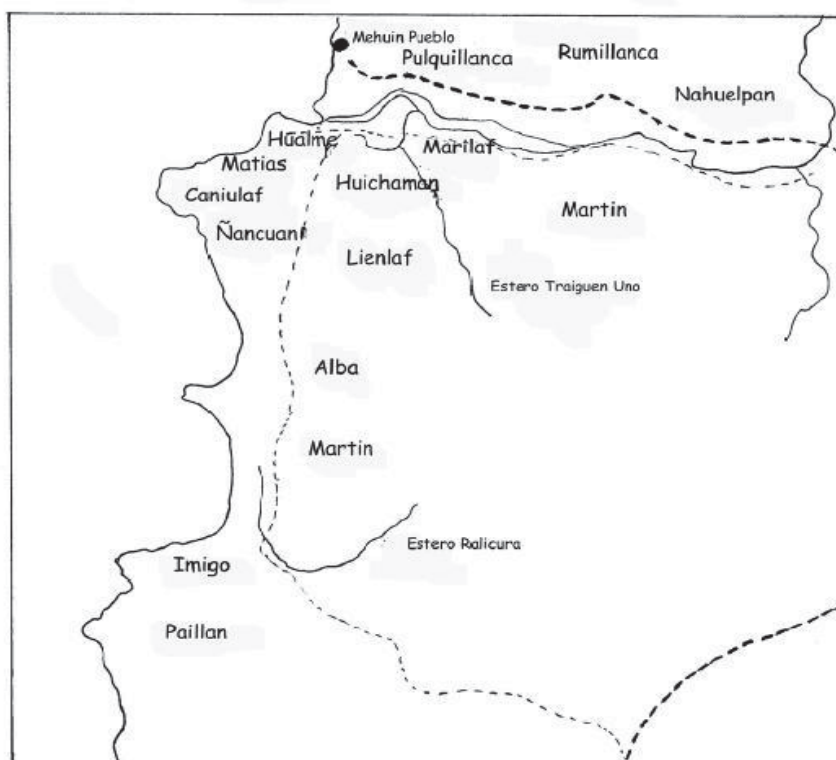
“Tal como se ha señalado, estas categorías territoriales iban desde el Lof o grupo residencial patrilinealmente relacionado, pasando por el Lof Mapu – grupo de patrilinajes relacionados social y ritualmente - hasta el Kiñel Mapu o unidad territorial mayor compuesta de una serie de Lof Mapu todos ellos vinculados social, política y ritualmente. Sobre esto se erigió una estructura mayor, la cual aunaba política y socialmente a grupos extensos de alianzas territoriales o Kiñel Mapu.... Se conoce como Futa Mapu o Futa Mapu” (Marilaf, 2005: 82)

La investigación realizada por Marilaf (2005) propone la presencia de 16 linajes en el territorio costero de Mariquina. Los troncos familiares denominados como Lofches serían: Caniulaf; Hualme, Marilaf, Huichaman, Lienlaf, Martín, Imigo y Alba (denominados como familias Anunches); y Ñancuan, Matías, Rumillanca, Pulquillanca, Paillan, Quilapan, Nahuelpan y Alva (denominados como familias akunches). Las familias anunches son entendidas como aquellas que han estado desde tiempos inmemoriales en el territorio, y las familias akunches son entendidas como aquellas que han llegado a habitar la costa. El autor cita a José Quidel y Víctor Caniulla para dar cuenta de estas diferencias en los linajes:

“Han [sido] sistematizados en la actualidad, en parte, por José Quidel y Víctor Caniullan (2002), quienes sostienen que familias anunches serían aquellas que han habitado desde tiempos inmemoriales un determinado territorio y akunches, aquellos que llegaron en tiempos posteriores” (Marilaf 2005: 57)

Estos linajes nombrados anteriormente ocupan sectores determinados en el espacio costero de Mariquina, siendo delineados por límites naturales como ríos, quebradas, cerros, entre otras. Marilaf (2005) presenta un mapa aclaratorio de la ubicación geográfica de ocupación de los linajes respectivos:

Ubicación Geográfica de Linajes en la Costa de Mariquina.



Fuente: Marilaf 2005

Los 16 linajes patrilineales se encuentran reunidos en cuatro Lof Mapu presentes en el territorio costero de Mariquina, permitiendo agrupar linajes determinados en cada una de las unidades territoriales. Los Lof Mapu que se manifiestan en el territorio serían el Lof Mapu de Kollawe, Lof Mapu de Piutril, Lof Mapu de Treng Treng y Lof Mapu de Alepue:

“Los resultados de la investigación llevado a cabo ha permitido reconstruir la territorialidad mapuche para la zona costera de la comuna de Mariquina hasta un periodo de cien años en el pasado. Esta territorialidad habría estado conformada por cuatro grandes unidades socios territoriales fundamentales o Lof Mapu asociado a un

solo Kiñel Mapu. Los Lof Mapu Identificados son: Kollawemapu, Alepue Mapu, Treng Treng Mapu, y Piutril” (Marilaf 2005: 83)

Cada uno de estos espacios socio territoriales contemplaba características que los reunían. El trabajo de investigación de Rodrigo Marilaf (2005) da a conocer una caracterización de cada uno de los Lof Mapu presentes en el territorio. A continuación se indaga en un resumen de la caracterización respectiva a cada Lof Mapu propuesto por el autor (Marilaf, 2005: 83 – 94):

- A) **Lof Mapu de Kollawe:** Denominado antiguamente como Kollawemapu. En la actualidad se le conoce como Maikillawe. Reúne sectores tales como Maikillawe, Mehuín Alto, Mehuín Bajo, y la actual población de Missisipi. Las familias anunches serían los Caniulaf, Hualme, Marilaf y Huichaman. Posteriormente llegaría familias akunches tales como los Ñancuan y Matías.
- B) **Lof Mapu de Alepue:** Abarca un territorio extenso de casi 2000 ha ocupada por el Lof Lienlaf únicamente (patrilineaje extenso). Se reconoce un origen en el conocido Longko Andrés Lín.
- C) **Lof Mapu de Treng treng:** Conocido actualmente como Chan Chan. Abarcaba los sectores de Panguineo, Chan chan, Quilalhue, Pelluco y el denominado Fundo Tringlo. En él encuentran el linaje Martín (descendientes del Longko Lefiante), los Alba (descendientes del Longko Koñuegur de Pilolkura), los Imigo, y también la familia akunche Paillan.
- D) **Lof Mapu de Piutril:** Abarcaba los sectores de Yeco, Piutril, “Villa Nahuel” y el balneario de Mehuín. Los límites eran desde el río Lingue hasta las cumbres de la cordillera de Queule. Actualmente es uno de los Lof Mapu más destruidos culturalmente (según informantes claves de Marilaf 2005) debido a su temprano alejamiento del ngillatun (40 años aprox.), además de su cercanía geográfica al pueblo de San José y las exposiciones a evangelizadores (misiones). Se presentan en el territorio tres linajes: Pulkillanca, Rumillanca y Nahuelpan.

Las indagaciones presentadas dan a conocer que los cuatro Lof Mapu del territorio establecían relaciones políticas, sociales y culturales dentro de un marco de cien años atrás. Estas consideraciones levantan una nueva jerarquización territorial

denominada Kiñel Mapu Lafkenche asumida en el territorio costero de Mariquina. A su vez, el Kiñel Mapu establecían relaciones con otros territorios más amplios, como lo son territorio de Lanco y Panguipulli. Marilaf (2005) infiere una articulación territorial con un centro político cultural de la época, denominado Kilche Mapu (asume en la jerarquización territorial mapuche el nombre de Witram como relaciones entre Kiñel Mapu). Estas inferencias son levantadas a partir de un tránsito de elementos simbólicos compartidos en la forma de realizar ngillatun, y los epew, piam y nutram que transitaban en los territorios. Así, consecutivamente las alianzas seguían estableciéndose con territorios aún más amplios como las denominaciones de Futa Mapu. De acuerdo a las sugerencias de territorialidad de la costa de Mariquina, las relaciones extensas que incluían a los Lof Mapu aquí presentes se delimitaban dentro del llamado Futa Mapu del Pikun Futa Willimapu. El cual era diferente al territorio de San Juan de la Costa por el sur y al territorio de la Provincia de Cautín.

En la actualidad, la soberanía del estado de Chile ha impuesto nuevas divisiones políticas y administrativas en el territorio costero de la comuna de Mariquina (así como en todo el antiguo país Mapuche). Una sobreposición de provincias, regiones y comunas han provocado una desintegración de las antiguas concepciones territoriales, siendo olvidadas y desaparecidas en la práctica cotidiana de relaciones sociales y políticas. El trabajo de reducciones y los extensos fundos ha ocasionado un desplazamiento de la memoria y la tradición oral, llevando a una ausencia de integración en la práctica cotidiana de las antiguas divisiones antes mencionadas, como el Futa Mapu, Ayllarewe¹⁵, Lof Mapu. Marilaf (2005) comprende esta desintegración de unidades territoriales debido a nuevas formas de organización levantadas, tales como las juntas de vecinos, comités, comunidades jurídicas, entre otras, avalando nuevos líderes y la pérdida de la funcionalidad antigua. De la misma manera hace hincapié en vías de desaparición de elementos simbólicos presentes en el piam, epew¹⁶ y nutran¹⁷ que remiten a una integración territorial, y a la vez, en el termino de invitaciones concretas entre territorios, como lo es en el caso específico de invitaciones realizadas del Kilche Mapu en la institución que integraba a los Lof Mapu de Mariquina con los territorio más extensos de Panguipulli y Lanco.

¹⁵ Organización política compuesta por varias comunidades, generalmente nueve (aylla).

¹⁶ Cuento o fabula.

¹⁷ Conversación, narración, relato.

C) Circunstancias históricas que posibilitaron una persistencia cultural en el area de estudio.

Las investigaciones arqueológicas realizadas en el territorio costero de la zona de Mariquina dan a conocer una presencia humana que tiene una data de 5000 ap. aproximadamente. Estos resultados demuestran conjeturas de un principio de territorialidad en la zona costera desde el periodo denominado como arcaico (10.000 ap. – 2000 ap.), según los datos expuestos por la Arqueóloga Ximena Navarro (1995; 1999; 2004; 2005) ¹⁸ tras el hallazgo de un hombre en el sitio arqueológico de Chan Chan 18 fechado aproximadamente con una data de 5.340 ap. Navarro (2005) expone al respecto de este hallazgo:

“Junto a los espacios domésticos se aísla un entierro correspondiente a un individuo masculino adulto de contexto frágil dolicoide...con su cabeza hacia el sur y mirando hacia el oriente, asociado a las puntas lanceoladas datadas en 5820 AP. Su cuerpo se colocó sobre una cama de cenizas o se quemó en el lugar de depositación y se enterró cerca de 3 fogones pequeños, posiblemente rituales...” (Navarro, 2005:8)

Las indagaciones de territorialidad son presentadas a base de un uso y apropiación del microambiente costeros que no sólo data desde un periodo propuesto como arcaico (denotando el hombre de Chan Chan como uno de los más importante hallazgo en el sector), sino también en aquellos periodos posteriores de Pitrén y Vergel (2000 ap. – 450 ap.) ¹⁹ presentes en el litoral de Mariquina. Adán et al (2007) comentan al respecto:

“Investigaciones efectuadas en la costa de Valdivia han permitido la definición de redes de relación de apropiación y uso de distintos microambiente costeros de Chan

¹⁸ Los Artículos que Aluden a Indagaciones Arqueológicas en Mariquina son: “Arqueología de la costa Valdiviana: Evidencias de 5000 años antes del presente” 1995. Revista Medio Ambiente número 12; “Ocupación Arcaica en la costa de Valdivia. El Sitio Chan Chan 18”. 1999. Actas de la II Jornada de la Patagonia; y “Paisaje Arqueológico y Territorialidad en la Zona Centre Sur de Chile. Recuento Actualizado de la Historia Prehispánica del Área Ubicada entre Tirúa y Valdivia”. 2005. Revista CUHSO. UCT. Temuco.

¹⁹ Según tabla de periodos arqueológicos presentadas por el MOP en “Diagnóstico del patrimonio cultural de la región de los ríos (2010)

Chan... en los que es posible observar el desarrollo de principios de territorialidad desde el arcaico...” (Adán et al, 2007: 14)

Las excavaciones propiciadas por Mauricio Van de Maele²⁰ en la década de los 60 convergen en hallazgos funerarios de complejos cerámicos pertenecientes a periodos alfareros de Pitrén y Vergel (2000 ap. – 450 ap.). Entre 1968 y 1969 Van de Maele realiza un serie de excavaciones en sitios de la comuna de Mariquina, entre ellos Chan Chan y Alepue. Los informes levantados son considerados los primeros indicios arqueológicos de investigación en el territorio, mostrando una recopilación de una serie piezas en diferentes estados de conservación. Entre las piezas descubierta se aprecian cantaros, piezas de platería, fogones dispuestos, cementerios, tumbas y conjunto de ofrendas cerámicas, platos, husos, hachas, anillos, torteras de cerámicas, entre otros (Saldivia, 2011: 26).

Se aprecia en las indagaciones arqueológicas que el litoral de la zona costera de Mariquina posee un uso y ocupación del territorio que data de periodos inscritos en el Arcaico Tardío, Alfarero Temprano y Alfarero Tardío, y registra sitios arqueológicos en Chan Chan, Alepue, Maiquillahue y Mehuín. Si bien, la relación con las comunidades Lafkenche no ha sido del todo aclarado (con respecto al hombre de Chan Chan 18 datado en del periodo Arcaico), se puede plantear una vinculación y persistencia de tradición marítima y pesquera en la zona costera (Mariman, 2002: 53; Saldivia, 2011: 25), y como bien dice Rodrigo Marilaf (2005: 40), de una “síntesis cultural” a base de desarrollos culturales en el territorio costero de la Comuna de Mariquina.

Un segundo aspecto a tratar es la diferencia histórica de ocupación hispana criolla entre el valle y la zona litoral de Mariquina, como punto controversial de la persistencia cultural en los sectores costeros.

Gabriel Guarda (1999) da cuenta que dentro de un plan de ocupación territorial se funda en 1648 el primer fuerte en Mariquina. Las consideraciones de este plan de ocupación perpetúan una frontera sur del territorio mapuche, siendo llamado extraoficialmente el fuerte como “Frontera de la Mariquina”. Posteriormente en el año 1655 se funda una segundo fortificación hispana denominado como “Fuerte San Luis de Alba” (Guarda, 1999: 64; 72).

²⁰ Los textos que proporcionan datos sobre la comuna de Mariquina son “El Castillo San Luis de Alba de Cruces. Investigaciones Arqueológicas e Investigaciones Históricas”. U. Austral. 1967; y “Investigaciones Históricas – Investigaciones Arqueológicas de la Provincia de Valdivia”. U. Austral. 1968.

La construcción de fortificaciones hispanas considera al Valle de Mariquina como el límite sur de la autonomía territorial mapuche, siendo denominada “eje Mariquina – Panguipulli”. Con ello, las tierras al norte de éste eje quedan sin control del estado hispano criollo (COTAM 2003; Marilaf, 2005).

La actividad misional se vincula a las construcciones de las fortificaciones fronterizas, promoviendo una expansión territorial, política y cultural en la población mapuche. Desde muy temprano se instalan misiones en el sector de San José con intenciones evangelizadoras desde la segunda mitad del siglo XVII, 1650 específicamente. (Guarda, 1999: 64; Núñez, 2006: 40)

Durante el siglo XVII y XVIII se intensificaron las misiones a cargo de congregaciones jesuitas (hasta su expulsión en 1767) y congregaciones franciscanas. El desarrollo agrícola del valle se ve impulsado por la presencia e introducción de colonos (entrega de territorios con fines económicos) y el sometimiento de la población mapuche a través de la evangelización y la temprana existencia de comisarios de naciones, tenientes de comisarios y capitanes de amigos, que a fin de cuentas explicaría una fragilidad interna de la sociedad huilliche para aquel entonces (Vergara, J; Mascareño, A; Foerster, R. 1996). Durante la segunda mitad del siglo XVIII se acrecienta una actividad económica agrícola bajo la modalidad de predios agrícolas liderados por colonos instalados en el Valle de Mariquina.

No obstante, las indagaciones de Rodrigo Marilaf (2005) permiten comprender que el área litoral de Mariquina no se ve impactada directamente por un proceso de ocupación de predios agrícolas y/o la presencia de misiones evangelizadoras (indicando una presunta inaccesibilidad geográfica), sino hasta bien avanzada la conformación del Estado Chileno:

“La población mapuche de la actual Comuna de Mariquina, sobre todo en sus sectores costeros, mantuvieron la autonomía de su territorio hasta bien avanzado la conformación del Estado Nacional Chileno. Por el contrario, los grupos mapuches al sur de la plaza de Valdivia lo habían perdido ya definitivamente por el año 1793 con el tratado de las canoas” (Marilaf, 2005:42)

El autor declara que el territorio de la costa de Mariquina era considerado como un refugio para los mapuches que se vieron despojados de sus tierras y amenazados por la ocupación y el avance hispano. Estas consideraciones llevaron a albergar a familias

mapuches denominadas como “*akunches*”²¹ al interior de la frontera sur del territorio autónomo mapuche.

En los inicios de la conformación del Estado Chileno, el territorio costero de Mariquina es indicado como una zona autónoma. Sin embargo, el desarrollo de políticas de ocupación territorial que inicia e implementa el naciente Estado de Chile rompe con los tratados de paz establecidos en el periodo colonial. Durante la época de 1860 aproximadamente se inicia una política de ocupación del territorio mapuche por medio de una vía militar de anexión a la jurisdicción chilena, considerando una política de integración del pueblo mapuche a la sociedad chilena. Foerster (2004) y Núñez (2006) sentencian al respecto de este proceso:

“Con la consolidación del Estado Chileno se rompe con el pacto colonial, con la cual los Futralmapu y su estructura social de desdibuja... los Mapuce pierden su autonomía al ser subordinados como campesinos de Chile...” (Foerster, 2004).

“El periodo de paz desde los tratados de 1641 y 1647, de Quilín y Valdivia respectivamente, se extiende hasta 1860, cuando el Estado de Chile da curso a un plan de ocupación de territorio mapuche... (Núñez 2006:60).

La anexión del país mapuche se propicia en dos etapas según lo expuesto por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM). Por un lado se proyecta una infiltración de particulares que acompañaban a las misiones evangelizadoras entre los años de 1830 y 1860. Y por otro, se propicia una abierta intervención militar con una modalidad de guerra hacia el pueblo Mapuche. La COTAM (2003) declara al respecto de estas dos etapas:

“el proceso de pérdida de territorio a manos chilenas se dio en dos fases: el primero de infiltración de particulares detrás de las incursiones misionales entre los años 1830 – 1860. Y el segundo, entre los años 1860 – 1893 y que es de abierta ocupación militar en contexto de guerra (COTAM 2003: 875).

²¹ La tesis de Rodrigo Marilaf considera esta denominación como familias no pertenecientes ancestralmente al territorio.

Vergara, Mascareño y Foesrter (1996) proponen comprender la anexión de las tierras bajo los llamados “horizontes”, los cuales brindan un reconocimiento legal del Estado. Si bien, los horizontes son estudiados desde el territorio Huilliche (al sur de Río Bueno) es un interesante marco comprensivo de ocupación territorial bajo la modalidad de reconocimiento legal e instalación de las denominadas propiedades y tierras indígenas. Los horizontes señalan tres etapas conforme a sucesos históricos en la población mapuche huilliche. El primero es el tratado de paz acaecido en 1793 (el llamado Tratado de las Canoas), el cual llevó a la población a ser considerada una agrupación sin autonomía territorial, social y política, acelerando la ocupación de tierras por parte de los hispanos y criollos. Las consecuencias del Tratado de 1793 fueron el empobrecimiento y la categoría de subordinado de la población huilliche, sin embargo, posibilitó la consideración de un límite territorial. El segundo horizonte se refiere a los Títulos de Comisarios y Títulos de Juez, entre otros otorgados en las primeras décadas del siglo XIX. Este acontecimiento lleva a la población Huilliche a buscar medios legales para formalizar sus tierras dentro de un contexto precario. El tercer horizonte es la entrega de Títulos de Merced desde 1883 (año de aplicación), los cuales son inscritos en el archivo de Asuntos Indígenas de la época. Las consecuencias llevan a un desmembramiento de la población huilliche en pequeñas comunidades, perdiendo terrenos extensos y tradicionales. Sin embargo, permite conservar pocas tierras e instalar en la memoria una toma de consciencia en la injusticia cometida por el Estado (Vergara, Mascareño y Foesrter. 1996)

La evangelización del territorio costero se instala con una nueva introducción de misiones (no ocurrida desde mediados del siglo XVII) y colonos en territorio mapuche (consecuentemente con las misiones), que provoca que el límite sur retroceda y avance la ocupación del Estado Chileno desde la zona de Mariquina con la fundación de capillas en Queule (1854) y Toltén (1867), quedando exenta de capillas y colonos la zona costera de Mariquina. Al respecto Núñez (2006) declara²²:

“Alrededor de 1848 las misiones vuelven a internarse en centro del país mapuche, estableciéndose en la zona del actual Puerto Saavedra, y posteriormente (1854) en Queule y en Toltén (1867). Para entonces ya era visible la intención del

²² Pedersen (1992) también da cuenta de la fundación de capilla al interior del territorio autónomo mapuche (1992: 265)

gobierno chileno de invadir el territorio mapuche, y las misiones fueron parte de un proceso de avance de las fronteras, desde el área de San José de la Mariquina y Río Cruces, hasta el Río Toltén, que incluyó el establecimiento de fuertes (Toltén y Queule, 1867) y la incipiente llegada de colonos...” (Núñez 2006: 52)

La documentación escrita de Mariquina no da cuenta de enfrentamientos militares abiertos ni tampoco una ocupación de colonos extranjeros. Al respecto, sólo en el Valle de Mariquina se manifiesta una intervención de extranjeros a manos de Don Guillermo Frick por encargo del entonces Presidente Manuel Bulnes en el año 1849 (Pedersen, 1992; 360).

Rodrigo Marilaf (2006) entiende esta situación del territorio costero de Mariquina como una pérdida de autonomía, al contemplar que no existió una anexión del territorio a través de enfrentamientos de guerra abierta ni ocupación militar (como lo ocurrido en otros territorios mapuche). Además, se deja entrever que no se produjo una infiltración de colonos a territorios costeros (presuntamente por la inaccesibilidad), ni tampoco una fundación de capillas en estas zonas (sólo en Queule y Toltén). De acuerdo a estos datos, es presumible interpretar que la pérdida de autonomía se debió a ciertas lealtades con autoridades del naciente Estado Chileno. Al respecto da a conocer relaciones de alianzas que se establecieron entre Andrés Lén (Longko del Lof Mapu Alepue) y Jorge Bauchef (Coronel del ejército chileno):

“La aparición de Andrés Lén en la historia chilena tiene relación con el hecho de que fue el interlocutor del coronel Jorge Bauchef en el año 1820 en momentos en que el ejército chileno persigue al interior del territorio mapuche del norte de Valdivia los últimos focos de resistencia española. Así se cuenta que Andrés Lén había hecho las paces con el coronel Bauchef” (Marilaf, 2005:86)

El historiador Paulo Pedersen (1992) refuerza éstas suposiciones al referir los encuentros de Baucheff en la costa de Mariquina, dando cuenta que el general de aquel entonces se reunió con grupos del sector de Mariquina mientras perseguía focos realistas durante 1820 aproximadamente. El autor sentencia:

“Estos hechos ocurrieron entre 1820 y 1822, en el contexto de consolidación de la guerra independentista chilena, cuando el general Beaucheff, saliendo desde Valdivia en persecución de los focos de resistencia hispana que se habían refugiado en el territorio Mapuche, visita y parlamenta con diversos grupos de los sectores costeros de Mariquina y Toltén con el fin de comprometer la lealtad de ellos para con la autoridad chilena recién constituida (Pedersen 1992: 253).

De igual manera, José Bengoa (1996) declara que los grupos lafkenches no participan de las guerras abiertas (1870 y 1880) por la autonomía territorial contra el Estado Chileno (como lo hacen los de más al norte), dando cuenta que su participación fue escasa o no está documentada respectivamente (Bengoa, 1996).

Los historiadores dan cuenta que estas zonas costeras fueron intervenidas y ocupados en un periodo posterior a los demás territorios mapuche. Así bien lo expresa la tardía manifestación del proceso de radicación vía Títulos de Merced (propiciada por el Estado de Chile en el año 1866) en la costa de Mariquina, la cual es consolidada sólo hasta los años 1914 y 1917. Al respecto, es posible indicar que se concretan 11 títulos en el territorio costero de 57 títulos entregados en la comuna. Marilaf (2005: 48) presenta una tabla demostrativa en donde se visualiza la entrega de 4 títulos de merced en Chan Chan, 5 títulos en Qullalhue, 1 en Llenehue, y 1 en Pelluco (siendo 4 de los 11 grandes sectores del territorio costero que recibieron títulos de merced para las fechas señaladas). La introducción de Títulos de Merced en la costa de Mariquina es presumiblemente considerado como un indicio de desestructuración social para esos años, al solicitar a las leyes chilenas una validación de posesión de tierras (Marilaf 2005: 49)

Según los datos expuestos por Rodrigo Marilaf (2006), el territorio era considerado un lugar de refugio para mapuches, siendo un lugar no radicado ni intervenido por el Estado de Chile. Estas aseveraciones se sustentan en la falta de necesidad de solicitar títulos para proteger sus tierras hasta bien avanzada la radicación del territorio mapuche autónomo (1914 – 1917). El autor declara al respecto sobre esta zona:

“Más bien éste ha continuado siendo hasta nuestros días, y contrario a lo que ocurrió en otros sectores mapuches de la comuna, una zona geográfica hallada

exclusivamente por mapuche y donde se ha mantenido con mayor fuerza algunos elementos culturales propios” (Marilaf, 2005: 47).

La entrega de Títulos de Merced no fue la única manera que intervino en la nueva composición de propiedad impuesta por el Estado. En el año 1931 se entregan títulos gratuitos por parte del Ministerios de Tierras y Colonización bajo el amparo de la Ley de Propiedad Austral.

La imposición de propiedad Lafkenche (títulos de merced y títulos gratuitos) junto a una nueva división política administrativa (provincias, regiones y comunas), nuevas leyes impuestas, nuevas instituciones instaladas en su territorio (escuelas, iglesias, policías, etc.), entre otras, vino a manifestar una amplia desintegración y destrucción de elementos propios de la cultura Lafkenche, desencadenando una desintegración territorial y un desequilibrio en la organización política autónoma implementada hasta ese entonces (Marilaf, 2005: 50).

1.3 Antecedentes sobre la religiosidad Mapuche.

El siguiente apartado busca adentrarse en temáticas referidas a la religiosidad mapuche que orientan el desarrollo de la investigación, tales como un acercamiento a la comprensión de los dioses y espíritus del panteón mapuche, los espíritus que se encuentran en dispuestos en la naturaleza, el culto hacia los antepasados, y una comprensión de las entidades denominadas mediadores y/o ngen mapu.

Sin embargo, para adentrarse en las temáticas indicadas con anterioridad, es necesario advertir puntos controversiales que pueden traer alguna dificultad comprensiva en el desarrollo de la investigación.

Las advertencias refieren a una toma de conciencia en torno a la diversidad religiosa de las prácticas y creencias mágico-religiosas del pueblo mapuche, manifestando diferencias entre regiones, al interior de las regiones, e incluso dentro de una misma localidad. Sin embargo, esta diversidad resguarda una lógica compartida que sustenta la unidad de los territorios, mostrando lieneamiento comunes en sus creencias y prácticas. Junto a esta diversidad, se advierten trasformaciones socioculturales que han provocado cambios en las intituciones originarias, y en ciertos

casos, la pérdida de prácticas y conocimientos tradicionales (Faron, 1997; Grebe, 1973-1974; Dillehay, 1990).

Además de la diversidad religiosa y las transformación socioculturales, es necesario tomar consciencia del carácter complejo, cerrado y secreto que conllevan los temas referidos a la religiosidad mapuche. Siendo, en muchas ocasiones, un conocimiento local de un muy difícil acceso para aquel que no pertenece al territorio (Grebe, 1973-1974).

a) Las Deidades Mapuche

Diversos autores caracterizan el sistema religioso como politeísta (Faron, 1997; Grebe, 1972; Dillehay, 1990) e identifican un panteón con una variedad de dioses dispuestos en las diferentes plataformas del cosmos. Según Grebe, Pacheco y Segura (1972:49), la multiplicidad de dioses se presenta en diversas familias compuestas por cuatro seres antropomorfo o antroposociales. Sin embargo, en la actualidad existe la figura de Ngenechen, quien es considerado el dios mayor que toma una posición cumbre en el panteón mapuche (Faron, 1997: 50).

La figura de Ngenechen puede ser entendida como la expresión de la familia divina que se manifiesta en una cuaternaria representación, en donde encontramos a wenu mapu fucha (mayor del cielo), wenu mapu kuche (anciana celestial), wenu mapu wentru (joven del cielo), y wenu mapu vlche (doncella celestial). Siendo considerado como aquel quien hizo la tierra y la gobierna, y como aquella entidad que controla a los dioses menores del panteón mapuche (Faron, 1997: 50 - 51).

Armando Marileo (longko de Puerto Saavedra) da a conocer que Ngenechen es considerado como la designación de estas cuatro expresiones, y no como la denominación de un solo dios como lo han querido instaurar a modo de un principio único (Foerster, 1993: 71).

La discusión deja entrever que la entidad de Ngenechen puede ser entendida como la integración de la familia divina mayor (indicado como dioses mayores ubicados en la cúspide del panteón mapuche) o como una entidad singular a modo monoteísta, lo que podría indicar en la actualidad la adopción de nuevas creencias religiosas.

En contraste a la concepción monoteísta, los antecedentes etnográficos muestran la vigencia en algunas zonas de un panteón plural organizado de manera jerárquico. Este

se compone de entidades subdivididas en dioses mayores y dioses menores, al igual que espíritus benéficos y espíritus maléficos (Grebe, Pacheco y Segura. 1972; Faron, 1997; Dillehay, 1990). Los dioses mayores serían la expresión cúlmine del panteón mapuche, dentro de los cuales se encuentra Ngenechen como los cuatro dioses jefes en la cúspide del panteón mapuche, los cuatro dioses de la luna, cuatro dioses de las estrellas, y *wuñelfe* (lucero del alba) (Grebe, Pacheco y Segura. 1972: 65 - 66). Los dioses menores son diversos en esta concepción del cosmos mapuche. Estos controlan fenómenos naturales específicos y están a instancias del dios supremo (Faron, 1997: 52). Al igual que Ngenechen, los dioses menores son la manifestación de una familia divina, siendo cada uno de ellos una unidad bajo los criterios de vejez y juventud (esposo, padre, dios / esposa, madre, diosa; hombre, joven, dios / mujer, joven, diosa). La representación de la familia divina bajo una tétrada básica asume un status en su interior, siendo la mujer subordinada al hombre y el joven al anciano (Grebe, Pacheco y Segura. 1972: 64 - 65).

Entre los dioses menores, Faron (1997:53) identifica a *huilli fucha/ kuche* (dios y diosa del viento del sur; *lafken fucha / kuche* (dios y diosa del mar); *Tralka fucha /kuche* o *pillan fucha / kuche* (dios y diosa del trueno); *antu fucha/ kuche* (dios y diosa del sol); y *kuyen fucha / kuche* (dios y diosa de la luna).

Al igual que la familia divina, los dioses mayores y menores se encuentra jerarquerizados según status y poder. Grebe, Pacheco y Segura (1972: 65) presenta una clasificación de dioses mayores, dioses menores y espíritus benéficos:

CUADRO N° 8
CLASIFICACION JERARQUIZADA DE FAMILIAS DE DIOS Y ESPIRITUS

Categorías	Subcategorías	Familias o tétradas
1. DIOS	1. 1. MAYORES	1. 1. 1. <i>Meli ñidol</i> : cuatro dioses jefes
		1. 1. 2. <i>Meli kiyén</i> : cuatro dioses de la luna
		1. 1. 3. <i>Wuñelfe</i> : lucero del alba
		1. 1. 4. <i>Meli wanén</i> : cuatro dioses de las estrellas
	1. 2. MENORES	1. 2. 1. <i>Meli weichafe</i> : cuatro dioses guerreros
		1. 2. 2. <i>Meli nillatufe</i> : cuatro dioses de la rogativa
		1. 2. 3. <i>Meli tayiltufe</i> : cuatro dioses del canto ritual
		1. 2. 4. <i>Meli witrán</i> : cuatro familias de dioses de los cuatro puntos cardinales
		<i>Puel mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Este
		<i>Willi mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Sur
		<i>Piku mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Norte
		<i>Lafkén mapu</i> : cuatro dioses de la tierra del Oeste
		2. 1. 1. <i>Meli antiku pu lonko</i> : cuatro caciques antiguos
		2. 1. 2. <i>Meli antiku pu machi</i> : cuatro machis antiguas
2. ESPIRITUS	2. 1. BENEFICOS	2. 1. 3. <i>Antiku che</i> : antepasados que subieron al <i>wenu mapu</i> (ellos no se agrupan en familias o tétradas) ⁶¹
	2. 2. MALEFICOS	

(Grebe, 1972: 65)

Los testimonios presentados permiten dar a conocer la presencia de familias de dioses mayores (nombrados con anterioridad), y familias de dioses menores tales como los cuatros dioses guerreros, los cuatro dioses de la rogativa, y las cuatro familias

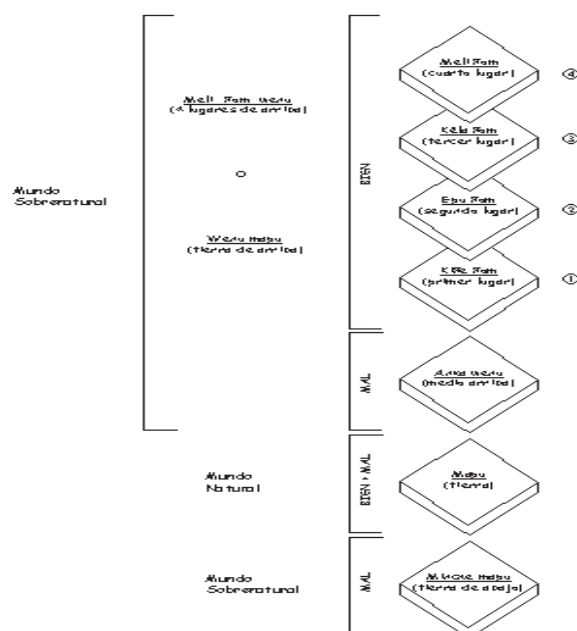
dispuestas en los puntos cardinales. Los espíritus benéficos que se encuentran en el wenumapu²³ también son presentados como familias divinas, tales como los cuatro caciques antiguos, cuatro machis antiguas y los antepasados que subieron al wenumapu (estos últimos no se encuentran organizados en familias divinas).

Se puede distinguir la presencia de diferencias entre los dioses menores presentados por ambos autores en sus investigaciones (María Ester Grebe y Louis Faron), lo que estaría indicando la diversidad que se presenta en la religiosidad mapuche planteada en el inicio del apartado.

La importancia de lo expuesto es el criterio de jerarquización de los dioses en el cosmos mapuche según su status y poder, siendo también una indicación de jerarquía el lugar donde residen al interior del cosmos.

El mapuche asume tanto un orden vertical como horizontal (Grebe, Pacheco y Segura 1972; Faron, 1997; Dillehay, 1990). María Ester Grebe, Sergio Pacheco y Jose Segura (1972) proporcionan una representación del cosmos mapuche visualizada en siete plataformas posicionadas de manera vertical, asumiendo oposiciones del bien y el mal. Su trabajo muestra cuatro plataformas del bien denominadas wenu mapu o meli ñom mapu (kiñe ñom, epu ñom, kvla ñom, meli ñom), el cual es recinto de dioses mayores y menores, y también de espíritus benéficos. Identifica dos plataformas del mal denominadas anka wenu y minche mapu, recinto de espíritus maléficos. Y por último, la mapu o ragni mapu, lugar donde se proyectan las demás dimensiones. El esquema expuesto por Grebe, Pacheco y Segura (1972) sería:

²³ La expresión “Wenumapu” se comprende como el extremo superior del cosmos mapuche donde se encuentra la familia divina, los espíritus del bien y los antepasados. Literalmente significa “tierra de arriba”



(Grebe,
Pacheco y
Segura.
1972:50)

Tom Dillehay muestra que los dioses mayores encuentran su residencia en el *wenu mapu*, y los dioses menores y espíritus benéficos se sitúan en las plataformas inferiores del *meli ñom*. Sus informantes indican que mientras más alto se ubican en las plataformas de *wenu mapu*, mayor sería la posición social y de poder que toma el dios, espíritu o antepasado (Dillehay, 1990).

El orden horizontal del cosmos mapuche se muestra según los cuatro puntos cardinales, siendo asignado un orden de categorías opuestas del bien y el mal. En donde el este y el sur poseen una connotación de mayor bondad, y el norte y el oeste poseen una connotación de maldad. Estas indagaciones nacen de acuerdo a un conocimiento empírico racional y de creencia mágico religiosas, atribuyendo además hechos históricos que observan situaciones que proporcionan este conocimiento. La simbología proporciona asumir al este y el sur como buen tiempo, buen viento, buena cosecha, abundancia y salud; al norte y oeste como mal tiempo, lluvia, mala cosecha, heladas, enfermedades y muerte (Dillehay, 1990: 89 - 91; Grebe, Pacheco y Segura 1972: 52 - 56).

De acuerdo a este orden horizontal, se asocia principalmente al este con los dioses, espíritus benéficos y antepasados, y al norte con los espíritus malévolos y la mala suerte en general.

Los espíritus asociados al mal se presentan genéricamente con la designación de wekufe. Estos espíritus maléficos se encuentran ubicados principalmente en las plataformas correspondientes al anka wenu y minche mapu, los cuales no están organizados jerárquicamente (Faron, 1997: 68 - 71; Grebe, Pacheco y Segura. 1972: 69 - 70). Se indica que los espíritus malévolos se presentan bajo formas de animales, fenómenos naturales y fantasmas (Faron, 1997: 64). Entre los wekufes encontramos aquellos que aparecen en el aire, en el agua y en la tierra (wekufes del aire, wekufes del agua y wekufe de tierra respectivamente). Los wekufes del aire más destacados por su poder son el cherrufe y el wuyuche (aerolitos y cometas de fuego), El más destacado wekufe terrestre es el witrantalhue (hombre de gran tamaño). Y los wekufes de agua de mayor importancia serían el nerru filu y chiño filu (zorro culebra y serpiente peluda) (Grebe, Pacheco y Segura. 1972: 69 - 70). Otros wekufes descritos con menor poder o de tiempos antiguos son el anchimalen (ser pequeño), alwe wekufe (espíritu de un pariente conocido), chonchon o tuetue (cabeza de kalku), piwunchen (gallo culebra), la Sumpall (mujer pez) entre otras entidades presentes en el cosmos mapuche (Guevara, 1908; Latchman, 1925; Grebe, Pacheco y Segura. 1972).

Los seres sobrenaturales descritos como familias divinas, espíritus benévolos y espíritus malévolos presentes en el cosmos cumplen funciones específicas en la tierra donde habita el mapuche, las cuales se manifiestan en los espacios rituales y profanos de la mapu (lugar donde se proyectan las fuerzas del bien y del mal).

Las funciones descritas se relacionan específicamente con la supervivencia y la salud física-mental del mapuche. A cada familia de dioses se les solicita trabajos específicos, como por ejemplo a los dioses jefes se les pide inteceder en las funciones de las demás familias divinas y la sabiduría necesaria para desenvolverse adecuadamente, a los dioses de la luna, las estrellas y el lucero se les pide por la prevención y curación de enfermedades, a los cuatro guerreros se les pide por la defensa ante las diversas manifestaciones de los wekufes, a los cuatro dioses rituales se le pide por un buen año en sus siembras, a las cuatro familias de los puntos cardinales se les pide por las condiciones climáticas y meteorológicas, a las cuatro machis se le solicita remedio y newen para el bienestar de la machi, y a los antepasados ascendidos al wenumapu se les pide por sus familias y parientes directos (Grebe, Pacheco y Segura. 1972: 67 - 69).

Las funciones descritas para los diversos wekufes presentes en el cosmos mapuche se comprenden como intenciones de realizar el mal, dar enfermedades al mapuche, traer la mala suerte, provocar malas cosechas, o proporcionar la muerte ocasionalmente.

Las fuerzas benéficas y maléficas encuentran sus intermediarios respectivos en el nag mapu, tierra donde habita el mapuche. Es así que la machi (agente de salud y líder ritual) posee el rol de intermediaria entre la comunidad y los dioses y espíritus benéficos de los diferentes estratos del wenumapu, siendo los rituales de fertilidad (ngillatun) los lugares de comunicación con aquellas entidades sobrenaturales. De la misma manera, las fuerzas malignas encuentran este intermedario en la figura del kalku (brujo), quien propicia los contratos de alguna acción destructiva entre una persona de la comunidad contra su víctima. Los lugares de contacto corresponden a lugares denominados renü en la cosmovisión mapuche (Grebe, 1993-1994: 48- 49), el cual no es considerado con un carácter maligno, sino más bien como un espacio sagrado por diversas localidades.

b) Los Ngen. Espíritus de la Naturaleza.

El concepto de los ngen es considerado como un subsistema de la religiosidad mapuche, el cual se encuentra articulado con otros cuatro subsistemas presentes en la cosmovisión. Los subsistemas interrelacionados en el cosmos mapuche son denominados como el subsistema de dioses y espíritus, el subsistema del wekufe, el subsistema del chamanismo y el subsistema de la brujería (Grebe, 1993-1994: 46).

Las entidades sobrenaturales denominadas como ngen se comprenden en la cosmovisión mapuche como espíritus dueños de un territorio determinado de la naturaleza silvestre, obteniendo la misión de cuidar y preservar espacios ecológicos específicos encargados por los dioses en el momento de la creación. Su presencia es manifestada ante los hombres con características particulares antropomórficas, zoomórficas o fitomorfas. Grebe (1993-1994) alude al respecto:

“El subsistema ngen... se identifica con espíritus dueños de la naturaleza silvestre, los cuales circunscriben su actividad al estrato cósmico terrestre: el mapu, tierra habitada por mapuches... la misión de estos espíritus es cuidar y preservar la

vida, bienestar y continuidad de los fenómenos naturales en nichos ecológicos específicos a su cargo... para estos fines, los ngen hacen uso de potencias benéficas que fueron asignadas a ellos, por los dioses desde el momento de la creación.” (Grebe, 1993-1994:48)

Martín Alonqueo designa a los Ngen como una unión establecida entre lo creado y el creador, asumiendo una relación entre la naturaleza silvestre y los dioses mayores ubicados en la cúspide del panteón mapuche. Considera a los Ngen como una entidad que se encuentra dentro de un eslabón en la cadena de creación. En sus indagaciones provee de una serie de ngen presentes en la naturaleza silvestre que ocupan espacios determinados en la naturaleza, tales como ngen mapu (dueño de la tierra), ngen ko (dueño del agua), ngen mawida (dueño de la montaña), ngen winkul (dueño del bosque), ngen kullin (dueño de los animales), ngen pirrú (dueño de los gusanos), ngenantu (dueño del sol), negen nuñun (dueño de los pajaros), ngen lafken (dueño del agua), ngen kurruf (dueño del viento) (Foerster, 1993: 66 - 67).

La diversidad de los ngen también es presentada por María Ester Grebe en sus investigaciones. En sus indagaciones presenta una variedad de ngen dispuestos en diferentes nichos ecológicos de la naturaleza, tales como Ngen mapu, espíritu dueño de la tierra; Ngen winkul, espíritu dueño del cerro o volcán; Ngen ko, espíritu dueño del agua; Ngen trayenko, espíritu dueño del agua de vertiente (distinción de ngen ko); Ngen lafken, espíritu dueño del lago o mar (distinción de ngen ko); Ngen mawida, espíritu dueño del bosque nativo; Ngen kurra, espíritu dueño de la piedra; Ngen kuref, espíritu dueño de los vientos; Ngen kutral, espíritu dueño del fuego; Ngen kullin, espíritu dueño de animales; Ngen uñem, espíritu dueño de pájaros silvestres; Ngen rupu, espíritu dueño de caminos troperos; Ngen lawen, espíritu dueño de las hierbas medicinales. (Grebe, 1993 – 1994: 52).

La presentación de los diversos Ngen recopilados por ambos autores manifiestan similitudes, complementando la diversidad de ngen que se encuentran dispuestos en la naturaleza silvestre.

La finalidad de los ngen está determinada por la preservación del medio ecológico que resguardan, actuando según las normas tradicionales que guían las conductas de las personas con la naturaleza silvestre. El actuar de un ngen se manifiesta en que toda conducta que no esté acorde con las reglas implícitas de la cosmovisión mapuche será castigada por estas entidades cosmológicas, tales como comportamientos

irrespetuosos, contaminantes, explotación de los recursos o actitud depredadora. La relación establecida es determinada por el respeto y el tributo ante éstos espacios resguardados por los ngen, solicitando un permiso para acceder y/o utilizar algún recurso. Y, a modo de norma tradicional, se debe dejar algún tributo si la persona hace uso de los elementos protegidos por dicha entidad (Grebe 1993-1994: 40-50).

El conocimiento ancestral permite comprender que los ngen fueron dejados por los dioses mayores del panteón mapuche, quienes otorgaron la potestad de hacer uso de las potencias benéficas asignadas a ellos en los primeros tiempos de la conformación de mundo mapuche.

Es necesario aclarar que los ngen interpretados por María Ester Grebe (1973-1974) son manifestaciones impersonales, es decir, que no corresponden a antepasados míticos que devinieron en un espíritu ancestral. A las entidades relacionadas con un antepasado mítico que se han transformado en espíritus ancestrales del territorio, se han denominado por la literatura antropológica como mediadores (Foester, 1993) o Ngen Mapu (Moulian, R; Ezpinoza, P. 2014).

Las consideraciones aquí presentadas de las entidades nombradas como mediadores o ngen mapu serán mayormente abordadas en el último apartado de la religiosidad mapuche.

c) El Culto a los Antepasados.

La religiosidad mapuche fue estudiada con atención por autores de la primera mitad del siglo XX, Ricardo Latcham (1869- 1943) y Tomas Guevara (1866 – 1936) a través de relatos provenientes de cronistas y viajeros que proporcionaron datos etnográficos de la religiosidad mapuche.

Las indagaciones permiten comprender ideas referidas a creencias animistas del pueblo mapuche, en relación a la creencia instalada de la dotación de espíritus a todos los objetos del universo (animados e inanimados). Consideran que la veneración a los espíritus de los antepasados imperaba entre ellos como una forma superior de creencias religiosas, de los caules recibían protección y cuidados. Asumen, además, que el culto a los antepasados se encontraba presente a la llegada de la invasión hispana en el siglo XVI. (Guevara, 1908: 288 -297; Latcham, 1925: 492 - 493).

Louis Faron (1964) presenta a los espíritus de los antepasados bajo la designación mapuche de Antupaiñamko (halcones del sol), como una forma que adopta la sociedad mapuche para simbolizar a los antepasados. Las indagaciones aluden a la presencia de ancestros auténticos y ancestros míticos. Declarando que los antepasados auténticos son referidos a un vínculo directo de un linaje conocido, existiendo lazos de parentesco que encabezan los grupos generacionales (los más importantes son los ex jefes, ancianos y fundadores de linaje). Los ancestros míticos, por el contrario, poseen vínculos difusos y débiles, siendo asociados a la creación fundacional de mundo mapuche. Estos ancestros míticos por lo general incluyen a varios grupos generacionales, declarándolos como ancestros generalizados. Si bien pueden abarcar regiones, no son considerados panmapuche (Faron, 1997: 53 - 63). De la misma manera, se comprenden como congregadores y unificadores de regiones, uniendo linajes disímiles. Debido a su importancia son referidos en los mitos de origen, asumiendo un estatus y tiempo diferentes a los ancestros auténticos. Además, ambos ancestros (míticos y auténticos) son indicados como representantes de la historia ancestral y fuente de conocimiento mapuche de cómo se hacían las cosas antiguamente (Dillehay, 1990: 76).

Las relaciones entre los vivos y los ancestros están establecidas por una forma de como actuar debidamente en la naturaleza (ad mapu), mostrando derechos y deberes para con ellos. Es así que los ancestros deben ser atendidos con respeto, ya que su omisión puede ocasionar un castigo o acecho por parte de éstos, volviéndolos activos en el mundo de los vivos.

Las atenciones van desde pequeñas ofrendas de comestibles, bebidas y vestidos (Guevara, 1908: 288) a grandes rituales como el ngillatun (ritual de fertilidad) y el awn (ritual funerario), en donde se establece una relación directa entre el mundo de los vivos y el mundo de los antepasados, ya sean míticos o auténticos (Faron, 1997: 11; Dillehay, 1990: 79).

Los principales representantes de la sociedad mapuche que interceden con los antepasados en los rituales públicos, son la machi y el ngillatufe. Estas figuras son consideradas como intermediarias en los rituales públicos como el ngillatun y awn, ya sea solicitando a los dioses y antepasados abundancia y buenas cosechas, y/o acompañando a los fallecidos recientes en su camino al nomenlafken o wenumapu, determinando un éxito en la ceremonia funeraria.

d) Los Mediadores.

Los mediadores en la cosmovisión mapuche, según Rolf Foerster (1993), son comprendidos como entidades sobrenaturales que determinan un lugar sagrado después de haber sido “encantados” en dichos sectores. Y, por esta razón, son objeto de un culto específico por comunidades, siendo protagonistas de un conjunto de relatos que los circunscriben, tales como epew y nutram específicos de la comunidad a la cual pertenecen (Foerster, 1993:75).

Las indagaciones de Rodrigo Moulian (2008) permiten comprender a estas entidades como ngen mapu, otorgándoles un carácter tutelar en la comunidades que le rinden culto y una designación de dueños del territorio que habitan. De igual manera, considera que no presentan un carácter impersonal, como aluden las investigaciones de Maria Ester Grebe (1972) sobre los Ngen, sino que, por el contrario, son antepasados de carácter mítico que devienen en espíritus circunscritos a los espacios silvestres donde acaeció su transformación (Moulian, 2008).

Es así, que la entidades denominadas como mediadores o ngen mapu pueden ser consideradas como espíritus tutelares que protegen a una comunidad, y cumplen roles de intermediarios entre las comunidades y los dioses.

La cosmovisión mapuche presenta un viaje de los espíritus de los difuntos hacia el wenumapu o nomenlafken (lugar de descanso de lo muertos). Este viaje se perpetúa en el ritual funerario denominado “awn”. El concepto am (alma) deja de llamarse así después de cuatro días del entierro, después pasa a llamarse alwe (espíritu vagabundo), el cual viaja al nomenlafken. El rito funerario se determina como un éxito cuando el espíritu del difunto pasa a formar parte del “pu am”²⁴, “pu laku”²⁵ o posiblemente el “kuifiche”²⁶ (Faron, 1997). Específicamente, son los ríos por donde el espíritu del difunto transita al país de los muertos, en donde las almas se van por canoas o wampo hasta el lafken mapu, ahí son guiadas por cuatro ballenas (trempulkalwe) hacia el país de los muertos (Moulian, 2008).

Sin embargo, en el territorio mapuche, existen antepasados escogidos que no realizaron dicho camino hacia el wenumapu o nomenlafken. Más bien, fueron personas que desaparecieron y/o se perdieron sin un ritual funerario correspondiente a su

²⁴ El “pu am” es entendido como un alma universal que esta presente en todo lo viviente, y es de esta alma universal se desprende el “am” (alma individual).

²⁵ Antepasados de la línea paterna

²⁶ Los mayores, ancestros.

tradición. El camino de personas escogidas es explicado por ciertos lugares entendidos como accesos dimensionales que se conectan directamente al wenumapu (específicamente a la parte inferior de éste, denominada kulchemapu). Son estos lugares los que atrapan a estas personas, transformándose en espíritus escogidos para servir como intermediarios, recibiendo el nombre de ngen mapu (Moulian, 2008).

Investigaciones recientes dan a conocer distinciones que caracterizan a los ngen mapu de otras entidades sobrenaturales presentes en el cosmos mapuche. Estas características aluden a:

“i) su carácter personalizado y reconocimiento ancestral, por ser sujetos mapuches 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 revertidos de un poder sobrenatural, y v) servir de mediadores entre personas y las divinidades (Moulian, R; Espinoza, P. 2014: 638)

De la misma manera, los autores proponen distinguir procesos de ancestralización y naturalización de los ngen mapu. Estos procesos se entienden como la transformación de un espíritu a la condición de ancestro y su permanencia en un espacio natural como un elemento de la naturaleza, respectivamente. De acuerdo a los relatos obtenidos en sus investigaciones permiten conceptualizar tres variantes de ancestralización, siendo éstas la captura, el enamoramiento, y el castigo como explicaciones del porque su transformación en espíritus emplazados en un territorio determinado (Moulian, R; Espinoza, P. 2014: 641).

Las entidades tutelares emplazadas conocidas son María Guacolda de Lumaco, Mankvan de Puerto Saavedra, Kalfu malen de Loncoche, Tripaiantu y Niguishma de Isla Huapi, Abuelito Huenteyao de Pucatrihue, Junico de Nolgüewe, Kintuante de Río Bueno, entre otros ngen mapu o mediadores presentes en el territorio mapuche (Foester, 1993; Moulian, 2008; Moulian, R; Espinoza, 2014)

De acuerdo a los ngen mapu presentados con anterioridad, nos referiremos sintéticamente a algunas de éstas entidades tutelares presentes en el territorio mapuche, finalizando con indagaciones investigativas sobre Mankvan (entidad estudiada en la presente investigación).

Abuelito Hunteyao.

Un ngen mapu de gran importancia para los territorios del sur es el denominado Abuelito Wenteyao. Este ngen mapu pertenece al sector de Pucatrihue de la Comuna de San Juan de la Costa, congregando a diferentes comunidades de sectores aledaños al lugar donde habita.

Las indagaciones de su figura muestran al Abuelito Wenteyao como un referente de la identidad del territorio, siendo un protector local y centro de las demás creencias del sector. Se cuenta en las comunidades que el Abuelo Wenteyao fue atrapado por una Sumpall, transformándose en piedra en el sector de Pucatrihue. Su transformación lo convirtió en el dueño de lugar, brindando ayuda económica (alimentos) y espiritual (fuerza). Su figura es relacionada con un machi, siendo considerado un hombre sabio que se ocupa de la salud (Gissi, 1997: 59-74).²⁷

María Guacolda.

Maria Guacolda es un ngen mapu del sector de Lumaco, también conocida como la piedra santa de Lumaco. Es considerada una deidad local a quien se le atribuye uno de los peregrinajes de mayor concurrencia en el territorio mapuche, siendo de un carácter personalizado (no congregacional) y regional (sus devotos son de diversas localidades de las regiones del Bio Bío y la Araucanía). El culto muestra un sincretismo religioso reciente, que inmiscuye apreciaciones de la religión católica en su culto, siendo relacionado a la virgen María por el lado católico, y, a Guacolda por la religiosidad mapuche, esposa de Lautaro (estas apreciaciones son de carácter específicos a ciertas localidades). La piedra santa se encuentra custodiada por un dueño y cuidador de la piedra, quien recibió el rol asignado a través de sueños (pewmas) y visiones (perimuntun). Los relatos históricos dan a conocer una migración de la piedra, la cual se encontraba en medio del río o en su orilla. Estas apreciaciones de los lugareños, muestran a la piedra como un ser que se mueve (amunkurra, la piedra que anda). Las indagaciones dan a conocer a María Guacolda como protagonista de un enamoramiento con entidades sobrenaturales (Shindler, H y Shindler, M. 2006: 11 – 46; Moulian, R. Espinoza, P. 2014: 243)

²⁷ Es interesante las similitudes de los relatos históricos del Abuelo Wenteyao y Mankvan, en cuanto a ser atrapado por la Sumpall, su conversión en piedra y ser considerado machi.

Kintuante y Juanico

Estas entidades sobrenaturales son considerados importantes ngen mapu pertenecientes a la Comuna de Río Bueno, Región de los Ríos. Específicamente se encuentran ubicados en pequeñas cavidades subterráneas en Maihue Carimallin y Nolguelwe, respectivamente. Actualmente son las congregaciones rituales de Maihue, El Roble y Mantilhue que le rinden culto a Kintuante, y, a su vez, la comunidad de Nohuelwe le rinde culto a Juanico. Los relatos históricos dan a conocer que ambos Ngen Mapu fueron atrapados por espacios denominados renü²⁸, las cuales son considerados con un importante valor religioso. Kintuante (el que busca el sol) es un hombre de edad que desaparece buscando nalcas en las cercanías del río Pilmaiquen, y Juanico (literalmente agua de Juan) se pierde cuando se escondía de los españoles en el río Muticao, siendo considerado un kona²⁹ del pueblo mapuche (Moulian, 2008; Moulian, R. Espinoza, P. 2014: 642).

Mankvan

Las indagaciones antropológicas indican a la figura de Mankvan como una “imagen refractaria” de lafkenfucha, dios del mar (Faron, 1997:75). De la misma manera, es presentado como una variante de Ngen Ko, es decir, un Ngen Lafken, que traducido se comprende como un espíritu dueño del mar o lago (Grebe, 1993 – 1994: 55). También es presentado como un mediador que intercede entre los dioses mayores y la comunidad aledaña a su hábitat silvestre, o quien lo solicite (Foester, 1993:75). La profundización en las ideas propuestas sobre Mankvan, lo indican como un ancestro generalizado de las congregaciones rituales de las zonas costeras de Tolten (Faron, 1997:75). A su vez, las investigaciones recientes presentan su figura como un ngen mapu, el cual es entendido como un espíritu tutelar de un territorio específico que media entre la comunidad y los dioses mayores, correspondientes a las áreas costeras de la Comuna de Tolten y la Comuna de Mariquina (Moulian, R. Espinoza, P. 2014: 644).

Los relatos históricos de la zonas costeras (piam lakkenche) dan a conocer variantes que lo vinculan a un joven iniciado a machi, un machi, un pescador del sector, y a Juan Manqueante (Vlmen del Valle de Mariquina).

Entre los relatos se encuentra el piam de Mankvan contado por Juan Bautista Martín, Ngempin de la comunidad de Chan Chan:

²⁸ Cuevas ancestrales.

²⁹ Fuerte, valiente.

“Lafkentu, koni kintu lawenal kiñe wenxu machikawun, konayen tvfey, pigekey, pikefuy ta ñi fvcha chaw em, machikawun kona yem kintuafulu likan kura pigekefuy, feyti chi kimlafi ti likan kura, kuyfi em masiaw kintugekefuy tvfey, kintuafilu, inaltu lafkentuwe, wiywipay may ti kona, fey lelintukuy kiñe pichi xayen mu, feymu ayin kechi piam, ay mvna kvmeufuy ti tiltilkawe nay, kushe pifi ga ti kushe, ayepelu fey, feyti mu mvlefuy gen lafken, pvnay ñi namun, kiñe pichi kura piam pinapui ti kura ñi namun mew ka felewetuy, pepi nentuwelafi kagelu kay fey felewey ka zoy fvta kura mu pvnay ñi namun, pepi nentuwelafi, kiñe ñi namun piam nentufuy ka welu pvnatuy femechi eluwlu anay chaw fey genu yofvn kontvfilu feyti xayenko, eyetun reke kontuwulfiel ayetufi femuechi ñi falefel ti perimo. Feyti mankian gijaimagepuy, kulligepuy ufiza, epe chemchi, no, kulpai. Fewla fvta gvlmeni, kom winolkawellutu niey, auto, camión, chem nielay tvfey. Ka niey kure tvfey, el mismo sirena chumpall feyti may nieyu chumpall feyti mu kurawkvlefuy feyti chi xayen gen kvlefuy, fey illuimafilu ñi pvti tiltilkawe fey aqui estoy yo pieyu, fey nveyu. Sirena egu mvley, niey fotvm... ka pichi kura faley, feyti pichike yal. Feyti llemay apew zugu tvfey ese es una historia que lo llama el winka feymu may chaw mvley, tiene contenido verídico pi ta dinka” (Xen xen mapu, Fondart Regional, 2001)

El relato cuenta la leyenda de un hombre que era como machi y fue en busca de remedios, al querer tomar agua se acerca sin pedir permiso y se burla de la vertiente (“que se ve bueno su tiltilkawe papai”). El Ngen lafken se enoja con el hombre, y éste queda pegado desde sus pies a una roca³⁰.

El texto del antropólogo Rolf Foester (1993) presenta anexos de la leyenda de Mankvan. Uno de ellos es referido a una versión inédita de Martín Alonqueo, quien lo caracteriza como un aliado del ejército español y poseedor de extensas riquezas, Juan Manqueante. El texto presenta la leyenda como un castigo por el no respeto a la vertiente de aquel espacio habitado:

“El cacique de Mariquina a mediados del siglo XV Don Juan Manqueante, aliado de los españoles desde la incursión holandesa en 1643 hasta el levantamiento indígena de 1655, y calificado por la historia como el hombre más preponderante nacido bajo el cielo de la Mariquina... Fue así que viajando desde sus dominios de

³⁰ La traducción (de carácter más extensa) se encuentra en el texto de Conozcamos Nuestras Raíces de la Comunidad Indígena Xen Xen Mapu.

Mariquina hacia Toltén ... acompañado de su hermano Tanamilla hace un alto junto a la vertiente de Nigue para beber de sus frescas y limpias aguas, una vez llenado los cachos, Tanamilla insta a su hermano que pida una gracia, pero Manqueante, mofándose, en vez de una gracia pide un terrible desgracia ... fijando su mirada en el manantial, con voz de trueno, desafía a la fuente a que lo convierta en estatua de piedra, no había terminado tal fatal pedimento cuando se siente pegado de los pies a la roca donde estaba... No hubo perdón, la sentencia estaba firmada; durante tres días su completa transformación de ser viviente a piedra inerte” (Foester, 1993:165)

Hugo Carrasco (1981) realiza una investigación estructural del mito de Makvan, mostrando versiones referidas a un niño o joven como protagonista, y la presencia de la comunidad para salvarlo de su conversión paulatina en piedra. Da a conocer de una gran vigencia del mito en la Novena Región (lugar de su estudio) presentes en conversaciones familiares. El autor da a conocer:

“un hombre joven mapuche gracioso y travieso...fue al mar a bañarse con un grupo de personas y entró al mar.... En el mar había una piedra con forma humana, una piedra en medio de un chorrillo de agua, una hermosa joven bañándose cerca de una piedra. El mar envolvió al joven... el joven burlonamente ofrece matrimonio a la piedra o le solicita un poco de agua; le agrada a la joven y nada hacia ella... el joven se le pegó un pie a la piedra después el otro y una mano, desapareció bruscamente o no regreso del mar. El mar dice al joven que lo traerán al agua, donde será su compañero...el joven intentó desapegarse de la piedra pero la piedra no lo permitió... el joven llamó a la machi, a su familia y ellos realizaron una ceremonia ritual con purrun para que saliera de la piedra en el mar, durante 4 días un ngillatun.... Fue imposible despegar al joven del fondo del mar... el joven se transforma completamente en piedra...” (Carrasco, 1989: 119-120)

El extracto presentado por el investigador Hugo Carrasco da cuenta de una nueva variante de la leyenda de Mankvan, relacionándolo con la presencia de otro ser cosmogónico mapuche, la sumpall.

El texto “Historia de San José de la Mariquina (1551 – 1900)” del investigador Paulo Pedersen García (1992) atesora un capítulo completo de Juan Manqueante y la leyenda que envuelve su nombre en el valle de Mariquina.

La historia relata que Manqueante, convertido a la fe católica, dispuso un viaje junto a su hermano al sector de Puerto Saavedra. En el trayecto paso junto a un manantial que se le atribuían poderes sobrenaturales. Al hacer un alto para proveerse de agua, su hermano le pide que de gracias. Mankvan sin dar crédito a los poderes se burla de las creencias de su hermano, desafiando a las aguas a que lo convierta en piedra. Sin terminar su desafío quedo adherido a una roca, convirtiéndose en piedra durante tres días³¹ (Pedersen, 1982).

Es importante comprender la existencia de variantes territoriales del Piam Mankvan, quedando expuestas representaciones biográficas que aseguran una veracidad en la narrativa territorial. Sin embargo, lo primordial que aparece en los relatos históricos presentados, es su transformación en piedra por una conducta indebida con la naturaleza y los seres que habitan en ella.

³¹ Parafraseo del apartado 6 del capítulo IV designado como la “Leyenda del Encantamiento del Gobernador Nativo”. Texto Historia de San José de la Mariquina (1550-1990).

Marco Teórico

2.1 Simbolismo religioso: Una Aproximación a las dimensiones cognitivas y emocionales.

La presente construcción teórica referida al simbolismo religioso está delineada y matizada por aportes teóricos de la antropología simbólica y la fenomenología de la religión. Se indaga en las consideraciones de Clifford Geertz (1926 – 2006) y su mirada en torno al sistema simbólico de la religión, y las reflexiones del antropólogo Víctor Turner (1920 – 1983) con sus estudios del símbolo ritual en la cultura Ndembu. La mirada se complementa con la perspectiva y aportes asumidos por Mircea Eliade (1907 – 1986) y su propuesta de una estructura del símbolo religioso.

Concepción de cultura y religión desde la mirada de Clifford Geertz

Para adentrarse en la comprensión de símbolo religioso que propone Clifford Geertz (1973)³², hay que iniciar las indagaciones teóricas por una definición adecuada del concepto de cultura y la comprensión atribuida al concepto de religión.

El concepto de cultura que propone está íntimamente relacionado a una comprensión semiótica del término, refiriéndose específicamente a la comprensión de la realidad como una trama de significados en la cual el hombre está inserto. Este tejido simbólico consiste concretamente en estructuras de significados que interactúan y se establecen socialmente, y que en última instancia, orientan la comunicación, el conocimiento, el comportamiento y las actitudes desarrolladas por un individuo inserto en una comunidad determinada. El autor propone al respecto:

“El concepto de cultura que propugno y cuya utilidad procuran demostrar los ensayos que siguen es esencialmente un concepto semiótico. Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significados que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdidumbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto.... Una ciencia interpretativa en busca de significaciones...” (Geertz, 2006:20).

³² La Interpretación de las culturas. 2006. Capítulo IV: “La religión como un sistema cultural”. Capítulo V: “Ethos, cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados”.

“La cultura consiste en estructuras de significación socialmente establecidas en virtud de las cuales la gente hace cosas tales como señales de conspiración y se adhiere a estas, o percibe insultos y contesta a ellos...” (Geertz, 2006: 26).

La cultura entendida como un concepto semiótico irrumpe en el quehacer antropológico, y propone la búsqueda interpretativa de un texto inserto en un contexto. En donde el trabajo antropológico de un etnógrafo radica en la realización de una lectura de lo presenciado a través de una descripción simbólica de la realidad entrelazada³³.

El concepto de cultura se ve acompañado de un carácter público. Lo público es referido esencialmente a denotar que los significados no son individuales, sino, más bien, se comportan fuera del individuo en una amalgama de significados que transitan a modo de un tejido simbólico. Clifford Geertz asume al respecto:

“La Cultura, ese documento activo, es pues pública... aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no es física, no es una entidad oculta” (Geertz, 2006:24).

“La cultura es pública porque el significado lo es” (Geertz, 2006: 24).

El autor construye una definición de cultura apropiada a sus intenciones de una perspectiva simbólica del quehacer antropológico. Comprende este concepto como una trama de significaciones por la cual el hombre se conduce por el mundo, siendo heredada y transmitida como un esquema simbólico instaurado socialmente. Clifford Geertz postula el concepto de cultura como:

“La cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en forma simbólicas por medio de las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.” (Geertz, 2006:88).

³³ El Capítulo 1 del texto “La interpretación de la culturas” da a conocer el quehacer del antropólogo como una descripción densa del etnógrafo.

El concepto de religión se apropia de estos parámetros simbólicos de comprender el concepto de cultura. El autor orienta una mirada hacia un esquema, sistema o conjunto de símbolos que proporciona estados perdurables de ánimo y motivaciones, al igual, que concepciones ordenadas de una existencia. Estos aspectos mencionados dan a conocer el llamado ethos y cosmovisión de un pueblo en particular (síntesis de un símbolo religioso). El llamado concepto de religión, además, provee de una efectividad de dichos símbolos religiosos que facilitan un realismo para quien vivencia y/o entiende los símbolos religiosos apropiados. Para estas designaciones, se entiende el concepto de religión como:

“Una religión es: 1) un sistema de símbolos que obra para 2) establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres 3) formulando concepciones de un orden general de existencia 4) revistiendo esas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único” (Geertz, 2006: 89).

La propuesta indica el concepto como un sistema de símbolos que provocan en el espectador fuertes emociones e ideas cognitivamente claras y ordenadas, proporcionando una efectividad para quien lo vivencia.

Al hablar de símbolo, el autor precisa el término en un objeto cualquiera, un hecho en particular, un acto determinado o relación que facilite o encause un significado, y, a la vez, formule representaciones determinadas, ideas concretas, juicios o creencias particulares de aquellas manifestaciones. Geertz aclara al respecto:

“La palabra símbolo... se usa el término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como un vehículo de una concepción – la concepción es el significado de símbolo – ... son formulaciones tangibles de ideas, abstracciones de la experiencia fijada en formas perceptibles, representaciones concretas de ideas, de actitudes, de juicios, de anhelos o de creencias “ (Geertz, 2006:90).

Ethos y cosmovisión como síntesis del símbolo religioso.

Clifford Geertz propone a los símbolos religiosos como una síntesis del “ethos” y “cosmovisión” de una comunidad en particular. Al definir el concepto de religión como un sistema de símbolos que producen estados de ánimo duraderos y concepciones ordenadas de una existencia, deja entrever esta conformación sintética de un símbolo religioso (como primeros aspectos propuestos hacia una definición de religión). El autor sentencia al respecto:

“Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo – el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético – y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las cosas en la realidad, sus ideas más abarcativas acerca del orden” (Geertz, 2006: 89).

“los aspectos morales (y estéticos) de una determinada cultura... han sido generalmente resumidos bajo el término de ethos, en tanto que los aspectos cognitivos y existenciales se han designado con la expresión cosmovisión... el ethos de un pueblo es el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético, la disposición de su ánimo... La cosmovisión contiene las ideas más generales de orden de ese pueblo” (Geertz, 2006:118).

El término de “ethos” de un pueblo es referido al carácter emocional y estilo moral que modelan a los individuos de una comunidad, en relación a un símbolo en particular. Su presencia provoca una definición emocional y sentimental para quien experimenta una vivencia ante el símbolo sagrado, llámese devoción o reverencias ante lo admirado, que genera dicha o tristeza. Cualquiera que sea el estado emocional que suscitan los símbolos religiosos, las respuestas en los individuos que participan en el encuentro se vuelcan a un hondo sentido moral, obligación no discutida y entrega absoluta a dichas representaciones e ideas que emergen de los símbolos sagrados, demostrando que el ethos de una comunidad se sustenta y sostiene de la cosmovisión que sintetiza el símbolo sagrado. Clifford Geertz comenta al respecto del ethos del pueblo:

“Para quienes son capaces de abrazar símbolos religiosos y mientras se atengan a ellos, dichos símbolos suministran una garantía cósmica no solo de su capacidad de comprender el mundo sino también, al comprenderlo, de dar precisión a los sentimientos que experimenta, de dar una definición a las emociones, definición que les permite experimentarlas con tristezas o alegría, hosca o altivamente. (Geertz, 2006: 101).

La cosmovisión como síntesis de un símbolo sagrado es referida a un aspecto cognitivo del orden del mundo y la existencia, traducida a como se comprenden las cosas dispuestas en la generalidad de las ideas más globalizantes. Este aspecto de una comunidad determinada manifiesta en los individuos una concepción esencial del acto de conocer el mundo, y forja un comportamiento y actitud debida en su contexto particular. En definitiva, la conjunción del “ethos” y la “cosmovisión” que componen y emergen a partir de un símbolo religioso, y, a la vez, suscitan estos aspectos existenciales de orden y estados anímicos sostenidos, llevan a los individuos a conocer su mundo, sentir una vida emocional y comportarse mientras se existe. El autor expone al respecto:

“Esos símbolos religiosos... son sentidos por aquellos para quienes tienen resonancia como una síntesis de lo que se conoce sobre el modo de ser en el mundo, sobre la cualidad de la vida emocional y sobre la manera que uno debería comportarse mientras está en el mundo.” (Geertz, 2006: 119).

Propiedades de los símbolos en la mirada de Víctor Turner

Víctor Turner contempla una mirada de los símbolos religiosos a partir de sus estudios en la ritualidad en la cultura Ndembu³⁴. Sus reflexiones indican una concepción de símbolo que representa o tipifica alguna cosa por asociaciones de pensamiento u hechos acontecidos en los individuos. Da cuenta que los símbolos a los cuales se abocó son una amplia gama de manifestaciones dentro de un contexto de ritualidad, tales

³⁴ Estudio realizado entre los años de 1950 y 1954 en el pueblo Ndembu ubicado al noroeste de Zambia.

como actividades, objetos, gestos, unidades espaciales, entre otras. El autor aclara al respecto de sus consideraciones sobre un símbolo:

“Un símbolo es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociaciones de hecho o de pensamiento...los símbolos que yo observé sobre el terreno eran empíricamente objetos, actividades, relaciones, acontecimientos, gestos y unidades espaciales en un contexto ritual” (Turner, 1999: 21).

Los símbolos rituales (como los denomina dentro de un contexto ritual) los presenta como fuerzas que movilizan acciones humanas determinadas y circunscritas dentro de un pueblo específico, indicando un carácter dinámico que posibilitan encuentros de carácter emocional e ideológico. El autor considera que estos símbolos de carácter ritual son detonantes de emociones, que inciden en el comportamiento de los individuos que pertenecen a una comunidad particular de aquellos símbolos. El autor denomina a los símbolos dominantes a aquellos que conllevan mayor fuerza de encuentro, y, a la vez, movilizan la interacción humana en torno a ellos. Estos símbolos poseen la característica esencial de ser valores fundamentales y axiomáticos de una cultura, posibilitando una interacción de carácter social en su proximidad. El autor presenta estas ideas manifestando que:

“Los símbolos, como he dicho, generan acción, y los símbolos dominantes tienden a convertirse en focos de interacción. Los grupos se movilizan en torno a ellos....realizan otras actividades simbólicas cerca de ellos...” (Turner, 1999: 25).

“Los símbolos instigan la acción social. En un contexto de campo podríamos incluso llamarlos fuerzas, en la medida en que son influencias determinables que inducen a las personas y a los grupos a la acción” (Turner, 1999: 40).

Las propiedades de los símbolos rituales se enmarcan dentro de tres aspectos constituyentes. El primero de ellos se refiere a una propiedad de condensación de los símbolos rituales, asumiendo la presencia de una multiplicidad de formas e ideas representadas y condensadas en una sola formación particular, ya sea éste un objeto, una acción, un gesto, un espacio, entre otras formas que pueda asumir el símbolo ritual

determinado. La segunda propiedad que designa es la de unificación de significados dispares, la cual asume la interrelación que poseen análogamente con un pensamiento y/o un hecho específico que oriente la interacción social a dicho símbolo ritual. La tercera propiedad indica la polarización de sentidos que circunscriben a un símbolo ritual, dando alusión a ideas representadas y/o sentimientos generados en un extremo ideológico y en otro de carácter sensorial, siendo presentada al interior de una misma formación simbólica. Víctor Turner sentencia al respecto:

“la propiedad más simple es la condensación: muchas cosas y acciones representadas en una sola formación. En segundo lugar, un símbolo dominante es una unificación de significata dispares, interconexos porque poseen en común cualidades análogas o porque están asociadas de hecho o en el pensamiento... la tercera propiedad... es la polarización de sentidos... en un polo se encuentra un agregado de significata que se refiere a componentes de los órdenes moral y social...en el otro polo, los significata son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos. Llamaré al primero de estos el polo ideológico y al segundo el polo sensorial” (Turner, 1999: 31).

La polarización de sentidos condensa una doble perspectiva manifestada en la formación simbólica. Por un lado, conlleva a una relación externa que promueve sentimientos, emociones y deseos manifestados en lo palpable que presenta dicho símbolo, y por otro, se presenta un polo ideológico que representa un orden ideológico de las normas y valores establecidos por un pueblo, dando a conocer aspectos de integración. El autor dice al respecto:

“en el polo sensorial, el contenido está estrechamente relacionado con la forma externa de símbolo...se concentran significata de los cuales puede esperarse que provoquen deseos y sentimientos; en el orden ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas” (Turner, 1999: 31).

Si bien, el autor considera sus reflexiones a partir de un campo ritual de observación y análisis, no deja de ser un aporte teórico para considerar dichas propiedades de los símbolos presentes no solo en un contexto ritual, sino que, también en la esfera de lo social y cotidiano.

Simbolismo religioso desde la mirada de Mircea Eliade

Las indagaciones de Mircea Eliade sobre el simbolismo religioso acercan sus reflexiones a una relación con la entidad propuesta como hierofanías (presentadas en el capítulo siguiente como una manifestación de lo sagrado en la experiencia religiosa de un individuo y/o comunidad). El autor declara que esta entidad presenta una participación en un sistema simbólico de carácter religioso, es decir, que las hierofanías se enmarcan en un simbolismo religioso que las sustentan. Y, en última instancia, las hierofanías mismas son expuestas como un símbolo del centro. Pero también, asume que el símbolo religioso (aquel que no es una hierofanía como tal) también puede ser considerado como una continuidad o prolongación de las hierofanías, provocando en los individuos réplicas o sustitutos en el cotidiano, que los acercan a una zona sagrada esporádica y nostálgicamente con aquellas hierofanías. Mircea Eliade sentencia al respecto:

“Con frecuencia nos encontramos en presencia de...hierofanías...mediatas, obtenidas por una participación o una integración en un sistema mágico religioso, que es siempre un sistema simbólico, es decir, un simbolismo...el centro mismo es una zona sagrada, y por eso el objeto que lo encarna o la representa se convierte también en sagrado, y puede, por esta razón, ser considerado como una hierofanía...al mismo tiempo...es un símbolo del centro...” (Eliade, 1974:226).

“El símbolo...continúa el proceso de hierofanización y, sobre todo, porque ocasionalmente es también él una hierofanía, es decir, porque revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra manifestación es capaz de revelar” (Eliade, 1974:236).

Las apreciaciones de Mircea Eliade comprenden al símbolo con un rasgo de sentidos múltiples revelados y manifestados simultáneamente, dando cuenta que el simbolismo que lo enmarca concuerda con las ideas presentes en una comunidad en particular, y a la vez, con representaciones cosmogónicas. Esta exposición de ideas vincula los pareceres con una estructura profunda de la identidad del símbolo, sustentada en el simbolismo que la envuelve, e integran a dicha sociedad con el origen

mismo del universo. De este modo, informa una función reveladora del símbolo como la de unificación (sociedad y origen) y de circulación de un nivel de existencia a un nivel cosmogónico.

“Uno de los rasgos característicos del símbolo es la simultaneidad de los distintos sentidos que revela. [En donde] el simbolismo...solidariza...con el cosmos, y por otro, con la comunidad a la que pertenece, poniendo directamente a la vista de todos los miembros de la comunidad su identidad profunda...” (Eliade, 1974: 240; 241).

La función que presenta el símbolo sagrado, en tanto canalizadora y unificadora, conlleva una estructura profunda que trasciende los procesos de degradación de un símbolo. Asumiendo que un símbolo religioso manifiesta un proceso de degradación que lo inmiscuye en un contexto particular para su sobrevivencia, y que, sin embargo, no deja de ser reveladora de una identidad profunda que se relaciona con la nombrada “estructura cosmológica”, a modo de origen del mundo que la relacionan con el “cosmos”. Las reflexiones ejemplificadas por Mircea Eliade con la comprensión de la “perla” como símbolo que esconde una cosmogonía profunda, la cual es interpretada desde una multiplicidad de sentidos propios e interpretaciones concretas de comunidades específicas. El autor comenta al respecto:

“Lo que da a la perla sus valores múltiples es, ante todo, el simbolismo en el que encaja. Tanto si se interpreta este simbolismo cargando el acento sobre los elementos sexuales como si se prefiere reducirlo a un conjunto cultural prehistórico, hay un punto incontrovertible: su estructura cosmológica [es así que la perla] No tuvo carácter de piedra mágica hasta el momento en que el hombre tuvo conciencia del conjunto cosmológico agua-luna-devenir...los orígenes de simbolismo de la perla no son, pues, empíricos, sino teóricos, metafísicos. Este simbolismo fue después interpretado, vivido de maneras distintas, y se fue degradando hasta llegar a las supersticiones y al valor económico-estético que representa para nosotros la perla” (Eliade, 1974: 229 - 230).

Las interpretaciones disímiles y controvertidas de pueblos específicos proveen de una degradación del símbolo religioso, que en profundidad de sentido indican un

origen que contemplan conjeturas teóricas y/o metafísicas. Y desde este punto controversial, el símbolo religioso fue vivido e interpretado de formas disímiles.

El símbolo religioso, además, expone un proceso denominado infantilismo dentro de un contexto popular. Al inmiscuirse en el pueblo, congracia con la comunidad, llevando interpretaciones propias que lo proveen de metáforas y explicaciones cercanas, que, sin embargo, no pierde su sustrato cosmogónico originario que promulga este sentido prístino del símbolo. Desde la infantilización, se manifiesta por un lado una propuesta popular que se instala al servicio de la comunidad, y por otro, se presenta de manera concreta y alejada a la formulación simbólica originaria. Por lo mismo, puede presentar degradaciones características al servicio de una sobrevivencia cultural. Eliade dice al respecto:

“Nos encontramos muchas veces con variantes que aparentemente son populares, pero cuyo origen culto – en última instancia metafísico (cosmológico) – es fácil de reconocer... y presenta todos los estigmas de un proceso de infantilismo.... 1) un simbolismo culto acaba a la larga por ponerse al servicio de las capas sociales inferiores, degradando así su sentido primitivo; 2) o bien el simbolismo es entendido de manera pueril, es decir, excesivamente concreto y separada del sistema del que forma parte.” (Eliade, 1974: 233).

La permanencia de un simbolismo religioso originario (cosmogónico) en una infantilización del simbolismo, es, en última instancia, la identidad irremovible de la comprensión oculta de un símbolo, también entendida como la estructura o identidad profunda que llevan a los individuos de una comunidad específica a la asimilación, identificación e unificación con el origen. El símbolo infantil en una comunidad sigue mostrando esta identidad profunda, aun cuando no se comprenda en su totalidad o se olvide. La función se conserva y continúa su cometido, sufriendo las degradaciones e infantilizaciones afectadas por las comunidades específicas que presentan los símbolos religiosos en cuestión. Mircea Eliade propone al respecto:

“que algunos ya no lo vean o no conserven más que un simbolismo infantil no invalida la estructura del simbolismo. Porque el simbolismo es independiente del hecho

de que sea o no comprendido, conserva su consistencia a despecho de toda degradación, y la conserva incluso cuando ya ha sido olvidada...”(Eliade, 1974:240)

Y es de esta manera que el simbolismo se comprende como una fuente de solidaridad entre el hombre y la sacralidad del mundo, acercando a la comunidad hacia un mundo sacralizado y manifestando una experiencia sagrada, incluso sin la conciencia de ella (Eliade, 1974:237).

2.2.- Las Representaciones Sociales. Apropiación de un símbolo sagrado.

A modo de concreción, el símbolo sagrado se muestra como una conjunción del ethos y la cosmovisión de un pueblo, y de igual manera, resguarda una estructura profunda de sentido. El vínculo que pretendemos asumir la idea de concebir al símbolo sagrado como una manifestación de representaciones concretas presentes en una comunidad, indicada en la investigación como las representaciones sociales de Mankvan. En donde, los individuos se apropian de manera práctica la noción de Mankvan como símbolo sagrado, estableciendo un vínculo entre lo social y lo individual.

La noción de “representaciones sociales” es un concepto propuesto desde la psicología social por Serge Moscovici (1961). Sus aportes conceptuales permiten adentrarse a un conocimiento práctico del sentido común que se posiciona entre el ámbito psicológico-individual y el ámbito social-comunitario. Denise Jodelet (1986) considera las representaciones sociales como un conocimiento específico que provee, en última instancia, una forma de pensamiento práctico que se encuentra orientado al dominio de su medio social. Jodelet declara al respecto:

“El concepto de representación social designa una forma de conocimiento específico, el saber de sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio designa una forma de pensamiento social” (Jodelet, 1986: 474).

“Las representaciones sociales constituyen modalidades de pensamiento practico orientadas hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material e ideal” (Jodelet, 1986:474).

La propuesta de definición dada por Serge Moscovici (1961) considera las representaciones sociales como entidades que transitan en el cotidiano a través de palabras, gestos y/o encuentros determinados. De modo complementario, Denise Jodelet (1986) las concibe como formas cognitivas variadas y complejas contituidas por sistemas de referencias, conjuntos de significados o imágenes condensadas. Los autores proponen al respecto:

“Las representaciones sociales son entidades casi tangibles. Circulan, se cruzan y se entrelazan sin cesar en nuestro universo cotidiano a través de una palabra, un gesto, un encuentro” (Moscovici, 1979:27).

“Las representaciones sociales se presentan bajo formas variadas, más o menos complejas. Imágenes que condensan un conjunto de significados; sistemas de referencias que nos permiten interpretar lo que nos sucede, e incluso, da un sentido a lo inesperado; categorías que sirven para clasificar las circunstancias, fenómenos y a los individuos con quienes tenemos algo que ver...” (Jodelet, 1986: 472).

En esta perspectiva, las representaciones sociales se componen de un sustrato simbólico y de las prácticas que desencadenan dicho sustrato simbólico. Éstas guían el comportamiento y modelan el medio circundante para dar sentido a la relación establecida con el objeto o medio apropiado. Moscovici asume al respecto:

“si partimos de que una representación social es una preparación para la acción, no lo es sólo en la medida en que guía el comportamiento, sino sobre todo en la medida en que remodela y reconstituye los elementos del medio en el que los comportamientos deben tener lugar. Llegar a dar sentido al comportamiento, a integrarlo en una red de relaciones donde está ligado a su objeto” (Moscovici, 1979: 31).

El acto de representar promueve una relación transformadora y generativa que es dada por un objeto preciso y por alguien determinado. La relación no es una simple reproducción de algo externo, sino más bien, una apropiación que configura un mundo que se hace cercano simbólicamente, provocando sentido a las prácticas y un sustento significativo. Moscovici (1961) aclara estas consideraciones y Jodelet (1986) asume cinco características del hecho de representar:

“se comprueba que la representación expresa de golpe una relación con el objeto y desempeña un papel en la génesis de esta relación... re-presentar un ser, una cualidad a la conciencia, es decir, los presenta una vez más, los actualiza a pesar de su ausencia u aun de su no existencia eventual...” (Moscovici, 1979:36)

“- siempre es la representación de un objeto – tiene un carácter de imagen y la propiedad de poder intercambiar lo sensible en idea, la percepción y el concepto – tiene un carácter simbólico y significativo – tiene un carácter constructivo – tiene un carácter autónomo y creativo. (Jodelet, 1986: 478)

Desde la perspectiva teórica de las representaciones sociales se asumen dos procesos constituyentes que se complementan. Estos procesos son referidos a la objetivación y el anclaje. El proceso de la objetivación se explica como la materialización de aquello que permanece en las ideas no tangibles. Y, el proceso de anclaje es comprendido como un enraizamiento de lo social en el individuo, confiriéndole un significado y una utilidad a aquello que se representa, además se entiende como una integración cognitiva que repercute en una transformación del sistema comprensivo. Denise Jodelet (1986) define respectivamente estos conceptos como:

“la propiedad de hacer concreto lo abstracto, de materializar la palabra. De esta forma, la objetivación puede definirse como la operación formadora de imagen y estructurante” (Jodelet, 1986: 481).

“(el anclaje) se refiere al enraizamiento social de la representación y de su objeto. En este caso, la intervención social se traduce en el significado y la utilidad que le son conferidos... (Pero también)... la integración cognitiva del objeto representado

dentro de un sistema de pensamiento preexistente y a las transformaciones derivadas de éste” (Jodelet, 1986: 486).

Es oportuno dar a conocer que las representaciones sociales vinculan el ámbito de la psicología y lo social, estableciendo relaciones con el lenguaje y el universo simbólico como tal. Desde estas consideraciones se infiere un trayecto desde las representaciones sociales de un objeto cualquiera a un posible simbolismo profundo de dicho objeto. Siendo posible en las prácticas y conductas cotidianas de las experiencias (sagrada en nuestro caso específico), las cuales entregan un sustento referencial a las representaciones sociales y simbolismo profundo del objeto propiamente tal.

2.3. Una Aproximación a la Experiencia de lo Sagrado

En el siglo XIX surge la fenomenología de la religión como una forma de concebir y estudiar el tema religioso. Los fenomenólogos de la religión se enmarcaron dentro de las ciencias de la religión e investigaron la intencionalidad y comprensión del fenómeno atribuido como religioso.

En la fenomenología de la religión se inmiscuyen dos tradiciones que la sustentan, por un lado los seguidores de Edmund Husserl y la fenomenología trascendental, y por otro los seguidores de una tradición anglosajona basada en estudios comparativos de contextos socioculturales e históricos.

Los seguidores de Husserl (1859-1938) se preocupan por indagar en la intencionalidad de la conciencia como método de estudio y comprensión del ser humano en cuanto tal, procurando la reducción fenomenológica como componente básico de investigación. Esta reducción fenomenológica pretende una vía o un acceso hacia la “conciencia pura” a través de un “poner entre paréntesis” la realidad, despojándose de tradiciones, historia y época para llegar a la pureza de aquella vivencia, e instalarse en el territorio de las esencias puras. Según las palabras de Juan Martín Velasco (1994):

“De Husserl recibieron algunos de los cultivadores de la fenomenología de la religión... La idea de intencionalidad de la conciencia, la de reducción eidética y epojé o reducción fenomenológica, entendida como puesta entre paréntesis de la cuestión de la verdad de lo descrito, y la descripción de los sagrado como un ámbito de la realidad o un mundo, vital... peculiar” (Velasco, 1994:67).

Los seguidores de la tradición anglosajona pretenden una descripción sistemática del hecho religioso en contextos socioculturales específicos, procurando un análisis comparativo de los datos comunes y divergentes que ofrecen sus investigaciones. Juan Martín Velasco sentencia al respecto:

“Los fenomenólogos de la religión en el ámbito anglosajón reducen la pretensión de la fenomenología a ofrecer una descripción sistemática de los hechos e insisten en la necesidad de proceder a la comparación de los datos que ofrecen” (Velasco, 1994:67).

Desde estas tradiciones se levantan formas de aplicar la fenomenología de la religión. Por un lado, tenemos a los fenomenólogos religiosos que aplicaron los supuestos de la intencionalidad de la conciencia y la “epojé” como forma de indagar en el fenómeno religioso. Por otro, encontramos a los que buscaron en la historia de las religiones los datos acumulados para indagar en la intención del ser humano por el hecho religioso, acercándose a estructuras comprensivas como forma de captar su naturaleza. Y, otros indagaron en la comparación y rasgos comunes de los hechos religiosos en los contextos socioculturales donde se desarrollan.

No obstante, los aspectos comunes que trascienden quedan expuestos en el objeto suyo de estudio, el “fenómeno religioso”. Procurando una búsqueda del significado que da sentido al hecho religioso y dejando entrever un paso de la “explicación” a la “comprensión” del fenómeno investigado en su contexto, inmiscuyéndose en una búsqueda comprensiva de estructuras de sentido que organicen la complejidad de los hechos religiosos como fenómeno estudiado, tales como “lo sagrado”; “el misterio”; entre otras. Velasco (1994) confiere al respecto:

“La fenomenología de la religión, por la referencia de los hechos a sus contextos vividos y a las experiencias que expresan, trata de captar el significado presente en

ellos y el mundo humano peculiar, el ámbito de realidad, que constituyen” (Velasco, 1994:70).

“exige... el paso de la explicaron (Erklaren)...a la comprensión (Verstehen) como forma de interpretación de los hechos humano” (Velasco, 1994:69).

Las preconcepciones para inmiscuirse en el fenómeno religioso quedan circunscritas en una búsqueda de un “significado preciso” y “estructuras de sentido” que organicen la complejidad de lo estudiado en las religiones. Desde este panorama surge Rudolf Otto (1882-1937) como uno de los más importantes exponentes de la tradición, quien busca en la historia de las religiones una comprensión de categorías accesibles a experiencias religiosas comunes y compartidas. Expone en su literatura un amplio estudio de categorías y conceptualizaciones aplicadas a la comprensión de la experiencia religiosa.

Rudolf Otto y “lo sagrado” en la experiencia

Rudolf Otto publica en 1917 su obra más conocida bajo el nombre de “Lo Santo, Lo Racional y Lo Irracional en la Idea de Dios”. El autor propone comprender el fenómeno de la religión libre de concepciones racionalistas, y antepone un entender irracional para dichos fenómenos, que posibilitan, a fin de cuentas, el advenimiento histórico de las religiones.

Para Rudolf Otto “lo sagrado” implica una doble composición que contempla aspectos racionales e irracionales en las experiencias religiosas. Lo racional está dado por lo accesible a la conciencia, que denota e irrumpe en la palabra de quien experimenta lo sagrado, ya sea en una moralidad, una teleología indicable de un propósito, y/o explicación de lo acaecido que envuelve al hecho religioso cuando se manifiesta. El autor indica al respecto:

“Lo sagrado...es para nosotros una categoría compuesta. Los momentos que la componen son sus partes constitutivas racionales e irracionales. Pero de acuerdo con sus dos momentos es una categoría pura a priori” (Otto, 2008:135).

“lo sagrado ya no es nunca lo mero numinoso en general, ni siquiera en su nivel más elevado, sino que está penetrado y complementado con momentos racionales, teleológicos, personales y morales” (Otto, 2008: 133).

Por el contrario, el aspecto irracional es aquel inaccesible a la conciencia e inconceptualizable con la razón humana, dado como una categoría que solo es indicable a través de “ideogramas interpretativos” que nos acerquen a una comprensión de la experiencia sagrada. Es decir, que irrumpe desde la esencia misma del espíritu y se experimenta con sobresalto y extrañeza sólo por aquel que la vivencia, sin poder explicar conceptualmente aquella emoción religiosa que lo envuelve. Rudolf Otto explica al respecto del componente irracional:

“nos referimos al uso del lenguaje que se presenta cuando [...] un suceso extraño [...] escapa por su profundidad a la explicación del entendimiento: hay allí algo irracional. [En cuanto] permanece en la oscuridad irremisible de la pura experiencia inconceptualizable de los sentimientos, y solo es indicable...por la notación del ideograma interpretativo” (Otto, 2008: 80).

A este devenir de las profundidades del espíritu que sobresalta con aguda extrañeza en el ser humano, el autor lo nombra como “numinoso”. La propuesta de dicho autor presenta un concepto ideogramático e interpretativo que nos acerca a una comprensión de “lo sagrado”, sirviéndonos de una indicación que nos provee de un recuerdo (nos despierta y suscita) hacia nuestras propias experiencias sagradas.

“Lo numinoso” en Rudolf Otto y los momentos que la indican

El término “numinoso” es propuesto por Rudolff Otto (1882-1937) a modo de una categoría ideogramática que nos acerque a comprender una manifestación de la experiencia religiosa. Para el autor “lo numinoso” es el componente irracional de “lo sagrado”, que provee de una valoración peculiar de un fenómeno que se presenta y manifiesta en circunstancias religiosas. El autor declara al respecto:

“Conocer y reconocer como sagrado es en primer término una valoración peculiar, que de ese modo se advierte en el ámbito religioso... como tal tiene en si un momento plenamente específico que escapa a lo racional...es por completo inaccesible a la captación conceptual” (Otto, 2008:17).

“lo sagrado menos su momento moral y, añadimos en seguida, menos su momento racional en general” (Otto, 2008:18).

La experiencia religiosa engloba el momento específico no captable por los conceptos racionales: su momento irracional. El cual es indicado como el momento numinoso de la experiencia sagrada. Dicho concepto manifestado en su ámbito irracional es de un carácter “sui generis”, es decir que se encuentra en las profundidades de nuestro espíritu y solo es despertable por aquellos signos sensibles que nos remueven una sensación peculiar del ánimo. Es esta comprensión la cual se acerca a una primera definición (más bien indicación) de lo numinoso, es decir, como una agitación peculiar de un sentimiento y/o emoción de carácter religiosa que nace o se despierta desde nuestro interior, provocando la vivencia peculiar y particular de un fenómeno extranatural no definible. El autor propone lo siguiente:

“el mismo es irracional, es decir, no explicitable en conceptos, solo se lo podría indicar por la peculiar reacción del sentimiento que provoca en el ánimo del que experimenta” (Otto, 2008:25).

“categoría es por completo sui generis no es definible... sino que es solo dilucidable...tiene que agitarse, surgir, y hacerse consciente” (Otto, 2008:19).

Las características indicadas como no captable conceptualmente, dejan inconclusa la ardua tarea por comprender una experiencia de esta envergadura. La comprensión propuesta conlleva “momentos de lo numinoso” que indican más acabadamente estar presenciando o manifestando una experiencia sagrada de índole numinosa.

El primer momento vivenciado en la experiencia numinosa es declarado como el “sentimiento de criatura”. Este sentimiento es comprendido como sentimiento-objeto

del sentimiento del sí mismo, es decir, como una “no valencia” ante una presencia que se impone por sobre uno mismo. Las características específicas de esta manifestación provocan en el fondo del ser un rasgo de lo imponente, siendo una conmoción del sentimiento religioso que sólo ocurre en ese lugar específico y en ese momento particular. El carácter no racional de la experiencia sagrada del “sentimiento de criatura” lo llevan a un aquietamiento corporal, en donde solo la sensación de hundirse y desaparecer se vive en el ánimo de quien experimenta. Rudolf Otto sentencia al respecto de este sentimiento:

“El sentimiento de criatura que se hunde y desaparece en su propia nada frente a aquello que está por encima de toda criatura” (Otto, 2008:22).

“momento del hundirse y de la propia nulidad frente a una potencia absoluta...no es captable en conceptos racionales, es indecible; es indicable solo por un rodeo, esto es, por la autorreflexión, el contenido y [el] tono peculiar de reacción sentimental que su experiencia causa en el ánimo y que se debe experimentar en sí mismo” (Otto, 2008: 23).

El segundo momento es declarado como el “Mysterium Tremendum”, siendo designado al objeto numinoso como aquel “mysterium tremendum”. Este momento de la experiencia numinosa es comprendido en su generalidad como el sentir más profundo que agita y conmociona al ser, manifestandose como un flujo casi imperceptible y presente o como una convulsión agitada de horrores y extrañas sensaciones que arremeten al cuerpo. Se atribuye un carácter de misterio, es decir, algo oculto y no familiar que causa extrañeza. En el ámbito religioso, se designa este concepto como “lo absolutamente otro” que no se acostumbra a presenciar en el cotidiano, y no solo lo contraponen a lo no natural sino que se comprende en una posición sobrenatural. El autor indica éste concepto como:

“Mysterium... significa en primer término solo secreto en el sentido de lo extraño, incomprendido, inexplicable, y es por tanto mysterium, para lo mentado por nosotros...el misterio religioso es...lo absolutamente otro, lo extraño y extrañante, lo que cae fuera del ámbito de lo acostumbrado, sobreentendido y confiable, y por tanto

íntimo, lo que se pone en oposición a él y por eso llena el ánimo con un asombro aterrado” (Otto, 2008: 39).

“[En] este sentimiento absolutamente otro...se producen configuraciones superiores que no sólo ponen al objeto numinoso en oposición con todo lo habitual y familiar...y de ese modo lo vuelven sobrenatural, sino que por último lo oponen al mundo mismo, y con ello o elevan a lo supramundano” (Otto, 2008:41).

El misterio es acompañado por la sensación de “lo tremendum”. Otto se refiere con este concepto al temor. Sin embargo, en la connotación religiosa se comprende como un “temor respetuoso” de carácter peculiar ante la inmensidad y extrañeza que se vivencia solo en ese lugar particular y en ese momento específico. “Lo tremendum” es entendido como:

“Ese temor que es más que temor...caracterizada por sentimientos de un temeroso respeto muy peculiar...” (Otto, 2008: 27).

“Este peculiar temor ante lo desasosegante produce un efecto corporal peculiar a él...este temor se diferencia del miedo natural de forma absoluta” (Otto, 2008:29).

A estos momentos indicados lo siguen los momentos de “lo dominante” y “lo enérgico”. El momento de lo dominante es declarado como “la majestas”, la cual hace alusión a una imposición absoluta que el objeto numinoso arremete ante la vivencia que experimenta el ser humano. Las respuestas llevan al momento declarado como “lo enérgico”, la cual provocan una tensión y movilidad que pretende ejercer un control ante esta energía que conlleva el objeto numinoso. El autor explica los siguientes momentos como:

“el momento de dominio, fuerza, imposición, imposición absoluta. A este efecto elegimos como nombre-símbolo el de majestas... el momento de la majestad puede conservarse vivo cuando el primer momento de la inaccesibilidad, retrocede y se apaga” (Otto, 2008:32).

“los momentos de tremendum y la majestas se tocan con un tercer momento que quisiera denominar la energía de lo numinoso...se exterioriza en ideogramas como vivacidad, pasión, naturaleza afectiva, voluntad, fuerza, movimiento, agitación, actividad impulso... es aquel momento del numen que activa el espíritu del hombre...lo llena de una enorme tensión y dinamismo...” (Otto, 2008: 36).

El cuarto momento es indicado como “lo fascinante” que provoca el objeto numinoso en el ser humano. Este momento vivenciado conjuga sensaciones de seducción cautivante que atrae al ser humano en una extraña armonía/contraste ante las sensaciones vivenciadas con anterioridad. Es este momento el que lo acerca a pesar de lo paralizante, desasosegante, no familiar y temor respetuoso que arremeten en la experiencia sagrada. Rudolf Otto sentencia este momento de lo numinoso como:

“el contenido cualitativo de lo numinoso...es al mismo tiempo evidentemente algo peculiar, atrayente, cautivante, fascinante, que aparece en una extraña mezcla de contraste y armonía” (Otto, 2008:49).

El último momento declarado por el autor es el momento de “lo enorme”. Se comprende como aquella sensación que promueve una no seguridad ante lo presenciado y manifestado ante el ser humano, dejando entrever un carácter desasosegante del objeto numinoso. El autor comprende “lo enorme” como aquello que es:

“verdaderamente y en primer término aquello que es para nosotros no seguro, lo desasosegante, es decir lo numinoso” (Otto, 2008: 60).

Medios de expresión y manifestación de lo numinoso

Para indagar en la experiencia religiosa es necesario dar cuenta de cómo se manifiesta y trasmite lo numinoso como experiencia de lo sagrado. Rudolf Otto da a conocer que el sentimiento numinoso posee medios de expresión directos e indirectos, que suscitan y despiertan lo numinoso. Los medios directos son despertados por simples palabras, gestos que conlleven una entonación sagrada, tonos de voz, expresiones de la

importancia del objeto numinoso, actitudes tomadas en momentos adecuados, entre otras. Al respecto el autor declara:

“el sentimiento numinoso... solo puede ser despertado desde el espíritu..., éste sólo puede ser suscitado, excitado, despertado... en forma de meras palabras...por resonancia simpática o endopatía con aquello que ocurre en el ánimo de otra persona. En la actitud solemne, en los ademanes, en el tono de voz, los gestos, en la expresión de la importancia peculiar de la cosa, en el recogimiento y devoción de la comunidad...” (Otto, 2008: 83).

El sentimiento numinoso no sólo se provee de medios de expresión directos como los ya nombrados (la palabra, el gesto, los ademanes, el tono de voz, la actitud, entre otros), sino que también se manifiestan en medios de expresiones indirectas de los sentimientos numinosos. Estos medios son expresiones de diversa índole que buscan manifestar aquellos sentimientos numinosos “indecibles” e “inconceptualizables” para el raciocinio. En la historia de las religiones se muestran aquellos medios indirectos experimentados por lo terrible y monstruoso de ciertos objetos numinosos (lugares, animales, objetos, etc.), que en muchas ocasiones los llevan a conductas evasivas por aquel temeroso respeto que suscitaba. De igual manera, se presentan aquellos medios de expresión indirectos indicables como algo grandioso y sublime de estar presenciando, dando cuenta de un sobrecogimiento y anonadamiento ante un objeto misterioso. Un tercer medio de expresión indirecto son los llamados milagros. Su carácter de suceso que pertenece a lo sobrenatural lo llevan a ser una expresión indirecta de lo numinoso en la actualidad. Rudolf Otto nos presenta que lo incomprensible dentro de las religiones provee de un misterio a las comunidades, tales como la utilización del latín, el sanscrito o lo oculto de ciertos rituales, demostrando una forma de expresión indirecta. El quinto medio de expresión indirecta son las artes en general, donde encontramos sonidos musicales, adornos decorativos, gestos corporales, símbolos, entre otros. El autor nos provee de algunos comentarios al respecto de estos medios indirectos de expresión del sentimiento numinoso:

“uno de los más antiguos...es naturalmente lo temible, lo terrible, incluso lo monstruoso...los sentimientos que corresponden a éstos guardan gran correspondencias con el de lo tremendum, sus medios de expresión se convierten en

medios indirectos de expresión del temeroso respeto... [También] aparece lo grandioso o lo sublime como medio de expresión en lugar de lo temible... [Por otro lado se encuentra] aquel medio de expresión que reaparece en todas las religiones... el milagro” (Otto, 2008: 85).

“lo sublime es casi siempre en las artes el medio más eficaz de representación de lo numinoso... gestos o sonidos...ciertos productos del arte del adorno y la decoración, ciertos símbolos, emblemas” (Otto, 2008: 88).

Es necesario dejar entrever que la manifestación de lo sagrado no recae en el contexto circundante y en los signos sensibles presentes en el exterior, ya que es desde el interior de una persona que suscita el sentimiento de lo sagrado, siendo los signos entendidos como causas que elevan el sentimiento numinoso.

Mircea Eliade y la manifestación de lo sagrado.

Mircea Eliade (1907-1986) es por excelencia el continuador de Rudolf Otto en materia de fenomenología de la religión, compartiendo sus intereses en la forma de aplicar un método fenomenológico comprensivo y comparativo de la historia de las religiones. Es considerado acreedor de una extensa literatura en investigación religiosa, vinculándose a una preocupación por lo sagrado y los hechos religiosos. En su texto “Lo Sagrado y Lo Profano” publicado en 1956 y en el “Tratado de la Historia de las Religiones, Tomo I” publicado en 1964, se propone comprender la experiencia sagrada en toda su complejidad, tomando una primera definición de “lo sagrado” como todo aquello que se opone cualitativamente a lo profano. El autor comenta al respecto:

“[la intención es]...Presentar el fenómeno de lo sagrado en toda su complejidad, y no sólo en lo que tiene de irracional... ahora bien: la primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que se opone a lo profano” (Eliade, 1981:10).

“Se distingue ontológicamente a todo lo que pertenece a la esfera de lo profano” (Eliade, 1974:39).

Este primer atisbo de comprensión de lo sagrado conlleva entender que el ser humano posee dos formas de experimentar el mundo: una sagrada y otra profana. Es así, que la búsqueda de una comprensión de la experiencia sagrada lleva inevitablemente a contraponerla con una experiencia profana del ser humano en su existencia.

La comprensión asumida es una definición no acabada en sus investigaciones religiosas. Es por lo tanto, que Mircea Eliade lleva a comprender lo sagrado proponiendo el término de “hierofanía”. El término propuesto lo designa como “algo sagrado que se presenta ante nosotros”. Con esta expresión intenta aclarar que lo sagrado es una manifestación de una realidad cualitativamente diferente del mundo acostumbrado que, sin embargo, pertenece a este contexto profano. El autor manifiesta al respecto de lo sagrado:

“El hombre entra en conocimiento de lo sagrado porque se manifiesta, porque se muestra algo diferente por completo a lo profano. Para denominar el acto de esa manifestación de lo sagrado hemos propuesto el termino de hierofanía...no expresa más que lo que está implícito en su contenido etimológico, es decir, que algo sagrado se nos muestra” (Eliade, 1981: 10).

“La manifestación de algo completamente diferente, de una realidad que no pertenece a nuestro mundo, en objeto que forman parte integrante de nuestro mundo natural profano” (Eliade, 1981: 10).

El término de hierofanía da lugar a una comprensión de espacios, objetos, animales, mitos, hombre consagrados, entre otras. Por su condición de ser signos sensibles, llevan al ser humano a experimentar una experiencia sagrada y lo elevan a otra realidad. Una realidad completamente diferente que se vincula a lo sobrenatural. Dicho objeto no deja de participar en el medio circundante profano, sin embargo, su categoría de hierofanía es asumida como algo perteneciente al mundo sobrenatural, reconfigurándose en “otra cosa” asumida por la experiencia sagrada del sujeto que vivencia esta modalidad de existencia. El autor sentencia al respecto de lugares y/o objetos con dichas características:

“Al manifestar lo sagrado, un objeto cualquiera se convierte en otra cosa sin dejar de ser el mismo, pues continúa participando del medio cósmico circundante... su realidad inmediata se trasmuta, en realidad sobrenatural...” (Eliade, 1981:11).

“Lo sagrado es cualitativamente distinto de lo profano, pero puede manifestarse en cualquier forma y en cualquier sitio dentro del mundo profano, porque tiene la capacidad de transformar todo objeto cósmico en paradoja mediante la hierofanía (el objeto deja de ser lo que es, en cuanto objeto cósmico, sin haber sufrido aparentemente ningún cambio)” (Eliade, 1974: 55).

La consideración del término de “hierofanía” conlleva asumir la presencia de espacios “no homogéneos” para el ser humano. Deja entrever que el hombre religioso asume experiencias sagradas por considerar la existencia de partes en el mundo que son diferentes a otros espacios considerados profanos. Y son estos espacios en donde existe un quiebre de la realidad, más aún, una revelación que los aproxima a una realidad absoluta que se entiende como un centro en el mundo, es decir, una experiencia sagrada que provee de una cercanía con los dioses. El autor comenta al respecto:

“Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo...hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de las otras... Hay, pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, fuerte, significativo, y hay por consiguiente otros espacios no consagrados... sin estructura ni consistentes... [Es así que] desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en un hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta” (Eliade, 1981:16).

Por el contrario, el hombre no religioso conlleva una concepción de mundo “homogéneo”, es decir que no vivencia espacios cualitativamente diferentes unos de otros y asume un entorno neutro:

“[En la] experiencia profana, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa...” (Eliade, 1981: 17).

El autor manifiesta que el hombre religioso posee una existencia abierta con su entorno. Esta consideración conlleva asumir que dicho hombre encuentra el mundo como algo sagrado, y por esta razón, ve a la naturaleza cargada de signos que proveen sacralidad al entorno. El hombre concibe la experiencia hierofánica como un umbral que demarca una existencia profana y otra sagrada. Este aspecto comprende a las hierofanías como un lugar de comunicación con los dioses, en donde se transita de un mundo a otro. El autor comenta al respecto:

En cuanto a una existencia abierta:

“Para el religioso, la naturaleza nunca es exclusivamente natural; está siempre cargada de un valor religioso...puesto que el cosmos es una creación divina... el mundo queda impregnada de sacralidad...al contemplarlo, el hombre religioso descubre los múltiples modos de lo sagrado” (Eliade, 1981: 72).

En cuanto a una comunicación con los dioses:

“El umbral que separa los dos espacios indica al propio tiempo la distancia entre los dos modos de ser: profano y sagrado. El umbral es a la vez el hito, la frontera, que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado” (Eliade, 1981: 18).

Estos atributos de lugares sagrados permiten una comprensión más acabada del término propuesto por Mircea Eliade, en donde los espacios vivenciados como no homogéneos delimitan un mundo sagrado y profano, permitiendo la comunicación y el tránsito hacia y desde el mundo divino.

Categorías de existencia en el mundo para Mircea Eliade

Es pertinente dar a conocer las categorías de existencia que concibe Mircea Eliade en sus investigaciones, con motivos de una mejor comprensión de los supuestos presentados.

El autor muestra categorías del tipo arcaico, tradicional y moderno. Sus investigaciones en su mayoría se ven vinculadas a las del tipo arcaico y tradicional, por un mayor vínculo al mundo sacralizado. La diferencia radical entre el modo arcaico y moderno, como también lo muestra entre el modo tradicional y moderno, es la concepción de sacralidad del mundo. Eliade argumenta al respecto:

“La diferencia principal que separa al hombre de las culturas arcaicas del hombre moderno estriba precisamente en la incapacidad que éste último siente de vivir la vida orgánica (y ante todo la sexualidad y la nutrición) como un sacramento” (Eliade, 1974: 56).

Esta diferencia provee una comprensión de la sociedad moderna como desacralizada y ausente de experiencias religiosas, sin embargo, con vestigios de comportamiento religioso que resisten a una industrialización (como veremos más adelante en el siguiente apartado). Mircea Eliade comenta al respecto:

“Basta únicamente con dejar constancia aquí del hecho que la desacralización caracteriza la experiencia total del hombre no religioso de las sociedades modernas” (Eliade, 1981: 11).

El autor caracteriza a las sociedades de tipo arcaico como profundamente sacralizadas. En ellas los individuos permanecen la mayor parte del tiempo de su cotidianidad en un mundo sagrado, cargado de hierofanía. Eliade sostiene al respecto:

“El hombre de las sociedades arcaicas tiene tendencia a vivir lo más posible en lo sagrado o en la intimidad de los objetos consagrados” (Eliade, 1981: 10).

“todo lo extraordinario, lo grandioso, lo nuevo puede convertirse en hierofanía, puede ser considerado, dentro de la perspectiva espiritual de los primitivos, como una manifestación de lo sagrado” (Eliade, 1974: 51).

Desacralización en el mundo moderno y vestigios de un comportamiento religioso

La sociedad moderna ha traído consigo una secularización del comportamiento religioso, en donde los valores religiosos se han degradado para adentrarse en concepciones sin un sustento sagrado del mundo. Para Mircea Eliade, este comportamiento a-religioso se entiende bajo pre concepciones de un mundo homogéneo, en donde la atribución de la naturaleza no conlleva considerar manifestaciones de una experiencia sagrada que se muestre, manteniendo una mirada neutra hacia el mundo que experimenta. Sin embargo, para él este comportamiento se mantiene solo para una minoría de la sociedad moderna, asumiendo que los comportamientos religiosos aún perduran como vestigios en las experiencias de los hombres contemporáneos. El autor comenta al respecto:

“La experiencia de una naturaleza radicalmente desacralizada es un descubrimiento reciente; aun no es accesible más que a una minoría de las sociedades modernas y en primer lugar a los hombres de ciencias, para el resto, la naturaleza sigue presentando un encanto, un misterio, una majestad en los que se puede descifrar vestigios de antiguos valores religiosos” (Eliade, 1981:94).

Mircea Eliade da cuenta de la presencia de un comportamiento religioso degradado que persiste en el hombre moderno, aunque no exista una conciencia plena de ellos en la experiencia cotidiana. Manifiesta que sobreviven gestos, ademanes, acciones, actitudes, emociones, palabras u otros que dan a entender una presencia de restos inconscientes de comportamientos y/o experiencias tradicionales en el hombre moderno. El autor asume al respecto:

“a nuestro parecer, que las imágenes ejemplares perviven todavía en el lenguaje y en los clisés del hombre moderno. Algo de la concepción tradicional del mundo perdura aun es su comportamiento, aunque no siempre se tenga conciencia de esta herencia inmemorial” (Eliade, 1981: 33).

“ciertas imágenes tradicionales, ciertos vestigios de la conducta del hombre perduran aún en estado de supervivencia incluso en las sociedades más industrializadas...” (Eliade, 1981: 34).

Perspectiva religiosa y sobresalto.

Un aspecto relevante en la definición de religión propuesta es la efectividad de los símbolos religiosos, lo que expresa en un profundo realismo de la experiencia emocional y cognitiva vivida. Clifford Geertz (2006) comprende este fenómeno de efectividad de los símbolos religiosos en el marco de las concepciones o perspectivas del mundo, las cuales son referidas a una modalidad de concebir. El autor distingue entre perspectivas científicas, perspectivas artísticas de aprehender la realidad, perspectiva de sentido común y, la que nos interesa de sobremanera, una perspectiva religiosa para comprender la realidad. La perspectiva religiosa alude a una comprensión diferente de la cotidianidad. Es decir, que el moverse desde una perspectiva religiosa asume realidades más amplias sin cuestionamientos, con entrega emocional y encuentros afectivos, postulando como verdades a dichas ideas trascendentales de la realidad plasmadas en una comunidad en particular. El autor destaca al respecto de una perspectiva religiosa:

“la perspectiva religiosa...va mas allá de las realidades de la vida cotidiana para moverse en realidades más amplias que corrigen y completan las primeras, y el interés que las define es, no la acción sobre esas realidades más amplias, sino la aceptación de ella, la fe en ellas... cuestiona las realidades de la vida cotidiana... porque postula como verdades no hipotéticas esas realidades más amplias. En lugar de desapego, su santo y seña es la entrega, en lugar del análisis, el encuentro...ahonda el interés en lo afectivo y trata de crear una aureola de de extrema actualidad... (Geertz, 2006: 107).

Los individuos no se mantienen eternamente en una perspectiva religiosa, ya que se movilizan constantemente en diferentes perspectivas según sea el contexto en cual se presenten. El autor designa con el nombre de “sobresaltos de la experiencia” o “conmoción” a dichos movimientos que trasladan a un individuo de una perspectiva a otra. Estos conceptos los toma de la reflexiones de Soen Kierkegaard (1815 – 1855) en sus estudios filosóficos del “instante sentido”, denominándolos como “saltos kierkegaardianos” de la experiencia. Explica este sobresalto de la experiencia asumiendo lo dicho por Schütz en *The Problem of Social Reality* (Pág. 231) sobre este fenómeno:

“Hay tantas clases diferentes de experiencia de sobresalto o choque como diferentes provincias finitas de significación a las que yo pueda asignar el acento de realidad. Algunos ejemplos son: la conmoción de dormirse, sentida como el salto al mundo de los sueños; la transformación interior que experimentamos al levantarse el telón en el teatro, la cual nos hace pasar al mundo del escenario; el cambio radical de nuestra actitud ante una pintura, si hacemos que nuestro campo visual se limite a lo que está en el marco del cuadro y lo sentimos como un paso al mundo pictórico; nuestra perplejidad resuelta en una carcajada, si al escuchar un chiste nos sentimos por un instante dispuestos a aceptar el ficticio mundo de la chanza como una realidad frente a la cual el mundo de nuestra vida cotidiana parece adquirir el carácter de los disparatado; el niño que se vuelve a su juguete y pasa así al mundo del juego. Pero también la experiencia religiosa en todas sus variedades – por ejemplo, la experiencia Kierkegaard del instante sentido como el salto a la esfera religiosa - son ejemplos de esas conmociones... (Geertz, 2006:214; Sacado en Schütz, The problem of social reality, pag. 231).

El concepto de sobresalto aporta una comprensión del fenómeno que posiciona al individuo en una esfera diferente de aprehender la realidad. En el caso específico que nos convoca, en una esfera religiosa o perspectiva religiosa al manifestarse ante un símbolo sagrado. Es importante indagar en una interrelación que se vivencia entre la perspectiva de sentido común (asumida como la aprehensión de la vida cotidiana) y la perspectiva religiosa como tal, ya que se posiciona como un hecho social relevante y evidente en un escenario social. Clifford Geertz asume este fenómeno como un “movimiento pendular” que lleva a un individuo dentro de su vida cotidiana a vivir una resonancia cognitiva y emocional de carácter religioso, con la presencia o referencia de algún símbolo sagrado. Deja entrever que un individuo inserto en un ritual asume de manera diferente la experiencia y representaciones sagradas que un individuo que transita por una vida cotidiana, conmoviéndose a través del reflejo de un símbolo religioso. El autor sentencia al respecto:

“el movimiento pendular entre la perspectiva religiosa y perspectiva del sentido común es en verdad uno de los hechos empíricos más evidentes en el escenario social.... En general, la creencia religiosa ha sido presentada como una característica

homogénea de una individuo... pero la creencia religiosa en medio del ritual que abraza a la persona en su totalidad, que la transporta a otro modo de existencia, y la creencia religiosa como un pálido reflejo de esa experiencia recordada en medio de la vida cotidiana no son precisamente lo mismo” (Geertz, 2006: 113).

Estas consideraciones llevan a comprender que la perspectiva religiosa no solo se vivencia en la ritualidad convocada, sino que también resuena cognitiva y emocionalmente en la cotidianidad de un individuo, asumiendo una magnitud e intensidad diferente.

PARTE II:

Planteamiento del problema y metodología de la investigación.

Planteamiento del problema de investigación

3.1. Problema de Investigación y Objeto de Estudio

El problema de investigación del presente trabajo es la vigencia de comportamientos, gestos e ideas presentes en torno a la figura de Mankvan en los sectores pertenecientes a la costa de la Comuna de Mariquina, específicamente en Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín bajo.

Nuestro objeto de estudio son las experiencias sagradas, representaciones sociales y simbolismo religioso en torno a Mankvna kurra³⁵, manifestado en los habitantes costeros de la Comuna de Mariquina.

3.2 Preguntas de Investigación

El problema antropológico de investigación presenta preguntas guías para un adecuado desarrollo de la investigación interpretativa, dichas preguntas se orientan a indagar en torno a:

- ¿Cuál es el simbolismo religioso atribuido a Mankvan Kurra?
- ¿Cuáles son las representaciones sociales atribuidas a la piedra Mankvan desde los habitantes costeros de la Comuna de Mariquina?
- ¿Cuáles y cómo son las experiencias sagradas que han tenido en torno a la figura de Mankvan los habitantes costeros de la Comuna de Mariquina?

³⁵ Cabe señalar que Makvan Kurra (La piedra Mankvan) tiene su morada en el sector de Nigue, Comuna de Toltén. Sin embargo su territorio trasciende y contempla el territorio de investigación. Además, es oportuno señalar, que la Comuna de Toltén y la Comuna de Mariquina las separan 6 kilómetros de distancia por la costa de dichas localidades. Su historia da cuenta que las localidades de Mehuín y Queule han tenido contactos fluidos, siendo Mehuín perteneciente a la Comuna de Toltén en la antigua administración (hasta 1925 aprox.) Datos proporcionados por entrevistas realizadas durante el proceso de investigación.

3.3 Objetivos de la Investigación

Objetivo General

- Comprender el simbolismo religioso expuesto en las representaciones sociales y experiencias sagradas ante Mankvan kurra de los habitantes costeros de la Comuna de Mariquina, específicamente de los sectores de Yeco, Piutril, Villa Nahuel, Mehuín y Mehuín Bajo.

Objetivos Específicos

- Identificar las representaciones sociales que los habitantes del sector costero de la Comuna de Mariquina poseen de Mankvan.
- Identificar las experiencias sagradas de los habitantes del sector costero de la Comuna de Mariquina en relación a Mankvan.
- Describir los comportamientos y/o gestos religiosos de los habitantes del sector costero de la Comuna de Mariquina en relación a Mankvan.
- Identificar las estructuras de sentido de los habitantes costeros de la Comuna de Mariquina poseen de Mankvan.

METODOLOGÍA DE INVESTIGACIÓN

4.1. Estudio de caso como estrategia de investigación

El método de estudio implementado en la investigación es cualitativo y asume una perspectiva interpretativa del fenómeno, buscando comprender las experiencias y representaciones atribuidas al objeto de estudio en su contexto. La estrategia empleada es el **estudio de casos**, procurando la utilización de diferentes técnicas de recolección de datos para la comprensión en profundidad del fenómeno.

El estudio de caso se define, en esencia, como un método de indagación y examen exhaustivo de un fenómeno en particular. Para Anguera (en Perez Serrano, 2004) el estudio de casos se caracteriza por:

“<el examen intensivo y en profundidad de diversos aspectos de un mismo fenómeno>. Es decir, es un examen de un fenómeno específico, como un programa, un evento, una persona, un proceso, una institución o un grupo social” (Pérez Serrano, 2004: 80).

Anguera (1986) identifica a Yin (1981; 1984) como uno de los más destacados exponentes de esta estrategia metodológica, dando a conocer sus apreciaciones sobre los estudios de caso. El autor plantea al respecto que:

“Se caracterizan los estudios de casos por investigar acerca de fenómenos que transcurren en su contexto real, sin que se evidencien los límites entre fenómeno y contexto, y haciendo uso de diversas fuentes de evidencia” (1986:38)

Rodríguez, Gil y García (1996) acompañan una comprensión de los estudios de casos en cuanto a un examen detallado, sistemático y en profundidad del fenómeno estudiado. Los autores consideran los estudios de caso como:

“Un examen completo o intenso de una faceta, una cuestión o quizás los acontecimientos que tienen lugar en un marco geográfico a lo largo del tiempo....un proceso de indagación que caracteriza por el examen detallado, comprensivo, sistemático y en profundidad del caso objeto de interés.” (1996:8)

Las indagaciones permiten entender que un investigador instalado en la estrategia de estudio de casos, observa un fenómeno en su totalidad desde la multiplicidad de técnicas, asegurando una amplitud y riqueza de datos por medio de un examen detallado, sistemático y profundo del objeto de estudio.

El investigador no sólo debe guiarse por una técnica adecuada y pertinente a implementar en su investigación, sino que además por una actitud frente a las indagaciones que pretende. Pérez Serrano (2004) acentúa esta actitud investigativa asignada a los intereses particulares del investigador, dando cuenta que:

“centrarnos en el estudio de casos predominantemente de carácter cualitativo, radica en el hecho de que este diseño se elige precisamente porque los investigadores están interesados en la intuición, el descubrimiento y la interpretación.” (Pérez Serrano, 2004: 83)

El presente estudio de casos pretende un examen sistemático y profundo de las representaciones sociales, experiencias sagradas y simbolismo religioso atribuido a “Mankvan”, que permitan un descubrimiento e interpretación comprensiva del fenómeno de estudio.

4.2. Técnicas de recolección de datos utilizadas en el proceso investigativo

Los estudios de caso se caracterizan por la multiplicidad de estrategias utilizadas en la recogida de datos, permitiendo apropiarse de una comprensión profunda del fenómeno estudiado. Sin embargo, la responsabilidad del investigador recae en el compromiso de elegir las técnicas de investigación adecuada y pertinente.

De acuerdo al objeto de estudio (simbolismo, representaciones sociales y experiencias en torno a Mankvan) se han escogido las siguientes técnicas de investigación para el estudio de caso:

Entrevista en profundidad: Se entiende por entrevistas a las diferentes conversaciones mantenidas entre investigador y sujeto conocido. Este tipo de entrevista posee un carácter extenso en instancias “formales”, con claro énfasis en la profundización temática. Las ventajas teóricas y prácticas de esta técnica de recolección

de datos se orientan a ser una fuente de gran riqueza informativa. Aborda un fenómeno intensivamente y considera vivencias e interpretaciones propias, permitiendo una mayor profundización del fenómeno. Al ser flexibles se “abren paso” por temáticas no previstas y permiten un acceso a información difícilmente observable en la práctica de una persona. Pérez Serrano (2000) define a la entrevista en profundidad como:

“Una técnica mediante la cual el entrevistador sugiere al entrevistado unos temas sobre los que éste es estimulado para que exprese todos sus sentimientos y pensamientos de una forma libre conversacional y poco formal” (Pérez Serrano, 2000: 41)

Para llegar a esta propuesta se recomiendan criterios a seguir en una entrevista en profundidad, tales como poseer una actitud de interés abierta, libre de enjuiciamiento, actitud no directiva y una intención auténtica de comprender al otro.

Entrevistas conversacionales: Se integra a las conversaciones informales como “entrevista conversacional”. Es interesante dar cuenta que el investigador mantiene conversaciones diversas con las personas partícipes, que por medio de sus discursos se canalizan ideas e interpretaciones que pueden servir como señales que provocan ahondar en caminos inesperados. Schatzman y Strauss citado por Miguel Valles (1999) presenta esta instancia metodológica en cuanto a considera que:

“En el campo, el investigador considera toda conversación entre él y otros como forma de entrevistas....el investigador encuentra innumerables ocasiones – dentro y fuera de escena, en ascensores, pasillos, comedores e incluso en la calles...” (Valles, 1999)

Las entrevistas conversacionales en la investigación no poseen un registro de audio por su carácter accidental y de continuo terreno. Por lo tanto, muchas de las conversaciones son presentadas de manera narrativa y descriptiva en las notas de campo.

Análisis de documentos: Esta técnica corresponde a una búsqueda y análisis de diversas fuentes de información pertinente al fenómeno de estudio, intencionando una actitud crítica que pueda corroborar los datos recogidos con otras técnicas.

Notas de campo: Técnica de recolección de datos que proporciona una descripción detallada de las observaciones, apreciaciones, sentimientos, referencias de una situación vivida, orientada al objeto de estudio que se propone en la investigación cualitativa.

4.3. Fiabilidad y calidad en la investigación.

Las investigaciones de carácter cualitativo requieren de una reflexión crítica en torno a los criterios que dan sustentabilidad a los datos recogidos, proporcionando una validez y fiabilidad adecuada en el proceso de investigación. La fiabilidad de la investigación persigue soluciones de su diseño interno y externo, en cuanto a poder suministrar acuerdos en la selección de informantes, técnicas de recogida de datos y constructos analíticos del fenómeno estudiado.

La tesis procura establecer una fiabilidad sincrónica en el siguiente estudio de caso, ya que se adhiere a establecer semejanzas de observación de un mismo periodo de tiempo. Los autores especifican este tipo de fiabilidad como:

“la semejanza de las observaciones dentro del mismo periodo de tiempo. Raramente implica observaciones idénticas, sino el hecho de que sean consistentes respecto a rasgos relevantes” (Pérez Serrano, 2000:78).

La validez concierne a la exactitud de la investigación cualitativa, procurando conclusiones que representen una realidad dada y constructos diseñados que midan categorías reales de las experiencias sociales. Para la siguiente investigación se propone la utilización de los criterios de validez asignados como la triangulación y saturación de datos. Anguera (1986) presenta a Trend (1979) para comprender la triangulación como la búsqueda que:

“implica reunir una variedad de datos y métodos para referirlos al mismo tema o problema” (Anguera, 1986:36)

Se plantea en la investigación una triangulación de datos, obteniendo antecedentes que provienen de diversos tipos de fuentes de información, como lo son las entrevistas, la observación (traducida en anotaciones de campo) y la revisión de documentos pertinentes al objeto de estudio.

El criterio de validez referido a la saturación hace alusión específicamente a la búsqueda de lograr un discurso común, en donde ya no se encuentren otros sentidos evidentes para la investigación. Pérez Serrano (2000) cita a Hopkins (1985:111), quien considera que:

“Consiste en reunir las pruebas y evidencias suficientes para garantizar la credibilidad de la investigación” (Pérez Serrano, 2000).

Por último, es necesario dar a conocer los criterios éticos desarrollados en la investigación. De acuerdo a los criterios éticos, el proceso de investigación asumió como relevante el consentimiento informado del propósito, objetivo, utilización de la información y uso de grabadora de voz. El segundo criterio ético desarrollado fue la confidencialidad de los informantes que la requerían, dando la oportunidad de ser reconocidos e identificados. El tercer criterio es referente al manejo de riesgos de la investigación, dando a conocer el manejo de la información y los resultados de la investigación.

4.4. Análisis de datos cualitativos

En el siguiente apartado es necesario contemplar ciertos aspectos fundamentales para una comprensión más acabada del manejo que se pretende realizar con los datos levantados.

El concepto de análisis de datos es referido un proceso continuo que organiza y sistematiza datos relevantes para extraer significados y comprender en su complejidad al objeto de estudio. Para Gloria Pérez Serrano (2000) el término referido a análisis de datos determina una:

“búsqueda sistemática y reflexiva de la información obtenida a través de los instrumentos” (Pérez Serrano, 2000:102).

La autora entiende el concepto como una etapa de la investigación que debe poseer una reflexión en torno a la información levantada. Para comprender en más detalle, profundiza su sentido en cuanto a:

“reducir, categorizar, clasificar, sintetizar y comparar la información con el fin de obtener una visión lo más completa posible de la realidad objeto de estudio” (Pérez Serrano, 2000: 102).

La interiorización al sentido del análisis de datos nos facilita conceptos básicos para entender un proceso de concreción y una finalidad de la investigación interpretativa.

Miguel Valles (2007) cita a Burgues et al (1994) para aludir caracteres de integridad y creatividad en el proceso, considerando que:

“no es un elemento que pueda ser separado nítidamente de las otras fases del proyecto. En lugar de ello, argumentamos que el análisis de los datos es integral a la forma en que las preguntas son formuladas, se seleccionan los lugares y se recogen los datos... en el corazón de tal proceso hay un conjunto de cuestiones y procedimientos de investigación que combinados con creatividad e imaginación resultan en el análisis de datos”. (Pérez Serrano, 2007: 341).

La propuesta de Rodríguez, Gil y García (1996) a partir de supuestos de Miles y Huberman (1994)³⁶ proporciona aspectos claves en el proceso de análisis de datos, mostrándonos tres aspectos relevantes: 1.- Reducción de datos (codificación y categorización); 2.- Disposición y transformación de datos (presentación de datos); 3.- Obtención de resultados y verificación de conclusiones.³⁷

³⁶ Propuesta extraída de Rodríguez, Clemente; Lorenzo, Osvaldo; Herrera, Lucia. 2005. Teoría y práctica del análisis de datos cualitativos. Proceso general y criterios de calidad. Revista internacional de ciencias sociales y humanidades, SOCIOTAM, vol. xv, núm. 2, julio- diciembre 2005 pp. 133 – 154. Universidad Autónoma de Tamaulipas. México.

³⁷ Esta propuesta de pasos a seguir en el análisis de datos también puede ser revisada en Pérez Serrano, Gloria. 2000. Investigación cualitativa. retos e interrogantes. Capítulo III: análisis de los datos cualitativo. pp. 101-132. Editorial La Muralla, España. Y también en Valles, M. 1999. 2007 (reimpresión). Técnicas de investigación cualitativa. Reflexión metodológica y práctica profesional capítulo 9: Introducción a la metodología del análisis cualitativo, panorama de procedimientos y técnicas, pp. 339-393. Editorial Síntesis Sociológica, España.

La investigación interpretativa se adhiere a un **análisis de contenido** como propuesta para el análisis de datos levantados durante el desarrollo de la investigación propiamente tal.

Para Pérez Serrano (2000) el análisis de contenido se refiere primordialmente a un:

“instrumento de respuesta a la curiosidad del hombre por descubrir la estructura interna de la información... centra su búsqueda en los vocablos u otros símbolos que configuran el contenido de la comunicación...” (Pérez Serrano, 2000:133)

Los atributos del análisis de contenido dan pie no sólo al contenido manifiesto, sino más bien a las deducciones e inferencias que se realizan. Este aspecto es denominado como contenido latente, y es referido a una estructura más profunda que se accede a través de la inferencia. Pérez Serrano (2000) comenta al respecto que:

“debe sobrepasar los aspectos léxicos gramaticales y situarse en el estudio de una estructura semántica profunda” (Pérez Serrano, 2000:142)

Organización de la información.

Para una mayor concreción del análisis de contenido se ocupa el sistema operativo de análisis cualitativo de datos **Atlas. ti**. Se propone una organización de los datos levantados por medio de categorías de estudio como primer nivel de análisis: **experiencias sagradas, representaciones sociales, y simbolismo religiosos**. Estos tres niveles de estudio proponen contenidos que proveen sentidos propios de la noción que se asume sobre Mankvan en el espacio de estudio delimitado por la investigación interpretativa (Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo). En cuanto a una codificación se propone lo siguiente:

- a) **Categoría de experiencias sagradas:** se contempla 3 áreas a definir en los resultados de la investigación, orientados a comprender esta categoría en relación a la experiencia como *carácter numinoso* (ideograma no racional); *conductas actuales que sobreviven, y prácticas antiguas que se han perdido en*

la actualidad. Cada una de estas áreas contemplan contenidos que dan sentido a las experiencias sagradas en torno a la figura de Mankvan.

- b) **Categoría de representaciones sociales:** Dentro de esta área se contemplan grupos representativos que proporcionan ideas contenidas y relacionadas. Se asumen *representaciones de origen* (indicados en mapuzungun); *representaciones de segundo orden* (traducción en español de estos primeros códigos); *roles de Mankvan*; *atributo de Mankvan*; *representaciones de espacio* (referencia a Mankvan como espacio); y *representaciones de sentido* propiamente tal.
- c) **Categoría de simbolismo religioso:** Esta categoría se asume como una inferencia en relación a las experiencias sagradas y las representaciones sociales de la figura de Mankvan. Se propone un simbolismo religioso de Mankvan como síntesis del ethos y cosmovisión del sector de investigación, y un simbolismo religioso de Mankvan asociado a elementos de la naturaleza.

PARTE III:

El Sobresalto de Mankvan.

*Aproximación interpretativa a experiencias
sagradas, representaciones sociales y simbolismo
religioso de Mankvan.*

“Yo siempre de niño escuchaba. Dicen
que ese machi llegó a esa parte a buscar medicina. Dicen que había un esterito y le
habló en su lengua mapunche. Saltó hacia la piedra plana y sacó remedio, la medicina.
De repente ya no pudo andar. Se le pegó la planta del pie. Quedó pegado...”

(Juan Hualme. 2015)

Resultados

A modo de introducción.

Es necesario aclarar el contenido de la siguiente investigación interpretativa con la finalidad de acercar una mayor comprensión y precisión de los resultados académicos levantados.

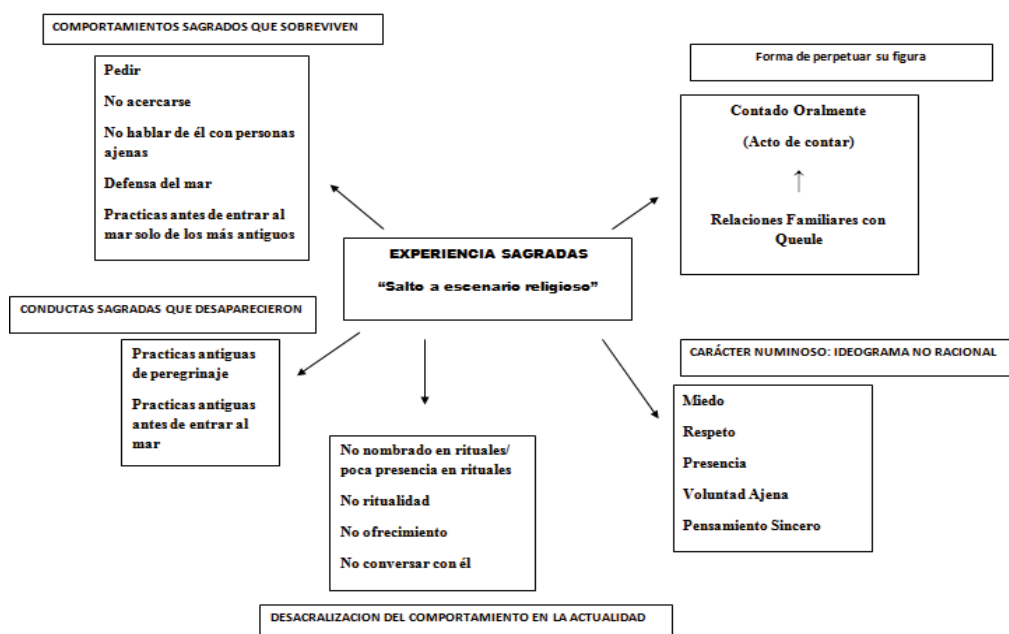
La investigación interpretativa pretende mostrar datos relevantes extraídos de un trabajo de campo durante los meses de septiembre del 2014 a febrero del 2015 en el territorio costero de la comuna de Mariquina, específicamente en los sectores de Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo. Durante estos seis meses de trabajo de campo, fueron realizadas una serie de entrevistas formales y no formales a lugareños de los sectores indicados, en donde se indagó en profundidad sobre la figura de Mankvan como una entidad tutelar del territorio. El conocimiento local expuesto por aquellos informantes claves permitió el establecimiento de categorías de análisis que condensan los datos levantados, agrupándose en experiencias sagradas, representaciones sociales, y el simbolismo religioso en relación a Mankvan. Cabe especificar, que cada una de las categorías señaladas con anterioridad contiene a la otra, es decir que desde un marco delimitado como experiencia sagrada se permite acceder a una representación social sobre Mankvan, y por consiguiente inferir en un simbolismo religioso. Cada una de estas categorías posibilita contenidos que las explican, los cuales asumen un carácter contextual al territorio en temporalidad y espacialidad.

1.- Experiencias sagradas en torno a la figura de Mankvan.

Las experiencias sagradas atribuidas a Mankvan permiten comprender contenidos que se manifiestan como un sobresalto que adentra a los sujetos en un juego simbólico, asumiendo la llamada “perspectiva religiosa” que se propone en el marco teórico. El salto a un escenario religioso arremete en una conmoción que se manifiesta al indicar, recordar y/o vivenciar un acercamiento hacia su figura (como se aprecia en los testimonios que siguen). Este salto y conmoción permite un punto de partida para comprender las ideas y contenidos propuestos en la investigación, ya que el habitante

costero asume una realidad religiosa ante Mankvan, que permite sentir, entender y actuar acorde con la experiencia que está presenciando en el cotidiano.

La conmoción sugerida en el salto a un escenario religioso da a conocer contenidos específicos para la investigación interpretativa, acercándonos a una experiencia religiosa de carácter numinoso, hacia conductas actuales que sobreviven en la actualidad, y, por último, hacia prácticas antiguas que se han perdido en el presente.³⁸ Se propone identificar estas experiencias en un mapa relacional construido para facilitar visualmente una comprensión del material levantado desde los testimonios recogidos:



a) Mankvan como una experiencia de carácter numinoso.

Los datos proporcionados nos acercan a una serie de ideas no racionales de emociones, actitudes y/o sentimientos que provoca la figura de Mankvan en las vivencias personales de habitantes costeros. Estas ideas no racionales son comprendidas como un aspecto numinoso de la experiencia sagrada en torno Mankvan. Los contenidos asumen una representación de lo vivenciado que se manifiesta en sensaciones, siendo

³⁸ **Anexo 1:** Identificación de contenidos de experiencias sagradas. **Anexo 2:** Mapa relacional de experiencias sagradas.

caracterizadas como **miedo, respeto, presencia, voluntad ajena y pensamiento sincero** como forma de acercarse.

Los dos primeros rasgos identificados son el **respeto** y **miedo** como actitud y emoción presente ante la figura de Mankvan. Las experiencias vividas y transmitidas permiten comprender que los habitantes costeros de los sectores investigados tienen presente el establecer una actitud de respeto al transitar por territorios perteneciente a una entidad poderosa como Mankvan, ya que el no respeto podría ocasionar algún castigo traducido en un accidente o el manejo de la naturaleza como el mal tiempo que podría perjudicar su estadia en el lugar. El miedo está indicado como un temor a ser atrapado o estar involucrado a un castigo y/o accidente ocasionado por la figura de Mankvan.

“Pero no he ido ultimamente [a ese lugar]. Pasan cosas con viajes así. No se en que habrá quedado [el viaje]. Para ir allá hay que ir con respeto justamente.” (Viviano Nahuelpan, Noviembre 2014)

“Con el espíritu [que se encuentra en ese lugar]. Agarré miedo de no acercarme mucho. Porque puede pasarle algo a uno. Siempre [hay que] ser respetuoso. Así lo supe yo. [Entonces] tenía un cierto miedo [y] no me acerque allá...” (Julián Pulquillanca, Octubre 2014)

“Me dice que su hermano vio como la piedra cambió de color a un blanco y después otro más opaco, y ellos seguían rogando a Mankvan. Después la tormenta paró y aclaró. Me vuelve a indicar que eso es lo que cuenta su hermano. Muchos pescadores respetan el lugar, eso sí que los más antiguos son los que cuentan historias al respecto” (Anotaciones de campo, enero 2015)

“Entonces ahí me contaba que ese hombre terminó convirtiéndose. Mi papá me decía que ese lugar tiene poder, y no hay que ser irrespetuoso. Hay que respetar donde hayngen. Eso me contaba. Esa historia...” (Sra. Eloisa Lienlaf, febrero 2015)

El respeto y el miedo característico ante la figura de Mankvan se relacionan directamente con la idea contenida de entrar a una **voluntad ajena** (rasgo que compone el carácter numinoso de la experiencia sagrada ante Mankvan). Esta apreciación se

fundamenta con la idea de ser atrapado por una fuerza o poder, que estaría indicando un comportamiento o conducta errónea cometida en las reglas que rigen la naturaleza (saber comportarse). La manifestación de voluntad ajena permite comprender formas de acercarse ante una entidad poderosa que puede ejercer cierto control en la propia voluntad, esta forma indicada hace referencia a un **pensamiento sincero y directo** ante Mankvan para no tener inconvenientes ante su figura³⁹.

“Tenía un cierto miedo que no me acerque allá. Con el fin de que si me acerco, es entrar a la voluntad ajena. [A la voluntad de] aquella piedra, [que] es una cosa ajena [uno mismo]. Entonces yo no me interesé nunca en visitarlo a él. Porque no me convenía. Por la desconfianza que me pueda pasar algo. Mucha gente entendió ese problema y no se acercaba nada...” (Julián Pulquillanca, octubre 2014)

“Hay que ir con cuidado nomás. Ir con un pensamiento directamente. Pedirle apoyo y que no se enoje...” (Armando Pulquillanca, noviembre 2014)

Por último, se aprecia en las entrevistas una sensación descrita como una presencia constante de la figura de Mankvan. Esta idea contenida como **presencia**, acercan a Mankvan a una existencia sin tiempo, es decir, una no temporalidad de su existencia actual (sin un comienzo definido ni un término). La no presencia no se debe a Mankvan propiamente tal, sino que es debido a la actitud del habitante costero que ha perdido su forma de ver (creencia ante la importancia de su figura). Y, en ningún caso es asumido como una responsabilidad de Mankvan.

“Por eso se conoce Mankvan, porque la gente conversaba. Ahora no se hace y todavía existe. Está en la espiritualidad...” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

“Mankvan no es un historia que haya pasado, sigue ahí. La gente es la que ha dejado de creer en eso. La energía esta siempre ahí, como la luz, como el sol, como el viento...” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

³⁹ En mi experiencia, se me indicó constantemente que debía hacerlo con respeto y contar sinceramente lo que estaba haciendo.

“yo no creo que haya perdido [la fuerza]. Nosotros perdimos la visión. Antes los mapuches eran más completos. Le fueron sacando el tema de la naturaleza y eso se veía antiguamente. Cuando era chico era común ver las energías, los fuegos...” (Javier Nahuelpan, noviembre 2014)

b) Experiencia sagrada como conductas actuales que sobreviven.

La categoría asociada a conductas actuales que sobreviven expresa contenidos tales como el **acto de pedir, no hablar de Mankvan con personas ajenas, no acercarse a Mankvan y defensa del mar**. Las conductas descritas en esta categoría permiten comprender que la sacralidad contenida proyecta vestigios de comportamientos sagrados en la actualidad, en donde dichas conductas poseen un carácter numinoso (emociones, actitudes y sentimientos descritos en el apartado anterior) que guían acciones en el cotidiano. El motor inexplicable que moviliza acciones en los habitantes costeros da a conocer que la figura de Mankvan posee sacralidad en el cotidiano, que, aunque no contemplen una ritualidad formalizada en acciones prescritas (se asume desde los testimonios en el área de investigación propuesto), pertenecen a un ámbito sagrado que moviliza.

El primer contenido de esta categoría es el **acto de pedir**. Esta acción es manifestada por los habitantes costeros en la medida que asumen haber cometido alguna transgresión en los territorios de Mankvan, tal como el hecho de no haber pedido permiso para trabajar en la pesca cerca de él (lugar representado como abundancia de alimentos). También se asume un acto de pedir por parte de los pescadores lafkenche antes de entrar al mar, conducta mantenida sólo por pescadores más antiguos. La petición alude primordialmente a que entregue alimentos del mar, que no se enoje por su presencia en el lugar, que los deje trabajar tranquilos y que no ocurran accidentes dentro del mar.

“Mi abuelo por ejemplo cuando iba decía: ¡Juan Mankian te vamos a sacar mariscos!. Ese respeto había antiguamente. A lo que iba el mapuche pedía permiso, y todavía la gente que es culta. La meica por ejemplo cuando va a buscar la hierba pide permiso para sacarla, y también ruegan para que esa plantita dé su resultado. No es

llegar y cortar. Mi abuelo siempre decía que íbamos a pedirle marisco y comida a Juan Mankian....” (Viviano Nahuelpan, noviembre 2014).

“Esa punta que está ahí. Ahí uno llega y se tira para adentro de una poza. Hay que pasar frente a él. el mar es grande ahí. Y si uno no le pide a él no lo deja trabajar. Hay que pedir que dé pescado y mariscos, [y Mankvan] le da. Pero si no le pide uno, no lo deja trabajar. Yo me olvidé [ese día]. Después le dije ¡disculpa mi huacho vengo a pescar nomás; [Entonces] se quedó la mar tranquila y salimos. Levantamos la vela y arrancamos, nos venimos derechos. Trajimos cuatro corvinas, ni pescamos con el susto...” (Pescador antiguo, enero 2015).

“[los pescadores] le piden alimento que entrega el mar. Le piden a Mankvan... A él se pide como Longko, como kona, como hombre joven que siempre fue. Se le pide la abundancia tanto de mariscos y pescados. Y que la gente no se ande dando vuelta en la mar, no se ande muriendo. Porque se ha muerto mucha gente en la mar también...” (Tito Lienlaf, febrero 2015).

El **no hablar de Mankvan con personas ajenas** es otro de los contenidos que indican la existencia de vestigios de conductas sagradas. Si bien no alude a una conducta formalizada y prescrita, dicha acción es movilizada por un trasfondo emotivo que influencia la decisión de no hablar con personas ajenas sobre una entidad sagrada, perpetuando un conocimiento religioso de carácter cerrado. De esta misma manera, el código de **no acercarse a Mankvan** se comprende como una influencia de carácter emotivo (temor respetuoso) que desencadena una conducta evasiva ante una figura considerada como sagrada. El no acercarse en la actualidad por temor y el no hablar de Mankvan, son manifestaciones de un trasfondo emotivo (aspecto numinoso de las conductas evasivas) que los moviliza a realizar aquellos comportamientos.

“Agarré miedo de no acercarme mucho. Porque puede pasarle algo a uno. Así como lo supe yo, tenía un cierto miedo que no me acerque allá...” (Julián Pulquillanca, octubre 2014)

“Nos invita a quedarnos en su casa. Nos hace entender que al menos yo no sé donde me estoy metiendo. Esquivo y confuso. Da a entender que por conocimiento no pregunta sobre aquellas cosas.” (Anotaciones de campo, octubre 2014)

“Sra. Victoria es indicada como conocedora de su sector. He venido con anterioridad en busca de una conversación y no la he encontrado en su hogar. El esperado encuentro resulta inquisidor y se me cuestiona mis intenciones. Se me consulta del por qué quiero saber todo aquello de Mankvan, de donde venía y qué institución me respaldaba. Habla de espías de alguien (posiblemente de CELULOSA Arauco), del cansancio de personas vengan a investigar y se lleven la información. Se me pregunta cómo iba a utilizar y como ellos se veían beneficiados con todo esto. Pasmado y atónito ante todo, ordeno mis ideas para poder limpiar mi presencia. Explico, primero que todo, que no soy un espía de nadie. Mi presencia ahí es una tesis y las intenciones son buenas ante todo. Durante 10 minutos se levanta una conversación tensa, directa y sin ocultar nada. A veces con miradas de desconfianza. Posteriormente se abrió la conversación a quienes éramos, y más calmados nos dimos una oportunidad de conocernos.” (Anotaciones de campo, noviembre 2014)

Por último, se visibilizan conductas orientadas a defender el territorio marítimo con una dedicación inexplicable ante los acontecimientos de los últimos 20 años en dicho espacio. El contexto de los últimos años hace referencia a la presencia de la empresa Celulosa Arauco (S.A), y la consecuente defensa del mar proporcionado por las comunidades lafkenche y organizaciones del territorio. Si bien, es un tema extenso y no acabado, nos interesa de sobremanera lo manifestado como una defensa sin descanso por “algo inexplicable” que los motivó a no permitir que se intervenga dicho lugar. Es de esta manera, que este motor inexplicable es indicado como la presencia de Mankvan en el territorio.

“Los habitantes que viven cerca de Mankvan siempre están agradecidos de él, porque nunca le ha hecho falta el itrofel mongen [que son] las distintas formas de alimentos que sacan, [como] el luce, el cochayuyo, [lo que llamamos] fil itrofen mongen, [son] las riquezas que tiene el mar. Y quizás fue eso lo que nos movió a nosotros de darle tan duro a esto del ducto, al proyecto celulosa. Aquí nosotros no

respetábamos noche, teníamos que salir a las 4 de la mañana, o a las 2 de la mañana y salir corriendo para Misisipi...” (Tito Lienlaf, febrero 2015).

c) Prácticas antiguas que se han perdido en la actualidad.

Los relatos obtenidos sobre Mankvan permiten distinguir prácticas culturales antiguas que se desarrollaban en los sectores costeros de Mariquina. Estas experiencias aluden principalmente a **prácticas antiguas de peregrinaje** en circunstancias necesarias, tales como la presencia de alguna enfermedad en familiares cercanos. El manifestar un desequilibrio espiritual que llevasen a un familiar a la enfermedad provocaba un peregrinaje hacia Mankvan para pedir una pronta sanación, considerando de esta manera su extenso poder e influencia divina para restaurar el desequilibrio presente por alguna conducta impropia de la persona involucrada. De igual manera, se indican **prácticas antes de entrar al mar** a sus trabajos específicos en la pesca o recolección de mariscos, siendo una rogativa realizada por pescadores antiguos por el respeto ante su figura.

“En los viejitos antiguos había práctica. Iban a caballo, no había locomoción de Mehuín a Queule, pero ellos se iban a caballos para llegar aquel lugar. Cuando había, por ejemplo, una persona enferma llegaban hasta allá a pedirle” (Claudia Ingles Hueche, febrero 2015)

“Y como te digo, hay un respeto muy grande del pueblo mapuche con Mankvan. Hay mucha gente que hace sus rogativas antes de entrar al mar allá. En este caso, la gente mayor [todavía lo hace], pero la gente joven ya no está haciendo esas prácticas.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

Las indagaciones investigativas permiten visualizar otras conductas desaparecidas hacia Mankvan. Estas conductas muestran una **ausencia de rituales, el no ofrecimiento, no ser nombrado en rituales** formales del territorio (expresado como poca presencia), y el **no conversar con él** directamente. Las conductas no presentes en el territorio hacia una figura con la importancia de Mankvan, permiten observar la influencia de la introducción religiosa católica y evangélica en el territorio, actuando

como sustitutos de figuras de tal magnitud e importancia. Las consideraciones de la no presencia en rituales podrían atribuirse principalmente a un arrepentimiento por conductas no acordes hacia el mar y el territorio, relacionado directamente con la problemática ambiental que aún persiste en la zona de investigación.

“La gente que llegaba se le enseñaba que aquí se debía estar con cierto respeto, que no era llegar y venir. Entonces ellos hacían su gegipun para que todo ande bien, [esto es] una rogativa que se hace en la mañana. Por eso se conoce Mankvan, por que la gente conversaba [de Mankvan], ahora no se hace [pero] todavía existe. [Mankvan] está en la espiritualidad.” (Isaac Nahuelpan, enero 2015)

“Aquí en el guillatún los longkos de Maikillahue nombran al Mankvan kurra. Pero como los viejitos están vendidos no dicen [mucho] en la rogativa [sobre Mankvan]. Dan unas pocas palabras nada más. [Yo creo que] están arrepentidos.” (Armando Pulquillanca, noviembre 2014)

“Ellos van donde Mankvan, van al mar y llevan productos al mar y lo ofrecen (refiriéndose a la gente de Nigue). Eso es lo que no hacen en el gnillatun de acá. No hacen ofrecimiento al mar. Aquí hacen un ofrecimiento en general: a la naturaleza, a los ngen. Pero no específicamente a Mankvan. Claro, todo el mundo habla de Mankvan pero no con la importancia de devoción. Eso es lo que yo veo. No hay un día especial para él, ni siquiera un día” (Claudia Inglés Hueche, febrero 2015)

2.- Representaciones sociales de Mankvan en habitantes lafkenches (costeros) de Mariquina.

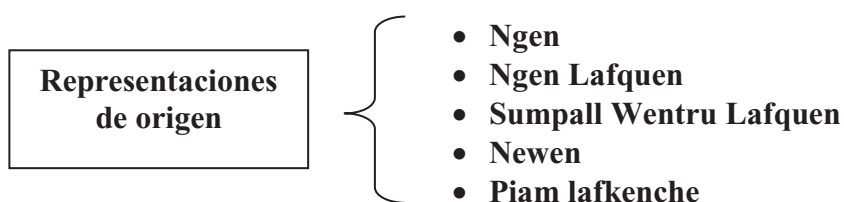
Las representaciones sociales indicadas en la investigación proveen de un sentido práctico y cosmogónico a la figura del Mankvan. Las ideas señaladas proporcionan un sentido originario en mapuzungun que contienen y soportan las posteriores representaciones reveladas en el análisis, manifestadas como un posterior orden de traducción al español de la entidad estudiada.

En sentido estricto, el análisis provee de seis grupos de representaciones sociales presentes en la zona de estudio, descritos como representaciones i) de origen, ii) en segundo orden, iii) roles de Mankvan, iv) de atributos, v) del espacio, y por último, vi) de sentido como tal. Cada una de los cuales manifiesta un grupo de ideas contenidas en torno a Mankvan⁴⁰.

a) Representaciones de origen y representaciones de segundo orden

El primer grupo de representaciones identificadas son propuestas como una designación manifestada en el vocablo originario del territorio, el mapuzungun. Resalta la importancia de este grupo de origen, ya que contienen y engloban las demás representaciones sociales relativas a la figura de Mankvan, en especial las dispuestas en el grupo de ideas pertenecientes a las representaciones de segundo orden (siendo éstas una interpretación de las ideas originarias). Es oportuno dar a conocer que dichas representaciones primarias (origen) poseen una consideración explicativa que envuelve ideas profundas del orden del mundo, dando a conocer que adentrarse a un significado de mayor profundidad no resulta necesario, ya que dichos conceptos lo explican por sí solos.

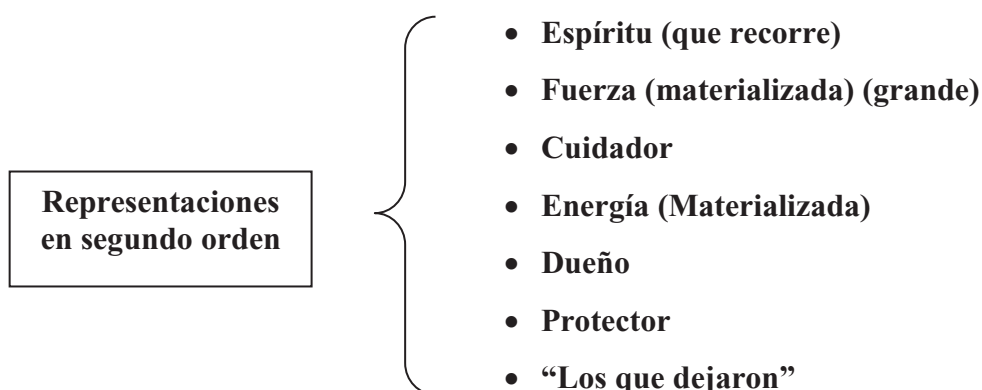
El análisis de contenido da a conocer representaciones de origen en torno a Mankvan tales como **Ngen, Ngen Lafquen, Sumpall Wentru Lafquen y Newen.**



⁴⁰ Anexo 3: Representaciones sociales de Mankvan. Anexo 4: Identificación de códigos: representaciones sociales. Anexo 5: Mapa relacional de representaciones sociales de Mankvan.

Para la comprensión de los conceptos presentados es necesario inmiscuirse en el grupo de ideas de segundo orden, ya que proveen un acercamiento y comprensión de los conceptos originarios al idioma español.

Las representaciones de segundo orden levantados en las entrevistas son: **Espíritu, Fuerza, Cuidador, Energía, Dueño, Protector** y “**Los que dejaron**”.



Son estas representaciones sociales las que van a explicar las consideraciones profundas de los conceptos originarios que designan a Mankvan, dando a conocer un orden cosmogónico del pueblo mapuche lafkenche.

Mankvan como Ngen Lafken

Es preciso dejar en claro que las dos primeras representaciones de origen (Ngen y Ngen Lafquen) poseen una misma finalidad de contenido, siendo usados indistintamente. Se asume que cuando se habla de ngen para referirse a Mankvan, se indica por consecuencia un Ngen Lafken.

Una de las representaciones de Mankvan como **ngen lafken**, que literalmente significa “dueño del mar” en mapuzungun, es la idea implícita de **energía**. Una energía que resguarda características de estar **acumulada** y ser **materializada** en una piedra. Estas ideas implícitas representan en particular a Mankvan como una materialización y acumulación de energías.

“Hablando de Mankvan, un ngen lafquen es una acumulación de energía, es donde se concentran todas las energías. No es que una persona se vuelva ngen, la concentración de energías se materializa.” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

“Mi papá no me decía que era un energía, sino que una viejita. Entonces ahí me contaba que ese hombre terminó convirtiéndose. Mi papá me decía que ese lugar tiene poder y no hay que ser irrespetuoso. Hay que respetar donde hay ngen. Eso me contaba, esa historia.” (Sra. Eloisa Lienlaf, febrero 2015)



(Dibujo realizado por Celeste Bacuñan a partir de relatos sobre Mankvan y su materialización en piedra).

Los testimonios que hablan sobre su transformación en piedra representan un devenir de Mankvan en espíritu como una materialización de energía, mostrando una idea contenida que asume un paso de hombre vivo en comunidad hacia una energía presente y materializada en el hábitat silvestre. Es importante destacar que nunca se alude a la muerte de Mankvan como una posibilidad, sino más bien, de una transformación de energía, manifestando que aún vive en el territorio.

Las representaciones sociales sobre Mankvan no solo resguardan la idea de energía, sino que también la de ser un **dueño**. Se asume a Mankvan como el **dueño del**

territorio y del mar, quien posee la tarea de proteger y cuidar un espacio marítimo. Es así que surgen dos denominaciones más sobre Mankvan, la de ser un **cuidador** y un **protector**. Un cuidador que está presente en un amplio territorio, llegando a todo el borde costero de Mehuín. Un protector ante cualquier accidente o circunstancia que los pescadores lafkenche puedan tener en sus actividades dentro y fuera del mar, tales como mal tiempo o falta de alimentos marinos.

“Por haberse convertido en piedra el quedó como el ngen lafken. La gente le pidió eso y lo nombraron. Quedó como el dueño del mar. Para producir mariscos, para producir pescado, y todo lo que sirve para alimentarse. El pasó a ser el ngen.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

“El pasó a ser dueño de ese lugar. Cuidador del territorio ese. No solo de aquel espacio sino que además de toda la costa, hasta los territorios de Mehuín están siendo cuidados por Mankvan” (Gilberto Hualme, febrero 2015)

“Cuando hay mal tiempo Mankvan avisa. Él crece, la piedra crece. Cuando hay buen tiempo la piedra se vuelve más pequeña, Solo hay que saber mirar” (Gilberto Hualme, febrero 2015)

“Como hombre joven que siempre fue se le pide la abundancia de mariscos y pescados, [y todo] lo que pueda salir del mar. [También se le pide] que la gente no se ande dando vuelta en la mar, no se ande muriendo. Porque se ha muerto mucha gente en la mar también.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

Las designaciones en torno a Mankvan permiten adentrarse en aspectos cosmogónicos del pueblo mapuche lafkenche. Es de esta manera, que se representa a Mankvan como aquellas entidades que fueron dejadas en el territorio en los primeros tiempos. Para esta idea implícita se asume la representación social de **“los que dejaron”** (dejados por aquella familia divina). Esta nueva asignación a la figura de Mankvan lo ubica en un tiempo referido a la creación del universo, con roles específicos de cuidar y proteger. Estas ideas dan a conocer un carácter mítico de Mankvan, siendo

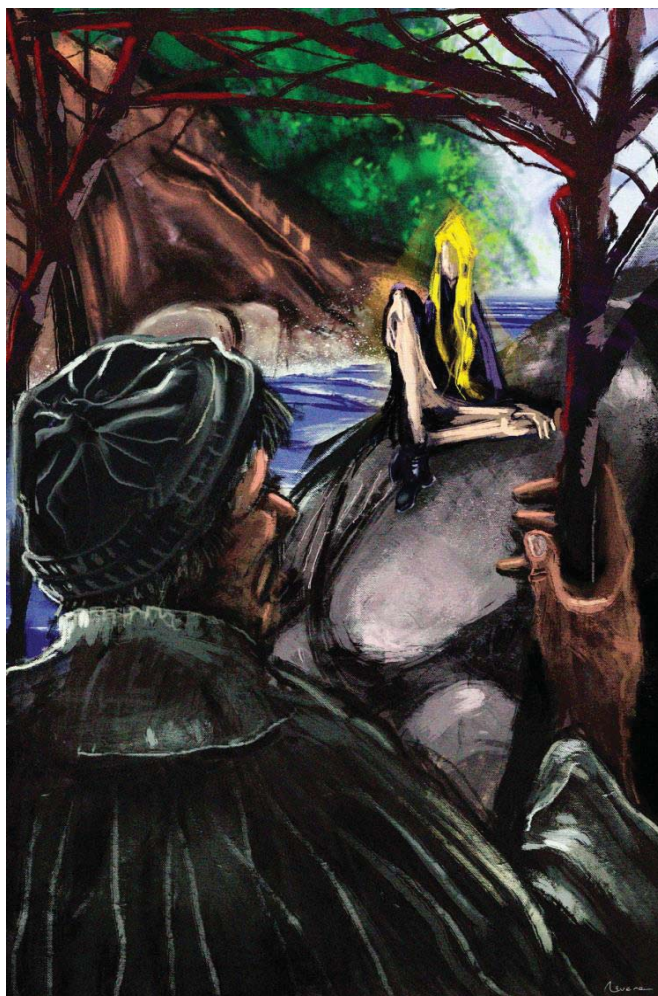
una persona del sector que no posee una línea de parentesco bien definida en el territorio (“era un peñi del lugar”). Las ideas planteadas resguardan una relación directa con la familia divina, Ngenechen. Siendo un intermediario de la comunidad con los dioses mayores, brindando protección de quien lo solicite.

“Se supone que después de los tiempos diluvianos quedó Mankvan. Y ellos los chakeche (la gente que están arriba, los escogidos) dejaron gente que administren las aguas, los cerros, los montes. Esos son los ngen en la actualidad.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

“Los ngen son los que dejaron los viejitos que estaban arriba. Las familias de los Lituches. Los Lituches son los escogidos, los transparentes, los kalfv.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

Mankvan como Sumpall Wentrú Lafken

La comprensión de la figura de Mankvan permite representarlo como el compañero de la entidad que habitaba en el lugar donde se convirtió en piedra, la Sumpall (sirena o mujer pez). El rol que asume por convertirse en el compañero de la dueña del mar es el de ser **dueño del mar**, y se entiende como una entidad que pasó a ser parte de la energía que estaba ahí presente (aquella misma energía que lo atrapó en vida como hombre). Estas consideraciones lo convierten en la denominación de Sumpall Wentrú Lafken (Sireno o hombre pez), siendo una particularidad identitaria de Mankvan sobre otras entidades de territorio mapuche. El devenir que asume Mankvan como compañero de la Sumpall (como espíritu del lugar) es explicado como un enamoramiento de Mankvan y/o de la Sumpall. Esta idea implícita muestra uno de los caminos de transformación a espíritu que asume Mankvan, la del “enamoramiento”. Esta idea queda manifestada en el relato histórico de Don Julian Pulquillanca del sector costero de Piutril:



(Dibujo realizado por Carlos Rivera a partir de relatos hisotricos y su encuentro con la Sumpall)

“Aparecía una niña rubia sentada que solía estar en la piedra. Ella era dueña, dueña de la piedra. Así que cuando pasó un mapuche viviente por ahí, pasó a enamorarse de ella. Y a la niña también le gusto el hombre. Hicieron amistad y ese hombre después como enamorado se fue a la ciega de ella al mar a buscar locos. Dicen que había una abundancia de loco. Ella lo hizo para conquistarlo. Y en ese engaño se fue. Cuando se fue para adentro, ahí se quedó pegado. Son cosas raras pero así se perdió ese hombre. Después la familia buscó machis. Tocaban y tocaban. Una rogativa para poder sacarlo de la piedra, pero no hubo caso. El otro espíritu lo hacían trabajar. Pero no pudieron. Y allá quedó, por eso le dicen la piedra Mankvan a esa parte. (Julian Pulkillanca, octubre 2014)

Sin embargo, este camino de transformación en espíritu no es el único expresado por los habitantes costeros del área de investigación. También los relatos muestran el “castigo” como causa primera de su devenir en espíritu tutelar. Este castigo es debido a su conducta inpropia con la naturaleza y la energía presente en ese lugar. La idea se puede apreciar en el relato histórico presentado por Don Isaac Nahuel Pang del sector costero de Villa Nahuel:

“Mankvan fue un hombre que transgredió ese orden que había ahí. No obedecía a los que daban consejos. No los asumía como consejos. Transgredió ese orden. Por eso se fue convirtiendo en piedra. Era un lugareño que vivía cerca de ahí y que no respetó ese orden. Me decían que había una vertiente de agua dulce. Entonces todos pasaban ahí y pedían permiso para pasar. En mapuche le llama menoko. El hombre no pidió permiso, y hasta se orinó encima de esa vertiente. Entonces vió el castigo. Se sentó encima de una piedra y ahí mismo se quedó. Como vieron que no podían sacarlo, le hicieron gillatun. Vino machi. No lo pudieron sacar y ahí quedó petrificado. Con el tiempo se está inundando. Antes estaba en seco, ahora está metido en el mar.”

(Isaac Nahuel Pang, febrero 2015)

Mankvan como Newen

Una de las concepciones asumidas en torno a la figura de Mankvan es la representación originaria de **Newen**, término que en mapuzungun denota energía y poder. Al indagar por aquella designación propuesta en mapuzungun, los informantes claves proporcionan la representación de una **fuerza que pertenece al mar**, indicando la presencia de características propias de estar **materializada** en una piedra, y poseer **grandeza** y **amplitud**. La amplitud y grandeza referida se manifiestan en la función asumida de resguardar y proteger un territorio costero de gran envergadura, circunscribiendo el territorio costero de la Comuna de Mariquina.

“Entonces acá Mankvan es así. Se conoce y se difunde que ahí hay un Newen. Ahora estamos hablando el tema mapuche. Hay ahí un newen, una fuerza

extraordinaria se podría decir. [Fuerza] que se materializó en una piedra, y ese es Mankvan.” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

“Ahí hay un newen que es del mar. Uno tiene conexión con eso, todo está conectado. No hay nada al azar en la naturaleza.” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

“No deberían tenerle temor, es un espacio, una fuerza como todas las fuerzas que hay en la tierra. Hay que conversar y hablarle. Por eso la comunicación entre el hombre y la naturaleza.” (Claudia Inglés Hueche, febrero 2015)

Mankvan como un espíritu

No menos importante sobre la entidad estudiada, es la idea implícita sobre Mankvan como un **espíritu del territorio**. Asumiendo el concepto de espíritu como perteneciente a una traducción de aquellas representaciones de origen que se explican por sí mismo (en particular el concepto de Ngen Lafken). La caracterización que hacen de su figura lo lleva a la consideración de **ser un cuidador**, y la particularidad de **recorrer extensos territorios** como espíritu. Es de esta manera, que los informantes claves entienden a Mankvan como un **espíritu que recorre** y se contacta con otras entidades sagradas importantes de territorios alejados, tales como el abuelito Wenteyao perteneciente a la décima región (sectores costeros de la Comuna de San Juan de la Costa).

La tarea fundamental que asume es la de ser cuidador de un extenso territorio costero que podría delimitarse desde la Octava Región a la Décima Región. Al ser un espíritu asociado a una persona del lugar (pescador o joven iniciado para machi) se comprende como un ancestro del territorio, el cual no posee un tiempo definido de su existencia como hombre, y es vinculado a los tiempos fundacionales del mundo mapuche (carácter mítico). Esta designación lo acerca a ser considerado un ancestro con carácter mítico del territorio que cumple el rol designado por los dioses mayores. Estas características asumen una particularidad en la figura de Mankvan, ya que en la literatura antropológica los ngen lafken no serían ancestros míticos sino seres indefinidos dejados por los dioses mayores en la naturaleza silvestre para preservar el

medio natural que protegen. El devenir como espíritu asume la característica de un “encantamiento” que provoco su transformacion en espíritu, ya sea por enamoramiento o por castigo⁴¹.

“He oído de la piedra Mankvan. Se encantó un hombre de ahí. Se volvió piedra. Eso lo sé. Es difícil escudriñar esa versión, pero tiene que haber algo ahí, algún espíritu fuerte. La gente de Mehuín va a buscar semillas de choro a ese lugar.” (Armando Pulquillanca, noviembre 2014)

“Me comenta que él se involucra con el tema de Mankvan desde lo espiritual y hace una diferencia con la religión, considerándola a ésta como un dogma. Me dice que hay en la piedra hay un espíritu como en todos los lugares, como en la montaña, en los menokos, en el tren tren, hay en todos esos lugares espíritus que cuidan el lugar. Comenta que como mapuche él no cree en un dios sino en la espiritualidad que convive con ellos. Mankvan es un espíritu más que cuida ese lugar.” (Notas de campo, enero 2015. Conversación con Isaac Nahuel pang)

“Mankvan llegó a ser una roca, una roca viva. Tiene hartos hijos, y se supone que él hace sus recorrido, no como piedra. El espíritu es el que se maneja. Se supone que él hace todos estos recorridos acá. [Por] todos los lados hace su recorrido. Yo pienso que hace sus recorridos desde la octava región hasta la décima. Puede que haya una relación directa con el Taita Wenteyao. Se supone que el Taita Wenteyao se convirtió en piedra después.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

⁴¹ Asumidas en las ideas contenidas en los relatos sobre Mankvan. Anexo 5. Explicado en el apartado de Mankvan como Sumpall Wentru Lafken.



(Dibujo realizado por Celeste Bascuñan a partir de relatos históricos y el castigo por el no respeto)

Mankvan como piam lafkenche

La siguiente noción de Mankvan corresponde a una representación social de primer orden que adquiere un carácter metadiscursivo. Su particularidad corresponde a ser considerado una manifestación de un *piam lafkenche* (forma discursiva propia del pueblo mapuche). Al adentrarnos en esta representación social se nos presentan el no cuestionamiento de la existencia de Mankvan en el territorio. La idea contenida hace referencia a una representación de Mankvan como un **hecho real e histórico** (entendimiento del concepto de piam en el pueblo mapuche) que lo indican como una verdad absoluta. Su apropiación de relato histórico lo designa como una persona que existió en un tiempo impreciso.

“No le voy a mentir. La historia nuestra es verdadera. Mi abuelita y mi madre me conversaban. Yo mismo andaba ahí también y he visto lo que es [Mankvan]. La gente nativa también lo cuenta. Esto pasaba ahí y yo fui a ver al hombre.” (Juan Hualme, febrero 2015)

“Es un piam, porque es una historia del lugar. Mankvan no es un cuento para mí, es una forma de decir que es un hecho. Que ahí está. No es un cuento que

solamente es una estrategia para entregar una enseñanza.” (Claudia Inglés Hueche, febrero 2015)

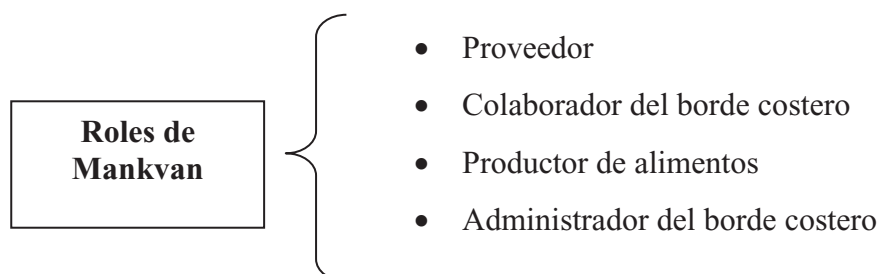
En síntesis, los extractos de entrevistas presentados hasta ahora, permiten comprender a Mankvan en representaciones sociales tales como **una energía materializada y acumulada, un dueño del mar, un protector y cuidador, un espíritu que recorre, y como una entidad que fue dejada para administrar**. Estas consideraciones asumen una representación social de los Ngen Lafken, sin embargo existen particularidades que permiten entender a Mankvan como una persona que fue del territorio en forma humana (antiguo pescador del sector y/o joven iniciado a machi), aludiendo a caracteres identificados de no poseer tiempo y un linaje indefinido como espíritu, acercando su figura a ser comprendido como un espíritu mítico del territorio que intercede entre el mapuche y los dioses, cuidando y protegiendo la naturaleza silvestre de su territorio.

Además, se levantan comprensiones usadas indistintamente al ya mencionado Ngen Lafken, que en última instancia, son indicadas para dar cuenta de diferentes interpretaciones de su figura. Estos conceptos de **Sumpall Wetru Lafken y Newen** permiten adentrarse a consideraciones explícitas de pasar a ser parte de una energía ya presente en dicho territorio, y una fuerza amplia presente en la zona de estudio. El devenir en espíritu permite entender en Mankvan un camino de transformación en piedra, el cual se presenta como un enamoramiento del pescador o iniciado a machi con la figura de la Sumpall. Sin embargo, las entrevistas también aluden a un castigo por no respetar la morada de una energía poderosa, siendo una segunda explicación del porque de su transformación y devenir en espíritu.

b) Roles de Mankvan

Las representaciones presentadas a continuación permiten adentrarse a las funciones de Mankvan, definiendo el rol que cumple su presencia en el sector costero de Mariquina. El análisis de datos propiamente tal arroja conceptos tales como **colaborador del borde costero, productor de alimentos, proveedor y administrador**

del borde costero. La asignación de los roles que consturuyen la figura de Mankvan, permiten una comprensión de su presencia temporal y espacial en el area correspondiente al estudio.



Uno de los conceptos mayormente nombrados en las entrevistas realizadas es el de **proveedor** de los habitantes costeros. La concepción indicada proporciona una comprensión de la capacidad de dar y no dar, dependiendo de las conductas de los habitantes lafkenche cercanos a Mankvan. Las propuestas manifiestan que lo entregado es el **itrofel mongen**, aludiendo a formas de alimento de ese lugar (mariscos, pescados, cochayuyo, etc.). Esta representación de proveedor se acompaña implícitamente con la idea de **productor de alimentos**. Mankvan se considera responsable no sólo proveer las distintas formas de alimentos otorgados en el mar, sino que además de producir dichos alimentos. Estas consideraciones son presentadas como una explicación hacia las conductas que llevaron a proteger la zona marítima de los conflictos ambientales que la aquejan en la actualidad.

“A Juan Mankian le pedían mariscos y la mar daba. Otros se burlaban de él, y el mar se embravecía de un viaje. Tenía fuerza Juan Mankvan.” (Viviano Nahuelpan, noviembre 2014)

“Los habitantes que viven cerca de Mankvan siempre están agradecidos de él, porque nunca les ha hecho falta el itrofel mongen, las distintas formas de alimentos que sacan de ahí, [tales como] el luce, el cochayuyo, y toda la variedad que hay. Quizás fue eso lo que nos movió a nosotros de darle tan duro [en contra del] ducto, del

proyecto celulosa. Aquí nosotros no respetábamos noche. Teníamos que salir a las 4 de la mañana corriendo para Misisipi a defender.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

“Por haberse convertido en piedra el quedó como el ngen lafken. Quedó como el dueño del mar. [Quedó] para producir mariscos, pescado, y todo lo que sirve para alimentarse. Pasó a ser el ngen, claro pasó a ser el compañero de la Sumpall, el Sumpall wentru” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

Los siguientes roles conllevan la idea contenida de **administrador del borde costero** y **colaborador del borde costero**, asumiendo una caracterización de las funciones de Mankvan. Las representaciones sociales lo definen como una entidad que se encuentra ayudando constantemente a la población, ya sea en la entrega de alimentos o la protección de las personas.

“Yo creo que igual es un colaborador de todo el borde costero. Al principio fue así, porque hay mucha gente viejita que cuando le preguntan y hablan de él, hablan con mucho respeto.” (Claudia Inglés Hueche, febrero 2015)

“Mankvan nació para ser una roca, una piedra. A lo mejor como machi hubiese ayudado a mucha gente, pero como roca, como ngen lafken también está ayudando a mucha más gente.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

“Después de esos tiempos quedó Mankvan. Los chakeche (los escogidos) [fueron los que] dejaron gente que administren las aguas, los cerros, los monte. Esos son los ngen en la actualidad...” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

c) Atributos presentes en Mankvan

Las siguientes representaciones sociales presentes en el análisis de contenido hace referencia a los atributos o capacidades que caracterizan a Mankvan. Teniendo en cuenta que aparecen como adjetivos que califican su figura en las conversaciones

mantenida en el territorio de estudio. El atributo más nombrado por informantes claves es el calificativo de ser **poderoso** (se asume también una relación directa con las consideraciones de tener mucha fuerza). Este atributo conlleva una segunda idea que se instaure en las entrevistas, el de ser **castigador** de conductas impropias para el pueblo mapuche lafkenche. Estas conductas radican en no pedir permiso al pasar por el lugar, sacar alimentos del mar en demasía, no dejar retribuciones en el lugar, etc. Es así que se visibiliza una problemática generacional al respecto, debido a que dichas conductas no están siendo tomadas en consideración por generaciones más jóvenes de pescadores. Por lo mismo se considera que muchas de las embarcaciones tienen accidentes en el mar como consecuencia de conductas impropias realizadas por pescadores más jóvenes del lugar. Estos accidentes serían uno de los castigos dados por Mankvan, además del no dejar trabajar, proporcionar pocos alimentos del mar, atraer mal tiempo para la pesca, entre otros. Dicho poder que asumen en torno a Mankvan, permiten comprender una presencia absoluta en el territorio.

“Yo pienso que Mankvan es algo poderoso, tiene mucha fuerza. [Por eso] cuando a la gente le preguntan del Mankvan no hablan mucho, saben que es algo poderoso, saben que alguna vez [fue] una persona que se quedó ahí.” (Claudia Inglés Hueche, febrero 2015)

“Me comenta que Mankvan nunca se ha debilitado y siempre va tener fuerza. Para él los ngen mapu (de la tierra) están abandonando su lugar por las intervenciones de la celulosa, la religión evangélica- católica, y la falta de espiritualidad del mapuche. Lo están alejando. Sin embargo Mankvan no, ya que es muy poderoso” (Notas de campo, febrero 2015. Conversación con Isaac Nahuelpan)

“Mankvan no está siendo mal en nada. [A veces] puede mandar sus castigos [según como] se comporten las personas” (Seberino Nahuelpan, enero 2015)

“hay que pedirle permiso. Cuántas lanchas se han hecho pedazos hay [porque] no le han pedido. Sobre todo la [juventud], esos son los que caen primero. Los [jóvenes] que salen en lanchas no conocen el castigo que tiene Mankvan, [por eso] no pueden trabajar. Viera cómo está el pescado amontonado, tremendas corvinas. Pero

mejor ni meterse en ese lugar, es para puro ir a perder a vida.” (Pescador antiguo, enero 2015)

Otros dos atributos presentes en Mankvan son el de ser comprendido como una entidad **celosa** y el de ser considerado como un **imán**. Estas designaciones aluden principalmente a una intención de alejar a las personas que se acercan, y de atraer a las personas por la abundancia que muestra, respectivamente. El alejar lo realiza mostrando su poder y la atracción lo hace mostrando su abundancia (alimentos del mar). Estas alusiones permiten entrever una consideración matizada en algunas entrevistas de un lugar **peligroso**, ya que despierta ciertas conductas impropias que pudieran ser castigadas. Las ideas contenidas permiten entender una manera cotidiana y debida de relacionarse, no acaparando y respetando el hábitat silvestre acorde con el deber ser mapuche.

“La piedra Manquiente es como imán. Antes consistía como que pasando a topar la piedra, élla se corría. La piedra es como celosa. [una] clase de espíritu lo movía. Así que era peligroso ahí.” (Julián Pulkillanca, octubre 2014)

“[La piedra] está para adentro. [Una Vez] yo [estaba] pasando con mi bote cuando empezó una tormenta [de la nada]. Hay que arrancar lejos, sino lo manda encima del él, lo chupa para adentro. Está sentado así en la piedra, con su sombrero y una mantita cortita. Yo iba a ir a verlo, a tocarlo, pero [me asusté]. Cuando vimos el mar revueltos nos volvimos. Fuimos a pescar para afuera. Es muy celoso.” (Pescador antiguo, enero 2015)

“Esa parte es muy celosa. Cuanta gente no se ha llevado. Algunos han llegado locamente y cualquier cosa pasa allá, se ahogan. Ya se ve, es muy celosa esa parte. Pero hay cualquier marisco ahí. Una vez fuimos a bucear como marisquero a esa parte, con manguera larga. Le dije a mi buzo con cuidado [porque]aquí yo sé todos los movimientos. A 50 metro más retirado nos metimos. El buzo en un ratito [sacó] locos y mariscos. Están amontonados los mariscos. Gracias a dios [no paso nada]. Yo rogando y viendoel mar. Porque uno sabe los movimientos y los cambios del mar” (Juan Hualme, febrero 2015)

d) Mankvan como un lugar abundancia. Representación de espacio.

La representación de espacio hace referencia al espacio físico donde se ubica Mankvan como piedra (*kurra*). De acuerdo al análisis de contenido, una de las representaciones más recurrentes en los testimonios de entrevistados es la idea manifestada como **abundancia**. Principalmente el concepto hace referencia a una aglomeración de las diferentes formas de alimentos que se encuentran en el mar (itrofel mongen) y de remedios (*lawen*). La presencia de esta abundancia de alimentos y remedios guía conductas acordes con el ser mapuche lafkenche, teniendo presente como deben comportarse ante la abundancia, y sobre todo, ante el dueño de aquel lugar.

“Yo fui cuando era [niño]. No le miento, unos erizos tremendos. Yo me traje tres o cuatro, más no me pude. Mis tíos todos cargado con locos y de todas clases de mariscos. Ahí fui a mirar la piedra Mankian.” (Viviano Nahuel Pang, noviembre 2014)

“Se mostraba que en ese lugar había mucho remedio y muchos mariscos, pero la gente no lo valoraba como un espacio poderoso [en ese tiempo]. Pero ahora estando él hay, paso a representar [un espacio poderoso]. Es una figura que está presente.” (Claudia Ingles Hueche, febrero 2015)

e) Representaciones de sentido. Hacia un simbolismo profundo de Mankvan

La propuesta de representaciones de sentido permite entrever una mayor profundidad en las ideas expuestas de la figura de Mankvan. Los conceptos levantados proporcionan un sentido profundo a la población lafkenche de los territorios de investigación, aludiendo a una **presencia** que los sostiene y les da **continuidad** y **permanencia** como pueblo. Es así, que las representaciones de sentido radican en estos conceptos: **presencia, continuidad y permanencia**.

**Representaciones
de sentido**

- **Presencia**
- **Continuidad**
- **Permanencia**

El estar presente es representado por la población costera como un “estar vivo” que procura una existencia en la actualidad. Se manifiesta que a pesar de la ausencia de creencias y conductas inpropias por parte de la población actual, él sigue presente como piedra viva y entidad tutelar. Se considera una manifestación de energía que está ahí siempre presente como la luz, el sol o el viento.

“Mankvan no es un historia que haya pasado. [él] sigue ahí. La gente es la que ha dejado de creer en eso. Las energías esta siempre ahí, como la luz, como el sol, el viento.” (Isaac Nahuepan, febrero 2015)

“Ese hombre Manqueante todavía está vivo, se volvió piedra pero está vivo, y hasta la fecha quedo el apellido Manqueante.” (Julián Pulkillanca, octubre 2014)

“yo he escuchado que ese caso ocurrió en punta Nigue. Escuché que había quedado un peñi pegado a la piedra. Todavía existe.” (Luis Pulkillanca, septiembre 2014)

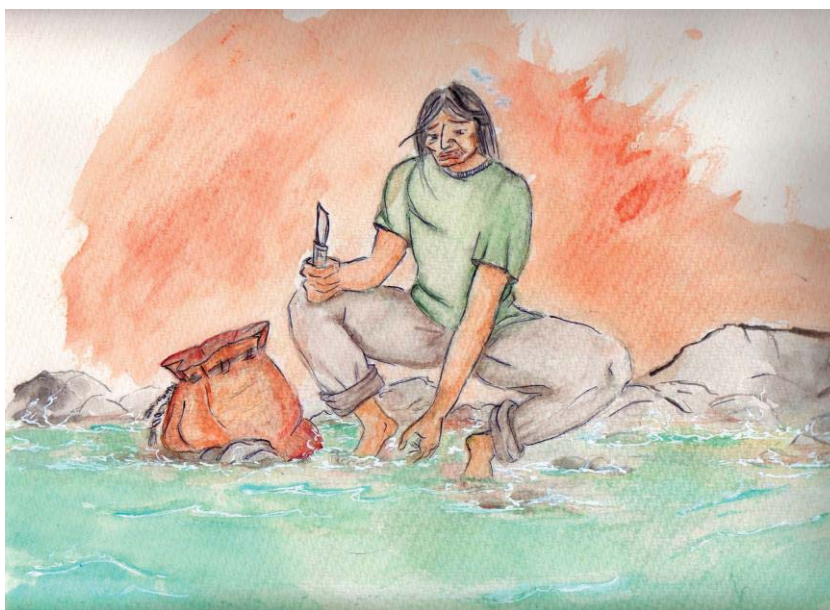
La **continuidad** y **permanencia** de Mankvan no es cuestionada por los informantes, ya que la fuerza que lo caracteriza como atributos lo llevaran a no abandonar el lugar en el cual fue dejado para administrar. Esta sentencia permite un descanso en la población mapuche lafkenche, cuyos integrantes afirman que siempre cuentan con aquella fuerza que los protege y provee, aún cuando las nuevas generaciones no mantengan las conductas y comportamientos debidos. Al respecto se alude que el desequilibrio como consecuencia de cualquier intervención no va hacia Mankvan, sino que va directamente hacia el hombre. Es el mapuche lafkenche quien se

ve afectado por cualquier transgresión ambiental, espiritual o de comportamiento contra la figura de Mankvan.

“Aquí en tierra está ocurriendo que los ngen nos están abandonando. Pueden irse a otro lado a lo mejor. En este caso de Mankvan, pienso que [él] va permanecer toda su vida ahí, por la eternidad. [porque] está en el mar. Antes del terremoto del 60 estaba en seco, llegaba el mar pero nunca estaba cubierto completamente. Ahora no, ahora es como un archipiélago que esta hacia adentro. Entonces él no podría irse. Va a tener que quedarse de por vida. En cambio los ngen de acá están muy intervenidos.”
(Tito Lienlaf, febrero 2015)

“Los ngen están ahí nomás. No se han ido y no se van a ir tampoco. Porque es parte de esa naturaleza. Unos se debilitan más que otros. Mankvan no pierde su fuerza. Tendrían que hacerle no sé que cosas, tirarle un ducto directo a la piedra [para que se debilite]” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

“el desequilibrio va para hombre no para Mankvan. El daño es para el hombre.” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)



(Dibujo realizado por Celeste Bascuñan a partir de relatos históricos y la presencia de Mankvan en el territorio)

3. Aproximación Interpretativa Hacia un Simbolismo Religioso de Mankvan.

El siguiente apartado pretende inferir una aproximación interpretativa del simbolismo religioso de Mankvan, tomando como insumo los datos propuestos en el análisis de contenido de las experiencias sagradas y las representaciones sociales en torno a su figura. Las ideas manifestadas infieren en un sentido profundo que moviliza experiencias y representaciones en habitantes costeros del sector de Piutril, Yeco, Villa Nahuel y Mehuín Bajo. Este sentido permite proponer una comprensión del simbolismo religioso desde el ethos y la cosmovisión de los sectores delimitados por la investigación, y, a su vez, una comprensión del simbolismo religioso desde un sentido profundo relacionado a recursos naturales presentes en el hábitat silvestre, como lo son el agua y la piedra propiamente tal.⁴²

a) Simbolismo religioso de Mankvan: Ethos y cosmovisión.

El ethos de un pueblo hace referencia al carácter actitudinal y emocional que manifiestan sus habitantes ante sus concepciones cosmovisionarias. Por otro lado, cuando se habla de una cosmovisión de un pueblo, se indica el orden de ideas y concepciones sobre el universo, en las que se encuentran las figuras consideradas sagradas. Los datos proporcionados por habitantes costeros de Piutril, Yeco, Villa Nahuel y Mehuín bajo, permiten entrever un carácter emocional que denota un ethos del sector, e ideas comprensivas que explican las circunstancias de sus emociones sentidas como tal (cosmovisión presente que posiciona a Mankvan en un orden del universo). Las experiencias sagradas en torno a Mankvan, ya sea en las cercanías del lugar y/o como una extensión hierofánica (conductas antes de entrar al mar), muestran emociones descritas como **miedo**, actitudes detalladas como **respeto** y sensaciones indicadas como entrar hacia una **voluntad ajena**. El carácter emocional (miedo, respeto y voluntad ajena) circunscribe explicaciones de accidentes y mala pesca atribuidas a la figura de Mankvan que, en primeras instancias, acercan una explicación a dichas emociones, pero

⁴² Se toman las propuestas de simbolismo religioso desde las miradas de Clifford Geertz y Mircea Eliade respectivamente.

no son explicativas para una comprensión más detallada de un simbolismo religioso de su figura (como lo son las ideas presentadas más adelante).

“En esa manera lo conocí yo. Con el espíritu así como me contaban, agarré miedo de no acercarme mucho. Porque puede pasarle algo a uno. Siempre [hay que] ser respetuoso. No me acerqué allá [porque uno puede] entrar a [una] voluntad ajena. [En la voluntad de] aquella piedra. Entonces [por ésta razón] yo no me interesé nunca en visitarl, porque no me convenía. [Y también] por la desconfianza que me pueda pasar algo.” (Julián Pulkillanca, octubre 2014)

“Me habla de un accidente que le ocurrió en el sector de Nigue. De cómo se nubló de un rato para otro y se embraveció el mar. Él y otro compañero se encontraban pescando por ahí y no se habían acordado de pedir permiso. Don Sebastián describe la piedra Mankvan como una piedra con forma de un pescador sentado, con gorro y todo. Indica que los nuevos pescadores no saben que ahí se debe ir con respeto y pedir poder trabajar ahí. Si uno no lo hace Mankvan se enoja y lo hecha. Me comenta que pasan cosas ahí. Muchos accidentes han ocurrido en ese lugar. Tres accidentes han ocurrido hace alguno años atrás (recuerda). Dos o Tres embarcaciones se dieron vuelta ahí, más de nueve muertos. Cuatro de ellos en una lancha nunca más los encontraron. No pidieron permiso para trabajar, sentencia Don Sebastián.” (Anotaciones de campo, enero 2015)

Las sensaciones, emociones y actitudes descritas por habitantes costeros (miedo, respeto y voluntad ajena) no delimitan una comprensión acabada hacia un simbolismo religioso de Mankvan. La pregunta que resulta pertinente es: ¿por qué se manifiesta esta emocionalidad ante su figura? La respuesta más próxima es comprender las ideas representativas de Mankvan (plasmada como representaciones originarias, secundarias y de atributos particulares en el segundo apartado). Entonces, ¿quién es Mankvan? sería una pregunta más adecuada para comprender el carácter emocional evocado. La respuesta inmediata es la de ser un ngen lafken del sector costero, asumiendo una traducción de espíritu, dueño, cuidador, fuerza amplia y energía materializada de dicho territorio. Una comprensión más cercana permite conocer a Mankvan como una entidad (dueño, cuidador, fuerza, energía) que fue dejada en aquel lugar con la función de administrar, responsabilidad dada por la familia divina (Ngenechen). Siendo así un

representante y contacto directo de la familia divina, quien posee un carácter benévolo que ayuda a la comunidad acorde a sus conductas. Es interesante mostrar cómo se presentan ciertas características cosmogónicas de Mankvan en los testimonios recopilados. Lo primero que resalta es lo referido a vincular a Mankvan a los inicios de la formación del pueblo mapuche (sin un tiempo específico), y, de la misma manera, vincular su figura a una persona que vivió en el sector (machi, pescador, iniciado) pero sin un linaje aparentemente reconocido. Estas ideas lo acercan a consideraciones míticas de su figura, es decir, a un ancestro del territorio que posee un linaje impreciso y poco conocido (mítico). De igual manera, las ideas de poseer un vínculo directo con Ngenechen, muestran su figura con un carácter de mediador entre el mapuche y los dioses mayores del panteón.

“Se supone que después de los tiempos diluvianos quedó Mankvan, y los chakeche, la gente que están arriba o sea los escogidos [fueron los que] dejaron gente que administren las aguas, los cerros, los montes. Esos son los ngen en la actualidad.”
(Tito Lienlaf, febrero 2015)

“Los ngen son los que dejaron los viejitos que estaban arriba. Cuando uno habla de las familias de los Lituches, [se refiere a] los escogidos, los transparentes, los kalfv.”
(Tito Lienlaf, febrero 2015)

Los aspectos teóricos de numinosidad hacen referencia a que las emociones de miedo y sensaciones de voluntad ajena son ideas características de una experiencia numinosa como tal. Sin embargo, estas manifestaciones no frenan el acto devocional de acercarse a estas figuras sagradas como acto ritual. Desde esta comprensión cabe preguntar ¿Qué ocurre en los sectores costeros de Mariquina con el acto devocional? ¿Ha desaparecido? Como ya sabemos, es indicado como categoría de experiencia la pérdida de prácticas antiguas hacia Mankvan, pero no así el carácter emocional. Desde este panorama se puede inferir que algo está manifestando la falta de práctica hacia Mankvan. Cabe preguntar entonces ¿Por qué desaparecen las conductas y la emocionalidad no? Las reflexiones permiten indagar que Mankvan no solo es administrador del alimento entregado por el mar, sino además que es un cuidador que preserva formas de comportarse con su entorno. Esta idea se presenta relacionada con la noción de **castigador** (atributo de Mankvan), la cual asume implícitamente la

responsabilidad de castigar aquellas conductas no acordes en su territorio, tales como no pedir permiso (respeto, considerarlo), sacar más de lo necesario (codicia, acaparar), no dejar algún tributo (ser desagradecido), no conversar con él (falta de relación con naturaleza), entre otras. Entonces, es posible asumir que Mankvan propone una conducta ejemplar a seguir que puede ser castigada si no cumplen con las conductas acordes mencionadas en la relación mapuche y naturaleza silvestre.

“Mankvan no hace el mal en nada. A veces puede mandar sus castigos según el comportamiento [de las personas].” (Seberino Nahuelpan, enero 2015)

“Hay que pedirle permiso. Cuántas lanchas se han hecho pedazos [en ese lugar] porque no le han pedido. Sobre todo la [juventud], esos son los que caen primero. Claro los [jóvenes] que salen en las lanchas no conocen el castigo que [da] Mankvan. No deja trabajar [si no piden]. El pescado esta amontonado en ese lugar, pero mejor ni meterse. Es para puro ir a perder a vida ahí.” (Pescador antiguo, enero 2015)

“La piedra antiguamente tenía fuerza, energía se puede decir. Cuando se burlaban de él, se embravecía el mar de un viaje. Por eso a Juan Mankian le pedían mariscos y la mar daba. Otros se burlaban de él, y el mar se embravecía de un viaje. Tenía fuerza Juan Mankian.” (Nahuelpan, diciembre 2014)

“En esta zona yo veo que la gente no le toma mayor importancia. Los pescadores van al mar y más se encomiendan a la parte católica. [Se encomiendan] a San Pedro que [esta] hay mismo en el morrito que tienen y en el centro de Mehuín tienen otro san Pedro. Yo lo veo así, lo observo de esa manera. La gente que es más mapuche se acuerda que existe un Mankvan, pero tampoco así como una devoción grande para hacer un gnillatun.” (Claudia Ingles Hueche, febrero 2015)

Como ya se ha mencionado, Mankvan propone una conducta ejemplar custodiada por su castigo si no es cumplida. El contexto actual de la población costera de Piutril, Yeco, Villa Nahuel y Mehuín Bajo deja entrever la presencia de dificultades generacionales. La introducción de religiones (católica y evangélica) y prácticas impropias hacia el mar (relación con su defensa ante instituciones foráneas) han provocado una pérdida de conductas propias de la población hacia Mankvan, dejando de

conversar con él, dejando de pedir permiso (mayormente de las nuevas generaciones), y descuidando el mar. Esto produce inevitablemente una mayor extrañeza hacia su figura como entidad tutelar, sin embargo las narrativas de poder hacen persistentes las experiencias emocionales en torno a él.

“Así como lo supe yo, tenía un cierto miedo que no me acerque allá. [comprendí] que si me acerco es [como] entrar a una voluntad ajena, [la voluntad de] aquella piedra. Entonces yo no me interesé nunca en visitarlo porque no me convenía, [sentía una] desconfianza a que me pueda pasar algo. Mucha gente entiende ese problema y no se acercan.” (Julián Pulkillanca, octubre 2014)

b) Simbolismo religioso de Mankvan: piedra y agua.

Es relevante destacar las estructuras de sentido que emergen en las entrevistas, ya sea por la profundidad de contenido y/o por su presencia insistente en los diálogos mantenidos con informantes claves de los sectores de investigación. Estas representaciones hacen alusión a la **presencia, permanencia y continuidad** de la figura de Mankvan en el territorio costero de Piutril, Yeco, Villa Nahuel y Mehuín bajo. El sentido profundo que implican estos conceptos en los diálogos permite adentrarnos en lo incuestionable del “estar ahí” de Mankvan como una fuerza inagotable que perdura en el tiempo, energía que ha estado presente desde los momentos fundacionales del pueblo mapuche lafkenche.

“Mankvan no es una historia que haya pasado. [Él] sigue ahí. La gente es la que ha dejado de creer en eso. Las energías están siempre ahí, como la luz, como el sol y el viento.” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

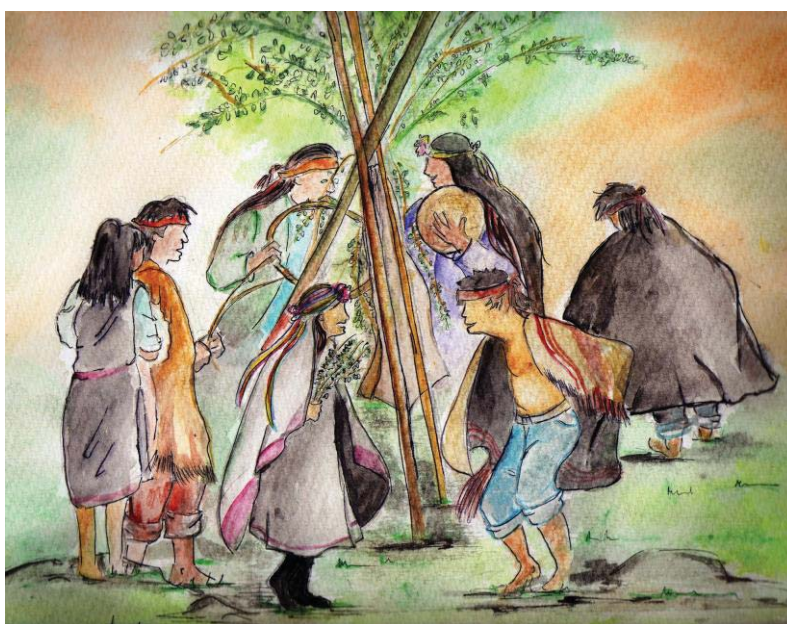
“Se dice que los ngen nos están abandonando. Pueden irse a otro lado a lo mejor. En el caso de Mankvan, pienso que él va a permanecer toda su vida ahí, por la eternidad, [ya que él] está en el mar. Porque antes del terremoto del 60 [le] llegaba el mar pero nunca estaba cubierto completamente. Ahora es como un archipiélago que está hacia adentro. Entonces el no podría irse, va a tener que quedarse de por vida en ese lugar.” (Tito Lienlaf, febrero 2015)

“Los ngen están ahí nomás. No se han ido y no se van a ir tampoco. Porque es parte de esa naturaleza. Unos que se debilitan más que otros. Por ejemplo el nguillatún se debilita más que Mankvan. Mankvan no pierde su fuerza. Tendrían que hacerle nose que cosas, tirarle un ducto directo a la piedra [para que se debilite].” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

“El desequilibrio va para hombre no para Mankvan. El daño es para el hombre.” (Isaac Nahuelpan, febrero 2015)

Las reflexiones sobre esta figura poderosa del territorio llevan a interrogantes sobre la continuidad imperecedera de Mankvan, es así que nace la pregunta del ¿Por qué Mankvan permanece y otros Ngen van desapareciendo en el territorio? Las respuestas al respecto abren diálogos sin datos evidentes por los entrevistados, sin embargo, dejan entrever que la presencia y permanencia incuestionable de Mankvan no sólo se edifica en el diálogo mantenido con los informantes claves, sino que también su figura simbólica de presencia, permanencia y continuidad trasciende cualquier explicación, y se instala en el “piam” con elementos propios de la naturaleza que son identificados con estas propiedades. Las formas de contar a Mankvan (piam como relato histórico del territorio costero de investigación) no están levantadas por una casualidad creada, sino que su constitución en piedra provee la característica de permanecer en el tiempo y estar presente en el territorio, desde un tiempo antiguo y para siempre. De igual manera, la edificación de lo contado que lo vinculan a estar al interior del agua (mar o estero) es una evocación profunda de la idea de renovación y continuidad propiamente tal (el agua les da sustento como lafkeche, entregando alimentos del mar a la comunidad). La piedra solida permanece a través del tiempo sin un fin determinado, y el agua provee de lo necesario para seguir existiendo como persona y como pueblo lafkenche. Estas ideas permiten dar a conocer cómo el saber mapuche lafkenche en su sabiduría práctica plasma el símbolo de la roca y el símbolo del agua como permanencia y continuidad indefinida en el tiempo, dando a conocer un relato histórico que pueda simbolizar estas ideas tangibles y concretas de la figura de Mankvan.

“Yo siempre como niño escuchaba. Ese machi dicen que llegó a esa parte porque había mucho medicamento, el lawen que le dicen en mapuche. Así que salió a buscar medicina. El hombre era medio atractivo y su picardía tenía. Dicen que había un esteritoy caía el aguita a las piedras planitas. Y le hablo en su lengua mapunche. Sacó remedio y todo. De repente dijo que ya no pudo andar. Se le pego la planta del pie. Quedo pegado. No llegó a su casa. Algún familiar se preocupó porque no llegaba. Se dice que lo vinieron a ver y habló en mapuche. Ahí se preocupó la familia. Hicieron oración mapuche. Hicieron el purrun. Llevaron machi y todo. No pudieron. Dicen que estuvieron más de un mes para poder sacarlo. Me conversaba mi abuela, y ahí que dijo: ya nose, ya no voy a poder. Me encante. Me encantaron. Una mujer me detuvo. Un lamgien. Así que ya no me hagan nada más. Se fue volviendo piedra día por día. Y así fue la historia de Mankvan.” (Juan Hualme, febrero 2015)⁴³



(Dibujo realizado por Celeste Bascuñan a partir de relatos hisotricos y el ngillatun realizado a Mankvan para que no se transforme en piedra)

⁴³ Anexo 6: Historias de Mankvan. Se presentan historias sobre Mankvan contadas en las entrevistas realizadas durante octubre del 2014 y febrero del 2015.

A modo de conclusión.

El trabajo de investigación realizado permitió un acercamiento interpretativo de experiencias sagradas, representaciones sociales y simbolismo religioso en torno a la figura de Mankvan en las localidades costeras de Yeco, Piutril, Villa Nahuel y Mehuín Bajo de la Comuna de Mariquina.

El trabajo de campo y las entrevistas formales e informales dejan entrever la existencia de un conocimiento local de Mankvan en el área de estudio (asumiendo la diversidad regional e intraregional de la religiosidad Mapuche). Se aprecia la existencia de transformaciones y mixturas en el contexto de investigación, donde las formas Mapuche de concebir la religiosidad se encuentran con concepciones religiosas del catolicismo y evangelismo (figuras ajenas de culto, ritualidades, etc.) que han desplazado acciones prescritas en torno a Mankvan. De la misma manera, se advierte un carácter cerrado en la transmisión del conocimiento religioso en torno a su figura, que vuelve dificultoso desenvolverse en conversaciones afines a Mankvan. Sin embargo, el vínculo permanente se muestra como uno de los medios para acercarse a parte de éste saber mapuche lafkenche.

Los resultados de la investigación permiten identificar conductas actuales que sobreviven con un fondo emocional de numinosidad. Las acciones que sobreviven en el área de investigación son descritas como el acto de pedir antes de entrar a trabajar en el mar (situación que resguarda diferencias generacionales al ser una conducta realizada solo por los más antiguos), el no hablar de Mankvan con personas ajenas (respeto y carácter cerrado del conocimiento religioso), no acercarse a Mankvan por miedo de entrar a una voluntad ajena, y por último, la defensa al mar que se ha perpetuado ante instituciones ajenas al territorio.

La sobrevivencia de estas conductas manifiesta un carácter numinoso en las experiencias de las personas que habitan dichos sectores costeros. La numinosidad se presenta en el respeto, el miedo, y la sensación de entrar a una voluntad ajena ante Mankvan. Dichas sensaciones, emociones y actitudes se comprenden como ideas no racionales vinculadas al castigo y/o accidentes ocasionados por conductas no acordes de los habitantes costeros (saber relacionarse con la naturaleza silvestre). Sin embargo, dicho sentir es más bien explicado por las consideraciones cosmogónicas de su figura, que lo instalan como una importante figura del territorio (explicado más adelante).

Los resultados de la investigación, permiten conocer prácticas antiguas en torno a Mankvan que han dejado de tener vigencia. Al respecto se advierte la ausencia de peregrinaje en circunstancias necesarias (enfermedades), el abandono de prácticas propiciatorias antes de entrar al mar (en antiguos pescadores y mariscadores aún está presente), la ausencia de Mankvan en los rituales en el sector (no estaría siendo nombrado), y la falta de ofrecimiento que se debe a una entidad de la importancia de Mankvan.

El análisis e identificación de las representaciones sociales de Mankvan asume como punto de partida las representaciones sociales originarias, las cuales contienen las demás interpretaciones. Las ideas de origen hacen referencia de Mankvan como un Ngen Lafken (que habita el borde costero que circunscribe el territorio de investigación), un Sumpall Wentru Lafken (atrapado por la energía presente en ese lugar, la Sumpall), y un Newen del territorio (materializado y extenso). Estas consideraciones explican por sí mismas las ideas representativas de Mankvan, sin embargo, es necesaria una reinterpretación de las ideas de origen propuestos en la investigación.

Los habitantes costeros proponen una reinterpretación de la figura de Mankvan (interpretación de las representaciones originarias), siendo indicado como un espíritu, fuerza materializada y amplia, cuidador, energía materializada, protector, dueño, y “los que dejaron” (consideración de entidades dejadas por la familia divina para administrar ciertos territorios). Estas concepciones guían una comprensión cosmogónica mapuche lafkenche del territorio en cuestión. La profundización en las ideas propuestas proponen representaciones particulares de Mankvan que lo identifican como un colaborador del borde costero, proveedor y productor de alimentos, administrador del borde costero, y un espíritu que recorre su territorio.

Las representaciones sociales específicas indicadas con anterioridad se acompañan de atributos específicos, las cuales aluden a características tales como castigador, celoso, imán y peligroso. Estas formas de representación social dan a conocer a Mankvan como una entidad que resguarda conductas y valores ejemplares, mostrando cómo debe comportarse el habitante costero en situaciones cotidianas (el pedir permiso, el tener respeto, el no codiciar, entre otras). De la misma manera, la representación social del lugar (sitio donde habita) se comprende como un lugar de abundancia. Dicha idea muestra la morada de Mankvan (y él como tal) como un lugar sagrado donde crece y abunda el alimento, donde se debe tener una conducta ejemplar, en cuanto a saber

sacar el alimento que le es necesario y no acaparar en demasía (conducta que sería castigada por aquella entidad sagrada). De esta manera se define una relación considerada adecuada del habitante costero con la naturaleza silvestre.

Las siguientes representaciones sociales hacia la entidad de Mankvan asumen una lectura latente en el discurso, identificando estructuras de sentido que acercan una comprensión hacia un simbolismo de la figura de Mankvan. Estas ideas implícitas son la presencia, permanencia y continuidad de su figura, manifestadas como un “estar vivo” (en referencia a la piedra) y un “siempre va a estar en el territorio” (haciendo la diferencias con otros ngen que están abandonando el territorio).

La tercera categoría de análisis propone una comprensión del simbolismo religioso desde el ethos y cosmovisión característicos de su figura, y una mirada desde un sentido profundo que relaciona la entidad sagrada con elementos naturales de su entorno, como lo son el agua y la piedra propiamente tal.

El ethos particular del sector se expresa en el miedo, actitud de respeto y sentido de voluntad ajena que conllevan las experiencias sagradas manifestadas por los habitantes costeros del área de investigación. La cosmovisión presente alude a representaciones sociales cosmológicas, ubicando a Mankvan dentro del cosmos como un enviado y dejado por la familia divina (Ngenechen) para administrar dicho territorio. El contenido entregado permite dar a conocer que Mankvan es concebido como una persona que vivió en el territorio (un peñi, un pescador, un iniciado a machi), pero no se le indica un tiempo exacto de existencia. Es más, se asume una relación con los primeros tiempos de creación del mundo mapuche. El ser del sector y no poseer tiempo acercan su figura a un ancestro con un carácter mítico que intercede por la población ante Ngenechen, ayudando, protegiendo y cooperando para la satisfacción de sus necesidades. Sin duda, las representaciones sociales indicadas e inferidas en la figura de Mankvan conllevan una síntesis que explican las emociones sentidas por los habitantes costeros del área de investigación, ethos y cosmovisión como síntesis de un acercamiento al simbolismo religioso. De igual manera, es posible indicar que su transformación en espíritu muestra un camino de enamoramiento y/o castigo por conductas inpropias para con la naturaleza silvestre.

La segunda propuesta de un simbolismo religioso en torno a Mankvan, permite inferir una relación entre un sentido latente en los discursos manifestados por los habitantes costeros del área de investigación y los elementos naturales que circunscriben su figura. Esta mirada relaciona a Mankvan con elementos de la naturaleza presentes en

el territorio, como son la “piedra” y el “agua”. Es así, que la mirada hacia de Mankvan asume simbólicamente su figura relacionado a la piedra como presencia y permanencia, y el agua como continuidad. Estos elementos se encuentran presentes en el relato históricos de Mankvan⁴⁴ y las representaciones sociales de un sentido profundo de su figura⁴⁵.

⁴⁴ Anexo 5: Historia de Mankvan (piam lafkenche)

⁴⁵ Anexo 4: Identificación de representaciones de Mankvan. Ver específicamente las representaciones de sentido.

ANEXOS

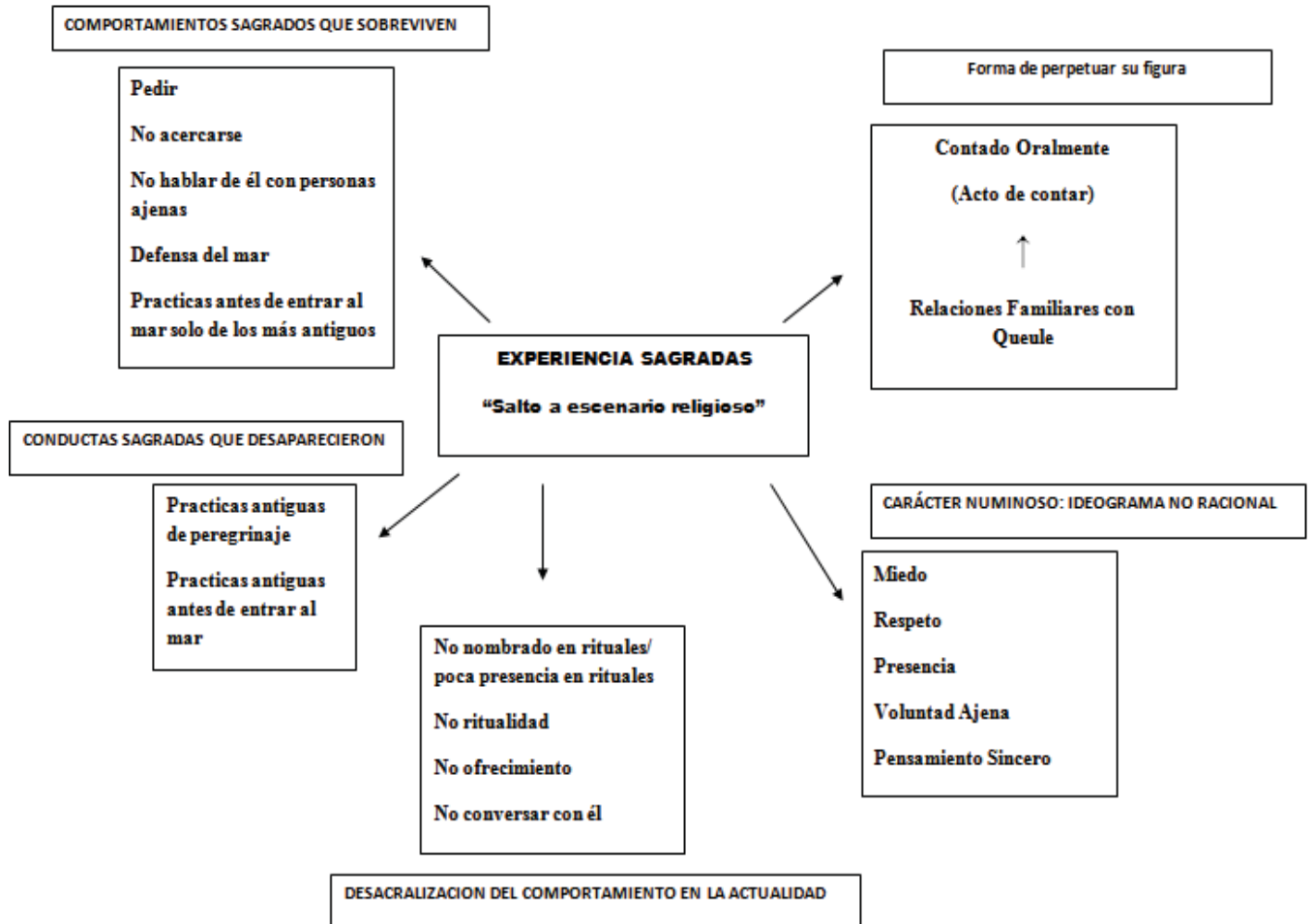
ANEXO 1

IDENTIFICACION DE EXPERIENCIAS SAGRADAS

Juan Hualme Contado Oralmente Pedir Respeto	Armando Pulkillanca Contado Oralmente Poca presencia en los rituales Respeto Pensamiento sincero Pedir	Luis Pulkillanca Contado Oralmente	Claudia Ingles Hueche No nombrado en rituales No ritualidad No devoción No ofrecimiento Presencia Contado Oralmente Respeto Peregrinaje como <u>práctica</u> antigua No conversan con él	Viviano Nahuelpan Contado Oralmente Respeto Pedir Relaciones familiares con sectores cercanos a Mankvan
Julian Pulkillanca Contado Oralmente No acercarse Miedo Respeto Voluntad Ajena	Seberino Nahuelpan Contado Oralmente Respeto	Sebastián Villegas Pedir Voluntad Ajena	Isaac Nahuelpan Respeto Contado Oralmente Practica Ritual Antigua No ritualidad Presencia	Tito Lienlaf Defender el mar Respeto Rogativas antes de entrar al mar Pedir Presencia
Notas de Campo Miedo Pedir Respeto Perdida de prácticas en actualidad	Gilberto Hualme Presencia Contado Oralmente Respeto Pedir	Sra. Lienlaf (Esposa de Don Isaac Nahuelpan) Contado Oralmente Respeto	Notas de campo Contado Oralmente (Trasmisión) No acercarse No conversar Perdida de traspaso ora en la actualidad Salto a escenario religioso	

ANEXO 2

Mapa Relacional de Experiencias Sagradas



ANEXO 3

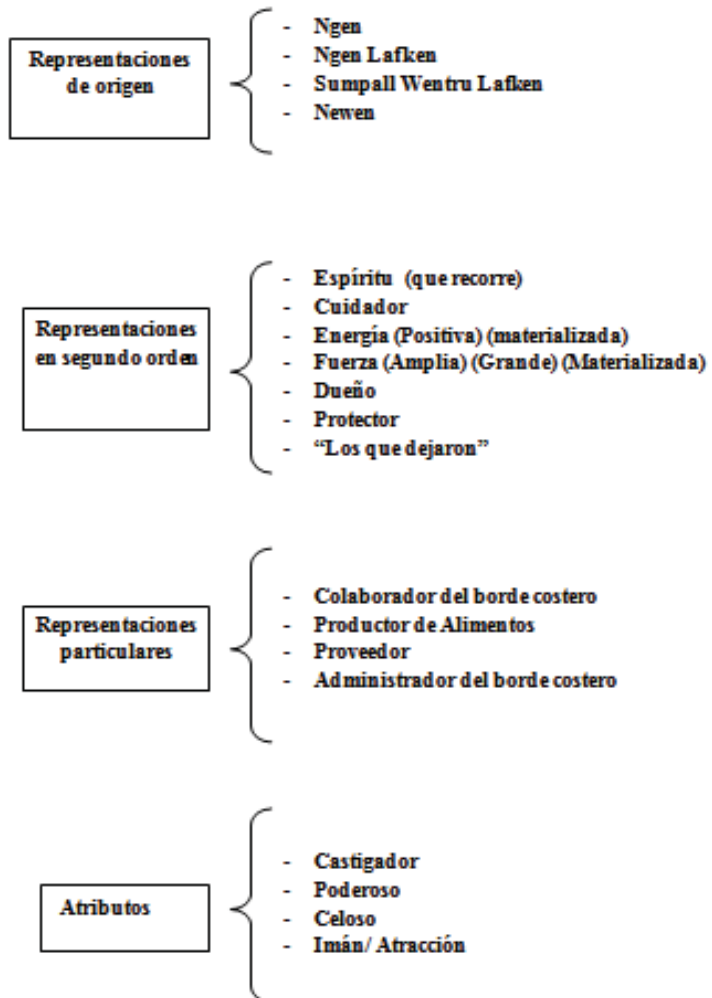
REPRESENTACIONES SOCIALES DE MANKVAN

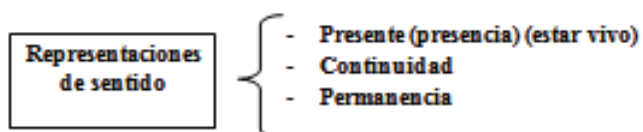
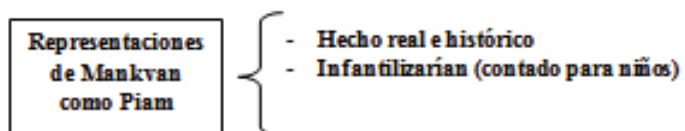
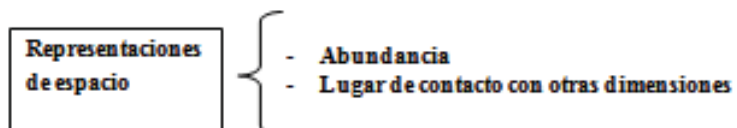
Gilberto Hualme Dueño Cuidador Ngen Castigador	Juan Hualme Celoso Castigador Abundancia Hecho Real/Histórico (Piam) 	Claudia Ingles Hueche Fuerza (Grande; Amplia) Poderoso Colaborador Hecho real/ Historia (Piam) Abundancia Presente Energía (Positiva)	Tito Lienlaf Ngen Lafken Dueño Productor de Alimentos Sumpall Lafken/ Wentrú Administrador Abundancia Poderoso Protector "Los que dejaron" "Está vivo" Espíritu (que recorre) Presente Permanencia	Sra. Lienlaf Energía Ngen Lafken
Isaac Nahuelpan Ngen Fuerza (Materializada; Perdura) Presencia Continuidad Ngen Lafken Energía (Acumulada; concentración, materializada) "Otro orden"	Julian Pulkillanca Celoso Espíritu Imán/ Atracción "Esta vivo" Presente	Viviano Nahuelpan Abundancia Poderoso Castigador Energía Fuerza Presente Proveedor Dueño "Esta vivo"	Javier Nahuelpan Fuerza Presente	Sebastián Villegas Dueño Celoso Imán/ Atracción Abundancia Castigador
Anotaciones de campo II Fuerza - Poderoso Permanencia - Presente	Armando Pulkillanca Espíritu (Fuerte) Fuerza Abundancia		Anotaciones de campo III Infertilización creada	Anotaciones de campo I Ngen Lafken Protector Espíritu (que recorre) Imán/ Atracción Hecho real/ histórico (Piam) Cuidador Energía (Concentrada) Lugar de contacto con otras dimensiones Ngen (fuerte)
	Luis Pulkillanca Presente			

ANEXO 4

Identificación de representaciones de Mankvan.

Agrupados por ideas afines





ANEXO 5

Historias de Mankvan (Piam lafkenche)

Claudia Ingles Hueche.
Mehuín Bajo.
Febrero 2015

“La mayoría dice que era tipo machi y que estaba buscando remedio en ese lugar. Había un chorrillo de agua tipo vertiente y empezó a caer el chorrito de agua. Él se rió y se burló del chorrito de agua. Entonces, el dueño de ese espacio lo atrapó, quedando pegado. Se fue convirtiendo en piedra de a poco. La mayoría de la gente le fue a dejar comida y productos de mar para que pudiera salir de ahí, pero cuando estaba llegando la muerte, él pidió que lo dejaran en ese lugar. Según dicen él iba a proteger a la gente y el lugar, iba a dar abundancia de mariscos, de pescaos y todo lo que había en el mar. Entonces, por eso el quedó como el cuidador de ese espacio, del mar y todo lo demás.”

Tito Lienlaf
Mehuín Bajo
Febrero 2015

“Lo que cuenta la gente es que estaba haciendo un trabajo para convertirse en machi. Buscaban la fuerza del ngen trayen. Como futuro machi buscaba el likan, las piedras que se utilizan. Siempre se hacía rogativa donde las piedras se sacaban, todo era pagado. Si querías hacer un kultrún tenías que pagar, tenías que dejar algo. Era todo un proceso. Había un respeto tremendo para hacer cada uno de estas cosas. Mankvan y sus otros compañeros encontraron estas piedras, pocas pero encontraron. Al atardecer cuando ya se iban, Mankvan quedó observando el estero y lo comparó con una mujer. El dice: Será lindo tú aparto ahí donde orinas, serás como una mujer. Es ahí que quedó tomado. Al querer caminar y salir del estero quedó pegado. Buscaron machi y le hicieron machitún. Grandes encuentros hicieron. Poco a poco fue convirtiéndose en piedra. Iba más de la mitad de su cuerpo y pidió que lo dejen. Que sólo lo alimenten porque se iba a quedar ahí, pero no se iba a morir. Lo último que pidió fue que le hagan un gillatun grande. Se hizo ese trabajo para que como piedra lleve una buena vida. Así terminó la vida de Mankvan como hombre. Después la gente soñó que iba a haber un gran pago por haberse convertido en piedra. El pago fue el quedar como el ngen lafken del territorio. La gente le pidió eso y quedó como el dueño del mar. Para producir mariscos, para producir pescado y todo lo que sirve para alimentarse. Él paso a ser el ngen, paso a ser compañero del Sumpall, Sumpall wentru lafken.”

Juan Hualme
Mehuín Bajo
Febrero 2015

“Lo que cuenta la gente es que estaba haciendo un trabajo para convertirse en machi. Buscaban la fuerza del ngen trayen. Como futuro machi buscaba el likan, las piedras que se utilizan. Siempre se hacía rogativa donde las piedras se sacaban, todo era pagado. Si querías hacer un kultrún tenías que pagar, tenías que dejar algo. Era todo un proceso. Había un respeto tremendo para hacer cada uno de estas cosas. Mankvan y sus otros compañeros encontraron estas piedras, pocas pero encontraron. Al atardecer cuando ya se iban, Mankvan quedó observando el estero y lo comparó con una mujer. El dice: Será lindo tú aparto ahí donde orinas, serás como una mujer. Es ahí que quedó tomado. Al querer caminar y salir del estero quedó pegado. Buscaron machi y le hicieron machitún. Grandes encuentros hicieron. Poco a poco fue convirtiéndose en piedra. Iba más de la mitad de su cuerpo y pidió que lo dejen. Que sólo lo alimenten porque se iba a quedar ahí, pero no se iba a morir. Lo último que pidió fue que le hagan un gillatun grande. Se hizo ese trabajo para que como piedra lleve una buena vida. Así terminó la vida de Mankvan como hombre. Después la gente soñó que iba a haber un gran pago por haberse convertido en piedra. El pago fue el quedar como el ngen lafken del territorio. La gente le pidió eso y quedó como el dueño del mar. Para producir mariscos, para producir pescado y todo lo que sirve para alimentarse. Él paso a ser el ngen, paso a ser compañero del Sumpall, Sumpall wentru lafken.”

Julián Pulquillanca
Sector Piutril
Octubre 2014

“La piedra es algo como imán. Antes consistía como que pasando por ahí la piedra se corría. La piedra es como celosa. Una clase de espíritu lo movía. Aparecía una niña rubia sentada que solía estar en la piedra. Ella era dueña, dueña de la piedra. Así que cuando pasó un mapuche viviente por ahí, pasó a enamorarse de ella. Y a la niña también le gusto el hombre. Hicieron amistad y ese hombre después como enamorado se fue a la ciega de ella al mar a buscar locos. Dicen que había una abundancia de loco. Ella lo hizo para conquistarlo. Y en ese engaño se fue. Cuando se fue para adentro, ahí se quedó pegado. Son cosas raras pero así se perdió ese hombre. Después la familia buscó machis. Tocaban y tocaban. Una rogativa para poder sacarlo de la piedra, pero no hubo caso. El otro espíritu lo hacían trabajar. Pero no pudieron. Y allá quedó, por eso le dicen la piedra Mankvan a esa parte.”

Isaac Nahuel pang
Sector Villa Nahuel
Febrero 2015

“Mankvan fue un hombre que transgredió ese orden que había ahí. No obedecía a los que daban consejos. No los asumía como consejos. Transgredió ese orden. Por eso se fue convirtiendo en piedra. Era un lugareño que vivía cerca de ahí y que no respetó ese orden. Me decían que había una vertiente de agua dulce. Entonces todos pasaban ahí y pedían permiso para pasar. En mapuche le llama menoko. El hombre no pidió permiso, y hasta se orinó encima de esa vertiente. Entonces vió el castigo. Se sentó encima de una piedra y ahí mismo se quedó. Como vieron que no podían sacarlo, le hicieron gillatun. Vino machi. No lo pudieron sacar y ahí quedó petrificado. Con el tiempo se está inundando. Antes estaba en seco, ahora está metido en el mar.”

Sra. Eloísa Lienlaf
Sector Villa Nahuel
Febrero 2014

“A mí me contó mi papa la historia de Mankvan. Me decía que era una persona que había ido a mariscar ahí. Y que de repente empezó a hacer cosas indebidas. Entonces le dijeron que no hiciera esas cosas porque en la vertiente había una energía femenina. Entonces él empezó hacer burla. No le dijeron que había una energía femenina sino que vive una viejita. Hay una viejita que cuida ahí el estero. Entonces él burlándose dijo que lindo sería conocer esa viejita, y no lo dijo en esa forma. Hablo refiriéndose a las partes íntimas de esa mujer.”

Viviano Nahuelpan
Sector Villa Nahuel
Noviembre 2014

“Mi abuelo me dijo que era pícaro Mankvan. Me mostró la piedra. El marisco estaba amontonado en esa parte, había abundancia. Las mujeres iban al lado de esa piedra y cargaba. Juan Mankvan se iba temprano a ganarse ahí, y, como era pícaro, se ponía a orinar. Meaba para todos lados, y las mujeres arrancaban lejos gritando. Eso lo hacía siempre para que no vayan a mariscar y lo dejen tranquilito para hacer su carga. Lo hacía de pícaro porque marisco había de sobra. Un día quedó Juan en su piedra como siempre, y en la tarde, cuando todos volvían, lo vieron que seguía parado arriba de la piedra. Juan estaba pegado en la piedra, no se afligió por lo visto, tampoco reclamaba. El corazón ya había perdido esto del sentimiento. Hasta el último mariscador dijo que lo había visto. Lo fueron a ver al otro día, y ahí estaba hecho piedra. La piedra había crecido y su figura había quedado, con sombrero y todo. La piedra con el tiempo lo iba echando más para adentro. Me decía mi abuelo que eso le pasó por pícaro. Y esa es la historia de Juan Mankvan.”

Seberino Nahuelpan Martin
Sector Yeco
Enero 2015

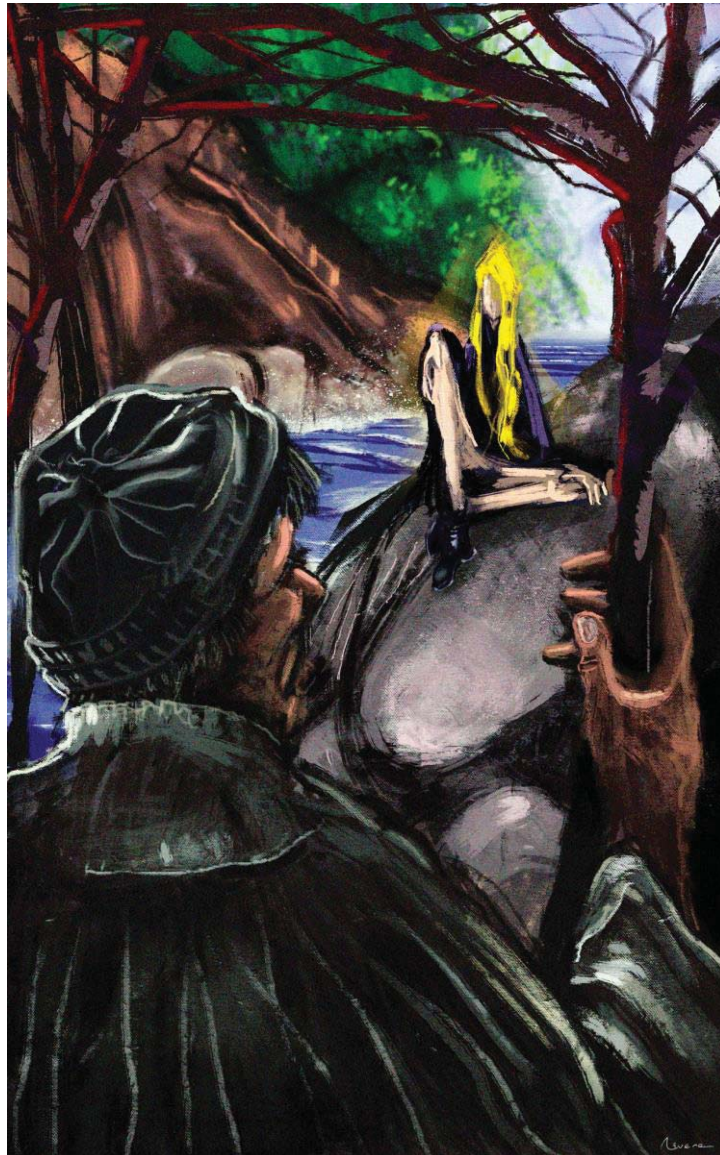
“La leyenda dice que le dió sed y bajó a un chorrillo a tomar agua. El esterito lo vio tan bonito que lo comparó con una mujer, entonces con eso cambió. Después que tomó agua tuvo su cambio personal. De repente se encontró pegado en una piedra de un pie, le hizo empeño en sacarlo y no pudo. Después se vió pegado con los dos pies. Empezaron a llamar gente. Dicen que habían hecho mucha ceremonia mapuche, rogativa. No hubo caso, cada vez fue convirtiéndose más en piedra. No pudo de ninguna forma salir. El mismo dijo que lo dejaran ahí nomás, que ya no se preocupen más. Eso fue un castigo que recibió por haberse burlado del esterito. Porque según la creencia mapuche, todo los elementos de la tierra tienen dueño. Se llaman Ngen en mapuche. Ninguna cosa esta así nomás, todo tiene su dueño. Los esteros, las montañas, los ríos, los cerros, las lagunas, la tierra. Entonces Mankvan se burló del dueño de ahí. Y ese dueño lo castigó. Tenía que haber pasado a tomar agua con respeto, con una oración. Debía tomar agua tranquilo y no lo hizo. El tenía que haber respetado. El sabía que había que respetar todas esas cosas que están ahí pero no lo hizo, el lo sabía y lo castigaron.”

Pescador antiguo
Sector Misisipi
Enero 2015

“El mar es grande ahí y a veces hay que pasar frente a Mankvan. Si uno no le pide, no lo deja trabajar. Hay que pedirle que le de pescado y mariscos. Yo me olvidé de pedir una vez y se levantó una tremendo tormenta. Tratamos de salir llevando el bote hacia una poza tranquila que había adentro pero no pudimos, cuando intentamos salir nuevamente se arma la quebrazón. Esa piedra es muy celosa, ahí no entra ninguna embarcación. Ese hombre se encantó, era mariscador y ahí quedó pegado. Yo sólo estaba pasando con mi bote y la tormenta empezó, mi error fue no pedir permiso. Después le pedí disculpas y se quedó la mar tranquila. Levantamos la vela y arrancamos. Ni pescamos con el susto. Los pescadores tienen que pedirle. Cuantos botes se han hecho pedazo ahí. Menos mal que me dejó salir.”

ANEXO 6

**Aporte de artistas visuales en su interpretación a los relatos vivos
(como aporte a la construcción de un documento visual sobre
Mankvan)**



Autor: Carlos Rivera



Autor: Carlos Rivera



Autora: Celeste Nuñez



Autora: Celeste Nuñez



Autora: Celeste Nuñez

BIBLIOGRAFÍA

- Adán, Leonor; Mera, Rodrigo; Bahamondes, Francisco; Donoso, Soledad. 2007. "Historia Cultural de la Cuenca del Río de Valdivia: Propositiones a partir del estudio de sitios alfareros prehispánicos e históricos". Revista Austral de Ciencias Sociales N° 12, PP 5-30.
- Alonqueo, M. 1993. Mankian. En Introducción a la Religiosidad Mapuche, editado por R. Foerster, pp. 165-166. Editorial Universitaria, Santiago.
- Anguera, María Teresa. 1986. La investigación cualitativa. Educar. Núm. 10. Pag: 23-50. Pag. Web: <http://diposit.ub.edu/dspace/bitstream/2445/22330/1/68186.pdf>
- Asociación Indígena Xen Xen Mapu. Conozcamos Nuestras Raíces a Través de los Cuentos Mapuches. Antología realizada por la asociación indígena Xen Xen Mapu. San José de la Mariquina Fondart Regional, 2001.
- Bengoa, José. 1996. Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX). Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, Santiago, Chile.
- Carrasco, Hugo. 1988. Observaciones sobre el mito de Mankian, en acatas de la lengua y literatura mapuche N° 3. Pp. 115 – 128.
- COTAM, Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche 2003. Informe Final de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche. En Informes Finales de los Grupos de Trabajo, Volumen 3, anexo, Tomo II del Informe De la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato.
- Dillehay, Tom. 1990. Araucania: Pasado y Presente. Edit. Andres Bello. Santiago, Chile.
- Eliade, Mircea. 1981. Lo Sagrado y Lo Profano. Cuarta Edición. Guadarrama/Punto omega.
- Eliade, Mircea. 1974. Tratado de Historia de las Religiones, Tomo I. Cap. I. Estructura y Morfología de lo Sagrado. Madrid. Ediciones Cristiandad.
- Eliade, Mircea. 1974. Tratado de Historia de las Religiones. Tomo II. Cap. XIII. Estructura de los Símbolos. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- Faron, Louis. 1997. Antupaiñanco. Moral y Ritual Mapuche. Introduccion, Cap. II: Dimensiones del Mundo Sobrenatural. Ediciones Mundo, Chile.
- Foerster, Rolf. 1993. Introducción a la Religiosidad Mapuche. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.

- Foerster, R. 2004. ¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco, Chile. Santiago: Universiteit Leiden.
- Fraijó, Manuel. 1994. Filosofía de la Religión: estudios y textos. Editorial Trotta. Madrid, España. PP. 67 – 87.
- Geertz, Clifford. 2006. La interpretación de las culturas. Editorial Gedisa, España.
- Gissi, Nicolas. 1997. Tesis: Aproximacion al Conocimiento de la Memoria Mapuche Huilliche de San Juan de la Costa. Tesis para optar al título de antropología social, Universidad de Chile, Chile.
- Gonzáles Gil, Teresa; Cano Arana, Alejandra. Introducción al análisis de datos en investigación cualitativa: tipos de análisis y proceso de codificación. Nure Investigaciones/ n° 45, Marzo – Abril 2010. Pag Web: <http://stel.ub.edu/sites/default/files/Tipos%20de%20an%C3%A1lisis%20y%20codificaci%C3%B3n.pdf> (revisado 13 de Enero del 2015)
- Grebe, María Ester.1993-1994. “El Subsistema Ngen en la Religiosidad Mapuche” Revista Chilena de Antropología, N° 12, Universidad de Chile, pp. 45 – 64. Santiago.
- Grebe, María Ester; Pacheco, Sergio y Segura, José. 1972. “Cosmovisión Mapuche”. Cuadernos de la Realidad Nacional N° 14, pp. 46 – 73. Santiago.
- Guarda, Gabriel. 1999. "El Castillo de San Luis de Alba de Cruces". Revista Austral de Ciencias Sociales, N° 3.
- Guevara, Tomas. 1908. Psicología del Pueblo Araucano. Cap. XIII. El culto a los antepasados, Cap XIV. Concepciones míticas. Imprenta Cervantes, Santiado, Chile.
- Identidad Territorial Lafkenche. 2004. Kiñeupe Taiñ Rakizuum Nietuum Kume Az Moñgen Taiñ Fuxa Lafken Mapi Mew. Documento Oficial de Propuesta Política de Trabajo de la Identidad Territorial Lafkenche. Territorio Lakkenche.
- Jonedet, Denisse. 1988. la representación social: Fenómeno, concepto y teoría. En: S Moscovici y R. Ferr (Eds.). Psicología Social. Editorial Paidos, Barcelona. pp. 469 – 495.
- Kazez, Ruth.2009. Artículo: Los estudio de casos y el problema de la selección de la muestra. Aporte del sistema de matrices de datos. Revista Subjetividad y procesos cognitivos N° 13, Buenos Aires. (pag. 71 – 89). Pag Web: <file:///C:/Users/Pati/Desktop/Los estudios de caso Kazez.pdf>

- Latchman, Ricardo. 1924. La Organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos. Cap. VII. El totemismo de los araucanos. Cap. X. Las creencias religiosas de los araucanos. Cap. XI. El culto de los antepasados y el totemismo. Imprenta Cervantes, Santiago, Chile.
- Marilaf, Rodrigo. 2005. Tesis: Territorialidad Mapuche Lafkenche en la Zona Costera de la Comuna de Mariquina, Provincia de Valdivia, X Región. Antecedentes Etnográficos para la reconstrucción del Territorio”. U. Austral de Chile, Valdivia. Chile.
- Mariman, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalen, José; Levil, Rodrigo. 2000. ¡Escucha Winka! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro. Editorial LOM. Santiago, Chile.
- Muolian Tesmer, Rodrigo. 2012. Metamorfosis ritual. Desde el nguillatún al culto Pentecostal. Capítulo 4 Metodología: el estudio de casos como estrategia de investigación. Ediciones KULTRUN. Universidad Austral de Chile.
- Moulian Tesmer, Rodrigo; Espinoza, Pablo. 2014. Pneumatología, Paisaje y Culto: Patrones Andinos en los Procesos de Ancestralización de la Cultura Mapuche Williche Emplazados en la Naturaleza. Chungara, Revista de Antropología Chilena. Volumen 46, N° 4. Pp. 637 – 650.
- Navarro, Ximena. 2005. “Paisaje Arqueológicos y Territorialidad en la Zona Centre Sur de Chile. Recuento Actualizado de la Historia Prehispánica del Área Ubicada entre Tirúa y Valdivia”. 2005. Revista CUHSO. UCT. Temuco.
- Núñez, Daniel. 2006. Antecedentes Para La Construcción De La Historia Del Territorio Mapuche-L'afken'che En El Norte de La Provincia De Valdivia. Tesis para optar al título de Antropólogo Y al grado de Licenciado en Antropología. Universidad Austral de Chile. Valdivia - Chile.
- Otto, Rudolph. 2008. “Lo Sagrado” *Título Original: Lo santo, lo racional y lo Irracional en la idea de Dios*. Editorial Claridad, Buenos Aires. Argentina.
- Pedersen García, Paulo. 1992. Historia de San José de la Mariquina (1551 – 1900). Ediciones de Universidad de la Frontera, Temuco.
- Pérez Serrano, Gloria. 2000. Investigación Cualitativa. Retos e interrogantes. II. Técnicas y análisis de datos. Editorial La Muralla, S.A. Tercera edición. Madrid, España.
- Pérez Serrano, Gloria. 2004. Investigación Cualitativa. Retos e interrogantes. I. Métodos. Editorial La Muralla, S.A. Cuarta edición. Madrid, España.

- Rodríguez, Clemente; Lorenzo, Osvaldo; Herrera, Lucia. 2005. Teoría y práctica del análisis de datos cualitativos. Proceso general y criterios de calidad. Revista internacional de ciencias sociales y humanidades, SOCIOTAM, vol. xv, núm. 2, julio- diciembre 2005 pp. 133 – 154. Universidad Autónoma de Tamaulipas. México.
- Saldivia Donicke, Salustio. 2011. “Marikuga. Entre historia y memoria”. Imprenta América. Valdivia.
- Shindler, Helmut. Shindler – Yañez, Minerva. 2006. Cuatro Estudios Acerca de la Espiritualidad Mapuche. La piedra Santa del Rio de Lumaco, Pag. 11 – 69. Verlagsbuchhandlung, Munchen.
- Turner, Víctor.1999 (1967). La Selva de los Símbolos. Cap. 1. Símbolos en el Ritual Ndembu. Siglo XXI, España.
- Valles, M. 1999. 2007 (reimpresión). Técnicas de investigación cualitativa. Reflexión metodológica y práctica profesional. Editorial Síntesis Sociológica, España.
- Velasco, Juan Martín. 1994. Fenomenología de la Religión. En: Fraijó, Manuel. Filosofía de la Religión: Estudios y Textos. Trotta, Madrid. pp. 67-87.
- Vergara, Jorge. 1993. Los Procesos de Ocupación del Territorio Huilliche. Tesis conducente al grado de Magister en Sociología. Pontífice Universidad Católica de Chile. Santiago.
- Vergara, J; Mascareño, A y Foesrter, R. 1996. La Propiedad Huilliche en la Provincia de Valdivia. Santiago. CONADI. Pp. 243 – 371.

DVD:

- Berrocal, Gerardo. 2007. Lafquen Mapu ñi Dungun. Producción Asociación Leufu Lafken. A. G. (43 minutos).
- Moulian, Rodrigo. 2008. Ngen Rupu: El Camino del Ngen. Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile. 45 Min.
- Nahuelpan Guilitraro, Rosa. 2011. Documental: “Nahuelmapu”. Obra realizada en el marco de la primera escuela de cinematografía mapuche, Villa Nahuel.