

**UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**ESCUELA DE GRADUADOS**  
**MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN**



**EL SIMBOLISMO DE LAS AVES EN LA CULTURA MAPUCHE WILLICHE:**  
**UNA APROXIMACIÓN SOCIO-SEMIÓTICA**

Tesis para optar al  
Grado de Magíster en Comunicación

**MAURICIO ALEJANDRO SAN CRISTOBAL MORALES**

**VALDIVIA-CHILE**

**2022**

**UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES**  
**ESCUELA DE GRADUADOS**  
**MAGÍSTER EN COMUNICACIÓN**



**EL SIMBOLISMO DE LAS AVES EN LA CULTURA MAPUCHE WILLICHE:**  
**UNA APROXIMACIÓN SOCIO-SEMIÓTICA**

Tesis para optar al  
Grado de Magíster en Comunicación

**MAURICIO ALEJANDRO SAN CRISTOBAL MORALES**

**VALDIVIA-CHILE**

**2022**

Tesis vinculada al proyecto FONDECYT 1200251

## **AGRADECIMIENTOS**

En primer término, agradezco la bondad de las personas del pueblo mapuche que aceptaron dar su testimonio en este trabajo: al longko Manuel Compayante, kimche Pascual Alba y ngenpin Juan Huichicoy.

Asimismo, reconozco el apoyo y cooperación de amigos y amigas. De forma particular a Sandra Jofré, Alfio y Luca Yori, “Chino” Ponce, Martin Reitz, Carlos Obando, Emilia Villagra, Daniel Frechoso, Jaime Molina, Cristián Delgado y Bruno Sommer por su paciencia y ánimo durante el transcurso de mi aprendizaje con las aves y el desarrollo de este trabajo. También al profesor Rodrigo Moulian por motivar y guiar el estudio.

A mi madre Olga y a mi padre Carlos por enseñarme esa relación entre amor y conocimiento. A Carolina Díaz, de forma especial, agradezco su constante cariño, cuyo afecto fue primordial para el progreso de esta tesis.

## INDICE

|   |           |
|---|-----------|
| <b>INDICE</b>   | <b>4</b>  |
| <b>RESUMEN</b>  | <b>7</b>  |
| <b>ABSTRACT</b>   | <b>7</b>  |
| <b>1. INTRODUCCIÓN</b>  | <b>8</b>  |
| <b>2. MARCO TEÓRICO</b>   | <b>14</b> |
| <b>2.1 Simbolismo</b>   | <b>14</b> |
| 2.1.1 Aproximaciones a la Noción de Símbolo                                 | 14        |
| 2.1.1.1 Hacia una Definición de Símbolo.                                    | 16        |
| 2.1.1.2 Rasgos de lo Simbólico.   | 17        |
| 2.1.2 Lo Simbólico en Clave Psicológica                                     | 21        |
| 2.1.3 Lo Simbólico como Poético   | 27        |
| 2.1.4 Lo Simbólico como Semiótico   | 37        |
| 2.1.4.1 Turner y Geertz: Condensación, Polisemia y Polarización de Sentido. | 42        |
| 2.1.4.2 Peirce: Semiótica y Mediación.                                      | 46        |
| 2.1.4.3 Mediación Semiótica.  | 50        |
| 2.1.5 Lo Simbólico como Epifanía  | 53        |
| 2.1.5.1 Símbolos Naturales, Religión y Sistemas de Creencias.               | 56        |
| 2.1.6 Lo Simbólico en el Ritual y el Mito                                   | 60        |
| 2.1.6.1 Texto y Símbolo.  | 61        |
| 2.1.6.2 Rito y Símbolo: Aspectos Generales.                                 | 63        |
| 2.1.6.3 Mito y Símbolo: Aspectos Generales.                                 | 69        |
| 2.1.6.4 Formas de Abordar Mito.   | 74        |
| 2.1.6.5 Mito y Ritual como Textos.  | 77        |
| 2.1.7 Constelaciones Semióticas   | 85        |
| <b>3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN</b>                       | <b>88</b> |
| <b>3.1 Hipótesis</b>  | <b>88</b> |
| <b>3.2 Objetivos</b>  | <b>89</b> |
| <b>4. METODOLOGÍA</b>   | <b>90</b> |
| <b>4.1 Diseño de Investigación: Casos Múltiples</b>                         | <b>91</b> |
| <b>4.2 Recolección de Datos</b>   | <b>92</b> |
| 4.2.1 Investigación Documental  | 93        |
| 4.2.2 Entrevistas Focalizadas   | 93        |

|   |            |
|---|------------|
| 4.2.3 Registro de Artefactos _____  | 94         |
| 4.2.4 Observación de Aves _____   | 94         |
| <b>4.3 Análisis y Organización de la Información _____</b>  | <b>94</b>  |
| 4.3.1 Aproximación Sociocultural _____  | 95         |
| 4.3.2 Arqueología de Símbolos _____   | 95         |
| 4.3.3 Análisis Semiótico _____  | 96         |
| 4.3.4 Análisis Mediacional _____  | 97         |
| <b>4.4 Formas de Asegurar la Calidad de la Información _____</b>  | <b>97</b>  |
| 4.4.1 Confiabilidad de la Información _____   | 98         |
| 4.4.2 Validez Interna _____   | 99         |
| 4.4.3 Validez Externa _____   | 99         |
| <br>  |            |
| <b>5. MARCO DE ANTECEDENTES: APROXIMACIÓN AL UNIVERSO<br/>SIMBÓLICO DEL SISTEMA RELIGIOSO Y COSMOVISIONARIO MAPUCHE</b> | <b>101</b> |
| _____   |            |
| <b>5.1 Deidades Múltiples y Ngünechen _____</b>   | <b>103</b> |
| <b>5.2 Naturalismo y El Concepto Ngen _____</b>   | <b>107</b> |
| <b>5.3 Animismo: Antepasados y Halcones _____</b>   | <b>110</b> |
| <b>5.4 Chamanismo _____</b>   | <b>113</b> |
| <b>5.5 Estado del Arte _____</b>  | <b>117</b> |
| <br>  |            |
| <b>6. ESTUDIO DE CASOS: MOTIVOS ORNITOLÓGICOS EN EL SIMBOLISMO<br/>MAPUCHE _____</b>                                    | <b>126</b> |
| <b>6.1 Choyke /Ñandú Mapuche _____</b>  | <b>127</b> |
| 6.1.1 Breve Historia Natural _____  | 128        |
| 6.1.2 Consideraciones Etimológicas de la Voz Choyke _____   | 130        |
| 6.1.3 Choyke Purun/ Danza Ritual del Choyke _____   | 134        |
| 6.1.4 Künga Choyke/ Linajes del Choyke _____  | 139        |
| 6.1.5 Namunchoyke/ El Choyke, Figura Celeste _____  | 144        |
| <b>6.2 Choñchoñ, un Búho de Tinieblas _____</b>   | <b>150</b> |
| 6.2.1 Breve Historia Natural _____  | 150        |
| 6.2.2 Choñchoñ Kurü / Chonchón, Nocturnidad y Muerte _____  | 152        |
| 6.2.3 Choñchoñ Kalku/ Chonchón Brujo/a _____  | 155        |
| 6.2.4 Choñchoñ Wekufü / Chonchón como Instrumento del Mal _____   | 158        |
| <b>6.3 El Chukaw, una Entidad del Bosque _____</b>  | <b>161</b> |
| 6.3.1 Breve Historia Natural _____  | 162        |
| 6.3.2 Chukaw Mawida/ Chukaw del Bosque Nativo _____   | 163        |

|  |            |
|--|------------|
| <b>6.4 Raki, la Bandurria del Conocimiento</b> | <b>172</b> |
| 6.4.1 Breve Historia Natural                   | 173        |
| 6.4.2 Raki Machi/ Bandurria Chamán             | 174        |
| <b>6.5 Ñamku, un Halcón Sagrado</b>            | <b>182</b> |
| 6.5.1 Breve Historia Natural                   | 183        |
| 6.5.2 Antüpaiñamku/ Aguilucho del Sol          | 184        |
| 6.5.3 Ñamkulawen/ Remedio del Aguilucho        | 187        |
| 6.5.4 Ñamkulu/ Bravura de Ñamku                | 191        |
| <b>7. CONCLUSIONES</b>                         | <b>196</b> |
| <b>8. BIBLIOGRAFÍA</b>                         | <b>203</b> |

## **RESUMEN**

Nuestro trabajo propone que el análisis de motivos ornitológicos en la cultura mapuche muestra un sistema simbólico denso en significados. Para atender a la hipótesis definimos como unidades de análisis motivos ornitológicos del simbolismo mapuche, estos es, las aves raki, choñchoñ, choyke, chukaw y ñamku. Reconstruimos el universo de sentido (contexto semántico y pragmático) en el que opera el simbolismo de las aves mediante el análisis semiótico, la perspectiva de arqueología de símbolos y los principios de la teoría de éstos. Asimismo, proponemos la noción constelaciones semióticas para estudiar las relaciones de significación que permiten la lectura y funcionamiento de los ornito-símbolos, cuyos elementos obran como nodos donde convergen múltiples dimensiones de sentido. Para el análisis empleamos el estudio de casos múltiples y en ellos planteamos explicaciones minuciosas y contextualizadas de las complejas tramas de significación que se organizan en torno a las formas simbólicas vinculadas a las aves. Los resultados evidencian, por ejemplo, un sistema de símbolos denso en significados asociado a los pájaros que trabaja como mediador entre el sistema religioso cosmovisionario mapuche y las acciones concretas de quienes componen ésta cultura.

**PALABRAS CLAVE:** Símbolos, Simbolismo, Semiótica, Aves, Ornito-símbolo, Mapuche

## **ABSTRACT**

Our work proposes that the analysis of ornithological motifs in the Mapuche culture shows a symbolic system dense in meanings. To attend to the hypothesis we define as units of analysis ornithological motives of the Mapuche symbolism, these are the birds raki, choñchoñ, choyke, chukaw and ñamku. We reconstruct the universe of meaning (semantic and pragmatic context) in which the symbolism of birds operates through semiotic analysis, the perspective of archeology of symbols and the principles of the theory of these. We also propose the notion semiotic constellations to study the relationships of significance that allow the reading and operation of ornito-symbols, whose elements act as nodes where multiple dimensions of meaning converge. For the analysis we use the study of multiple cases and in them we propose detailed and contextualized explanations of the complex plots of meaning that are organized around the symbolic forms linked to birds. The results show, for example, a system of symbols dense in meanings associated with birds that works as a mediator between the Mapuche cosmivisionary religious system and the concrete actions of those who compose this culture.

**KEYWORDS:** Symbols, Symbolism, Semiotics, Birds, Ornito-symbol, Mapuche

## 1. INTRODUCCIÓN

Nuestro trabajo busca estudiar motivos ornitológicos en el simbolismo mapuche con la idea de mostrar un sistema simbólico denso en significados. A su vez, en la hipótesis teórica que anima esta tesis proponemos que las aves, por sus propiedades naturales, constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. Así, en el devenir de nuestro trabajo este simbolismo resulta en una estructura simbólica operativa y que experimenta transformaciones. Asoma como una red de ornitosímbolos que media entre un sistema religioso cosmovisionario y las acciones concretas de las personas que componen el pueblo originario.

Para comprender esta fenomenología definimos nuestro objeto teórico: el concepto de símbolo. Esta noción en nuestro trabajo la concebimos a grandes rasgos como un tipo especial de signo que condensa múltiples significados. Además, suponemos que estas formas simbólicas son públicas, compartidas y que forman un sistema, cuyos elementos programan nuestras acciones. Asimismo, la idea de simbolismo la entendemos como una forma de conocimiento, cuyo saber trasciende lo físico y lo sensible (Moya, 2002).

En esta línea, también aplicamos la noción de constelaciones semióticas para estudiar los símbolos. Las constelaciones semióticas, en términos generales, las entendemos como estructuras, no fijas, en las cuales se disponen u organizan las relaciones de significación. Este conjunto de significados y sus nexos posibilitan la operación y jerarquización de dispositivos semióticos como los signos y textos. Entonces, en cada modelo de una constelación semiótica analizamos las configuraciones interpretativas que



ocurren en el proceso de significación o semiosis atendiendo a los significados implicados, los presupuestos y las connotaciones, entre otras formas semióticas.

En esta deriva, para profundizar en las ideas expuestas, precisamos nuestro objeto de estudio. Se trata de motivos ornitológicos del simbolismo mapuche. En otras palabras, nos interesa el carácter simbólico que se halla en las aves, en cuyo fenómeno se anudan múltiples significados condensados y que analizamos asociado al contexto en el que está constituido.

Asimismo, nuestro objeto de estudio está anclado al universo simbólico del sistema religioso y cosmovisionario mapuche. Este contexto sociocultural, cuyos aspectos centrales tratamos en el Marco de Antecedentes, resulta complejo, fragmentario y variante. Además, perdura en la actualidad y está en constante transformación debido al contacto con otras formas de pensamiento. Además, el sistema religioso y cosmovisionario muestra rasgos de politeísmo, naturalismo, animismo y chamanismo. Estas fórmulas ontológicas se suman a una concepción dual del mundo, en cuyo universo las potencias del bien y el mal luchan para lograr la supremacía en los planos etéreo y real. En dicho apartado, también proporcionamos antecedentes sobre los símbolos naturales y de la naturaleza en el mundo mapuche y un balance sobre el estado del arte en relación a publicaciones previas que tratan sobre las aves y la cultura mapuche.

Sobre el balance del estado del arte, estamos en condiciones de señalar que con la lectura teórica, nuestro modelo metodológico y la sistematización de los datos es posible avanzar más de lo que se ha dicho hasta ahora. Esto se justifica porque la mayoría de las publicaciones suman datos a nivel descriptivo sin un modelo teórico ni metodológico para

la lectura de los datos. En otras palabras, las publicaciones sólo exponen una dimensión de un simbolismo dado, por lo que no se aprovecha la riqueza de la multidimensionalidad, la polisemia, la capacidad de condensación de los símbolos. A su vez, como el sistema cosmovisionario mapuche penetra en la cultura popular, se produce una fusión de saberes y a veces las publicaciones presentan este saber mestizo como mapuche. No obstante, nosotros atendemos sólo al simbolismo de las aves en la cultura mapuche, puesto que creemos que se trata de un tipo particular de lenguaje, un dominio específico, esto es, un lenguaje simbólico.

En líneas anteriores dejamos entrever el objetivo general de nuestro trabajo. Se trata de analizar sistémicamente el simbolismo de las aves en la cultura mapuche. Es decir, nos ocupamos de las tramas de sentido que se organizan en torno a la simbólica que nos interesa. Esto lo abordamos desde la perspectiva de la arqueología de símbolos y los principios de la teoría de éstos para reconstruir el universo de sentido, esto es, el contexto semántico y pragmático en el que opera el simbolismo de los pájaros en la cultura mapuche. Entonces, estudiaremos cómo se cruzan, cómo se integran, cómo se articulan, en torno a los ornito-símbolos (o al simbolismo de las aves) las múltiples de capas de sentido. La realización de este análisis semiótico es posible debido a que los símbolos trabajan como nodos o plataformas en donde convergen las distintas dimensiones de significados. A su turno, especificamos cada capa de sentido de acuerdo a nuestro diseño metodológico. Así, nuestro objetivo general se divide en cuatro objetivos específicos. Primero tenemos la identificación de las aves con valor simbólico en la cultura mapuche. Se trata de individualizar las especies de mayor importancia en términos simbólicos para esta cultura. Ellas no darán una idea de los casos potenciales a estudiar. Luego está exponer el universo

de sentido que se organiza en torno a las aves. Mostrar el contexto pragmático y semántico en el que se inscribe el simbolismo de las aves nos enseña los elementos que componen y dan coherencia e inteligibilidad al marco cosmovisionario en el que se desarrollan las interpretaciones de los ornito-símbolos. En tercer lugar analizamos las relaciones paradigmáticas que las diversas unidades simbólicas mantienen entre sí. Esto tiene que ver con el estudio de las constelaciones semióticas de nuestra tesis, puesto que exponen los términos vinculados a las aves en la lengua y la cultura mapuche. Por tanto, las constelaciones expresan relaciones paradigmáticas en el sistema lingüístico, de cuyas oposiciones y asociaciones entre los signos descansan los significados originales que debemos analizar. Por último, está el objetivo específico que consiste en establecer los vínculos del simbolismo de las aves con otros sistemas simbólicos. En nuestro trabajo hallamos, entre otros, los colores, el cosmos, la religión, el arte y el mito.

En cuanto a la metodología que proponemos ésta se ajusta al estudio de casos. Básicamente planteamos dicha estrategia de investigación porque supone flexibilidad en el uso de las técnicas de investigación para abordar un mismo caso. Además es adecuada para responder las preguntas cómo y porqué, cuyas interrogantes son de índole descriptiva e interpretativa. Asimismo, planteamos un estudio de casos múltiples. Esto, porque los elementos de nuestras unidades de análisis (motivos ornitológicos del simbolismo mapuche) se ordenan en torno a distintos grupos y contextos por lo que hay interpretaciones dispares o similares con sus respectivas variaciones. Además, el diseño nos permite hacer cruces para establecer oposiciones, equivalencias y recurrencias. Sobre los casos estos se elaboran en base nuestras unidades de análisis que son las aves conocidas como chukaw (chucaco), raki (bandurria austral), choyke (ñandú petiso), choñchoñ (concón y chuncho) y

ñamku (aguilucho de pecho blanco), en cuya selección consideramos las especies con mayor valor simbólico para la cultura estudiada. El desglose del análisis de cada caso se compone de una historia natural de la especie y después especificamos las capas de significados donde aplicamos categorías analíticas para cada una. Asimismo detallamos los componentes de las constelaciones semióticas (niveles de significación, significados condensados, áreas semánticas, entre otros) atendiendo a las implicaciones, connotaciones y significados presupuestos en la cultura mapuche. En suma, nuestra idea es proveer de interpretaciones contextualizadas y sistemáticas de los fenómenos mediante descripciones minuciosas. Buscamos interpretar simbolismos, significados, reglas, a través de categorías conceptuales y proponer relaciones entre elementos significativos, puesto que planteamos que nuestro estudio de casos sobre motivos ornitológicos mostrará un sistema simbólico denso en significados.

Nuestro Marco Teórico está dedicado a desarrollar el concepto de simbolismo. Así, nos aproximamos a la noción de símbolo y detallamos sus rasgos principales. En este sentido, proponemos cinco campos semánticos que despliegan las nociones de símbolo y simbolismo. Estas son lo simbólico como semiótico, lo simbólico como epifanía, lo simbólico como poético, lo simbólico en clave psicológica y lo simbólico en el ritual y el mito.

Previo a la lectura de nuestro trabajo queremos contar la dimensión biográfica que anima esta tesis. El problema de investigación fue planteado en 2014 durante el curso del magíster en la UACh. Específicamente en las clases de “Cartografías teóricas de lo simbólico” y “Semiótica de la comunicación”, cuyas asignaturas dictaba el profesor patrocinante de nuestro estudio. Sin embargo, el interés por las aves está presente en mi pensamiento desde la niñez. Primero fue con las gallinas

del corral que cuidaba mi madre, Olga, en la casa que vivíamos en Concepción. Mi preferida, “la cocó”, era una gallina mapuche sin cola que se conoce con el nombre de “kollonka”. Yo la observaba mucho mientras la alimentaba y la mimaba, puesto que era ponedora de los huevitos azules. Esa es la primera experiencia con las aves que recuerdo.

Mi padre Carlos era aficionado a la caza y conocía en profundidad a los pájaros de la zona de Valdivia y Chiloé. Siempre que entrábamos a Valdivia competíamos por quién era el primero en divisar e identificar aves en los humedales. Aprendí mucho con él, mientras estaba en vida y además heredé su literatura relacionada a las aves. Cuando dejó este mundo, un mirlo entró en mi habitación y estuvo harto rato. Pensé que era él y que venía a despedirse. Por otra parte, su madre, Raquel Caneleo, era mapuche. Mi abuela nació en 1910, fue enfermera graduada en la U. de Chile y era orgullosa de pertenecer a este pueblo. Se consideraba curandera. Gracias a ella supe que existía un pueblo originario mapuche y también me enseñó los primeros términos del mapudungun.

A los diez años fui bautizado, pues era requisito recibir el sacramento para entrar a un colegio jesuita en Puerto Montt. La ceremonia fue en Quemchi (Chiloé) y fue oficiada por mi padrino Raúl, quien era el párroco de la misma localidad. Un gran ganso blanco fue sacrificado para “celebrar” la administración del bautismo. Recuerdo que la acción de matar al ave no me agradó, pero sí comprendí, más tarde, el motivo simbólico que animó al sacerdote.

Así pasaron los años hasta que surgió un interés formal por las aves. Me hice aficionado a la observación de pájaros y con ello pude complementar mi gusto por la fotografía.

En fin, la pasión por las pobladoras del aire y el entusiasmo por un pueblo originario motivaron la realización de este trabajo que, desde el estudio de los símbolos y la semiótica, expone las complejas tramas simbólicas que se constituyen entre el dominio de las aves y el pueblo mapuche.

## 2. MARCO TEÓRICO

### 2.1 Simbolismo

#### 2.1.1 Aproximaciones a la Noción de Símbolo

Queramos o no empleemos los símbolos. Este tipo especial de signo asume un rol protagónico en nuestra capacidad para significar, en los sueños, en los rituales, en el lenguaje, en el arte, la religión. Así lo evidencia la semiótica, la psicología profunda, la antropología, la lingüística, entre otros campos de conocimiento, puesto que los símbolos, desde ciertos puntos de vista, estructuran el sentido, proveen información sobre lo inconsciente, motivan la acción y modelan el comportamiento, por ejemplo.

En esa línea, compartimos el planteamiento de Cassirer (1967) quien sostiene que las personas no sólo vivimos en un universo físico, sino también en un “universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen partes de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica” (p. 27). Nuestra experiencia es una realidad rodeada de estas entidades. Es por esto que este autor sostiene que el ser humano es un “animal simbólico” (p. 28).

De todas formas, trazar una teoría del símbolo plantea serias dificultades para las ciencias humanas. Martín Moya (2002), al respecto, afirma que el pensamiento simbólico “es supra-lógico, pues va más allá de la comprensión racional anclada por lo general en teoría e hipótesis” (p. 211). Esta situación, más la confusión que existe en el uso de términos relacionados al símbolo (como la alegoría, emblema, signo, metáfora, analogía,

entre otros) suponen una valla que en la actualidad aún no ha sido sorteada por la ciencias humanas para establecer una teoría unificada del símbolo.

No obstante fijar ahora una posición en relación al símbolo, nuestro objeto teórico, resulta necesario para el desarrollo de nuestro estudio. En términos generales, en este trabajo empleamos el concepto símbolo para designar a un tipo particular de signo que tiene la capacidad de condensar múltiples significados (Turner 2013). Nos interesa su carácter nodal (Moulian y Garrido, 2015). Ese poder que anuda órdenes de representación, en cuyas dimensiones los símbolos aparecen como entidades sensibles donde cobra vigor el universo pensado, donde lo abstracto se vuelve concreto. Adicionalmente suscribimos la idea de que son elementos públicos, compartidos, que forman parte de un sistema y que programan nuestras acciones (Geertz 2003). Sobre la noción de simbolismo adherimos a la idea que propone Moya (2002). El autor sostiene que el simbolismo se relaciona a una “forma de conocimiento” que trasciende de “lo físico y lo enteramente sensible” (p. 214). Este tipo de saber atiende a una “comprensión” donde lo “divino o lo sagrado se encuentra y se percibe en todas partes”, por lo que “lo intuitivo ocupa un lugar privilegiado frente al razonamiento y la experiencia que no tienen más que una función complementaria, ocasional, pero no fundamental” (Op. Cit).

Para realizar la aproximación, proponemos campos semánticos que nos permitan trabajar las nociones de símbolo y simbolismo en las siguientes perspectivas: **lo simbólico como semiótico**, donde examinamos la noción de símbolo como sinónimo de significación; **lo simbólico como epifanía**, donde tratamos al símbolo en su carácter epifánico desde el punto de vista de la religión y las creencias, esto es, como puesta en escena de un sentido trascendente en el credo, en el mito y el rito; **lo simbólico como poético**, cuya mirada

considera al símbolo como expresión de las formas que comunican poéticamente en el arte; **lo simbólico en clave psicológica**, en cuya esfera estudiamos lo simbólico desde la psicología profunda, como manifestación de la actividad psíquica del inconsciente en el sueño, por ejemplo; **lo simbólico en el ritual y el mito**, donde abordamos estas formas expresivas como instituciones y así analizamos el simbolismo en el campo de las representaciones y cómo organiza y articula el funcionamiento de dichas instituciones.

Antes del desarrollo de tales perspectivas de análisis, proponemos una revisión etimológica del término símbolo, luego examinaremos sus principales características.

#### **2.1.1.1 Hacia una Definición de Símbolo.**

Desde el punto de vista de la etimología, Udo Becker (2003), en su “Enciclopedia de los símbolos”, explica que la palabra símbolo proviene del verbo griego “symballein, que significa «arrojar juntos » o «reunir»; la forma sustantiva es symbolon” (p. 7). Añade que el primer registro de la voz “symbolon” corresponde a un sello de seguridad de plomo del antiguo Egipto. Luego, –prosigue Becker– symbolon pasó a designar la figura que portaban tales precintos. Este autor indica que simultáneamente symballein era empleado con el “significado de «asociar», «envolver» y «ocultar»”. Por otro lado, precisa que “symbolum” refería al corpus de creencias de una comunidad religiosa, “un acervo condensado en fórmulas breves y siempre asociado a un carácter religioso” (p. 7). En la misma línea, Charles Sanders Peirce afirma que símbolo debiera definirse etimológicamente como algo “unido”. “Los griegos usaron ‘unir’ (symballein) muy frecuentemente para significar el hacer un contrato o convenio. Ahora bien, con frecuencia



y desde antiguo encontramos símbolo (symbolon) usado para significar un contrato o convenio” (Peirce, 1894, 2.297-302: MS 404)<sup>1</sup>.

El Diccionario de símbolos de Chevalier (2007 [1969]) explica que símbolo en su origen era un objeto cortado en dos, ya sea de metal, cerámica o madera. “Dos personas se quedan, cada una con una parte; dos huéspedes, el acreedor y el deudor, dos peregrinos, dos seres que quieren separarse largo tiempo [...] Acercando las dos partes, reconocerán más tarde sus lazos de hospitalidad, deudas, amistad” (pp. 21-22). Por su parte, el Vocabulario Filosófico de Lalande (1997 [1926]) precisa que símbolo “es un signo concreto que evoca (por una relación natural) algo ausente o imposible de percibir” (p.1080).

#### **2.1.1.2 Rasgos de lo Simbólico.**

En este acápite esbozaremos brevemente la estructura, propiedades y funciones del símbolo. Esto para formarnos una idea preliminar de nuestro objeto teórico, puesto que más adelante las analizamos en detalle.

Victor Turner (2013 [1980]) indica que los símbolos se caracterizan por su **capacidad de condensación**, es decir, anudan múltiples significados. Son polisémicos, multidimensionales. Además, este autor destaca la facultad de reunir significados dispares, incluso opuestos, pero relacionados por cualidades análogas. Además, alude a la habilidad de polarizar los significados hacia un campo ideológico (referido al individuo o la sociedad) y un campo sensorial (vinculado al carácter material del significante) (p. 30-31). De lo anterior se desprende que en lo simbólico opera una **función o dimensión**

---

<sup>1</sup> Peirce explica, en el mismo párrafo del cual se extrae esta cita, que a símbolo le atribuye el significado del signo convencional o el de uno que depende de un hábito (adquirido o innato). Esta posición no es compatible con la conceptualización de la tradición humanista. Por lo tanto, cuando mencionemos símbolo no lo haremos en el sentido peirciano a menos que lo explicitemos.

**referencial** que es cognitiva y se refiere a alusiones concretas, convenidas. Es decir, trabaja en el marco de representaciones que está asociado a lo simbólico.

Turner (2013 [1980]), al respecto, explica que los símbolos rituales “son a un mismo tiempo símbolos referenciales y símbolos de condensación, aunque cada símbolo es multirreferencial, más que unirreferencial. Su cualidad esencial consiste en su yuxtaposición de lo groseramente físico con lo estructuralmente normativo, de lo orgánico con lo social” (pp. 32-33). Aclara que la diferencia fundamental entre el simbolismo referencial y el de condensación es que el primero se “forma a través de una elaboración formal en el dominio de lo consciente”, mientras que el segundo “hunde sus raíces profundamente en lo inconsciente, e impregna con su cualidad emocional tipos de conducta y situaciones aparentemente muy alejados del significado original” (p. 32).

A su turno, Freud propone que en el simbolismo inconsciente los significados se encuentran derivados, no se muestran de manera directa e inmediata. En otras palabras, este autor nos dice que otro de los rasgos de lo simbólico es que genera un **significado desplazado**, no literal. Asimismo, destaca otro aspecto distintivo de lo simbólico: su uso como **dispositivo cognitivo**. En ese sentido, Freud (1997) sostiene que el simbolismo de los sueños traspasa el campo de lo onírico, puesto que “no pertenece a ellos como cosa propia, sino que domina de igual manera la representación en las fábulas, mitos y leyendas, en los chistes y en el folklore permitiéndonos descubrir las relaciones íntimas del sueño con estas producciones” (p. 167). Jung, también desde la psicología profunda, explica que el símbolo es un medio de acceso y representa a lo desconocido. “Lo que llamamos símbolo es un término, un nombre o una pintura que puede ser conocida en la vida diaria aunque posea connotaciones específicas además de un significado corriente y obvio. Representa

algo vago, desconocido u oculto para nosotros” (Jung, 1995, p. 21). Además, este autor afirma que el símbolo tiene una faceta inconsciente que siempre es indefinida o poco explicada y que por ello empleamos términos simbólicos para graficar conceptos que no entendemos (pp. 20-21). De lo anterior podemos inferir que Jung considera que los símbolos poseen la **capacidad de remisión** a otros significados. Al señalar lo desconocido, Jung plantea otra característica del símbolo: **la evasividad del sentido**. Ese rasgo parabólico, inadecuado, que implica ambigüedad.

Por su parte, Mircea Eliade (1974), sostiene que uno de los rasgos distintivos del simbolismo religioso es “la simultaneidad de los distintos sentidos que revela” (p. 240). Para este autor la función del símbolo es “transformar un objeto o acto en algo distinto de lo que ese objeto o ese acto son en la perspectiva de la experiencia profana” (p. 235). Añade que dicha labor unificadora “es de considerable importancia no sólo para la experiencia mágico-religiosa del hombre, sino incluso para su experiencia total. Un símbolo revela siempre, cualquiera sea su contexto, la unidad fundamental de varias zonas de lo real” (p. 241). Complementa afirmando que la facultad unificadora del símbolo no es confusión ni fusión, puesto que el simbolismo permite el paso entre niveles y mundos. Es integrador, estructura el sentido. “La tendencia a coincidir con el todo debe entenderse como una tendencia a integrar el todo en un sistema, a reducir la multiplicidad a una situación única, haciéndola al mismo tiempo lo más transparente posible” (pp. 242-243). Además, Eliade resalta el **carácter epifánico** del símbolo sagrado, la función instaurativa, reveladora del símbolo.

Gilbert Durand (1968) se sitúa en la perspectiva simbólica para estudiar los arquetipos de la imaginación humana y en esa deriva destaca la función instituyente de los

símbolos. El autor de *Estructuras Antropológicas del Imaginario* propone al símbolo como un “signo que remite a un significado inefable e invisible, y por eso debe encarnar concretamente esta adecuación que se le evade, y hacerlo mediante el juego de las redundancias míticas, rituales, iconográficas, que corrigen y complementan inagotablemente la inadecuación” (p. 21). Según este autor, la esfera preferida del simbolismo es “lo no-sensible” cuyo espacio implica todo lo relativo al inconsciente, la metafísica, lo sobrenatural y surreal. “Estas «cosas ausentes o imposibles de percibir», por definición, serán de manera privilegiada los temas propios de la metafísica, el arte, la religión, la magia: causa primera, fin último, «finalidad sin fin», alma, espíritus, dioses, etcétera” (p. 14). Durand piensa el símbolo siempre como la unión de dos partes, “signo y significado”, y plantea el doble imperialismo de éstos términos cuyas entidades poseen el mecanismo particular de la redundancia. A esta propiedad o mecanismo para emplazar las representaciones le llama redundancia perfeccionante, ya que en cada repetición “circunscribe más su enfoque, su centro” (p. 18). Es como una espiral. Explica que a partir de la redundancia es posible hacer una clasificación simple de los símbolos: si la redundancia está en los gestos, los símbolos serán rituales; si se da en las relaciones lingüísticas, será parte del mito y sus derivaciones; si ocurre en imágenes realizadas mediante un arte, será un símbolo iconográfico (pp. 17-18).

En suma, en nuestro estudio la idea que propone Turner (2013 [1980]) respecto a la capacidad de condensación del símbolo resulta central y es una categoría analítica fundamental, puesto que planteamos que las aves, por sus propiedades naturales, constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. En otras palabras, considerar dicho rasgo implica la comprensión de complejas

tramas de significación en torno a las cuales se organizan los símbolos, cuyos elementos suponen, además, nodos donde convergen múltiples dimensiones de sentido. De allí que planteamos que el estudio de los motivos ornitológicos en la cultura mapuche mostrará un sistema simbólico denso en significados.

### ***2.1.2 Lo Simbólico en Clave Psicológica***

En esta esfera estudiamos lo simbólico, desde la psicología profunda, como manifestación de la actividad psíquica del inconsciente en el sueño, por ejemplo.

Sigmund Freud puede ser considerado uno de los padres de los estudios del simbolismo. Esto, luego de fundar el psicoanálisis para tratar patologías en sus pacientes, puesto que la perspectiva freudiana se enfoca en dilucidar el significado de los símbolos en la dimensión individual, en lo inconsciente.

De forma particular, este autor, centra su análisis en el “simbolismo onírico” con el objetivo de revelar el significado oculto de los símbolos que aparecían en los sueños de las personas con trastornos psíquicos. Así, en la teoría de los sueños, Freud (1997) distingue entre contenido manifiesto y latente. El primero constituye “el sueño tal y como aparece en nuestro recuerdo”; y el segundo supone “el material hallado por medio del análisis” (p. 122). A estos elementos suma la “elaboración del sueño”, cuya operación implica el “proceso de la conversión del contenido latente en manifiesto”. La traducción contraria, de manifiesto a latente, consiste en el análisis (p. 123). A su vez, identifica tres tipos de sueños que son los siguientes: “los que poseen sentido”, son transparentes y no provocan preocupación, ya que su contenido latente coincide con el manifiesto. No ocurre la “elaboración”; luego están los sueños que a pesar de tener consistencia y sentido, nos

desconciertan dado que no es posible incorporar “dicho sentido en nuestra vida psíquica”; después está el grupo de los sueños que “carecen de ambas cualidades: sentido y comprensibilidad, y se nos muestran incoherentes, embrollados y faltos de sentido” (pp. 123-125). A este último conjunto pertenece el grueso de este tipo de manifestación psíquica.

Ahora bien, Freud explica que en el proceso de elaboración pueden ocurrir dos mecanismos psíquicos, la condensación y el desplazamiento. El primero tiene que ver con que el símbolo adquiere múltiples significados (multidimensionalidad del sentido). Freud (1997) precisa que por la condensación se explican elementos del sueño que son extraños al contenido y que él llama “personas colectivas y mixtas”, cuyas creaciones “se concretan en nuestro pensamiento como unidades sintéticas” (p. 132). El factor de desplazamiento lo entendemos como un procedimiento mediante el cual unos símbolos pueden ser reemplazados por otros, lo que produce un ocultamiento del sentido y también inidentificable el nexo entre el contenido manifiesto y las ideas latentes. Freud explica que durante la elaboración del sueño la intensidad psíquica pasa de ideas y representaciones que le son propias a otras que “no tienen derecho alguno a tal acentuación” (p. 135). En este sentido, el autor complementa que las ideas del sueño pueden presentarse “simbólicamente por medio de comparaciones y metáforas, como un lenguaje poético, rico en imágenes” (p. 140). En otras palabras, la idea anterior nos remite al lenguaje figurativo (o simbólico) como el soporte de expresión de las ideas que dispone la elaboración del sueño.

La reflexión de Freud plantea que el proceso de elaboración sólo se restringe a condensar un material psíquico (el sueño), a desplazarlo y hacerlo comprensible a través del lenguaje figurativo. La elaboración “no es creadora: no desarrolla ninguna fantasía propia,

no juzga ni concluye nada” (pp. 148-149). Dicho esto, agrega otro elemento que denomina “estado de represión” que conecta causalmente con la “oscuridad del contenido del sueño” (p. 153). Así, sostiene que la turbiedad del material psíquico actúa “para no revelar los pensamientos prohibidos”, por lo que establece el concepto de “deformación del sueño”, en cuyo dominio operan las transformaciones impuestas por la censura a dichos pensamientos reprimidos. Es por esto que Freud concluye mediante el método del psicoanálisis que las expresiones de los sueños oscuros “son realizaciones disfrazadas de deseos reprimidos” (p. 155).

Recapitulando, Freud nos propone la elaboración del sueño, la condensación, el desplazamiento, la represión o relajamiento de la censura para argumentar cómo los contenidos del sueño pueden transformarse en lenguaje figurativo, en símbolos, cuya interpretación es clave para comprender el texto onírico. Además, sostiene que el simbolismo onírico supera las fronteras de los sueños apareciendo también en manifestaciones culturales como el mito y el folklore lo que posibilita analizar las relaciones del sueño con dichas expresiones. (p. 167). Como vemos, la idea de símbolo en Freud queda circunscrita al dominio de los sueños y la cultura, cuyos componentes se relacionan siempre al imperio de lo inconsciente.

Hasta este punto hemos hablado superficialmente sobre la noción de inconsciente y por ello es oportuno aproximarnos a ella, dado que nos provee de una entrada al pensamiento sobre los símbolos de Carl Jung.

En términos generales, Freud (1997) explica que la psique se divide en dos partes: el preconscious, que está compuesto por ideas y recuerdos a los que se puede volver en

conciencia; y el inconsciente, donde habitan los deseos, anhelos o impulsos de carácter sexual que sacan su energía de los instintos o “pulsiones” físicas. Jung (1994) dice que el planteamiento anterior es a nivel individual y lo llama inconsciente personal, “pero ese estrato descansa en otro más profundo que no se origina en la experiencia y la adquisición personal, sino que es innato: lo llamado inconsciente colectivo” (p. 10). De acuerdo a este autor, dicho sistema psíquico es de naturaleza universal, tiene comportamientos y contenidos que son los mismos en todas partes y en todos los individuos, por lo que es idéntico en todas las personas y “constituye así un fundamento anímico de naturaleza suprapersonal” (Op. Cit.). Explica que, a diferencia del inconsciente personal, el material del inconsciente colectivo son los arquetipos. Sobre este término indica que los “contenidos inconscientes colectivos son tipos arcaicos o –mejor aún– primitivos” (Op. Cit.). Jung afirma que las leyendas y los mitos son manifestaciones de los arquetipos, cuyas formas se han compartido a través de largo tiempo y agrega que arquetipo sólo puede emplearse de forma indirecta a las representaciones colectivas, puesto que “designa contenidos psíquicos no sometidos aún a elaboración consciente alguna, y representa entonces un dato psíquico todavía inmediato” (Op. Cit.). Además, sostiene que el arquetipo representa básicamente un material inconsciente, “que al concienzializarse y ser percibido cambia de acuerdo con cada conciencia individual en que surge” (p. 11). En este sentido, complementa que arquetipo “en sí representa un modelo hipotético, no intuible, como el patrón de comportamiento de la biología” (Op. Cit.).

Un aspecto relevante que destaca Jung de los arquetipos es que no se deben pensar como representaciones inconscientes, dado que no están “determinados en cuanto a su contenido sino sólo formalmente [...] el arquetipo es un elemento formal, en sí vacío, que



no es sino una *facultas praeformandi*, una posibilidad dada a priori de la forma de representación” (p. 74). Enfatiza que las representaciones no se heredan, debido a que sólo las formas se traspasan y éstas se ajustan a la definición de instinto cuyo mecanismo también está determinado formalmente.

Para Jung, la noción de arquetipo encarna la concepción de imagen primordial o primigenia. Ésta entendida como precursora de la idea, con ese rasgo arcaico, primitivo, que coincide como expresión de motivos originados en lo inconsciente colectivo. El autor, señala que “las ideas eternas son imágenes primordiales que se mantienen en un lugar supraceleste como formas eternas trascendentes”. Es decir, no hay ideas que no tengan bases históricas: “Todas se basan en formas primitivas arquetípicas” (Jung, 1994, p. 39).

Jung distingue dos tipos de arquetipos: los personificados, como la sombra, el hombre sabio y el ánima; y los de la transformación, que son “situaciones, lugares, medios, caminos” que “simbolizan” tipos de transformación. Añade que las dos modalidades de arquetipos también son “símbolos auténticos y legítimos” que no pueden ser interpretados como signos o alegorías, puesto que son “plurívocos, llenos de vislumbres e inagotables” (p. 44).

En esta parte de su teoría, Jung desliza cuál es la noción de símbolo que emplea en sus planteamientos. En el párrafo anterior deja entrever que lo distingue de signo, puesto que para este autor el significado simbólico es diferente al significado semiótico. Jung (2013) da como ejemplo la antigua tradición de entregar una pequeña porción de tierra al venderse un predio, lo que a su juicio, de forma coloquial puede catalogarse como una costumbre simbólica, pero sostiene que verdaderamente es una práctica semiótica: “El trozo

de tierra es un signo, con el que se denota la propiedad en su totalidad” (p. 496). En tal sentido, sostiene que la semiótica ve al símbolo como analogía o abreviación de una cosa conocida, mientras que cuando una “expresión simbólica es la mejor formulación posible de una cosa desconocida y, por tanto, una formulación que de momento no puede representarse con más claridad ni precisión, es simbólica” (p. 495). Podemos apreciar que en el pensamiento del autor, cuando habla de símbolo, enfatiza en lo oculto, en lo secreto, lo misterioso, por lo que símbolo sería para este autor un medio de acceso a lo desconocido.

Al señalar que símbolo es la expresión de algo que no se puede precisar mejor de otra forma, cuando queda una dimensión de misterio, Jung está afirmando que el símbolo está vivo. Pero sólo vive en tanto está “preñado de significado”. Así, lo explica:

“En el momento en que ha dado a luz su significado, es decir, en que se ha encontrado esa expresión que formula la cosa buscada, esperada o adivinada mejor que el símbolo hasta aquí empleado para simbolizarla, éste pasa a estar muerto no tiene ya más que un significado histórico” (Jung, 2013, pp. 496-497).

Jung reconoce que la naturaleza del símbolo es muy compleja. Por una parte asume que su naturaleza no es completamente racional e irracional, pero que posee una parte de ambas: “Por lo premonitorio y significativo del símbolo son interpelados tanto el pensamiento como el sentimiento, y su cualidad específica de imagen, cuando alcanza una forma sensible, supone un estímulo tanto para la sensación como para la intuición” (Jung, 2013, p. 500).

De las ideas expuestas por Freud, nos parece relevante la noción de condensación, pero tiene limitaciones debido a que el autor la formula a nivel individual. Su postura no es

aplicable en sistemas simbólicos públicos o compartidos que es lo que nos interesa, puesto que planteamos que las aves, por sus propiedades naturales, constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. Por ello preferimos emplear el rasgo de condensación que propone Turner (2013 [1980]) como categoría de análisis. Junto a la anterior usaremos la semiosis ilimitada (Eco, 1992) y el modo simbólico (Eco, 1998) para observar complejas tramas de significación en torno a las cuales se organizan los símbolos, cuyas nociones revisaremos en otra sección.

### ***2.1.3 Lo Simbólico como Poético***

Bajo esta mirada concebimos al símbolo como expresión de las formas que comunican poéticamente en el arte. Articularemos nuestra posición abordando la noción de arte para acercarnos a lo que entenderemos por poética en relación a lo simbólico.

Las ideas de Georg Hegel sobre arte y símbolo nos proveen de un marco general para aproximarnos, pero no pretendemos entrar en concreto en el sistema filosófico hegeliano puesto que está fuera de nuestras posibilidades. Hegel (1989) explica que “el arte en general consiste precisamente en la referencia, afinidad y concreta interpenetración de significado y figura” (p. 226). En tal sentido, este autor indica que las “formas artísticas” corresponden “a las distintas relaciones entre contenido y figura” (p. 57). Estas relaciones las desagrega en tres formas artísticas que aparecen de manera ascendente desde el punto de vista histórico: la simbólica, la clásica y la romántica. Como apunta Hernández (1997) para comprender dicho proceso “se debe partir de lo que Hegel considera la representación auténtica, esto es, su centro del arte. Ese centro, el arte ideal como tal, solamente se daría en la unión conclusa en la adecuación perfecta de significado y figura externa” (p. 60). Agrega

que hay que tener presente que el arte para Hegel se basa en la teoría de la representación y que dicha expresión se ajusta a esquemas histórico-filosóficos. Según este autor, en la forma simbólica el contenido se conserva “indeterminado”, opaco, “la idea no se concreta, y la figura está encadenada totalmente, aunque surja un indicio de referencia, al objeto natural” (p. 60); mientras que en el arte clásico se concreta la adecuación contenido y figura, la correspondencia es “demasiado perfecta”; en tanto, el arte romántico “supera la unidad perfecta anterior”, pero surge nuevamente la oposición contenido y figura que, en este caso, luego de la adecuación el contenido trasciende sobre su figura, “sobre su exterioridad” (p. 60).

De las tres formas artísticas nos interesa la simbólica, cuya expresión, para Hegel (1989), es un “pre-arte”, donde hay falta de correspondencia o inadecuación entre la forma y el contenido (p. 269) y donde el símbolo “según su propio concepto es esencialmente ambiguo” (p. 271). La forma del arte simbólico se caracteriza, siguiendo a Hernández (1997), por “el afán de la idea por encontrar su expresión artística, pero permanecerá en tal búsqueda, no encontrará lo buscado, por lo menos hasta que abandone el mecanismo del símbolo” (p. 60). Ese mecanismo, la forma de operar, creemos que se refiere a que el símbolo trabaja de manera indirecta. Es decir, actúa mediante la referencia y la remisión, puesto que debemos mirar con o a través de él para hallar un contenido o esencia. Para mayor claridad, veamos cómo define símbolo Hegel:

"Símbolo en general es una existencia exterior inmediatamente presente o dada para la intuición, que sin embargo, no debe tomarse tal como se presenta inmediatamente, por sí misma, sino entenderse en un sentido más amplio y más general. En el símbolo por tanto

hay que distinguir al punto dos cosas: en primer lugar, el significado, y luego la expresión del mismo" (Hegel, 1989, p. 225).

Debemos añadir que para Hegel (1989) el símbolo "es ante todo un signo" (p. 226), en el sentido de ese operar indirecto que mencionamos arriba, puesto que está la idea de referencia a algo diferente de lo que presenta de forma inmediata. No obstante, hay que precisar que el símbolo que propone Hegel, a diferencia del signo<sup>2</sup>, no refiere de manera arbitraria<sup>3</sup>, ya que en la figura exterior o significante "se abarca ya el contenido interior a representar" (Hernández, 1997, p. 63). Esta relación no arbitraria entre el contenido y la forma es lo que provoca la ambigüedad y confusión en la interpretación del símbolo. Es a lo que Hegel apunta cuando indica que el símbolo debe "entenderse en un sentido más amplio y general", cuyo mecanismo hace aparecer su esencia polisémica.

En un sentido similar, Roman Jakobson (1975) ve en la ambigüedad la característica que otorga a la poesía "su esencia enteramente simbólica, múltiple y polisemántica" (p. 382). Este autor propone seis funciones del lenguaje<sup>4</sup> que operan en el marco de su modelo de comunicación y dentro de éstas sitúa a la poética como una de las primordiales, puesto que es la que permite que un mensaje verbal sea una obra de arte (p. 348). No obstante, Jakobson sostiene que la poética no debe confinarse sólo al estudio del arte verbal, ya que es posible estudiar este tipo de modo expresivo en otros sistemas de significación como la música, el cine, la danza o el arte gráfico. Jakobson (1975) aclara esta idea: "el estudio lingüístico de la función poética tiene que rebasar los límites de la poesía, al mismo tiempo de que la indagación lingüística no puede limitarse a la función poética" (p.359). Ahora

---

<sup>2</sup> Acá se entiende al signo como algo que está en lugar de otro algo que tiene la capacidad de representar.

<sup>3</sup> La arbitrariedad del signo es la misma que plantea Saussure.

<sup>4</sup> Conativa, metalingüística, referencial, poética, fática y emotiva.

bien, la función poética, según Jakobson, es “la orientación (Einstellung) hacia el mensaje como tal, el mensaje por el mensaje” (p. 358). En nuestras palabras, dicha función se explica porque el mensaje resplandece, destaca sobre sí mismo. Es lo que Umberto Eco (2000) denomina “autorreflexividad” (p. 369). Así, como veremos más adelante, la función poética o poeticidad será un elemento modificador y determinante en el funcionamiento del resto de los elementos de la intrincada estructura textual. Pero lo importante para Jakobson no es sólo definir de manera exhaustiva la poética, sino también cómo se expresa. La poeticidad según Jakobson (1973) se manifiesta en que “la palabra es experimentada como palabra y no como simple sustituto del objeto nombrado ni como explosión de emoción”; en el sentido de que “las palabras y su sintaxis, su significación, su forma externa e interna no son índices indiferentes de la realidad, poseen su propio peso y su propio valor”. En esa línea, enfatiza que el signo (donde el símbolo es una de las subclases de signo) no se confunde con el objeto y que es fundamental establecer esta distinción, puesto que sin contradicción no actúa el juego de conceptos y de signos. Esto implica, según Jakobson (1973) que la “relación entre concepto y el signo se hace automática, el curso de los acontecimientos se detiene y la conciencia de la realidad muere”. Al referirse a la automatización, este autor alude a la teoría de la desautomatización desarrollada por el formalista ruso Viktor Shklovski. En su artículo de 1913 “El arte como artificio” Shklovski propone que el objetivo del arte es otorgar “una sensación del objeto como visión y no como reconocimiento; el procedimiento del arte es el de la singularización de los objetos, y el que consiste en oscurecer la forma, en aumentar la dificultad y la duración de la percepción” (Shklovski, 2010, pp. 95-96). En otras palabras, este autor apunta a que si los objetos representados en una obra están en un contexto desacostumbrado (desplazamiento semántico) se produce un “extrañamiento” en la interpretación, cuyo acto obliga al lector a

detenerse y reflexionar sobre el sentido; con ello sortea el automatismo del hábito y prolonga la percepción, cuya acción para Shklovski “es en arte un fin en sí”. De ahí que Jakobson (1973) luego apoyara su teoría en dicho planteamiento y declarara que “es la poesía la que nos protege contra la automatización, contra la herrumbre que amenaza nuestra fórmula del amor y del odio, de la revuelta y de la reconciliación, de la fe y de la negación”.

Como ya adelantamos, la poeticidad practica una especie de control sobre el resto de las funciones del lenguaje que aparecen en la estructura textual. Jakobson (1971) llama a esta labor de la poeticidad la “función dominante” y la define como “el elemento focal de una obra de arte. Gobierna, determina y transforma los restantes elementos. Y es la que garantiza la cohesión de la estructura”. No obstante, el autor nos recuerda que la dominante no es la única función del arte verbal (u otros), por lo que plantea que ésta fija un sistema de valores y, por otro lado, sostiene que este elemento “profundiza la dicotomía fundamental entre signos y objetos” (Jakobson , 1975, p. 358).

Uno de los postulados famosos de Jakobson (1975), en torno a la poeticidad, señala que ésta “proyecta el principio de la equivalencia del eje de selección al eje de combinación. La equivalencia pasa a ser un recurso constitutivo de la secuencia” (p. 360). Según el autor, por este criterio lingüístico es posible identificar la función poética de forma empírica, ya que es un rasgo esencial e inherente a ella. Pero ¿qué quiere decir dicho postulado? Jakobson fundamenta su planteamiento en Saussure, quien precisa que todo mensaje se elabora a través de los procesos de selección y combinación. La selección – apunta Jakobson (1975) – ocurre a partir de la equivalencia, la semejanza y la desemejanza, la sinonimia y la oposición, en tanto que la combinación, la elaboración de la secuencia,

tiene su raíz en la contigüidad (p. 360). De lo anterior entendemos que la equivalencia (o paralelismo), en cualquiera de sus formas, conduce lo paradigmático y además es empleada para la combinación en el mecanismo de contigüidad de la secuencia. Es decir, el paralelismo en el eje de combinación provoca la ambigüedad y la polisemia en el eje sintagmático (o en los elementos del eje sintagmático). Jakobson (1980) explica: “Dos son las directrices semánticas que pueden engendrar un discurso, pues un tema puede suceder a otro a causa de su mutua semejanza o gracias a su contigüidad” (p. 133). Indica que lo más apropiado es hablar de “desarrollo metafórico”, en el caso de la semejanza, y de “desarrollo metonímico” para el que corresponde a la contigüidad, puesto que “la expresión más concisa de cada uno de ellos se contiene [respectivamente] en la metáfora y la metonimia” (p. 134).

Desde el punto de vista de la hermenéutica, Paul Ricoeur (2006 [1976]), se propone explicar los símbolos mediante la teoría de la metáfora. Así, sostiene que la metáfora afecta a la oración antes de que se ligue con la semántica de la palabra, puesto que “sólo se tiene sentido en una expresión, es un fenómeno predicativo, no denominativo” (p. 63). Por esto sugiere no hablar del uso metafórico de una palabra, sino de expresión metafórica. Añade que dicho tropo es el producto de la tensión entre dos interpretaciones opuestas en una expresión metafórica. “Es el conflicto entre estas dos interpretaciones lo que sostiene la metáfora” (p. 63). En resumen –escribe el autor– si tomamos en cuenta los valores léxicos de las palabras en una expresión metafórica, únicamente le podremos dar sentido a la expresión aplicando a tales palabras un “trabajo del sentido” o “giro metafórico” (p. 64). En esa línea, Ricoeur, sostiene que la complejidad del símbolo lingüístico puede ser descifrada en tres pasos: identificando el núcleo semántico particular de cada uno tomando en cuenta



la estructura del sentido que se desarrolla en expresiones metafóricas; aislando el estrato no lingüístico de los símbolos (el principio de su diseminación) mediante la función metafórica del lenguaje y por un método de contraste; y tercero, esta nueva comprensión de los símbolos dará curso a nuevos desarrollos de la teoría de la metáfora que de otra forma permanecerían negados. “De esta forma, la teoría de los símbolos nos permitirá completar la de la metáfora [...] y con ello llenar la brecha entre metáforas y símbolos” (Ricoeur, (2006 [1976]), p. 67).

Según Ricoeur, el vínculo entre el sentido literal y el figurativo de una expresión metafórica permite identificar los rasgos semánticos de un símbolo. En ese sentido, explica que dichas características son las que implican cada símbolo con un lenguaje “asegurando así la unidad de los símbolos a pesar de que estén dispersos entre los numerosos lugares en que aparecen” (p. 68). De acuerdo a lo anterior, este autor indica que el símbolo sólo origina el pensamiento si antes da principio al habla, por ello plantea que la metáfora es el recurso adecuado para descifrar el aspecto semántico del símbolo en correlación al lenguaje. Para este caso Ricoeur emplea la acepción de símbolo como “excedente de sentido”, ya que permite oponerlo a la significación literal y al mismo tiempo contraponer las dos interpretaciones. Argumenta que sólo para la interpretación hay dos niveles de significación, puesto que es el reconocimiento del sentido literal lo que posibilita visualizar el excedente de sentido de un símbolo. Aclara que el sobrante es un residuo de la interpretación literal y que para quien participa del sentido simbólico no hay realmente dos sentidos (uno simbólico y otro literal), sino un desplazamiento que lo mueve de un nivel a otro y lo “asimila” a la segunda significación por medio del literal. Al respecto Ricoeur explica: “la significación primaria aporta la secundaria, como el sentido de un sentido” (p.

68). De esta forma, Ricoeur, relaciona el trabajo de semejanza del símbolo con el proceso metafórico y a tal respecto complementa que la interacción entre similitud y disimilitud muestra conflicto entre una idea anterior de lo real y otra nueva que apenas se gesta. No obstante, reconoce que en el símbolo dichos vínculos son más opacos y que a nivel lógico les falta articulación, pero justifica que esto se debe a que hay que hablar de asimilación más que de aprehensión puesto que “el símbolo asimila más de lo que percibe una semejanza” (p. 69). En consecuencia, Ricoeur, plantea que la teoría de la metáfora es capaz de explicar cómo pueden crearse nuevas opciones de articulación y conceptualización de lo real mediante la asimilación de dos campos semánticos que antes de su propuesta se hallaban separados (p. 70).

Para reconocer la faceta no semántica del símbolo, Ricoeur fija su posición frente a los rasgos semánticos de este tipo especial de signo. Entonces, dice el autor, las características semánticas serán aquellas que se prestan al análisis lingüístico y lógico en términos de significación e interpretación; y las que se traslapan con las características correspondientes a las metáforas (p. 70). Estas distinciones, según el autor, apuntan a que siempre algo en el símbolo es inadecuado a la metáfora, y por ello, resiste cualquier transcripción lingüística, semántica o lógica. Además, advierte que la actividad simbólica está confinada y que el análisis debe dedicarse a descubrir lo que une a la función simbólica con las actividades no simbólicas o prelingüísticas. En tal sentido, explica que lo que confina a la imagen poética es la necesidad de llevar al lenguaje formas de ser que la visión ordinaria oscurece y en consecuencia “nadie tiene más libertad que el poeta” (p. 73). Este confinamiento de los símbolos, afirma Ricoeur, se expresa en lo sagrado ligado al cosmos y al mundo natural, es decir, los símbolos están circunscritos al universo sagrado y “sólo

acuden al lenguaje en la medida en que los elementos del mundo se hacen transparentes (p. 74). Según Ricoeur, dicho rasgo confinado de los símbolos es que lo marca la diferencia con la metáfora, ya que la figura retórica “es una invención libre del discurso”, mientras que el símbolo está ligado al cosmos. Este planteamiento se basa en el hecho de que en el mundo sagrado, “la capacidad para hablar se funda en la capacidad del cosmos para significar (...) por lo tanto, la lógica del sentido procede de la misma estructura del universo sagrado. Su ley es la ley de correspondencia” (p. 75). Ricoeur, redondea este planteamiento afirmando que lo que suele ser llevado al lenguaje, pero que nunca pasa a ser lenguaje completamente, es siempre algo poderoso, eficaz, enérgico, ya que la dialéctica entre el poder y la forma toma lugar y esto asegura que el lenguaje sólo “capture la espuma que asoma a la superficie de la vida” (p. 76).

Ricoeur explica que una metáfora llama a otra, por lo que permanecen vivas al mantener su facultad para invocar a toda la red, cuyo tejido crea lo que el autor denomina metáforas de raíz, una forma de metáforas dominantes. Este tipo de expresiones –escribe el autor–, por un lado, son capaces de enlazar metáforas parciales creadas a partir de los diversos ámbitos de la experiencia del individuo y con ello obtienen cierta estabilidad; y por otro, tienen el poder de generar un número ilimitado de interpretaciones a un nivel conceptual más elevado (p. 77). Añade que este carácter dominante en la metáfora tiene el poder de crear y organizar la red, cuya trama actúa como empalme entre el nivel simbólico (de lento desarrollo) y el metafórico (más volátil).

Ricoeur sostiene que hay otra forma de la teoría de la metáfora que apunta a los rasgos más específicos del símbolo. Se trata del vínculo entre la metáfora y el modelo. De éste último distingue tres tipos: el modelo a escala, el analógico y el teórico. Ricoeur

explica su idea: “la guía aquí es la relación entre las dos nociones de una ficción heurística y la redescipción que ocurre mediante la transferencia de esta ficción a la realidad” (p. 80). Dicho de otro modo, en palabras del autor, gracias a la desviación (la transferencia de ficción a realidad) mediante la ficción heurística notamos nuevas relaciones; y la base de este traslado es el isomorfismo que se presume entre el modelo y su ámbito de aplicación.

Ricoeur concluye su análisis sobre la relación entre las metáforas y los símbolos señalando que hay que aceptar dos ideas contrarias: “Por un lado, hay más en la metáfora que en el símbolo; por otro hay más en el símbolo que en la metáfora” (p. 82).

En suma, de acuerdo a las ideas expuestas en este apartado, creemos las nociones de metáfora y metonimia que propone Jakobson y el “desarrollo metafórico” y “el desarrollo metonímico” de Ricoeur, nos parecen centrales para nuestro estudio. Esto porque asoman como categorías de análisis, cuyos conceptos nos ayudan a identificar y explicar las relaciones de significación connotadas cuando realizamos el examen de las configuraciones interpretativas de la semiosis en un caso particular. Asimismo, la idea de que los símbolos expresan lo sagrado ligado al cosmos y al mundo natural (Ricoeur, 2006) refuerza nuestra propuesta. Esto, porque observamos las propiedades naturales de motivos ornitológicos en el simbolismo mapuche, puesto que debido a tales características sostenemos que las aves constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración en la cultura mapuche.

### ***2.1.4 Lo Simbólico como Semiótico***

En este enfoque examinaremos la noción de símbolo como sinónimo de significación. Es decir, la concepción de símbolo la vemos como algo que está en lugar de otro algo que tiene la capacidad de representar. En este sentido, Eco (1998), señala que el “núcleo duro” del término símbolo supone una “actitud semántico-pragmática” que llama “modo simbólico” (p. 236). Este autor afirma que es simbólica la actividad a través de la que una persona “explica la complejidad de la experiencia organizándola en estructuras de contenido a las que corresponden sistemas de expresión” (p. 236-237). En otras palabras, – siguiendo a Eco– lo simbólico no sólo posibilita enunciar la experiencia, sino también ordenarla, y en consecuencia, construirla propiamente tal por el hecho de hacerla “pensable y comunicable” (p. 237).

Antes de entrar en el laberinto que implica el análisis de la noción de símbolo precisamos describir en qué consiste el estudio de la semiótica. Como es sabido, la semiótica es forjada a la vez por las vertientes de pensamiento estructuralista y anglosajón. Comenzaremos describiendo la primera.

Ferdinand de Saussure (1945) explica que hay que pensar la semiología “como una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social” (p.43). Desde tal lineamiento semiótico, este autor, sostiene que el signo lingüístico, esta “entidad psíquica”, entraña dos componentes que están atados y que se necesitan mutuamente: el concepto y la imagen acústica, cuyos términos luego reemplaza, respectivamente, por significado y significante. A partir de dicho modelo, el investigador establece un primer principio para el análisis de los signos, la arbitrariedad del signo. Saussure precisa: “El lazo que une el

significante al significado es arbitrario” (p. 93). En este sentido indica que la idea de arbitrariedad no implica que el significante dependa de la libre elección de la persona, sino que hace referencia a que es “inmotivado”, puesto que el significante es “arbitrario con relación al significado, con el cual no guarda en la realidad ningún lazo natural” (p. 94).

Ahora bien, Saussure en su análisis lingüístico estructuralista enfatiza que los símbolos son una categoría diferente a los signos. Así lo explica:

“Se ha utilizado la palabra símbolo para designar el signo lingüístico, o, más exactamente, lo que nosotros llamamos el significante. Pero hay inconvenientes para admitirlo, justamente a causa de nuestro primer principio. El símbolo tiene por carácter no ser nunca completamente arbitrario; no está vacío: hay un rudimento de vínculo natural entre el significante y el significado. El símbolo de la justicia, la balanza, no podría reemplazarse por otro objeto cualquiera, un carro, por ejemplo.” (Saussure, 1945, p. 94).

Saussure, en su afán de fijar un marco para la lingüística, establece la diferencia entre lengua (vista como sistema de expresiones convencionales, la parte social del lenguaje<sup>5</sup>) y habla (el acto de hablar, el uso individual del sistema); con esta distinción el autor sugiere analizar el lenguaje de forma sincrónica y diacrónica. Un estudio diacrónico supone la descripción de la evolución de la lengua en el tiempo y analiza fragmentos de los estados del lenguaje en distintos momentos, mientras que el estudio sincrónico trata las relaciones entre los componentes que existen en la lengua, por lo que es independiente del elemento temporal. En otras palabras, muestra el estado de la lengua como sistema, cuya noción de sistema apunta a una totalidad de elementos que interactúan. Esto nos lleva a otro

---

<sup>5</sup> En nuestro estudio entendemos al lenguaje como un sistema de significación compartido.

concepto acuñado por Saussure, el de valor lingüístico. En este caso, el autor ejemplifica el concepto de valor aludiendo a una partida de ajedrez; señala que el valor de cada pieza “depende de su posición en el tablero, del mismo modo que en la lengua cada término tiene un valor por su oposición con todos los otros términos” (p. 113). Luego afirma: “En la lengua no hay más que diferencias” (p. 144). En suma –parafraseando a Saussure–, el valor implica la “solidaridad” y la interacción de las unidades lingüísticas, puesto que el valor está definido, circunscrito y establecido por el de los otros elementos del sistema.

Más tarde, el Círculo Lingüístico de Praga, tomará los planteamientos de Saussure y los desarrollará en profundidad desde la perspectiva estructuralista. Nikolai Trubetzkoy, integrante de la agrupación mencionada, elaboró un método de análisis para la fonología que luego será aplicado por Claude Lévi-Strauss a la antropología. Este implica lo siguiente: a) que la fonología ya no estudia los fenómenos lingüísticos conscientes, sino los de su “estructura inconsciente”, b) analizar sus componentes no como unidades independientes sino por sus relaciones entre sí, c) la incorporación de la idea de sistema para descubrir la estructura de los sistemas fonológicos, y d) descubrir leyes generales por el método de inducción o deducción (Lévi-Strauss, 1995 [1958], p. 77).

La influencia de Saussure, Trubetzkoy y Roman Jakobson<sup>6</sup>, fue decisiva para que Lévi-Strauss aplicara los principios de la lingüística para estudiar los mitos, las reglas de parentesco y del matrimonio, como sistemas simbólicos, puesto que visualiza la antropología como parte de las “ciencias semiológicas”. Según la propuesta levistraussiana, la cultura es un conjunto de sistemas simbólicos compartidos, a través de los cuales la mente humana organiza la realidad. “La cultura puede considerarse como un conjunto de

---

<sup>6</sup> La influencia de Jakobson en Lévi-Strauss se debe al modelo de comunicación y las funciones del lenguaje que propone, cuyas características revisaremos más adelante.

sistemas simbólicos que tienen situados en primer término el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión” (Lévi-Strauss, 1979, p. 20). Lo que subyace de la cita anterior, es que los mencionados espacios de manifestación de los símbolos se constituyen en esferas de comunicación, de transacción, donde hay elementos que van a circular de un punto a otro como las mujeres, las palabras, los bienes económicos, por ejemplo. De ahí viene la motivación de Levi-Strauss de generar un modelo o teoría que sea capaz de comprender el conjunto de estas transacciones y lo que las hace posible. Es decir, poder develar cómo se van transfiriendo los elementos. Este autor, afirma que esto ocurre en base a principios que nos revelan que hay una estructura que los sostienen, cuyos tejidos van conformando una lectura del mundo, de la cultura y de la propia sociedad.

La noción de estructura que plantea Lévi-Strauss (1995) supone la viga maestra de su pensamiento y los símbolos toman importancia en ella, por lo que es necesario aproximarse a la idea. Este autor explica que la cultura no sólo implica sistemas de significación, como el lenguaje, “sino también –y tal vez sobre todo– en «reglas» aplicables a toda clase de «juegos de comunicación», ya se desarrollen éstos en el plano de la naturaleza o de la cultura” (p. 317-318). En nuestras palabras, las reglas son las estructuras implícitas. El conjunto de reglas es un set de símbolos que poseen carácter sistémico, cuyos componentes harán posible el funcionamiento del dispositivo simbólico. En tal sentido, la idea de sistemas de transformación es clave para entender el pensamiento estructural. Por ejemplo, cada vez que analizamos la vida social se nos va a presentar como sistemas de transformación de unos principios estructurales que están detrás. En otras palabras, la fenomenología de lo social se nos va apareciendo como un conjunto de transformaciones en



torno a temas en común, esto es, hay eventos que muestran sistematicidad, recurrencia, una lógica general. La idea es ver qué es lo que hay detrás, cuál es la estructura que puede explicar el conjunto de transformaciones. El caso del totemismo, como principio clasificador que vincula a la naturaleza y grupos sociales, nos ofrece un ejemplo. El totemismo nos dice, por un lado, que hay animales que son diferentes entre ellos por pertenecer a especies distintas que tienen comportamientos y rasgos físicos propios. Por otro lado, el totemismo, nos indica que las personas también son dispares entre sí, puesto que pertenecen a diferentes segmentos de la sociedad. Entonces, los dos sistemas coinciden en sus diferencias, eso es totemismo a grandes rasgos. En palabras de Levi Strauss (1965): “Si se nos permite la expresión, no son las semejanzas sino las diferencias las que se parecen...la semejanza que suponen las llamadas representaciones totémicas se establece entre estos dos sistemas de diferencias” (p. 115).

En síntesis, resulta central para nuestro estudio considerar la noción de símbolo como sinónimo de significación. Esto, porque el proceso de significación, la semiosis, anima la acción continua de la sustitución representativa, cuyo fenómeno a la vez permite el despliegue de las series de relaciones de significación adecuadas para la lectura de formas expresivas como, por ejemplo, los motivos ornitológicos del simbolismo mapuche que proponemos analizar. A su vez, consideramos medular para nuestro trabajo el “núcleo duro” de la noción de símbolo, el “modo simbólico” de Eco (1998), puesto que planteamos que los motivos ornitológicos constituyen un campo de intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. Nos referimos a una actitud semántico-pragmática asociada al dominio de las aves que permite explicar, organizar y construir la experiencia haciéndola pensable y comunicable en su devenir (Eco, 1998). Asimismo, destacamos la noción de sistemas de

transformaciones, porque creemos que los sistemas simbólicos que están operativos se presentan variables, transformados por el contacto con diferentes formas de pensamiento. Es decir, la fenomenología de lo social se nos presenta como un conjunto de transformaciones asociado a temas culturales comunes. Por ejemplo, los motivos ornitológicos en el simbolismo mapuche.

#### **2.1.4.1 Turner y Geertz: Condensación, Polisemia y Polarización de Sentido.**

Victor Turner (2013) propone que “la estructura y las propiedades de los símbolos rituales son las de una entidad dinámica” (p. 22). Explica que los símbolos se caracterizan por su capacidad de “condensación”; por la unificación de “significata dispares”; y la “polarización de sentido” (pp. 30-31). Sobre el primer rasgo indica que es el más simple y que se refiere a que el símbolo sintetiza “muchas cosas y acciones representadas en una sola formación” (p. 30), esto es, que el símbolo es capaz de anudar múltiples significados, es multidimensional. Respecto del segundo planteamiento, este autor, explica que el símbolo tiene el poder de congregar significados heterogéneos, incluso antagónicos, que se relacionan por “cualidades análogas”, cuyos nexos pueden ser producto de similitudes o basados en la simplicidad. De la tercera propiedad podemos decir que Turner apunta a la capacidad del símbolo para polarizar los significados hacia un campo ideológico, que está referido al individuo y la sociedad; y por otro lado, a su habilidad de polarizar el sentido hacia un campo sensorial que está vinculado al carácter material del significante.

Turner enfatiza en que “Los símbolos instigan a la acción social”; y que en ciertos contextos durante el trabajo de campo pueden ser considerados “fuerzas” debido a la acción que producen en grupos y personas (p. 39). Con este criterio, los divide entre dominantes o focales (los que se transforman en el foco de acción) y secundarios (o de menor intensidad

en la interacción). A nuestro juicio, lo central en el modelo de Turner es el énfasis en la acción. Es decir, el interés está en cómo el símbolo es objeto y centro de la acción, ya no tratará sólo su materialidad, como objeto inerte, sino también propone indagar en lo que el símbolo propicia por su capacidad de condensación de múltiples significados.

Considerando el planteamiento de Turner, podemos hacer distintas aproximaciones al símbolo: desde las características observables; mediante las interpretaciones ofrecidas por los intérpretes; y por los contextos en los cuales se usan los símbolos. Es por ello que este autor, propone tres dimensiones de significado de los símbolos: el sentido exegético, operacional y posicional (2013, p. 56). El primer campo de sentido “se obtiene interrogando a los informantes” calificados, quienes explican el sentido que le otorgan al ritual (análisis semántico); la dimensión operacional consiste en “confrontar el significado” del símbolo con su uso, puesto que “el observador tiene que considerar no sólo el símbolo, sino la estructura y la composición del grupo que lo maneja” en diversos contextos (análisis pragmático); el sentido posicional “se deriva de su relación con otros símbolos en una totalidad, una Gestalt”, es decir, busca el significado del símbolo mediante el contraste y la comparación con otras formas simbólicas en el contexto ritual (análisis sintáctico). En síntesis, la dimensión exegética es la interpretación de quienes son custodios del conocimiento, la operacional analiza los contextos en donde el símbolo aparece y sus distintos usos posibles y la posicional nos indicará cómo se van combinando los símbolos dentro del mismo contexto.

Yendo más allá de las dimensiones del significado del símbolo y tomando en cuenta la propiedad de condensación y la referencialidad (entendiendo por ella que el símbolo es cognitivo y se refiere a hechos conocidos) nos hallamos con dos niveles que están mediados

por el símbolo: uno emocional, que trata sobre la vida del símbolo, lo vivido, lo experimentado; y otro normativo que apunta a la ideología, a las representaciones del orden social predeterminado. Debido a la acción de la mediación se puede trabajar el símbolo desde el plano consciente, lo cognitivo, y como acceso a lo inconsciente cuyo estudio corresponde al psicoanálisis. Estos dos niveles permiten al mismo tiempo, transformar lo abstracto, lo pensado, en experiencia vital concreta, en algo perceptible, es decir, lo creído se torna en lo vivido. En otras palabras, mediante los símbolos adquirimos una comprensión que nos permite acceder de modo concreto a lo que tiene un sentido putativo (visto como el sentido social establecido).

La referencia a lo normativo y emocional del símbolo que plantea Turner también lo podemos ver en el pensamiento de Clifford Geertz. La diferencia entre estos autores radica en que éste último enfatiza en la idea de sistema más que en el símbolo en sí mismo, puesto que concibe como sistema de símbolos, por ejemplo, a la cultura y la religión. Geertz (2003 [1973]) explica que 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 y 4) revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que 5) los estados anímicos parezcan de un realismo único. (p. 20)

En el enunciado anterior no solo vemos el concepto semiótico de religión (como sistema de símbolos), sino también la doble dimensionalidad cognitiva y emotiva (o afectiva, experiencial del ritual) del símbolo que describe Turner. Asimismo, notamos la idea de la programación o modelación de nuestras acciones. Además asoma la noción

mediación en el símbolo (como articulador de lo emotivo y lo cognitivo), cuya idea trataremos más adelante.

En esta línea, Geertz (2003) plantea que “los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo –el tono, el carácter y calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión” (p. 89). A tal respecto, este autor propone los “modelos para” comportarnos en el mundo y los “modelos de” mundo. A los primeros los denomina ethos y allí están contenidas las disposiciones, los elementos motivacionales y afectivos del símbolo como la felicidad, la euforia, resignación, temor, entre otros. Simultáneamente está el “modelo de”, que según Geertz es la “imagen de orden cósmico” producida por un sistema de símbolos, tal como lo esbozamos para el pueblo mapuche en el marco de antecedentes.

En este sentido, Geertz explica que los símbolos no son componentes cognitivos, puesto que son públicos, exteriores, se expresan en la acción ritual, ya que sostiene que “la cultura es pública porque la significación lo es” (p. 26). De ahí que la propuesta del autor sustente que los símbolos son “fuentes extrínsecas de información”. Es decir, la idea de extrínseco –explica Geertz– radica en que los símbolos están fuera de la biología del individuo, en contraste con la información genética, y que sean fuentes de información apunta a la idea de que forman patrones o modelos que configuran nuestro modo de comportamiento frente a lo exterior.

De la revisión de los contenidos reseñados consideramos central la idea de Turner sobre los símbolos y su propiedad de condensación de significados. Supone una categoría analítica fundamental para leer el dominio de las aves que nos interesa, puesto que

proponemos que este campo de conocimiento está sometido a intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. En otras palabras, estudiamos un sistema de símbolos denso en significados y para la lectura de los motivos ornitológicos consideramos aplicable la noción de símbolo que provee el autor, cuya formación semiótica permite anudar múltiples significados que son susceptibles de analizar y desglosar en capas o dimensiones de significados. A su vez, los contenidos expuestos de este autor resultan complementarios a los que destacamos de Geertz en torno al símbolo sagrado. La aproximación a Geertz, considerando a la religión como un tipo semiótico particular, nos provee de herramientas de análisis aplicables a nuestro estudio. Estas son los “modelos para” y los “modelos de”, cuyos planteamientos, en términos generales, orientan la acción social y ofrecen representaciones del mundo. Dichos esquemas culturales posibilitan, en el caso del primero, la lectura de elementos motivacionales y disposiciones emotivas que están asociados a motivos ornitológicos en la cultura mapuche. Y el segundo permite la comprensión de estructuras de significación contenidas en una cosmovisión, como la mapuche, donde los sistemas simbólicos, como la religión o el que proponemos asociado a las aves, operan como mediadores entre la cosmovisión y las acciones concretas de las personas.

#### **2.1.4.2 Peirce: Semiótica y Mediación.**

En términos generales y de acuerdo con Martín Serrano (1977) y Moulian (2012), en este trabajo entendemos la idea de mediación como un principio de articulación que permite integrar distintos elementos, que propicia la síntesis, que faculta la organización y que genera coherencia.

A continuación revisaremos el concepto de mediación desde la semiótica de Charles Sanders Peirce, cuyos planteamientos usaremos como punto de partida para tratar la mediación semiótica.

Peirce (1974) establece tres categorías metafísicas que moldean el pensamiento y la naturaleza: la Primeridad, “que es la forma de ser de eso que es tal como es, de manera positiva y sin referencia a ninguna cosa”; la Secundidad, que “es el modo de ser de aquello que es tal como es, con respecto a una segunda cosa, pero con exclusión de toda tercera cosa”; y la Terceridad, que “es el modo de ser de aquello que es tal como es, al relacionar una segunda y tercera cosas entre sí” (p. 86). La Primeridad corresponde a lo directo, lo instantáneo, lo indeterminado, “la posibilidad cualitativa”. La Secundidad vendría siendo lo contrario de la categoría anterior, lo último, lo definido, resuelto, provocado, algo que entraña conexiones. La Terceridad implica una articulación entre la Primeridad y Secundidad, cuya acción implica regularidad.

A partir de esta matriz, Peirce define la semiosis como el proceso de significación y elabora un diseño triádico para explicar su noción de signo. El autor detalla los componentes de su modelo así:

“Un signo o representamen es un primero que está en tal relación triádica con un segundo, llamado objeto, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su interpretante, a asumir con su objeto la misma relación triádica en la que él está con el mismo objeto” (Peirce, 1974, p. 45).

En la cita anterior, Peirce propone al representamen, interpretante y objeto como elementos de su concepción de signo, cuyo término define como “algo que, para alguien,

representa o se refiere a algo en algún aspecto o carácter” (Peirce, 1974, p. 22). En otras palabras, el representamen (al que también llama signo) es una cosa que quiere representar otra mediante una relación que resulta en otra representación; el objeto es lo que quiere representar el signo, una cualidad, una cosa real, una abstracción; mientras que la representación mental, el resultado generado por la representación, es el interpretante. Lo importante aquí es la acción recíproca entre estos elementos, la triple relación entre algo que representa, lo que es representado y lo que aparece como resultado de esa representación. Moulian (2012) explica que representamen, interpretante y objeto no son partes fijas, sino “intercambiables en el proceso semiótico”, ya que un objeto puede ser pensado como representamen y éste último también como objeto; asimismo “cualquier interpretante puede aparecer como el representamen de nuevas interpretaciones” (p. 55). En el mismo sentido, Eco (2000) añade que para precisar el significado del significante hay que “nombrar el primer significante que puede ser interpretado por otro significante que puede ser interpretado por otro significante y así sucesivamente. Tenemos, así, un proceso de semiosis ilimitada” (p. 114).

En líneas anteriores adelantamos que entendemos por semiosis al proceso de significación, la sustitución representativa. Entonces, la semiosis ilimitada será este proceso semiótico llevado hasta el infinito, donde “toda expresión” será interpretada por otra expresión de forma continua. Es decir, para Peirce la semiosis ilimitada es una cadena o collar sin fin, cuyas formas expresivas están concatenadas lo que permite que aparezca la interpretación como resultado de este proceso. Como afirma Peirce (1974): “Cualquier cosa que determina a otra cosa (su interpretante) a referirse a un objeto al cual ella también se



refiere (su objeto) de la misma manera, deviniendo el interpretante a su vez un signo, y así sucesivamente ad infinitum” (p. 59)<sup>7</sup>.

Eco (1992) explica que en la semiosis ilimitada se puede pasar de un “nudo” a otro cualquiera, pero los pasos están regidos por “reglas de conexión que, de alguna manera, nuestra historia cultural ha legitimado” (p. 72). De acuerdo a este planteamiento se desprende que este autor habla de una modalidad específica de semiosis: la convergente. Esto porque emplea los términos reglas y cultura, cuyas expresiones implican lo social y, en consecuencia, también a la comunicación. En este tipo de semiosis, que también podemos llamar social, reproductiva o convencional, las asociaciones significativas son relativamente coincidentes. Dicho de otro modo, las asociaciones significativas son próximas al menos en el plano de las denotaciones, en el primer nivel de los significados. Por tanto, los individuos pueden entenderse en el campo denotativo, en el sentido básico del referente, por lo que es posible coordinar acciones entre los sujetos. Hacemos esta precisión, puesto que Peirce tiene dos momentos, a lo largo de su obra, en los que su concepción de semiosis experimenta un desplazamiento. En el primer estadio de su pensamiento, concibe a la semiosis en términos generales, esto es, como el proceso en que cualquier cosa puede ser usada como signo, pero la focaliza a nivel individual. Es lo que conocemos como semiosis emergente o autónoma. Luego, en la segunda etapa, Peirce considera la dimensión comunicativa de la semiosis y con ello aparece la semiosis convergente en sus planteamientos, no tan nítidamente como la esbozamos en las líneas anteriores pero cimenta las bases para proceder en tal dirección. En la siguiente cita de

---

<sup>7</sup> Cabe precisar que Eco (1992) afirma que el interpretante lógico final, el hábito adquirido o innato, es capaz de frenar la semiosis ilimitada por un tiempo. “El formarse el hábito, en cuanto a disposición de actuar, detiene (al menos transitoriamente) el proceso sin fin de la interpretación” (p. 224).

Peirce hallamos evidencia de la dimensión comunicativa de la semiosis. Se trata del fragmento de una carta que escribió a Lady Welby en 1909, cinco años antes de que el autor falleciera, en la segunda época de su pensamiento sobre la semiosis. En la misiva Peirce expone las diferencias y similitudes entre las nociones de la investigadora británica y las suyas, donde sostiene que existe un emisor, intérprete y desliza la idea de sociedad:

“Si he entendido bien a este último [el significado], consistiría en el efecto en la mente del Intérprete que el emisor del signo se propone producir (en forma verbal o por escrito). Mi Interpretante Dinámico consiste en el efecto directo realmente producido por un Signo en su Intérprete. En mi opinión, coinciden en el hecho de ser los efectos del Signo sobre la mente de un individuo, o sobre las mentes de varios individuos reales” (Peirce, 1974, p. 109).

De este apartado nos parece central la idea de la semiosis convergente, puesto que planteamos que las aves, por sus propiedades naturales, constituyen un dominio de intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. Es decir, el despliegue del proceso de significación convergente nos permitirá observar las complejas tramas de significación en torno a las que se organizan los símbolos. La aplicación del objeto conceptual semiosis convergente, entre otros, suponemos permitirá que el estudio de motivos ornitológicos muestre un sistema simbólico denso en significados en la cultura mencionada.

#### **2.1.4.3 Mediación Semiótica.**

Richard Parmentier (1985) explica que la noción de signo de Peirce es el ejemplo perfecto para describir la idea de mediación (p.26), puesto que ilustra los procesos en que representamen y objeto son articulados a través del interpretante. Este autor enfatiza en la Terceridad, o principio de mediación, planteada por Peirce y en que el signo funciona como

medio de comunicación. En este contexto, Moulian (2012) explica que “la comunicación es considerada bien como un movimiento entre dos momentos en el pensamiento, bien como intercambio entre dos mentes por medio de los signos” (p. 57). Parmentier (1985) complementa: “el signo mismo es el medio, medium, significado o mediación que vincula objeto e interpretante en un sistema comunicativo” (p. 42).

En este sentido, Parmentier (1985) explica que la idea de mediación en Peirce tuvo dos etapas. El primero se centra en el papel del interpretante como síntesis en la formación de una representación producto de la relación entre objeto y representamen, de modo que estos dos elementos se enlacen en una red semiótica en la que no estarían por sí mismos; “así, se dice que el interpretante es la representación mediata del objeto de la relación de signo tomado como un todo” (p. 31). El segundo momento toma como eje la idea de mediación pensando al representamen como medio de enlace entre los objetos y las representaciones mentales posteriores; “así, se dice que el signo en sí mismo, es decir, la forma perceptible, media entre el objeto y el interpretante, y el interpretante está determinado mediatamente por la representación que ocupa el lugar del objeto” (p. 31).

De acuerdo a lo expuesto en el párrafo anterior y para evitar confusiones Elizabeth Mertz y Parmentier proponen el término “mediación semiótica” para referir a todos los procesos semióticos ocurridos en el nivel de la Terceridad de Peirce. A tal respecto, según explica Moulian (2012), la mediación, desde el punto de vista de la semiótica, “es el punto de articulación en la producción de sentido y configuración de nuestra conciencia (p. 50). En esta perspectiva, lo que ocurre con los procesos semióticos es que articulan hechos de distinto carácter: modelan los procesos de comunicación (dimensión cognitiva) y la interacción social (dimensión pública). Por lo tanto, los procesos semióticos tienen una

significación pública, que son los significados en uso en los contextos dados en los procesos sociales; y otra cognitiva, que puede ser individual y colectiva, que estructura el pensamiento y que va ligada a modelos que explican, por ejemplo, una cosmovisión, en el sentido de que fijamos una postura para la comprensión de nuestro universo.

En suma, de acuerdo a lo expuesto, entendemos que la comunicación humana es un proceso de interacción mediado simbólicamente y en consecuencia las estructuras de conocimientos que están mediadas por la comunicación programan la acción. Entonces, si en nuestro estudio planteamos que el análisis de los motivos ornitológicos mostrará un sistema de símbolos denso en significados en la cultura mapuche este también mediará entre las disposiciones pragmáticas y los órdenes de conocimiento (cosmovisión) de quienes componen dicho sistema cultural. Así, asoma el “modo simbólico” que propone Eco (1998). Esa actitud semántico-pragmática que supone el núcleo duro de la noción de símbolo y que nosotros empleamos como categoría analítica para estudiar en la cultura mapuche el dominio de las aves, cuyos elementos debido a sus propiedades naturales – proponemos– constituyen un campo de conocimiento sometido a una intensa elaboración simbólica.

### ***2.1.5 Lo Simbólico como Epifanía***

La RAE (2014) indica que el término epifanía proviene de la expresión del latín tardío *epiphānia* y ésta del griego *ἐπιφάνεια* (*epipháneia*). En una de las acepciones, la publicación señala que significa “manifestación, aparición, revelación”. A su vez, la perspectiva religiosa supone lo simbólico como epifanía a la manifestación de un sentido trascendente en el credo o una cosmovisión; como revelación puesta en escena en el campo de lo sagrado, ya sea en objetos, iconografías o en el mito y el rito. Es lo que Mircea Eliade denomina hierofanía, esto es, la revelación de lo oculto ante la o las personas. Este autor al explicar las hierofanías vegetales (por ejemplo, dada en un árbol) dice lo siguiente: “La vida se manifiesta a través de un símbolo vegetal, lo cual equivale a decir que la vegetación se convierte en hierofanía –es decir, que encarna y revela lo sagrado– en la medida en que significa algo distinto de ella” (Eliade, 1974, p. 102). En tal sentido, vemos que en la cita anterior subyace la idea de un símbolo con la capacidad de remisión y la noción de signo en Peirce, pero el concepto acuñado por Eliade va más allá y entraña cierta complejidad que abordaremos en las siguientes líneas.

Durand (1968) explica que “el símbolo es, pues, una representación que hace aparecer un sentido secreto; es la epifanía de un misterio” (p. 15). Esa realidad oculta y numinosa que trasciende es el primer rasgo que destacamos de la hierofanía.

Lo segundo, es que para que ocurra este tipo de manifestación de orden superior es necesario que lo haga mediante una cosa o algo del mundo real o natural. Es decir, este modo especial de manifestación tiene ser mediada por otra cosa, esto es, requiere de algo de lo profano para presentarse. No se vale por sí misma.

En tercer lugar, el hecho de que la hierofanía precise de un componente del mundo natural que luego adopta un carácter sagrado, supone de forma implícita que tal sacralidad transforma la esencia del mediador. Es decir, una especie particular de pájaro continúa siendo un ave para el común de las personas; en cambio, desde el punto de vista de una cosmovisión, podría ser un antepasado. Por lo tanto, el ave para quienes comparten la cosmovisión posee una significación distinta a otros plumíferos.

Según Eliade (1974), los hechos sagrados revisten complejidad, riqueza, heterogeneidad, y esto se refleja, por ejemplo, en las diferentes formas que puede adoptar la hierofanía. El autor explica que al analizar los hechos sagrados vemos lo siguiente: “se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados y venerados, de símbolos, de cosmogonías, de teogúmenes, de hombres consagrados, de animales, de plantas, de lugares sagrados, etc.” (p. 24). No obstante, aclara Eliade, si bien una categoría de objetos puede recibir el valor de la hierofanía, habrá otros, dentro de la misma categoría, que no dispondrán de tal rasgo (p.36). En otras palabras, la hierofanía al seleccionar algo, al mismo tiempo, lo segrega del resto de otros elementos que se mantienen en el mundo profano. Se trata de una paradoja, puesto que en la hierofanía se encuentran lo sagrado con lo profano.

En síntesis, Eliade (1974) propone que lo sagrado es diferente 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”. Afirma que la dialéctica de lo sagrado vale para todas las religiones, no sólo para las “formas primitivas”; “en ninguna parte se encuentran únicamente hierofanías elementales (...), sino que hay siempre huellas de formas religiosas que, en la perspectiva de las concepciones evolucionistas, se consideran como superiores (seres superiores, leyes

morales, mitologías, etc.)”; sin embargo, aun pasando por alto “esas huellas de formas religiosas superiores, hallamos siempre un sistema en el que se integran las hierofanías elementales” (p. 55).

Eco (1998) al respecto señala que para que un objeto, o un símbolo, se epifanice es imprescindible que sea puesto adecuadamente en un “contexto que, por una parte, lo pone de relieve y, por la otra, lo presenta como pertinente con los guiones que registra la enciclopedia. Funciona como un símbolo, pero un símbolo privado; sólo vale en y por ese contexto” (p. 277).

Ahora bien, volviendo a los símbolos, Eliade (1974) sostiene que casi todas las hierofanías tienen el poder de convertirse en símbolos y que éstos no solo son relevantes por su habilidad de ampliar o sustituir la hierofanía, sino también porque mantiene la dialéctica o el proceso de hierofanización y “sobre todo, porque ocasionalmente es también él una hierofanía, es decir, porque [el símbolo] revela una realidad sagrada o cosmológica que ninguna otra «manifestación» es capaz de revelar” (p. 236). Así, el símbolo se constituye –explica Lluís Duch (2012)– en la forma “de representar lo impresentable, de hacer visible lo invisible, de volver sensible lo inteligible” (p. 180). Este es el modo epifánico del símbolo, cuya forma de expresión entraña lo presente y lo ausente. En tal sentido, según Duch (2012), el componente simbólico de la conciencia opera hacia la unificación de lo conocido y lo desconocido (p. 203). Este autor, reflexionando sobre el término *symbolon* y los dos elementos diferentes que lo componen, así expone cómo se expresa lo ausente y lo presente en el símbolo:

“Se trata, por un lado, del simbolizante, que es el elemento disponible, ubicado en un aquí y ahora concretos, anclado en nuestro mundo cotidiano, y, por el otro, del simbolizado, que es el elemento indisponible, escurridizo, continuamente impulsado por el deseo, que siempre apunta a un más allá de cualquier más allá” (Duch, 2012, pp. 205-206).

De allí que Duch (2012) defina símbolo como una expresión que “hace mediatamente presente lo que inmediatamente se halla ausente” (p. 198). Además, explica que la ausencia puede ser en relación a lo pasado (rememoración) o a lo futuro (anticipación) y que estos vacíos “son parte integrante e irrenunciable de la construcción del mundo humano y de su habitación en él” (p. 241). No obstante, Duch, nos advierte que no hay que olvidar que el símbolo es un dispositivo altamente ambiguo, cuya condición implica que “ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, porque es el modo expresivo por antonomasia de la ambigüedad humana” (p. 243).

#### **2.1.5.1 Símbolos Naturales, Religión y Sistemas de Creencias.**

Winzeler (2012) explica que la noción de símbolo natural alude a algo que ocurre en la naturaleza en lugar de ser construido. Añade que también refiere a algo que las personas tienen en común o que incorporan a un sistema cultural, por lo que el símbolo es susceptible de repetirse en distintos lugares del mundo. No obstante, aclara que lo anterior no implica que dichos símbolos necesariamente posean significados similares o iguales (p.77). En este sentido, el autor se pregunta si existen realmente los símbolos no elaborados por humanos y, por otra parte, se cuestiona si todos los símbolos religiosos pueden ser leídos sólo en un marco histórico cultural particular. Señala que dilucidar tales interrogantes es un problema largamente discutido y explica que para cierto sector de la



antropología el término símbolo natural es un oxímoron. A tal respecto sostiene que los símbolos, aunque se trate de cosas naturales como montañas o aves, son culturales, puesto que la cultura se aprende y es infinitamente variable (p. 77).

Mary Douglas ya se había enfrentado a esta problemática a principios de la década de 1960 en su afán de explicar el simbolismo en términos comparativos o interculturales. Por ello sostiene que es impensable un esquema de símbolos interculturales, primero, porque los sistemas simbólicos se desarrollan de manera autónoma y a partir de sus propias reglas; segundo, porque las presiones culturales profundizan las diferencias entre los sistemas simbólicos; y tercero, porque las sociedades suman un elemento más de diversificación (Douglas, 1988, p. 8). Defendiendo estas ideas y sumando la perspectiva de la sociología francesa, Mary Douglas propone que “allá donde hallemos elementos afines en lo que concierne a los sistemas sociales, hallaremos también un sistema natural de símbolos, un sistema común a todas las culturas, recurrente y siempre inteligible” (p. 8). La investigadora, apoyándose en Durkheim y Mauss, argumenta que el núcleo del primer sistema natural es la sociedad, no el individuo. Entonces, la investigadora ya no debía buscar símbolos naturales, sino “sistemas naturales de simbolización” y sus tendencias y correlaciones de éstos con los sistemas sociales. Así, la antropología pasó a usar el término símbolo natural, como apunta Moulian (2018), para “designar la función semiótica que asumen los fenómenos del medio ambiente físico y biológico cuando se emplean como elementos significantes asociados a complejas tramas de sentido” (p. 121).

Los estudios sobre el simbolismo de Mary Douglas se enfocan en el cuerpo humano como símbolo natural, puesto que el cuerpo sería una zona que propicia el trabajo del símbolo. Es decir, en clave simbólica, el cuerpo humano representa la estructura de la

sociedad y viceversa. Es una especie de isomorfismo. Dicho de otro modo, ve a la sociedad como un cuerpo, un símbolo natural que vincula (y encarna) la naturaleza, la cultura y la sociedad.

En esa línea, Winzeler amplía a otros ámbitos los estudios de Mary Douglas. Desde el punto de vista de las creencias y la religión, analiza los símbolos naturales en el medioambiente (montañas, cuevas, direcciones), colores, simbolismo de la mano derecha e izquierda, la cabeza y sus partes, sonidos de percusión y en animales (aves, serpientes). A continuación trataremos brevemente esta última categoría, ya que es parte de nuestro objeto de estudio.

Winzeler (2012) sostiene que de todos los tipos posibles de símbolos naturales, los animales serían los más importantes y entre ellos destaca a las aves, reptiles, insectos y mamíferos. Explica que esto se debe a que los animales asumen un rol significativo en las religiones de la mayoría de los pueblos, pero que no significan de igual forma ni tampoco aparecen los mismos por razones geográficas. Además, sostiene que hay animales mitológicos o sobrenaturales que, aunque no son exacta o completamente naturales, son de gran importancia a nivel religioso y de las creencias (pp. 80-81).

Winzeler (2012) indica que los animales aparecen en las creencias y las prácticas religiosas de diversas maneras: como dioses, divinidades o criaturas de culto a quienes se les hacen ofrendas. Además, dichas entidades pueden ser híbridas con rasgos zoomórficos y humanos; aparecen también como tótem, tal como lo concibe Lévi-Strauss, pero no necesariamente implica la entrega de ofrendas; figuran como personas-animales o entidades que pueden transformarse en animales o personas (hombre lobo); emergen como entidades

tramposas, embaucadoras o criaturas muy inteligentes o muy estúpidas (a veces combinan estos rasgos) que poseen poderes sobrenaturales; se manifiestan como objetos tabú, en el sentido de que son animales que no pueden ser sacrificados ni comidos; como criaturas agoreras, presagiadoras o como mensajeras de los dioses o del mundo sobrenatural, quienes son enviadas para advertir o informar a las personas sobre si el curso de acción puede ser seguido o no. También pueden ser convocados o consultados por humanos, a menudo expertos, como forma de adivinación; aparecen como animales guardianes o espíritus de familiares con forma animal, o cualquier animal con poderes sobrenaturales con el que la persona (o grupo) tenga una relación especial (p.81).

Dentro de los animales, Winzeler (2012) destaca que las serpientes y las aves son los que tienen el más amplio y prominente rol en la vida religiosa. Explica que las aves de presa o las rapaces son lejos las más sobresalientes, puesto que no representan una amenaza para los humanos. Añade que la habilidad de halcones y águilas para volar a grandes alturas también es tomada en cuenta así como la capacidad de zambullirse. El arte de planear también es considerado, aunque no es exclusivo de las rapaces sino también de buitres (quizás cóndores también), puesto que son venerados y asociados al sol. Respecto de búhos, explica que la destreza de ver, volar y cazar silenciosamente de noche por los bosques crea asociaciones con el mundo oculto de los espíritus y la muerte, en cuyo caso son generalmente mensajeros (p. 87).

Finalmente, sostiene que si bien las rapaces tienen una significación extendida como símbolos religiosos, en general las aves con frecuencia presentan asociaciones con el mundo superior. Señala que tal vez lo más importante sea el vuelo por su asociación con lo celestial, pero tampoco resta valor al plumaje ya que es usado en rituales y otros contextos.

Asimismo destaca la relevancia de las vocalizaciones de las aves, cuyos cantos los hacen ser los más vocales de los animales, especialmente en lugares selváticos [como la selva valdiviana] donde las aves son más oídas que vistas (pp. 87-88).

En síntesis, nos parece fundamental como categoría de análisis la noción de símbolo natural. Esto porque planteamos que debido, precisamente, a sus propiedades naturales las aves constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. Los motivos ornitológicos asoman como formaciones semióticas asociadas a complejas tramas de sentido, cuyos elementos, proponemos, soportan un sistema de símbolos denso en significados. Asimismo, las ideas de Winzeler en relación a las aves como símbolos naturales, apoyan nuestras hipótesis, puesto que el autor detalla una serie de cualidades o propiedades “generales”, cuyos rasgos se reflejan, con sus variantes, en la cultura mapuche. Esto da cuenta de la intensa elaboración simbólica en el dominio de las aves.

#### ***2.1.6 Lo Simbólico en el Ritual y el Mito***

Desde esta perspectiva nos enfocamos en lo simbólico en relación con el mito y el rito, entendiendo a éstos como instituciones sociales. Es decir, analizamos el simbolismo en el campo de las representaciones y cómo organiza y articula el funcionamiento de dichas instituciones. Para este acercamiento usaremos las herramientas que nos provee la noción de texto para abordar el mito y el ritual. Luego analizaremos dichos conceptos en detalle.

### **2.1.6.1 Texto y Símbolo.**

Una primera aproximación a la noción de texto exige precisar cómo ésta era considerada antes de las investigaciones de Yuri Lotman y la Escuela de Tartu, puesto que el cambio conceptual es relevante. Jorge Lozano explica en el prólogo del libro del autor ruso-estonio “Cultura y Explosión” que dicha expresión era considerada por los formalistas como una entidad separada, aislada, estable y autónoma. Luego de la tesis de los de Tartu – apunta Lozano– el texto se concibe como un espacio semiótico en el interior del cual los lenguajes interactúan, se interfieren y se autoorganizan jerárquicamente (Lotman, 1999, p. IV).

Texto, en palabras de Lotman (1996), es “un complejo dispositivo que guarda variados códigos, capaz de transformar los mensajes recibidos y de generar nuevos mensajes, un generador informacional que posee rasgos de una persona con un intelecto altamente desarrollado” (p. 56). Esta definición implica una serie de particularidades que vale precisar y complementar. Los componentes son parte de una formación semiótica (el texto) que posee una estructura articulada, tejida, cuyos elementos respetan un orden sintáctico que, entre otros aspectos, provee de coherencia al significado del texto. En relación al significado, este se elabora por nexos con diversos sistemas de significación, otros textos, códigos, reglas que se manifiestan en la cultura vista como universo textual<sup>8</sup>. También, el autor explica que hay un funcionamiento interno del texto, uno extratextual (como la interpretación) y otro que nace en la correlación y oposición de los dos tipos de funcionamiento. Además, Lotman (1996) agrega que el texto presenta como mínimo dos cifrados; uno que se da a nivel de la lengua natural, cuya lectura es automática, puesto que

---

<sup>8</sup> A partir de dicho planteamiento es que Lotman (1996) explica que la cultura supone un texto complejo en su organización y que se descompone en una escala de valores de “textos en los textos”, cuyas entidades crean complejas tramas de textos (pp. 75-76).

el significado es transparente; y el otro cifrado, que se produce mediante el conocimiento previo incompleto o el “extrañamiento” del código secundario (p. 113). Lotman explica: “Tan pronto percibimos cierta ordenación en la esfera de la expresión, le atribuimos un determinado contenido o suponemos que allí está presente un contenido que todavía no conocemos (p. 133). Este fenómeno es lo que se conoce como función poética o poeticidad, cuyo mecanismo veremos también en el próximo apartado, pero desde el punto de vista del arte.

En términos generales, el texto sería una manifestación cargada de un mensaje integral y no un mero portador de mensajes en una lengua natural o sistema de modelización primario como indica el autor de Tartu. Decimos sistema primario, porque Lotman plantea también los sistemas de modelización secundarios, esto es, formas semióticas que se instalan sobre una lengua natural (el sistema primario). Estos sistemas secundarios, a su vez, ayudan a elaborar modelos que explican el mundo o parte de él. Dicho de otro modo, los secundarios son sistemas de significación (como el mito, el arte, la religión) que se hayan superpuestos en los sistemas primarios y, en consecuencia, son modelados por éstos.

En este sentido, cabe precisar que para Lotman (1996) el papel del símbolo es el de “un condensador semiótico” (p. 108). Además “siempre es cierto texto”, ya sea en el plano de la expresión como en el del contenido, puesto que encarna “cierto significado único cerrado en sí mismo y una frontera nítidamente manifiesta que permite separarlo claramente del contexto semiótico circundante” (p. 102). El autor atribuye tales características al símbolo debido a los componentes arcaicos que habitan en él. Por ello argumenta que “toda cultura necesita de una capa de textos que cumplan la función de

época arcaica” e indica que la condensación de símbolos en dicho estrato de textos es “particularmente notable”, puesto que antes de la escritura este tipo de signos constituían programas mnemotécnicos condensados de textos que se conservaban en la memoria oral de la colectividad (Op. Cit). A su vez, Lotman destaca otro rasgo arcaico del símbolo: este, al suponer un texto, es posible que no se integre a ninguna una serie sintagmática, pero si lo hace mantiene su “independencia de sentido y estructural”. En otras palabras, el símbolo es capaz de desligarse de una forma semiótica dada y luego integrarse a otra nueva (Op. Cit). Además, según Lotman, lo anterior va de la mano a otro rasgo esencial del símbolo: “nunca pertenece a un solo corte sincrónico de la cultura: él siempre atraviesa ese corte verticalmente, viniendo del pasado y yéndose al futuro. La memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico” (Op. Cit).

En síntesis, del pensamiento de Lotman en relación al símbolo, nos parece fundamental considerarlo como un “condensador semiótico”. La noción refuerza nuestro planteamiento, porque el símbolo opera en complejas tramas de significación, en dominios sometidos a una intensa elaboración simbólica como el que proponemos en nuestro trabajo. Asimismo, el símbolo visto como un dispositivo de memoria apoya nuestro planteamiento en relación a que el estudio de motivos ornitológicos en el simbolismo mapuche mostrará un sistema simbólico denso en significados. Esto, porque el símbolo no sólo actúa como un gran contenedor de significados, sino que también es capaz de transitar desde el pasado hacia el futuro y viceversa conectando, a su vez, múltiples dimensiones de sentido.

### **2.1.6.2 Rito y Símbolo: Aspectos Generales.**

Ahora bien, ya descritos brevemente texto, los sistemas de modelización y las precisiones en torno al símbolo de Lotman podemos aproximarnos a mito y ritual. Luego,

mediante un par de ejemplos, conectaremos dichas formas expresivas con la noción de texto sin perder de vista al símbolo.

Duch (2001) explica que las acciones rituales corresponden a actividades realizadas por integrantes de instituciones personales en el seno de otras impersonales. Tales articulaciones forman parte de lo que se conoce como “praxis cultural”<sup>9</sup> (p. 183). En esa línea, este autor, advierte que el término rito (del sánscrito rita) implica lo que se realiza de acuerdo a las “ordenaciones” y las “prácticas” desde la antigüedad<sup>10</sup>; y que culto proviene del latín *cultus*, cuyo significado apela a “cura”, “veneración”. Duch recuerda a Jean Cazeneuve, quien desde el campo de la sociología define rito como:

“un acto individual o colectivo que siempre, aun en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes de improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual. Un gesto o una palabra que no sean la repetición siquiera parcial de otro gesto u otra palabra, o que no contengan elemento alguno destinado a que se lo repita, podrían constituir, sí, actos mágicos o religiosos, pero nunca actos rituales” (Cazeneuve, 1971, p. 16).

Cazeneuve (1971) explica que lo que distingue al rito de las costumbres no sólo es la eficacia del ritual, sino que otorga a la repetición un rol primordial, puesto que ella “es parte inseparable de la esencia misma del rito” (p. 17). Añade que el término rito es adecuado para referir tanto a fenómenos actuales como a prácticas ancestrales (p. 21), pero

---

<sup>9</sup> La “praxis cultural” la entendemos como las prácticas que se realizan en cualquier culto religioso.

<sup>10</sup> El autor explica que esta postura es la que plantea Benveniste en el “Vocabulario de las instituciones europeas, donde explica que rita “es una de las nociones cardinales del ordenamiento jurídico y también religioso y moral de los indoeuropeos: es el Orden que regula tanto la disposición del universo, el movimiento de los astros, la periodicidad de las estaciones y de los años como las relaciones de los hombres y de los dioses, y finalmente, las relaciones de los hombres entre sí”.



con ciertas distinciones que por razones de espacio no trataremos aquí. Por ahora, nos enfocaremos en el símbolo y el rito<sup>11</sup>.

La lectura de símbolos en los ritos es descrita por las perspectivas de Turner y Geertz, cuyas posturas tienen matices como dijimos capítulos atrás. En ese sentido, con la ayuda de Turner esbozamos la propiedad de condensación del símbolo, su polisemia, la multidimensionalidad, la posibilidad de agrupar significados dispares, la capacidad polarización, la capacidad de instigar a la acción, revisamos los símbolos dominantes y secundarios, repasamos que para hablar del significado del símbolo debemos remitirnos a los campos de sentido exegético, operacional y posicional, entre otros aspectos. A su vez, con Geertz revisamos los “modelos de” y los “modelos para”, que los símbolos son fuentes extrínsecas de información. Ahora revisaremos otros elementos que proponen estos autores para analizar los símbolos.

Para Turner (2013 [1980]) el símbolo es la unidad mínima constituyente del ritual, consistente en gestos, actitudes, acciones u objetos cargados de sentido. Explica que hay aspectos de estas formas expresivas que pueden analizarse desde una perspectiva estructuralista y otros desde la antropología cultural, cuyos ejercicios suponen tratar al símbolo como una “entidad intemporal<sup>12</sup>” (p. 49). No obstante, aclara que la naturaleza de los símbolos es dinámica, no estática. De esta forma, Turner propone que es necesario conceptualizar el símbolo “como una fuerza en un campo de acción social”, ya que con ello sus propiedades se vuelven “inteligibles y explicables” (Op. Cit.). De otro modo, si la

---

<sup>11</sup> Respecto de la clasificación de los ritos, Duch (2001) afirma que se dividen en periódicos y no periódicos. Los periódicos buscan generar un impacto colectivo y se realizan de acuerdo a las estaciones del año. Sobre los no periódicos, el autor señala que se realizan en instancias clave para el individuo y la sociedad como nacimientos, bodas, guerras, etc. Entre estos destaca el de iniciación, cuyo objetivo es enfrentar de forma exitosa una nueva situación individual y colectiva ocurrida luego de una ruptura significativa (pp. 189-190).

<sup>12</sup> Esto es, que el símbolo es independiente del paso del tiempo o de los límites temporales.

conceptualización se hace pensando al símbolo como un objeto y descartando su potencial de acción, insiste el autor, se corre el riesgo de reparar sólo en aspectos que resultan en relaciones lógicas y coherentes que forman “un sistema abstracto unitario” (Op. Cit). Es por ello que explica que en una situación de campo la unidad de un símbolo o una constelación de éstos es producto de muchas tendencias que convergen a partir de distintas áreas de la “vida biofísica y social”, puesto que el símbolo es una fuerza independiente que es producto de muchas fuerzas opuestas (Op. Cit.).

Ahora bien, sobre el análisis de los símbolos rituales, Turner sugiere considerar que cada ritual es un “proceso pautado en el tiempo, cuyas unidades son objetos simbólicos y aspectos serializados de la conducta simbólica” (p. 50). Para realizar el examen, el autor distingue unidades simbólicas de dos tipos: los elementos estructurales o “símbolos dominantes”, cuyas expresiones son fines en sí mismas; y los elementos variables o “símbolos instrumentales”, cuyas formas son usadas como medios para los fines de cada ritual. Al respecto, indica que para lograr una explicación apropiada del sentido de un símbolo, en primer lugar, hay que analizar “el contexto más amplio del campo de acción del que el mismo ritual es simplemente una fase” (Op. Cit). En otras palabras, dice el autor, resulta necesario conocer “qué tipo de circunstancias” o coyunturas motivan la práctica del ritual. Éstas pueden relacionarse a fenómenos naturales, a procesos económicos y tecnológicos, a crisis vitales humanas o al quiebre de relaciones sociales, cuyas situaciones potencialmente establecen el tipo de ritual a ejecutar (Op. Cit). A tal efecto, explica que los propósitos del ritual poseen relaciones explícitas o implícitas con las situaciones, lo que a su vez ayuda a determinar el sentido de los símbolos. En segundo lugar, Turner señala que debe examinarse a los símbolos en el “contexto concreto” del ritual y que es ahí donde los

informantes indígenas proporcionan su punto de vista. Además, afirma que en este punto del análisis es posible hablar de niveles de interpretación, puesto que éstos dependerán del nivel de especialización o preparación de los informantes. En tercer lugar, sostiene Turner, hay que ocuparse de la conducta hacia cada símbolo, ya que ésta supone un elemento valioso de su significado total (Op. Cit).

A su vez, Moulian (2012) coincide con Turner en las ideas sobre el contexto y suma otros componentes. Explica que los ritos, como todo proceso de comunicación, operan en un contexto y una situación comunicativa<sup>13</sup> y que dependiendo de éstos elementos los ritos pueden manifestar usos y significados distintos a los esperados, provocar malinterpretaciones e incluso fallar (p. 26). Además, destaca los rasgos performativos del rito, ya que propone que la comunicación no sólo se enfoca a la función expresiva, sino también a una función instaurativa, institucionalizadora como la concibe Pierre Bourdieu<sup>14</sup> (p. 25). Otro aspecto que resalta, apoyándose en Edmund Leach, es que el ritual conforma un proceso de comunicación multimedia, puesto que comunica mediante diversos medios expresivos (bailes, cantos, uso de símbolos, entre otros) y a través de distintos códigos (pudiendo ser lingüísticos, proxémicos, kinésicos) con el fin de generar en conjunto un mensaje (p. 26).

---

<sup>13</sup> Moulian (2012) señala que contexto debemos entenderlo como el “conjunto de elementos socioculturales que permiten y condicionan el funcionamiento” del ritual; y situación la concibe como las “circunstancias específicas bajo las cuales” se realiza el ritual (p. 26).

<sup>14</sup> Bourdieu (1985) hablando de los “ritos de paso”, que revisaremos más adelante, propone llamar a éstos ritos de institución “dando a esta palabra el sentido activo que tiene, por ejemplo, en la expresión ‘institución de un heredero’” (p. 78). En otras palabras, explica Bourdieu, hablar de ritos de institución es ejecutar solemnemente, esto es, “de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social y mental que se trata de salvaguardar a toda costa”. Lo importante para él no es el paso, sino la línea, la división, puesto que “el rito consagra la diferencia, la instituye, instituyendo al mismo tiempo al hombre en tanto que hombre, es decir, en circunciso, y a la mujer en tanto que mujer, es decir, no apta para esta operación ritual [la circuncisión]” (p. 79).

Por su parte, Geertz (2003 [1973]) propone leer los símbolos a partir de una mirada semiótica del concepto de cultura. El autor explica: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre” (Geertz, 1973, p. 20). Siguiendo al autor, este supone a la cultura como una serie de mecanismos simbólicos para controlar la conducta, como una cadena de fuentes extrínsecas de información, cuyos modelos de significaciones son representados en símbolos a través de la historia. En palabras de Geertz, la cultura es un “sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida” (p. 88).

Así, el pensamiento geertziano concibe a la antropología como una “ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Op. Cit), cuya definición, propone el autor, debe fijarse en lo que hacen los antropólogos sociales, esto es, un tipo especial de etnografía: la descripción densa. En nuestras palabras la descripción densa consiste en hallar la matriz de sentido del sujeto. Implica encontrar las formas de significación socialmente aceptadas para ingresar a la trama simbólica. Esto con el objetivo de interpretar los símbolos y no caer en un método simple como la mera descripción de un ritual, por ejemplo. Una muestra de esto es la anécdota del “guiño del ojo” (Geertz, 1973, págs. 21-22). Allí explica cómo “llegar a grandes conclusiones partiendo de hechos pequeños, pero de contextura muy densa” (p. 38). En este sentido, Geertz sostiene que un análisis cultural será eficaz si entendemos a la cultura como un sistema simbólico. De esta forma se pueden separar sus componentes y precisar los vínculos internos que mantienen entre sí dichos elementos. Así se logrará caracterizar todo el sistema de forma general conforme a los

símbolos centrales entorno a los que se organiza la cultura. Según el autor, el sistema simbólico arrojará las estructuras subyacentes que expresa la cultura o los principios ideológicos en que ésta se origina (p. 29).

De las nociones revisadas resulta central idea del símbolo como la unidad mínima constituyente del ritual (Turner, 2013 [1980]). Esto nos permite distinguir y analizar gestos, actitudes, acciones u objetos, cuyos elementos significantes podemos asociar a motivos ornitológicos en el contexto ritual mapuche. También la idea de símbolos dominantes e instrumentales posibilita identificar si un motivo ornitológico asoma como dominante o secundario dentro del sistema de símbolos que planteamos. En la misma línea, la mirada del ritual como un proceso de comunicación multimedia, nos permite examinar diversos medios expresivos y códigos que generan mensajes asociados a los motivos ornitológicos, cuyos contenidos aportan a que el sistema simbólico que proponemos sea denso en significados.

### **2.1.6.3 Mito y Símbolo: Aspectos Generales.**

En la cultura popular se dice que alguien, o algo, se transforma en un mito cuando sus condiciones sobresalen en algún aspecto de su existencia como el deporte o el cine, por ejemplo. Sin embargo, éste no es el concepto que nos interesa. Si bien acercarse al mito se puede hacer desde muchos ángulos y disciplinas, una primera aproximación a ésta concepción que es útil para nuestro trabajo es la que propone Eliade (1992). Este autor sostiene que el mito es un relato simbólico que provee de modelos a la conducta humana y con ello significación y valor a la existencia misma (p. 8). Primero, el autor nos dice que el mito es una narración, un sistema de significación, que se compone de símbolos. Además,

en cierto sentido, el autor propone que el mito legitima o modela el comportamiento de las personas. Claro que para que ocurra tal efecto, señala el autor, el mito debe estar “vivo” en las sociedades tradicionales que se pretende estudiar. (Op. Cit).

La RAE, por su parte, señala que mito proviene de la voz griega *mythos* y en su primera acepción indica que se trata de una “narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico”. A partir de esta definición es que en nuestra cultura el término mito apunta a la narrativa simbólica, a relatos sobre héroes y dioses de antaño.

Según Eliade (1992), el mito es siempre el “relato de una creación: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a ser” (p. 12). Con esto queremos destacar un aspecto relevante en la relación entre mito y símbolo: la narración, la elocución, el acto de producir el mensaje. En esa línea, Ricoeur (1965) explica que el mito ejerce su función simbólica por el medio específico de la narración (p. 13). Por ejemplo, en un contexto ritual, las personas asistentes que conocen el mito se “comunican” con éste mediante los símbolos que se despliegan en torno al relato mítico durante la ceremonia. Lo hacen suyo, lo repiten, lo modifican, lo resignifican, lo reinterpretan, cuyas acciones generan nuevos significados. Al respecto Grez (2016) sostiene: “La relación entre el simbolismo y el mito no es otra que la del símbolo con la palabra que lo interpreta, y en la que despliega la capacidad narrativa de la cultura” (p. 54).

De acuerdo a lo anterior, podemos inferir que el símbolo aparece como un componente con el que se forja el mito y éste a su vez actúa como un vehículo de símbolos, cuyas expresiones transportan elementos significativos de la cultura. Por lo tanto, los

símbolos aparecen como dispositivos de memoria. Lotman (1998) llama a esta capacidad del símbolo su función simbólica (p. 110). Este autor sostiene los símbolos poseen la facultad “de concentrar en sí, conservar y reconstruir el recuerdo de sus contextos precedentes” (p. 110). Además aclara que para que la información sobre los contextos “se despierte” el símbolo debe ser puesto en algún contexto contemporáneo, lo que transforma su significado (p. 111).

Lotman (1996) destaca que en el símbolo siempre hay algo arcaico, puesto que toda cultura necesita una capa de textos que cumplan la función de época arcaica, en cuya capa de textos la condensación de símbolos es notable (p. 102). Eliade coincide con el autor anterior en el sentido del carácter primitivo del símbolo e incluye al mito. Así lo explica:

“El universo mental de los mundos arcaicos no nos ha llegado dialécticamente envuelto en las creencias explícitas de los individuos, sino conservado en mitos, símbolos y costumbres, que, pese a toda clase de corrupciones, permiten aún ver con claridad su sentido originario. Son, en cierto modo, «fósiles vivientes», y basta a veces un solo «fósil» para poder reconstruir el conjunto orgánico del que es vestigio” (Eliade, 1974, p. 33).

El planteamiento de Eliade concuerda con lo que propone Cassirer (1989) respecto del mito y el símbolo. Para este autor, los mitos “se parecen a un cristal, el cual, por mucho que se corte en partes cada vez más pequeñas, permite con todo reconocer en cada una de ellas la misma forma característica de su organización” (p. 45). Este principio metonímico se conoce como “pars pro toto”, cuyo fenómeno consiste en que cualquier unidad constituyente del contenido representa a la totalidad del mismo o su contexto.

A su vez Cassirer (1973) explica que el mito, igual que otros lenguajes simbólicos, aparece como símbolo considerándolo como fuerza que crea y establece su propio mundo significativo (p. 14). En este dominio –dice el autor– el espíritu se muestra a sí mismo en esa dialéctica íntimamente determinada, por virtud de la cual sólo hay una "realidad", un ser organizado y definido (Op. Cit). En este sentido, Cassirer subraya que los símbolos no son imitaciones, sino órganos de realidad, puesto que sólo por medio de ellos lo real puede convertirse en objeto de captación intelectual y, como tal, resultar visible para nosotros (Op. Cit). Recordemos, como dijimos capítulos atrás, que este autor plantea que los seres humanos somos animales simbólicos. Esto es, que entre las personas y el mundo físico o natural existe un universo simbólico, cuyo espacio está constituido por lenguajes simbólicos como el arte, la religión, el lenguaje y el mito. Según Cassirer (1968), estos sistemas de significación “forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana (...) El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla (...) cara a cara” (p. 27). En otras palabras, la persona no puede registrar las cosas de inmediato, sino que debe usar la trama simbólica para hacerse de ellas y así organizar los significados de la realidad. En líneas generales y siguiendo al autor, la humanidad no puede ver o conocer nada si no es mediante este universo simbólico. Esto porque la persona en vez de tratar con las cosas mismas, conversa constantemente consigo mismo para tratar, ver o conocer la realidad de su entorno (Op. Cit). En resumen, la persona se adapta al medio que le rodea a través de las formas simbólicas que propone Cassirer.

A partir de lo descrito, tenemos que el mito supone un sistema de símbolos, cuyas formas expresivas se ordenan como un lenguaje. En tal sentido, Eliade (2001) sostiene que



el mito siempre deriva de un sistema de símbolos muy coherente, puesto que el mito es una “dramatización” del símbolo (p. 21). Como afirma Lozano (en Lotman 1979), los mitos y otros lenguajes simbólicos son vistos como elementos de un vasto sistema de significación [la cultura] que posibilita la comunicación social (p.22).

Por lo visto, la estructura compleja de los símbolos como la polisemia, la condensación de múltiples significados, la capacidad de viajar por el tiempo o transitar por diversas dimensiones, entre otras, implica un eje del mecanismo del mito. Esta dinámica supone, siguiendo a Cassirer (1968), que no haya “fenómeno natural ni de la vida humana que no sea capaz de una interpretación mítica y que no reclame semejante interpretación” (p. 68). En este sentido, para Durand (2003) la redundancia es la clave de toda interpretación del mito, puesto que es indicio de todo procedimiento mítico (p. 19). Este autor enfatiza que un mito entraña la repetición de relaciones lógicas y lingüísticas expresadas verbalmente tal como propone Lévi Strauss (1995). De ahí que Durand (1968) sostiene que el estructuralismo ofrece la posibilidad de leer un lenguaje simbólico, un mito, reduciéndolo a relaciones significativas (p.62).

Como vemos, para hablar del mito inevitablemente debemos tratar con el símbolo. Desde nuestra perspectiva, los símbolos aparecen como elementos constituyentes del mito. En otras palabras, si en un mito figura un ave, los símbolos (anclados a un contexto determinado) podrían ser sus plumas, sus alas, sus conductas, su canto, su nombre. Entonces, si queremos aproximarnos al significado de un mito tendremos que reparar en dichas formas expresivas para reconocer las relaciones significativas que resultan de ellas. Además, habrá que atender a la complejidad que conlleva que el mito sea un lenguaje simbólico, observar las redundancias que supone y considerar lo que implica el símbolo: la

polisemia y la condensación de múltiples significados, entre otros aspectos, que anudan realidades o dimensiones del devenir individual, de lo colectivo, de la naturaleza y el cosmos.

#### **2.1.6.4 Formas de Abordar Mito.**

Ahora bien, instalado el símbolo en el marco del mito podemos aproximarnos a esta expresión de lenguaje simbólico. Duch (2001) explica que “el mito es una realidad sumamente compleja que posee significaciones y funciones a niveles muy diversos” (p.197). Por ello hay múltiples interpretaciones sobre este metarrelato, cuya intención – afirma Duch– no es satisfacer la curiosidad sobre el mundo empírico, sino que el mito concreta la búsqueda incesante de sentido que la humanidad pretende hallar más allá de lo que aparece como verdad mediante “las verificaciones de los experimenta” (p. 197). Este autor describe cinco formas de abordar el concepto: desde la lingüística, el psicoanálisis, el funcionalismo, el espiritualismo y el estructuralismo. A continuación las trataremos brevemente.

La aproximación lingüística concibe al mito como un relato popular sobre las divinidades, en cuyo género entran el cuento, el folklore, leyendas, entre otros. Según esta postura, el origen de los mitos estaría en la polisemia y la sinonimia, puesto que se vinculan con la capacidad poética del individuo. Duch (2001) explica: “En la formación de las figuras mitológicas contribuyó de manera decisiva la metonimia, que en un principio desarrollaba solamente una función figurada, pero más adelante se le otorgó una significación subjetiva”. A pesar que esta interpretación del mito cae en el olvido a principios del siglo XX, advertimos un elemento propio del símbolo: la polisemia.

Por su parte, la visión funcionalista señala a Bronislaw Malinowski como principal representante, quien consideraba el mito como un “precedente ideal” del pensamiento y de la acción de las sociedades primitivas o tecnológicamente poco desarrolladas. Para Malinowski no es simbólico, sino que “es expresión directa de lo que constituye su asunto”, ya que no es una explicación científica de un hecho, “sino una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos” (Malinowski, 1982, pp. 49-50). Añade que la función del mito consiste en expresar, codificar el credo, potenciar la moralidad, responde de la eficacia del ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre (pp. 49-50)

A su vez, la mirada desde el psicoanálisis tiene en Jung como uno de sus mayores exponentes, puesto que le resta valor a la posición de Freud quien le da al mito un rol fundamental como expresión de los deseos inconscientes del individuo, relacionados a lo sexual, que se expresan de un lenguaje que se manifiesta en la mente. Duch señala que para leer la postura de Jung en torno al mito hay que aceptar las relaciones ser y conciencia y no-ser e inconsciente, por lo que entonces el mito “es lo que no es”. Jung (2013) aclara: “El mito es puramente psicológico y se sirve de los procesos meteorológicos o astronómicos nada más que como de material expresivo” (p. 201). Añade que “lo caprichoso y absurdo de muchas afirmaciones míticas primitivas induce muchas veces a ver en ésta una explicación bastante más verosímil que cualquier otra de las posibles” (p. 201). En otras palabras, Jung sugiere que la interpretación psicológica declara al mito como inexistente, pero inexistente de una forma peculiar puesto que en el inconsciente sí existe. Respecto del símbolo, en esta postura el lenguaje simbólico de los sueños juega un rol significativo como

vimos capítulos atrás. Sin embargo, nos parecen contradictorios o inaplicables para nuestro trabajo algunos planteamientos de Jung sobre todo la noción de símbolo que propone el autor y que revisamos en su apartado correspondiente. Por ello preferimos las ideas que proponen Geertz y Turner en torno al símbolo.

En cuanto a la posición espiritualista sobre el mito, Duch (2001) señala que puede llamarse teológica, ontológica o poética y que su mayor representante es Mircea Eliade. Añade que su significado radica en que el mito permite que el ser humano lleve a cabo una “ruptura de nivel” con el fin de restar lo que el autor rumano denomina “terror de la historia”. Según Eliade (1974) en esta ruptura de nivel el símbolo aparece como elemento clave, puesto que posibilita que el sujeto pueda transitar a través de todos los niveles de lo real (p. 245). Agrega que todo simbolismo aspira a integrar y a unificar el mayor número posible de zonas y de sectores de la experiencia antropocósmica, debido a que “todo símbolo tiende a identificar con él el mayor número posible de objetos, de situaciones y de modalidades” (p. 242).

La aproximación estructuralista, que es para nuestro estudio la de mayor interés, tiene a Lévi-Strauss como su máximo representante. Duch (2001) indica que Lévi-Strauss concibe el mito, tanto en su relación con su forma literaria como en su contenido, como una pieza narrativa que está en todas partes y que lleva a cabo siempre la misma función: una función ordenadora porque instituye modelos lógicos que permiten superar contradicciones y adversidades de la convivencia de los grupos sociales (p. 201). Añade que la metodología que aplica Lévi-Strauss para acercarse al mito es “sinóptica” con la idea de situar las “unidades constituyentes” de un mismo mito en un marco referencial para leer los diversos mensajes a partir de los distintos niveles de lectura que provee un mito determinado. Así, –

explica Duch— es posible descubrir las relaciones sociales que configuran la vida de un grupo humano concreto. Lévi-Strauss (2002) señala que la estructura del mito, “permite ver en él una matriz de significaciones dispuestas en líneas y en columnas, pero en donde, se lea como se lea, cada plano remite siempre a otro. Del mismo modo cada matriz de significaciones remite a otra, cada mito a otros mitos” (p. 334). Aquí vemos que el planteamiento de este autor apunta a que los mitos nacen (o resucitan) luego de un proceso de transformación de un mito en otro. Además, se desprende que los mitos no tienen significado por sí mismos, sino únicamente en relación con los demás mitos (similitud con el lenguaje). Otro aspecto que se desprende del método planteado por Lévi-Strauss es la estructura binaria de la vida social (vida/muerte, crudo/cocido, entre otros). Este fenómeno, según este autor, es la expresión de las oposiciones relacionadas al proceso del pensamiento humano con las cuales la mente organiza la realidad.

#### **2.1.6.5 Mito y Ritual como Textos.**

A pesar de que no hay consenso en los estudios sobre la relación entre mito y rito, algunas investigaciones apuntan a un vínculo inseparable de tales elementos. Duch (2001) explica que hay una estrecha unidad entre mito y rito, aunque las indagaciones no se muestran unánimes respecto de la supremacía de uno u otro. “Lo que sí afirman decididamente [las investigaciones] es la coimplicación de la acción ritual y de la narración mítica” (Duch, 2001, p. 204).

En términos teóricos, Eco (1994) sostiene que si el mito es una narración, una leyenda, un cuento, “es un texto”, y este texto es la exégesis de un símbolo (p. 20). La propuesta de Eco tiene asidero si consideramos la noción de texto que revisamos de Lotman

que en síntesis puede resumirse como un conjunto de signos que forma un sistema coherente e inteligible, pero polisémico. Respecto del rito concebido como texto podemos señalar que dicha práctica expresiva puede ser vista como un proceso comunicativo. En este sentido, Moulian (2012) explica que los rituales son “textos vivos”, ya que la totalidad de los componentes expresivos y simbólicos implicados en la praxis conforman un mensaje coherente con objetivo y sentido (p. 26).

Para ejemplificar cómo el mito y el rito pueden ser vistos como textos nos serviremos de un par de casos que provienen de la cultura mapuche, cuyos ejemplos pasamos a examinar a continuación.

El “mito de Mankian”, estudiado por Carrasco (1988, 1994, 1998) presenta distintas versiones y variantes, pero en resumen, trata de un muchacho mapuche que se mofa de una formación rocosa y un riachuelo. Luego, al entrar a un lago (o mar) pisa una piedra y comienza a transformarse en roca. Finalmente, la transformación se completa y pasa a ser un ngen<sup>15</sup> del agua. Primero, tenemos que el sistema de modelización primario es la lengua natural en que se narra el mito. Sobre la lengua natural se instalan dos formas semióticas que serían los sistemas simbólicos relativos a las piedras y el agua, de los cuales el destinatario posee un conocimiento incompleto ya que el relato se sobrecarga de significados. En palabras de Lotman, el texto adquiere una carga semántica elevada. Estos componentes, los sistemas simbólicos piedra y agua, permiten que el mito funcione como texto, puesto que forman una trama, se articulan mundos semióticos distintos y –de paso– el significado del relato mítico adquiere coherencia. En el mismo sentido, otro sistema de

---

<sup>15</sup> En este trabajo los términos en mapudungun, la lengua mapuche, los escribimos en consonancia con el alfabeto mapuche unificado, cuyo sistema resulta de la Sociedad Lingüística de Chile. Solo mantenemos el original en citas, topónimos y apellidos.

modelización secundario que subyace es la idea de transformación, cuyo proceso conlleva el paso de lo secular en sagrado (oposición tierra/cielo), esto es, la explicación de cómo una persona puede transformarse en una entidad espiritual. Esto tiene algunas implicancias, porque la transformación supone que un ser divino la puso en acción; aquello también implica que la persona interactúa con esa fuerza, puesto que la “maldición” debiera ser impuesta por un ser superior. Estas ideas son parte de lo que Lotman llama el funcionamiento “extratextual” del texto. Así, en la narración mítica surgen en el texto distintos conjuntos de componentes significativos que estructuran “una compleja jerarquía de capas de significados complementarias” (Lotman, 1996, p. 113).

En relación al ritual visto como texto, proponemos revisar el ejemplo del tayül practicado en el nguillatun. Se trata de un tipo de música ritual trascendente de la cultura mapuche, que, según Grebe (1989), posee gran espesor y riqueza de significados al igual que una potente capacidad comunicativa (p. 229). Un informante de la investigadora explica en qué consiste:

“Tayil es el canto para que baje el ñamku (águila), el espíritu acompañante del dios. Es como ayudante del chao dios (señor dios). Cuando se hace tayilün en nguillatun (rito de fertilidad), así lo llaman ñamku y éste baja. La gente lo siente pero no lo ve. Entonces, sienten más fe y ánimo” (Grebe, 1989, p. 230).

Según la autora este género de música ritual es la expresión musical del tiempo sagrado y se le asigna un origen divino, un gran poder. Además sólo a algunos

“privilegiados” se les entrega esta virtud por mandato divino. Así, el poder del tayül posibilita el descenso, permanencia y regreso<sup>16</sup> de la entidad a su hábitat en el wenu mapu.

Ahora bien, de la descripción de la autora se desprende que el tayül (que es interpretado por una machi, aunque no siempre), ocurre en el marco del ngillatun, un ritual. En este sentido, el primer cifrado es la lengua natural con que se interpreta el canto. El segundo cifrado, proponemos que ocurre cuando el ñamku (ancestro mítico) desciende y cuando permanece en la tierra. Por tanto el cántico opera de forma metafórica, puesto que la interpretación provoca la bajada de esta entidad. Es decir, el funcionamiento metafórico surge en una especie de paralelismo (o equivalencia) semántico que hay entre el canto y el ñamku: lo divino, lo sagrado. El canto es divino y el ancestro mítico también. En otras palabras, sucede el “desarrollo metafórico” que plantea Jakobson (1975) y el “trabajo del sentido” que propone Ricoeur (2006), cuyas nociones no revisaremos por ahora ya que las tratamos en otro apartado dedicado a lo simbólico en lo poético. No obstante, Grebe (1989) también desliza la función metafórica del cántico: “el tayil parece ser una metáfora musical, un camino simbólico de descenso que hace posible y condiciona tanto el tránsito y llegada de la divinidad en la tierra” (p. 241). Entonces, mientras dura el tayül aparece la eficacia simbólica que plantea Lévi-Strauss, entendiéndola en modo metafórico, pues el poder del tayül atrae a la divinidad desde el punto de vista de la machi y los participantes de la acción ritual. La técnica de la machi es eficaz. Otro cifrado podría ser instrumentos que acompañan, en algunos casos, el canto como el kultrung. Otro sería el estilo vocal del intérprete, cuya acción —explica Grebe (1989) es “de gran sutileza articulativa y finura ornamental, destacándose su fluctuación tonal y tempo libre” (pp. 237-238). Como vemos

---

<sup>16</sup> El término de la interpretación del tayül, el silencio, sella el regreso de la entidad al wenu mapu.



el tayül funciona como texto, puesto que hay lenguajes que interactúan, se interfieren y se autoorganizan jerárquicamente; además, posee una estructura articulada, donde los elementos respetan un orden sintáctico que también da coherencia al significado del texto (Lotman, 1999, p. IV).

En el mismo sentido, Moulian (2012) sostiene que la eficacia comunicativa de los ritos se apoya en sus rasgos textuales (p. 203). En las líneas siguientes, de forma breve, aplicaremos a nuestro ejemplo algunas de las características que propone este autor.

“Los ritos son textos interaccionales” (Moulian, 2012, p. 202). Este rasgo textual apunta a que los ritos son sistemas donde interactúan las personas. De ahí que este autor sostenga que los ritos son “textos vivos”. El ejemplo del tayül, al desarrollarse en el marco de un ritual y reunir participantes, cumple con esta característica. Esto, porque los participantes interactúan con la divinidad, sienten el rito como una “experiencia vital” que los estimula y los implica en una “experiencia transformadora” y “comunicativa”. Tienen “más fe y ánimo” luego de que baja la entidad, como dice el informante.

Este autor explica que “en general, el texto implica una congregación ritual” (p. 203). Dicha característica se explica con la idea del modelo de comunicación orquestal en el ritual. La puesta en escena del ritual implica que las representaciones, los símbolos, se manifiestan en diversas formas expresivas, códigos, canales, espacios que son percibidos por los cinco sentidos de los participantes. En la interpretación del tayül la machi hace como directora (oficiante) de la “orquesta”, dirige acciones y anuda los canales y códigos con la interpretación, cuya performance propicia la eficacia simbólica. Moulian explica que los participantes, generalmente, comparten sistemas de valores, de representaciones,

marcos de referencias culturales “desde los que se da sentido y uso a la acción” (p. 202). Agrega que al tener en común tales elementos, los miembros comparten la interpretación semántica de la acción ritual, en los niveles denotativo y connotativo, y viven capacidad pragmática del rito; “comulgan en los planos del significado, la emoción, el sentimiento y la acción. Entonces el ritual es un lugar de comunión” (Moulian, 2012, p. 203). En cuanto a ésta última idea, Grebe sostiene que el tayül es un proceso de comunicación “que parte de los dioses, espíritus y/o machis fallecidas” situados en el cielo (wenu-mapu) y luego llega a las personas mapuche elegidas (p. 236).

Según Moulian (2012) “Los textos rituales son sistemas pragmáticos de carácter multifuncional” (p. 205). Este planteamiento afirma que la praxis ritual no sólo busca producción de sentido, sino que también entraña “intencionalidad humana”. Es decir, los ritos tienen motivos que buscan satisfacer necesidades individuales y colectivas. Estas – siguiendo al autor– pueden ser terapéuticas (sanación, protección, prevención); para fijar o transformar la interacción social (bodas, ritos de paso, conmemoraciones, otras celebraciones); de carácter económico, cuya acción ritual se enfoca en animar la abundancia, la prosperidad en las labores y el control del ecosistema. En ese último punto es donde hallamos mayor nitidez respecto del tayül. Grebe (1989) describe distintas categorías de este canto encasilladas de acuerdo a diversas clasificaciones. Entre esos cánticos destaca el poder de los interpretados por la machi en ciertos ritos chamánicos. “Se cree que pueden mejorar el clima trayendo bonanza, lluvia o sol, propiciando una buena cosecha o la fertilidad de los animales” (p. 237). Moulian precisa que la efectividad del ritual, en esta mirada, es convencional no de “carácter técnico instrumental”, puesto que los

hechos que genera no son sólo prácticos sino también “sociales y simbólicos”. No obstante, igual reestructuran la “realidad social”.

Ahora el autor propone que “en términos sintácticos, los textos rituales se caracterizan por su formalidad” (p.205). Este rasgo –apunta Moulian– indica que los procesos comunicativos en el ritual son severamente “estructurados, repetitivos” y medianamente “invariantes”, cuyos atributos hacen que el rito produzca una formalidad que reviste de caracteres “tradicionales o solemnes” a nuevas acciones o significados. En este sentido, Grebe explica que uno de los tayül más significativos se compone de una secuencia que se reitera cuatro veces y que al terminar una de ellas el canto se detiene y a su vez los bailarines (choykes) parten al descanso. “Se cree que, paralelamente, el ñamku sube también al wenu en cada período de descanso, regresando a la tierra cada vez que se reinicia el puel-tayil y la danza” (Grebe, 1989, p, 231). Moulian agrega que la formalidad además constituye un recurso comunicativo que vehicula la “memoria histórica y cultural”, cuyo dispositivo trabaja la memoria colectiva. No obstante, precisa que más que traer el pasado al presente, los ritos “recrean las tradiciones en función de las necesidades vigentes”, por lo que el análisis de sus formas simbólicas, sus textos, exige una mirada “sincrónica y diacrónica” (p. 206).

Más arriba, deslizamos que en la interpretación del tayül confluyen diversas formas expresivas tales como la danza (códigos coreográficos), sonidos de instrumentos musicales (códigos musicales), estilos vocales y ritmos de interpretación (códigos lingüísticos y modos de enunciación), entre otros, que captan los cinco sentidos de los intervinientes, lo que termina configurando al rito como un proceso comunicativo. En este sentido, Moulian indica que esto se explica porque “los ritos son textos multimediales”. A las formas

expresivas señaladas agrega representaciones dramáticas, uso de objetos simbólicos, empleo de vestuario distintivo y máscaras, acciones para compartir obsequios, alimentos y bebestibles en distintas ocasiones y espacios (p. 207).

En la misma línea, este autor, sostiene que “los textos rituales poseen un fuerte contenido simbólico” debido a la capacidad de condensación del símbolo que plantea Turner. De ahí que Moulian postule que las acciones simbólicas son “las mínimas unidades constituyentes del ritual, como texto interaccional” (p. 208). Explica que pueden ser objetos (como el kultrung), comportamientos (en el caso del tayül, cuando la machi sube o baja del rewe mientras interpreta el canto), elementos naturales (una rama de canelo, un ave) o cualidades (colores, un punto cardinal).

A modo de síntesis de este capítulo, hemos visto que el mito y el ritual pueden ser vistos como textos con los aportes de algunos autores y mediante dos ejemplos. Entonces, nuestra postura frente a texto será considerarlo, en términos generales, como una manifestación cargada de un mensaje integral, coherente e inteligible, en una lengua natural donde el texto es un espacio semiótico en el cual los lenguajes interactúan, se mezclan y se autoorganizan jerárquicamente (Lotman, 1999, p. IV). Respecto del símbolo, trabajaremos con la idea que propone Lotman (1996) de que éste siempre supone un texto, ya que plantea un significado unitario que se diferencia del contexto semiótico que lo rodea<sup>17</sup>. Consideramos, a su vez, que el símbolo al ser un texto conforma los sistemas de modelización secundarios cuyos dispositivos aparecen como sistemas de significación (lenguajes simbólicos como el mito, el arte, la religión y la cultura) que explican el mundo

---

<sup>17</sup> Si bien Lotman destaca en sus trabajos tardíos el carácter polisémico y abierto a interpretaciones del texto en la interacción, igualmente le reconoce un propósito comunicativo en la enunciación. A él aludimos con la noción de ‘significado unitario’.

y modelan la conciencia. Esto nos permite comprender que el sistema de símbolos que proponemos asociado a los motivos ornitológicos en la cultura mapuche media entre el sistema de creencias y las acciones concretas de las personas. Es decir, opera el “modo simbólico” que propone Eco (1998), esa “actitud semántico-pragmática” que supone el núcleo duro de la noción de símbolo y que proponemos como categoría de análisis de nuestra tesis.

### ***2.1.7 Constelaciones Semióticas***

El término constelación semiótica se refiere “al conjunto de relaciones de significación que permiten la interpretación y funcionamiento de las unidades de sentido” (Moulian, 2018, p. 124). Este autor destaca –siguiendo a Peirce– que el proceso de significación supone la operación en red y que esto implica que la interpretación del significado de un signo necesita de otros significados que lo expliquen, cuyos contenidos requieren adicionalmente de otros interpretantes para su lectura. (p. 124). Este mecanismo, como ya vimos en un capítulo anterior, es lo que Eco<sup>18</sup> llama “semiosis ilimitada”. Es así como las acciones incesantes de sustitución representativa, ocurridas en el marco de los procesos semióticos, crean un “ambiente” en el que se despliegan las series de relaciones de significación que son adecuadas para la lectura de las formas expresivas o unidades de sentido. A tal respecto, Moulian (2018) sostiene que “a estas configuraciones operativas de la semiosis, que hacen posible la interpretación y funcionamiento de los signos y textos, es

---

<sup>18</sup> En este sentido, Eco (1992) explica que su teoría del contenido se sostiene en “la idea de que una determinada cultura, según las propiedades prácticas, hace pertinentes las unidades semánticas que considera relevantes y las cadenas de interpretantes” (p. 89).

lo que denominamos ‘constelaciones de sentido’” (p. 124). Agrega que las constelaciones semióticas “no son entidades fijas, pues dependen de los conocimientos y perspectivas de los intérpretes, que varían de acuerdo a las competencias semióticas, grados de especialización y posición social” (p. 124).

El autor sostiene que para analizar las configuraciones interpretativas que ocurren en el proceso de significación es preciso seguir una serie de pasos para llevar a cabo el examen. En ese sentido, Moulian (2018) explica que es necesario ocuparse de los significados “implicados directamente en la definición de los términos” en el plano denotativo (p. 124); también requiere abordar a los “significados consecutivamente implicados” por las concepciones usadas en la definición, a las que denomina “significados presupuestos” (Op. Cit); asimismo, indica que es preciso consignar la presencia de las relaciones de significación connotadas que se instalan sobre las denotadas (Op. Cit); igualmente, afirma que resulta esencial advertir “los usos sociales de los significados previamente referidos” así como las prácticas en las que se usan o están asociados (Op. Cit); además, señala que exige prestar atención a otros contenidos con los que se relacionan en los usos y prácticas (Op. Cit).

Grez (2016) complementa que la red de interacciones de significación se ordena en torno a un signo durante el proceso de semiosis, puesto que “constituyen una representación de los elementos designados y contenidos en el ámbito cultural que observamos” (p. 29). Añade que las relaciones de significación implican la articulación de representaciones, en cuyas formas expresivas resaltan elementos “conceptuales y figurativos” de los referentes (Op. Cit.). Este autor además indica que la red de interrelaciones refiere a la representación, cuya forma expresiva en la semiosis vincula unidades culturales que elaboran cadenas en

las que circula la significación (Op. Cit.). Al respecto argumenta que las relaciones suponen implicancias, presuposiciones y connotaciones –con sus correspondientes implicancias y presuposiciones– que se despliegan en dicho proceso, cuyas vinculaciones (que pueden graficarse en un modelo) explican la cosmovisión de una cultura con “densidad de sentido” (p. 29).

Moulian (2018) sintetiza: “El despliegue de las mismas [las representaciones] en las prácticas modela patrones de comportamientos. Representaciones cognitivas y patrones conductuales constituyen modelos culturales en los que se plasman las constelaciones semióticas” (p. 124).

En suma, consideramos a las constelaciones semióticas fundamentales para nuestro trabajo debido a que la noción es aplicable para el análisis de los símbolos. Nos permite examinar las concatenaciones de los elementos significativos entre sí, cuyas asociaciones resultan en un sistema que es posible abordar con dicha herramienta conceptual. Nos interesa ese carácter constelar de la semiótica que se expresa mediante implicaturas, presupuestos, figuras retóricas, usos sociales, prácticas, cuyos elementos se organizan en torno a tramas simbólicas que suponen nodos donde convergen múltiples dimensiones de sentido. De allí que proponemos que las aves, por sus propiedades naturales, constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche. Planteamos que el análisis sobre los motivos ornitológicos mostrará un sistema simbólico denso en significados y aplicaremos la categoría analítica de las constelaciones semióticas, puesto que nos permite abordar las tramas de significación que posibilitan la interpretación y la operación de las unidades de sentido que nos interesan.

### **3. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN**

El problema de investigación consiste en el análisis del simbolismo de las aves en la cultura mapuche williche a través de la socio-semiótica. Nuestro objeto teórico es el símbolo, cuya forma expresiva consideramos que condensa múltiples significados y es público. Asimismo, las unidades de análisis suponen motivos ornitológicos del simbolismo mapuche, estos es, las aves raki, choñchoñ, choyke, chukaw y ñamku. Proponemos una investigación sistémica que permita reconstruir el universo de sentido (contexto semántico y pragmático) en el que opera el simbolismo de las aves mediante el análisis semiótico, la perspectiva de arqueología de símbolos y los principios de la teoría de éstos. Nos interesa el carácter simbólico de las aves que se organiza en torno a complejas tramas significación, cuyos elementos actúan como nodos donde convergen múltiples dimensiones de sentido.

#### **3.1 Hipótesis**

Hipótesis teórica:

Por sus propiedades naturales, las aves constituyen un dominio sometido a una intensa elaboración simbólica en la cultura mapuche.

Hipótesis de trabajo:

El estudio de casos sobre motivos ornitológicos en la cultura mapuche mostrará un sistema simbólico denso en significados.



## 3.2 Objetivos

Objetivo general:

Analizar sistémicamente el simbolismo de las aves en la cultura mapuche

Objetivos específicos:

1. Identificar las especies de aves que tienen un valor simbólico en la cultura mapuche williche.
2. Exponer el universo de sentido que se organiza en torno a las aves.
3. Analizar las relaciones paradigmáticas que las diversas unidades simbólicas mantienen entre sí.
4. Establecer los vínculos del simbolismo de las aves con otros sistemas simbólicos.

#### 4. METODOLOGÍA

Nuestro trabajo se ajusta a la estrategia de investigación denominada estudio de casos, cuya táctica es considerada uno de los métodos básicos de análisis en las ciencias sociales. En tal sentido, Yin (1994) explica que “un estudio de caso es una indagación empírica que investiga un fenómeno actual en su auténtico contexto, en especial cuando los límites entre el fenómeno y el contexto no son claramente evidentes” (p. 13). El autor enfatiza en la frontera opaca entre fenómeno y contexto, por lo que agrega otros rasgos a la noción. Entre estos se cuentan que provee amplia gama de variables, el empleo de muchas fuentes de evidencia y que se beneficia del desarrollo de proposiciones teóricas previas que guían la recolección de datos y el análisis (Op. Cit). Asimismo, Simons (2011) coincide de cierta forma con Yin y además agrega la idea de que la estrategia es una indagación pormenorizada y desde múltiples perspectivas de la complejidad y unicidad de un fenómeno determinado (p. 60). La autora explica: “La finalidad primordial es generar una comprensión exhaustiva de un tema determinado [...] para generar conocimientos y/o informar el desarrollo de políticas, la práctica profesional y la acción civil o de la comunidad” (Simons, 2011, p. 60). Sobre la base de las concepciones que proveen tales autores es que proponemos trabajar un estudio de casos. Creemos que la estrategia nos permitirá lograr los objetivos de esta tesis, puesto que, entre otros aspectos, supone flexibilidad. Esto en términos del uso de técnicas de investigación para abordar un mismo caso con la idea de exponer una mirada plural y en profundidad del fenómeno. Asimismo, los estudios de casos, según Yin (1994), son adecuados para responder las preguntas cómo y porqué. Es decir, para contestar interrogantes de índole descriptiva e interpretativa. En este sentido, nuestra investigación no es meramente descriptiva sino que busca también

proveer una interpretación contextualizada y sistemática del fenómeno mediante descripciones minuciosas. Buscamos interpretar simbolismos, significados, reglas, a través de categorías conceptuales y proponer relaciones entre elementos significativos.

Uno de los aspectos fundamentales que resaltan los investigadores en relación al estudio de casos es la definición de la unidad de análisis (u objeto de estudio) sobre la cual se establece el caso. En nuestro trabajo definimos que las unidades de análisis suponen motivos ornitológicos en el simbolismo mapuche. Por consiguiente, analizamos el simbolismo que se halla en tales elementos significativos en relación al contexto en que están anclados. Mediante este examen buscamos comprender el carácter simbólico de los pájaros y, sobre todo, mostrar un sistema simbólico denso en significados que está asociado a las aves en la cultura mapuche.

A continuación exponemos el diseño de investigación, la forma de recolección de datos, el análisis y organización de la información y los procedimientos para garantizar la calidad de la información.

#### **4.1 Diseño de Investigación: Casos Múltiples**

En este trabajo proponemos un diseño de casos múltiples para abordar el simbolismo natural en el mundo mapuche. Nuestra investigación examina este fenómeno mediante cinco casos de estudio que corresponden a las unidades de análisis, es decir, los motivos ornitológicos, cuyos elementos se organizan en torno a distintos grupos mapuche y se hallan anclados a diversos contextos. Es por ello que en las diferentes comunidades las unidades de análisis pueden contener interpretaciones o valoraciones dispares o similares con sus respectivas variantes. En ese sentido, creemos que el diseño proveerá una mejor

comprensión del fenómeno. Esto porque permite analizar dicha expresión en distintas comunidades y además posibilita el examen dentro de la misma unidad de análisis para encontrar patrones de generalización en el mismo caso. Es decir, nos permite hacer cruces para establecer relaciones como diferencias, igualdades y recurrencias, por ejemplo, con la idea de sacar conclusiones sobre nuestro objeto de estudio. Según Yin (1994) tales tareas metodológicas permiten recoger evidencia más convincente mediante el estudio de casos múltiples, por lo que la investigación en general se considera más sólida. De acuerdo a los antecedentes expuestos es que proponemos este diseño que, a nuestro juicio, puede explicar en profundidad cada simbolismo conforme a distintas técnicas de investigación. Sobre los casos, estos se elaboran en base a los siguientes motivos ornitológicos: chukaw (chucaco), raki (bandurria austral), choyke (ñandú petiso), choñchoñ (concón y chuncho) y ñamku (aguilucho de pecho blanco). Esta muestra se ha definido considerando las aves de mayor potencial simbólico para los efectos del análisis. Ayudaron a la selección los antecedentes previos que maneja este redactor (como aficionado a la observación de aves) y también las sugerencias del profesor patrocinante de esta tesis (en relación a la viabilidad y elección de especies).

## **4.2 Recolección de Datos**

En nuestro trabajo hemos empleado básicamente la investigación documental, puesto que hay muchos datos dispersos a nivel descriptivo que resulta necesario sistematizar para generar una explicación contextualizada y detallada del simbolismo natural del mundo mapuche. Además, realizamos entrevistas focalizadas, registro de

archivos, observación de aves y artefactos. Asimismo, las técnicas de recolección que empleamos suministran fundamentalmente información cualitativa, cuyos procedimientos se ajustan al énfasis en el sentido y los significados que se propone en nuestro trabajo.

#### ***4.2.1 Investigación Documental***

Este procedimiento consiste en la búsqueda y uso de material bibliográfico para recolectar, seleccionar y sistematizar la información significativa. Fuentes metalingüísticas, etnografías, cuentos tradicionales, tesis, artículos académicos, etnohistoria, diccionarios, textos especializados en aves, flora y fauna, entre otros, forman parte de los documentos revisados. El acceso a las fuentes principalmente corresponde a la Biblioteca Central y al Fondo Histórico y Etnográfico de la Universidad Austral de Chile, librerías digitales como Scribd, Genesis y a literatura facilitada por el profesor patrocinante. Asimismo, los archivos de Xenocanto han sido útiles. Este alberga colecciones de cantos de aves respaldadas por varias instituciones académicas y de observación. Allí fue posible oír vocalizaciones contempladas en nuestro estudio, cuyos registros no fueron posibles de percibir en vivo. Además, los archivos tienen comentarios y observaciones de quienes los hicieron.

#### ***4.2.2 Entrevistas Focalizadas***

Por entrevista focalizada entendemos a la que es semiestructurada con la idea de despejar puntos específicos de la investigación. Así, el foco de las entrevistas consistió en conocer ciertas características relacionadas al valor simbólico de las aves. Realizamos tres entrevistas a informantes clave. Todas fueron presenciales y en el lugar de residencia de los entrevistados. En dos casos fue posible en sus casas y en el otro en las inmediaciones de la residencia.

### ***4.2.3 Registro de Artefactos***

Instrumentos musicales, como el kultrung y la kaskawilla, arte textil, armas, clavas, bastones de mando y otros dispositivos físicos fueron revisados con la idea de reconocer evidencia útil para nuestro trabajo. Principalmente visitamos museos de las regiones de Los Ríos, Los Lagos y de La Araucanía, en cuyos lugares registramos los objetos de interés.

### ***4.2.4 Observación de Aves***

La observación de aves la concebimos como el reconocimiento y estudio de los pájaros en la naturaleza. Para la identificación, los observadores de aves nos valemos de aspectos del comportamiento como vocalizaciones, el vuelo, el uso del hábitat y también su morfología y distribución. Esta fuente de evidencia nos ha permitido identificar en su ambiente natural a cuatro de las cinco especies de aves que incluimos en este estudio. Para realizar esta actividad empleamos binoculares, telescopio portátil, notas y guías de campo, y una cámara réflex con lentes adecuados para realizar registro fotográfico de las especies analizadas. Esta técnica la usamos de forma complementaria a la investigación documental para tener una visión más amplia de las aves. Por ejemplo, las emociones que gatillan sus vocalizaciones.

## **4.3 Análisis y Organización de la Información**

Nuestra investigación consiste en la aplicación de la noción de constelaciones semióticas al estudio de los símbolos, cuyas categorías teóricas señalamos en el marco teórico. Para realizar este cometido ejecutamos tareas analíticas que organizan los

antecedentes con la idea de leer las categorías mencionadas en nuestras unidades de análisis. A continuación revisamos las actividades de análisis que empleamos para procesar y presentar los datos.

#### ***4.3.1 Aproximación Sociocultural***

Nuestro trabajo comienza con una aproximación al universo simbólico del sistema religioso y cosmovisionario de la cultura mapuche willeche. Esto con la idea de instalar un marco de antecedentes que permita dimensionar nuestra investigación. Así, politeísmo, naturalismo, animismo, chamanismo y sus respectivas variantes fueron los atributos esenciales que destacamos, cuyas características guiaron la búsqueda y posterior organización de la información a partir de fuentes documentales. También realizamos una breve localización geográfica de los grupos mapuche, puesto que la relación con la naturaleza tiene que ver, obviamente, con el territorio, cuyo espacio anima a la cosmovisión mapuche. Luego trabajamos un balance del estado del arte para conocer las investigaciones previas sobre pájaros y la cosmovisión mapuche.

#### ***4.3.2 Arqueología de Símbolos***

Este tipo de análisis implica hurgar en términos o acciones que contienen información codificada del pasado con la idea de proponer una interpretación contextualizada de tales formas simbólicas. Para ello habrá que identificar elementos significantes de prácticas en uso de acuerdo a la información que resulta de fuentes lingüísticas, etnohistóricas, etnoliterarias y etnográficas. De este modo, la memoria latente y memoria viva, pasado y presente, se vinculan y es posible reconstruir estructuras de

sentido desde el punto de vista de los actores (postura emic). Según Moulian (2012) la arqueología de símbolos se plantea “la búsqueda del sentido de las formas simbólicas prevalecientes, mediante la reconstrucción de sus contextos de codificación y uso, en un ejercicio que contrasta el análisis textual, la prospección histórica y la retrospección de los datos etnográficos” (p. 273). Entonces, se trata de una mirada evolutiva que supone, a nuestro entender, una vía de aproximación a los significados originales a través de una relectura de datos dispersos que están a nivel descriptivo. Al leer la información mediante ésta perspectiva y los principios de la teoría de los símbolos es posible la reconstrucción del universo de sentido, es decir, el contexto semántico y pragmático en el cual opera el simbolismo de las aves en la cultura mapuche.

#### ***4.3.3 Análisis Semiótico***

Esta forma de análisis la planteamos a partir del examen de las constelaciones semióticas que se inscriben en torno al simbolismo de las aves de la cultura mapuche. Para realizar el análisis textual empleamos los niveles de la semiosis que propone Morris (1985) con el objeto de examinar la multiplicidad de dimensiones del lenguaje simbólico. Es decir, nos interesa analizar cómo se cruzan, se integran, articulan en los símbolos las múltiples estructuras de sentido. En el nivel sintáctico de la semiosis nos ocupamos de la organización y las relaciones de los signos entre sí para producir un texto con la idea de registrar las relaciones paradigmáticas que gobiernan las combinaciones de símbolos. En el nivel semántico examinamos los significados codificados en las formas simbólicas para distinguir contenidos significativos que se relacionan a implicaciones, presupuestos y connotaciones. En la esfera pragmática registramos los usos sociales de los significados, las



prácticas en las que se emplean o están relacionados y atendemos a otros contenidos con los que se asocian en los usos y prácticas.

#### ***4.3.4 Análisis Mediacional***

En nuestro estudio trabajamos un análisis mediacional del simbolismo de las aves, puesto que creemos que permite observar las múltiples dimensiones que conecta este fenómeno y así comprender cómo funciona el mecanismo simbólico. La mediación la entendemos como el papel que desempeñan las entidades semióticas en la comunicación como elementos articulantes entre la producción de sentido y la configuración de nuestra conciencia (Moulian, 2012). En nuestro caso, buscamos mostrar un sistema de símbolos asociado a las aves que articula marcos de representaciones con las acciones concretas de las personas. Este análisis supone considerar las relaciones entre elementos formales, simbólicos, cognitivos y pragmáticos desde el punto de vista de la mediación. Esto con la idea de exponer el universo de sentido (el contexto semántico y pragmático) que se organiza en torno a los motivos ornitológicos.

#### **4.4 Formas de Asegurar la Calidad de la Información**

Con el fin de garantizar la calidad de la información uno de los criterios que empleamos en nuestro estudio es la validez de constructo (Yin, 1994). Esta la entendemos como el uso de una variedad de técnicas de recolección de datos para recoger evidencia alineada u orientada con nuestro objeto de estudio. Es decir aplicamos triangulaciones metodológicas (Gundermann, 2001). Asimismo, trabajamos la confiabilidad de la

información, la validez interna y la externa, según propone Yin (1994), cuyas técnicas explicamos a continuación.

#### ***4.4.1 Confiabilidad de la Información***

La confiabilidad de la información la concebimos como la precisión y estabilidad de los datos. Este criterio se confirma mediante el empleo de distintas fuentes e instrumentos y para ello proponemos la triangulación, cadena de evidencia, el juicio crítico, material de adecuación referencial y la retroalimentación. La triangulación la entendemos como el contraste de datos e interpretaciones mediante variedad de fuentes, autores, perspectivas y métodos (Guba, 1989). En este sentido, procuramos el apoyo de una variedad de fuentes para proveer al menos dos de éstas en la documentación de las afirmaciones. Asimismo empleamos diferentes perspectivas (teorías) y métodos para recoger datos. A su vez, creemos que la intervención de otros investigadores contribuye a la confiabilidad de nuestro estudio. Por ello proponemos la técnica de la cadena de evidencia. Esta la pensamos como la participación de otro investigador (el profesor patrocinante) que examina el estudio para determinar si se ajusta a prácticas de investigación aceptables. La función del juicio crítico va de la mano con el componente anterior, puesto que como este trabajo se trata de una tesis a su turno este redactor deberá exponer su pensamiento a una comisión y afrontar cualquier duda o planteamiento y con tales juicios críticos podrá mejorar o profundizar en otros aspectos de la investigación. Sobre el material de adecuación de referencia, si bien no lo consideramos indispensable para fortalecer la confiabilidad es deseable en la medida de que el material recogido (documentos, videos, audios, entre otros) a nivel descriptivo sirve para contrastar las interpretaciones. Por ejemplo, si una vocalización de un ave es

considerada lúgubre podemos consultar un archivo con los distintos cantos de dicho pájaro o si un cuento contiene un personaje lo comprobamos con otras versiones recolectadas. Respecto a la retroalimentación, la pensamos como la acción de compartir la información con los informantes con el propósito de mostrar fielmente el sentido de lo que manifestaron en las entrevistas. Compartimos la información por medios electrónicos para que fuera corroborada y ello creemos que aporta a la confiabilidad de los datos y el estudio en general.

#### ***4.4.2 Validez Interna***

Según Guba (1989) la validez interna es comprobable expresando el “isomorfismo o la verosimilitud entre los datos de una investigación y los fenómenos que representan esos datos” (p. 153). En tal sentido, en nuestro estudio proponemos determinar la existencia de isomorfismo (o analogías) entre los resultados de la investigación y el simbolismo natural mapuche. Esto contrastando nuestras interpretaciones a través de la triangulación de las diversas fuentes, teorías, perspectivas y métodos con los que se han recogido los datos. Asimismo, creemos que las revisiones por parte del profesor patrocinante favorecerán la validez interna, puesto que ha seguido de cerca el proceso de investigación.

#### ***4.4.3 Validez Externa***

Este elemento se explica mediante la generalización analítica, cuyo principio es posible de aplicar en los estudios de casos. En este sentido, por validez externa entendemos el alcance que pueden tener resultados al ser generalizados. Así, para verificar la validez externa lo hacemos mediante la confirmación de la saturación o de replicación. Es decir, si

los mismos resultados se reiteran tres veces se constata la saturación o la replicación. También creemos que la replicación debiera reflejarse en términos teóricos con la idea de que otros investigadores puedan constatar el fenómeno estudiado. Esto proponemos que es posible a partir del contraste de los resultados con el marco teórico, cuyo procedimiento es denominado replicación teórica. Asimismo pensamos que la validez externa será favorecida por el desarrollo de descripciones minuciosas del contexto con la idea de que sean ampliables y generalizables a otros contextos posibles.

## **5. MARCO DE ANTECEDENTES: APROXIMACIÓN AL UNIVERSO SIMBÓLICO DEL SISTEMA RELIGIOSO Y COSMOVISIONARIO MAPUCHE**

El conocimiento disponible sobre sistema religioso y cosmovisionario mapuche resulta complejo, multidimensional y variable tanto en los textos de los primeros cronistas como en los de historia y etnográficos. Estas fuentes documentales muestran a un universo simbólico que perdura en la actualidad y que continúa en transformación por el contacto con otras formas de pensamiento.

De la revisión de las investigaciones de Faron (1997 [1964]), Grebe et al (1972), Dillehay (1990) Foerster (1995), Moulian (2012) se desprende que el sistema religioso y cosmovisionario posee las siguientes fórmulas ontológicas: politeísmo, naturalismo, animismo y chamanismo, cuyos atributos esenciales desarrollaremos más adelante. Estas características van de la mano a una concepción dual del universo donde las fuerzas del bien y el mal luchan por imperar en los planos etéreo y real. Faron (1997) destaca que la cosmovisión mapuche expresa un enfoque dualista del mundo, donde las contraposiciones bien/mal, sagrado/profano proyectan en su totalidad o en parte los rasgos de su sociedad (p.163). Este autor coincide con Grebe et al. (1972), quienes plantean que “la cosmovisión mapuche presenta una estructura simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición” (p. 47). A su vez Dillehay (1990) también concuerda con los académicos mencionados respecto del marco de interpretación dualista por parte de los mapuche, quienes lo emplean “para organizar su ordenamiento epistemológico del mundo” (p. 87). No obstante, Foerster (1995) propone que el modelo dual no es suficiente y plantea la aplicación del criterio de la cuatripartición, pues en algunos casos “no es posible sostener que en la tierra el dualismo se sintetiza” (p. 64). De todas formas, Grebe et al (1972)

sostiene que el conjunto de creencias mapuche supone un tipo de pensamiento que lee la dimensión terrenal como espejo del sobrenatural (p. 49). Así, astros, montañas, plantas, fenómenos climáticos y telúricos, colores, puntos cardinales y animales se constituyen como elementos de la naturaleza que actúan como principios ordenadores y/o estructuran el sentido de la cosmovisión.

Otro componente del sistema de creencias mapuche, y que produce consenso entre Faron (1997 [1964]), Grebe et al (1972), Dillehay (1990) Foerster (1995), Moulian (2012), radica en que es variante. En concreto, esto significa que dentro de la coherencia en las creencias de la cultura mapuche hay un abanico de personajes que cohabitan en ellas y que cambian de acuerdo al lugar de emplazamiento de cada grupo, pues cada grupo enfatiza el culto en algunas divinidades o en otros personajes etéreos. En otras palabras, la cosmovisión es variante, pues el mundo mapuche no es homogéneo, sino que aparece como un conjunto de transformaciones en torno a temáticas que son recurrentes. Esto “implica la coexistencia legítima de variantes que generan afinidades y discrepancias en sus concepciones o prácticas” (Grebe, 1993-1994, p. 46). Faron (1997) sostiene que la divergencia es producto de la “naturaleza social dentro de un marco de gran uniformidad cultural” (p. 49). Dillehay (1990), por su parte, coincide con Faron, pero agrega factores que intervienen en tales diferencias y que están relacionados a la economía local y la vida silvestre de cada zona. Tampoco está demás señalar que en el marco de la condición variante los elementos del sistema están operativos, en mayor o menor medida, en ciertos territorios, o se encuentran vestigios anclados en la memoria colectiva de cada grupo como veremos más adelante.

Ahora bien, antes de seguir conviene localizar geográficamente a la cultura mapuche. El término genérico mapuche (gente de la tierra) es usado por historiadores y etnógrafos para señalar a diversos grupos actualmente situados entre el río Bío Bío y Chiloé. En Argentina, también hay amplios asentamientos en zonas cordilleranas contiguas a las regiones de la Araucanía, Los Ríos y Los Lagos, son los denominados puelche (gente del este). Según Grebe (1998) conforme a la comunicación oral y el conocimiento tradicional, los mapuche distinguen un grupo central y cuatro familias regionales: los mapuche como tal (grupo central), ubicados entre Cañete y el río Toltén; los pewenche (gente del pewen o piñon) emplazados al este en la zona precordillerana de Lonquimay y Alto Bío Bío y en el territorio cordillerano entre Icalma y Panguipulli; los williche (gente del sur) radicados hacia el sur del río Toltén, de mar a cordillera, hasta Chiloé, “formando un triángulo cuyo vértice se ubica en el lago Ranco”; los lafkenche (gente del mar) ubicados al oeste en un cordón que va desde Cañete y el río Toltén, lago Lleu Lleu, Tirúa, Puerto Saavedra, isla Huapi, entre otros sectores; y los pikunche<sup>19</sup> (gente del norte) asentados entre los ríos Mapocho e Itata (pp. 55-56).

### **5.1 Deidades Múltiples y Ngünechen**

Las investigaciones de Faron (1997), Grebe et al (1972), Dillehay (1990) Foerster (1995) y Bacigalupo (1995-1996) consignan la presencia del politeísmo, esto es, deidades múltiples y, dentro de éstas, a un ser supremo en el sistema religioso y cosmovisionario mapuche.

---

<sup>19</sup> Desaparecidos durante la Conquista y la Colonia y asimilados por el mestizaje.

La noción de una deidad superior, un creador, es motivo de controversia entre los estudiosos puesto que algunos señalan que esto responde a la influencia cristiana y otros argumentan que un dios supremo mapuche contraviene el sistema de creencias. En este sentido, Bacigalupo (1995-1996) sostiene que la deidad creadora de todo en el mundo mapuche es Ngünechen, quien “se define como sostenedor, dejador y hacedor del mundo por voluntad propia y protector de la familia mapuche” (p. 64). Añade que este dios creador aparece descrito en textos desde el siglo XIX y que su figura y culto es fruto de la influencia cristiana. Faron (1997), por su parte, indica que también Ngünechen es un ser supremo y que es imaginado como anciano e invisible (p. 53). Una concepción similar tiene Guevara (1908) para quien Ngünechen es el “espíritu director del mundo araucano: las múltiples manifestaciones de la naturaleza, vientos, conmociones terrestres, lluvias, tempestades se deben a su voluntad” (p. 326). Latcham (1924) indica que se trata de la versión moderna de “Pillán” con propiedades actualizadas debido a la evangelización de los misioneros cristianos (p. 356). No obstante, Faron (1997) explica que “la supremacía de ñenechen<sup>20</sup>, en el sentido cristiano de la divinidad, es inconsistente con gran parte de las creencias mapuche” (p. 50). Sin embargo, aclara que sea concebido en la misma forma o de manera diferente al dios cristiano, la supremacía de Ngünechen “podría ser resultado de influencias cristianas” (p. 50). A este respecto, Moulian (2012) va más allá que Faron, pues sostiene, como Bacigalupo, que el efecto de las misiones cristianas propició el desarrollo de dicha deidad. Moulian complementa: “hoy prevalece en el horizonte mapuche el culto a Ngünechen, como deidad superior y creadora del universo, con características homólogas a la concepción teológica cristiana” (p. 274).

---

<sup>20</sup> Las citas son plasmadas manteniendo la escritura primaria.



Sobre las deidades múltiples que habitan el panteón mapuche, Faron (1997) las encasilla en “mayores y menores”, cuyas divinidades pueden llamarse “deidades étnicas, regionales o de linaje” (p. 50). Este autor enfatiza en que la idea de las deidades múltiples refleja el ascenso de personas a dioses, puesto que la promoción puede ser observada como una jerarquía de dioses mayores, menores o de menor relevancia. A la vez esta concepción plural en lo divino también expresa que toda persona puede llegar a ser un “Halcón del sol” o un antüpaiñamku, esto es, una de las expresiones que pueden asumir los espíritus de los antepasados. Esta “creencia es crucial para la operación del sistema de moral religiosa mapuche, y este es un hecho social crucial para comprenderlo” (Faron, 1997, pp. 52-53). Respecto de las deidades sujetas a culto, la etnografía indica que junto a las variaciones que surgen a escala regional y local, también hay figuras religiosas que poseen cierta transversalidad o son “panmapuches”. Sobre el particular, Faron (1997) menciona entidades mayores como “Ñeñemapun” (el que hizo la tierra y quien la gobierna) y “Elchen” (creador y padre de las personas). Dentro de los dioses menores, que están bajo el mandato de Ngünechen aunque gozan de cierta libertad, señala a “Kupukafucha” (dios de la abundancia), “Wuillifucha” (dios del viento sur), “Lafkenfucha” (dios del mar), entre otros. Faron sostiene que la mayor preocupación de los mapuche reside en que es necesario que Ngünechen controle los poderes de los dioses menores, puesto que a éstos se les considera antojadizos pero no malignos.

De lo expuesto en las líneas precedentes, a nuestro entender, se desprende que hay un proceso de transformaciones en el sistema religioso mapuche durante los últimos siglos. Esto ha resultado, en algunos territorios, en que hay un sistema con una deidad central, pero que antes era un espíritu, lo que muestra un proceso evolutivo, de resignificación en el

ámbito de la concepción de dios en la cultura mapuche. Tomando en cuenta dicha situación, hay una familia divina que persiste a estas transformaciones puesto que al parecer es anterior a la evolución descrita. Grebe et al (1972) denomina a éste grupo de divinidades tetra básica, cuyo conjunto se configura sobre los principios de género y etario (p. 64). Se trata de “Feta chachai” (esposo, padre, dios), “Ñuke papai” (esposa, madre, diosa), “Weche wentru” (hombre, joven, dios) y “Ülcha domo” (mujer, joven, diosa). Estos autores sostienen que la “diferenciación de status” deja en una posición superior al sexo masculino y a la vejez. “La mujer aparece subordinada al hombre; y el joven al adulto o anciano” (p. 64). Además, agregan que a partir “Feta chachai” y “Ñuke papai”, “los seres originales”, emergen los dioses jóvenes y el resto de los grupos de dioses, espíritus y también las personas que componen el pueblo mapuche. Grebe et al (1972) propone una serie de familias divinas organizadas cada una por cuatro entidades de poderes y capacidades múltiples. Parte de la estratificación que plantea se compone de la siguiente forma comenzando por la de mayor importancia: “Meli ñidol” (cuatro dioses jefes) es el cuidador y quien dirige al resto de los dioses; “Meli kiyen” (cuatro dioses de la luna) son las divinidades que controlan la fertilidad humana, animal y de la tierra y determinan el sexo y la longevidad de las personas; wünyelfe (lucero del alba), ayuda a la machi en sanaciones de enfermos, da salud; “Meli wanlén” (cuatro dioses de las estrellas) dan buena salud y también auxilian a la machi en su labores. “Las familias de la luna, el lucero y la estrella forman un equipo de salud cósmico que tiene a su cargo la prevención y curación de enfermedades” (Grebe et al, 1972, p. 68).

Sobre las actividades que desarrollan las divinidades en el wenumapu, las creencias apuntan a que son similares a las que desempeñan los humanos. Grebe et al (1972) señala

que los dioses viven en rukas, poseen animales, minerales preciosos y alimentos en abundancia (p. 58). Faron (1997), a su vez, explica que los dioses tienen esposas e hijos y que en “la mayoría de los casos la lógica mapuche parece atribuir cualidades patriarcales a los dioses, sólo a fin de estructurar el universo” (p. 51).

## **5.2 Naturalismo y El Concepto Ngen**

En este punto nos aproximaremos a la dimensión naturalista del sistema religioso y cosmovisionario mapuche. Destacaremos creencias vinculadas a elementos del medioambiente y el cosmos, más dos formas de concebir el mundo mapuche, cuyos planteamientos también relacionan los componentes antes mencionados y otros símbolos naturales.

Ngen es un concepto ligado a la naturaleza. Augusta (2017) consigna el término como un sustantivo que “precediendo a nombres de cosas o personas significa su dueño” (p. 148). Moesbach (1962) indica que es “el dueño; lo que predomina (p. 238). Grebe (1993-1994) lo define como “espíritus dueños de la naturaleza silvestre” (p. 51). De acuerdo a esta autora: “Fueron generados por los dioses creadores y destinados a la tierra mapuche con el fin de preservar la vida y bienestar de la naturaleza silvestre” (pp. 49-50). Agrega que los ngen son espíritus benéficos de rasgos antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos y que sus hacedores les encomendaron proteger al menos un componente de la naturaleza (p. 51). Como vemos el ngen es una especie de espíritu protector que se manifiesta solo en el plano terrenal (el mapu) que no ha sido alterado por la humanidad, puesto que “representan simbólicamente a la vida de la naturaleza virgen en perpetuo movimiento” (Grebe, 1986, p. 150). En este contexto –siguiendo a Grebe (1986)– explica

que los ngen son mediadores entre las deidades y las personas, mientras que, por otro lado, despliegan una condición ambivalente debido a que pueden expresar el bien y el mal por medio de sus acciones (p. 150). Además, Grebe (1993-1994) establece diez etnocategorías para este tipo de espíritus y destaca que existen variantes a escala regional y local dependiendo del énfasis que cada grupo le otorga a determinados elementos de la naturaleza y los rasgos de ésta definidos por la geografía del lugar (pp. 51-52). Así, la autora identifica, entre otros, al “ngen-mapu” (dueño de la tierra), el “ngen winkul” (dueño del cerro o volcán), “ngen mawida” (espíritu del bosque nativo) y al “ngen ññem” (dueño de las aves silvestres).

En este sentido, Grebe et al (1972) propone dos formas de concebir el mundo para los mapuche que implican una serie de símbolos naturales como la cordillera, el sol y los puntos cardinales. Se trata de un criterio vertical y otro horizontal. Sobre la concepción horizontal, expone que la cosmovisión mapuche está regida por los cuatro puntos cardinales. De aquellos símbolos naturales el este aparece como el principio ordenador, ya que es el lugar en que se sitúa la cordillera de los Andes y donde nace el sol. Se trata de una sola plataforma, cuadrada o romboide, dividida en cinco espacios. Destaca la porción más pequeña que actúa como núcleo, el “anën mapu” (tierra donde estamos sentados). Dicho lugar es descrito como “la tierra mapuche, la cual no se identifica con el territorio mapuche total, sino con la propia reducción y su centro ritual, el nillatúe” (Grebe et al., 1972, p. 53). A partir de la concepción horizontal, la autora establece un orden espacial ético y otro orden espacial ceremonial. En tales situaciones, los puntos cardinales poseen una escala de valores que orientan el pensamiento mapuche. En el caso del orden ético, la contraposición bien/mal está representada, respectivamente, por este/oeste. Así, aparecen correlaciones

como muy malo (oeste), malo/regular (norte), muy bueno (este) y sur (bueno). Estas articulaciones pueden ser de carácter vivencial o mágico-religioso y son relacionadas a fenómenos climáticos, geográficos, naturales y las consecuencias, negativas o positivas, que acarrearán a determinado grupo mapuche. Acerca del orden espacial ceremonial, indica que la escala de valores de los puntos cardinales está regida por el movimiento circular contrario a los punteros del reloj a partir del este. Así –siguiendo a Grebe– en ritos como el *ngillatun*, los bailes van en el sentido contrario de los punteros del reloj, así como también en prácticas cotidianas como beber mate en grupo. Sobre la vertical, explica que corresponde a siete plataformas cuadradas de volumen equivalente que simbolizan la tríada cósmica cielo, tierra e infierno. Además, las divide conforme a la oposición bien/mal. Las benéficas son cuatro, yacen solapadas entre sí y están agrupadas en el *wenumapu* (tierra de arriba) o “*meli ñom wenu*” (cuatro lugares de arriba). En orden descendente, de acuerdo a su importancia, las identifica como “*Meli ñom*”, “*Këla ñom*”, “*Epu ñom*” y “*Kiñe ñom*”. En la más alta, “*Meli ñom*”, residen los dioses creadores y en las siguientes dioses menores, espíritus benéficos y los antepasados. Las plataformas del mal se denominan “*Anka wenu*” (medio arriba) y “*Minche mapu*” (tierra de abajo) y en ellas están situados, respectivamente, los entes malévolos llamados *wekufü* y los hombres enanos. La autora indica que la séptima plataforma es la tierra, donde conviven el bien y el mal, pero que esta situación no responde a una “fusión” de estas fuerzas, sino más bien a una “yuxtaposición dinámica”. En consecuencia, Grebe et al. (1972) fundamenta que la “visión cósmica mapuche es dualista y dialéctica [...] y la conjunción de dos fuerzas opuestas es una condición necesaria para lograr el equilibrio cósmico dualista” (p. 49).

### 5.3 Animismo: Antepasados y Halcones

Descola (2012) describe al animismo como “la atribución que los humanos hacen a los no-humanos de una interioridad idéntica a la suya” (p. 199), pero de “fiscalidades heterogéneas” (p. 190). Este autor señala que los no-humanos, por ejemplo los espíritus de antepasados, poseen subjetividad semejante a la humana, que tienen similar vida social y cultural, pero que los cuerpos son totalmente distintos. Desde este punto de vista, pensamos que para una revisión del animismo relacionado al culto de los antepasados en el sistema de creencias mapuche el término pillan nos provee de una entrada para aproximarnos, puesto que como veremos se relaciona con espíritus ancestrales.

Rosales (1877 [1674]) apunta que pillan está vinculado con los antepasados, pero “sin hacerle adoración” (p. 162). De acuerdo a este autor, los naturales indican que las almas de los guerreros mapuche caídos en acción emprendían un viaje hacia el cielo y se convertían en pillan. Agrega: “quando invocan al Pillan ni llaman a Dios ni al diablo, sino a sus caciques difuntos” (p.163). Febres (1765), por su parte, expresa que pillan es un demonio o algo superior que causa fenómenos climáticos como rayos, truenos y relámpagos. Para Augusta (2017) es cualquier volcán, también un semidiós del que depende la fertilidad de la tierra y la productividad de los animales y que puede mostrar su lado maligno en los fenómenos relacionados con el fuego. Moesbach (1962) indica que pillan corresponde a la voz “pëllü: alma, espíritu humano, llegando a su estado (y lugar) definitivo”<sup>21</sup> (p. 174); y al vocablo “am: alma, espíritu humano que está todavía alrededor

---

<sup>21</sup> Para Febres (1765), Augusta (2017), Moesbach (1962) y Valdivia (1887) püllü significa alma del hombre.

de su cadáver, tumba o familia”<sup>22</sup> (p. 175). Asimismo, este autor, explica que el sustantivo “pëllü-an”, verbalizado en tiempo futuro alude a “llegar a ser espíritu o seré espíritu, pëllüan- pillán” (p.175). Sin embargo, señala que con el paso del tiempo se olvidó el origen verdadero de pillan y se convirtió en uno solo “en caminos de transformarse en ser mitológico” (p. 176). En tal sentido, Bacigalupo (1995-1996) sostiene que actualmente pillan puede ser la cualidad de un objeto o fenómeno (p. 45).

“¿Has pasado a ser un “halcón del sol”? (antupaiñamko ñetuin) Es la pregunta retórica que se hace a los espíritus de los antepasados” (Faron, 1997, p. 9). Con dichas palabras este antropólogo se refiere al destino de los ancestros, cuya existencia –explica Faron– regula y depende del comportamiento moral de los mapuche. “Como la invocación a los espíritus ancestrales es el esquema central de la moral mapuche, podríamos argumentar que la preocupación por estos espíritus, en cierto modo condiciona la mayoría de los aspectos de la vida social mapuche” (Faron, 1997, p. 162). Lo esencial en la creencia de los antepasados radica en que son mediadores entre los dioses mayores y las personas, puesto que, como mencionamos antes, en la cosmovisión mapuche las almas de los fallecidos suben al wenumapu donde socializan con los dioses mayores y de esta forma pueden interceder en favor de sus descendientes. Además, también tienen la capacidad de bajar a la tierra y de aparecer en los sueños de los vivos para comunicar ciertas cosas, cuya manifestación apunta a la idea –siguiendo a Faron– de que los muertos continúan entre los vivos con el objetivo de que los primeros ayuden a resolver los problemas de los segundos (p. 9). Faron explica que estas entidades son consideradas benéficas. No obstante, aclara que si no se les trata bien, es decir, son olvidados (no se invocan mediante el culto) o

---

<sup>22</sup> Según Febres (1765), am refiere a fantasma, sombra, ánima, cosa de otra vida (p. 428). Augusta (2017) señala que es la sombra del muerto, alma separada del cuerpo (p. 7).

demuestran enfado por alguna conducta moral inapropiada por parte de los vivos, bajan a la tierra para acechar y espiar a las personas. Ahora bien, dichas visitas a la tierra revisten un peligro: los espíritus de los antepasados pueden ser capturados por el brujo o kalku y pasar a ser malvados, por lo que eventualmente pueden realizar acciones malignas contra su familia. Este es uno de los factores por el que el culto a los ancestros ocupa un lugar central en la religiosidad mapuche. Si se violan las normas morales “el pecado es el catalizador que activa las fuerzas del mal” (Faron, 1997, p. 10).

Por otro lado, Faron distingue entre ancestros míticos y auténticos. Los primeros son ejemplificados por este autor como los “antupaiñamko” o halcones del sol<sup>23</sup>. “La bondad de los antepasados se ve reflejada en las formas buenas que éstos asumen: a través de pájaros nobles y de buen agüero” (Faron, 1997, p. 9). Sin embargo, en este tipo de ancestros no es posible trazar vínculos de parentesco con algún grupo. De acuerdo a Dillehay (1990): “Los antepasados míticos son mucho más antiguos y su línea de descendencia formal se ha perdido en los registros de parentesco oral de cualquier linaje” (p. 81). Este investigador explica que los antepasados míticos son “panmapuches” y están integrados a “enclaves” regionales de múltiples linajes interrelacionados.

Respecto de los antepasados auténticos o “kuifiche”, Faron señala que entre éstos se cuentan los ex jefes o lonkos (ancianos y fundadores de linaje), machis y otros personajes importantes, quienes andan en la tierra con los dioses siempre dispuestos a ayudar y proteger a sus parientes (p. 54). Dillehay (1980) afirma que los ancestros auténticos “son más recientes en el tiempo y se los recuerda en la línea de descendencia directa” (p. 81)

---

<sup>23</sup> Faron habla de halcones, pero se refiere al aguilucho común (*Geranoaetus polyosoma*/Variable hawk) que según la literatura especializada es conocida como ñamku. Esta especie de rapaz es descrita como polimorfa, es decir, de coloración variante a lo largo de su vida. Este rasgo coincide con una de las características de la cosmovisión mapuche.



También interceden ante Ngünechen cuando son invocados en el ngillatun, pero Faron (1997) señala que “sirven a grupos más pequeños de mayor homogeneidad y están involucrados en ceremonias fúnebres y en la lucha continua entre shaman y hechicero” (p. 61).

#### **5.4 Chamanismo**

Para una aproximación al rasgo chamánico del sistema de creencias mapuche será necesario profundizar en los personajes que hacen de mediadores con los espíritus. Entre ellos, destacaremos el rol de machi. También describiremos a la entidad maligna conocida como wekufü y al brujo o kalku.

Febres (1765), indica que machi significa el curandero o curandera de oficio (p. 544). Lenz (s/f), por su parte, comparte el rol sanador del machi y agrega que también es adivino y sacerdote pudiendo ser hombre o mujer, pero señala que a veces es sinónimo de brujo (p 461). Guevara (1908) explica que ser machi implicaba hacer curaciones mediante conjuros y el uso de plantas medicinales (p. 239) y que es capaz de hablar con los espíritus y vaticinar desastres en la comunidad (p. 245). Moesbach (1930) destaca que se trata de una persona que se comunica con el mundo de los espíritus, que es adivina, privilegiada y más temida que querida. Este autor detalla que “está acompañado de un espíritu (machi pëllü) y según él es machi bueno o malo” (p. 330). Para Faron (1997) las o los machi son “personas activas y con poder dentro de la comunidad moral, son agentes humanos que tratan con lo sobrenatural a través de su pillan, para el bien de los individuos y de la comunidad en general” (p. 139). Grebe (1973), a su vez añade que la machi lidera ceremonias y le atribuye funciones: “agente de salud, portadora y oficiante de las creencias míticas, poetisa,

música y adivina” (p. 3). Además, indica que sus rasgos más distintivos son la identificación con objetos-símbolos y su capacidad para autoinducirse el estado de trance. Sobre ésta última facultad, Kuramochi y Huisca (1997) explican que se trata de uno de los métodos para diagnosticar enfermedades o el mal que padece un paciente durante la ceremonia de sanación o machitun. Los autores fundamentan que este tipo de estado, llamado küymin, consiste en el ingreso de un püllü al machi, cuya entidad expresa mediante el machi lo que sufre el afectado y las causas del padecimiento, entre otros detalles. “Su oración-discurso, mientras toca el cultrún, dura generalmente una hora y media; luego es sacudido de tal modo que viene a perder el control motor y, quejándose, finalmente queda como muerto” (p. 206). Es en este momento cuando entra el püllü y habla a través del machi. Al irse el püllü es posible despertar a la machi y su ayudante, el dungunmachife, la asiste y le recuerda qué habló, pues ignora lo que dice y hace durante el trance espiritual.

Otra capacidad relevante de la machi son las visiones, sueños y alucinaciones que experimentan. En este sentido, Bacigalupo (1995) sostiene que cuando la machi tiene visiones o perimontun son interpretadas como visitas de espíritus. También explica que al curar la pérdida del alma, o sueña, su espíritu auxiliar realiza un vuelo mágico para buscar el alma perdida, no obstante, en ese periplo, su propia alma queda expuesta a ser capturada por un kalku (p. 10).

Sobre los objetos-símbolo de la machi, Grebe (1973) enfatiza en el kultrung. Se trata del timbal chamánico, un “microcosmos” simbólico que representa al universo mapuche, a la machi, sus poderes y su actividad ritual. De acuerdo a la autora, el kultrung en la cultura mapuche “condensa y sintetiza dialécticamente su concepción espiritualista y dual del universo. En él se funden la infraestructura y la superestructura, lo material y lo

inmaterial, lo natural y lo sobrenatural, el tiempo y el espacio, la música y la poesía” (Grebe, 1972, p. 37). Otro símbolo asociado al papel de machi es el rewe. Faron (1997) lo describe como un poste con peldaños que está situado fuera de la casa del machi y que posee poderes dados por Ngünechen y por el pillán de la machi (p. 127). Moesbach (2016), en una de las acepciones de la voz rewe señala que se trata de un tronco-escalinata adornado con ramas de canelo y maqui sobre cuya plataforma la machi cumple con el ceremonial religioso, se pone en comunicación con los espíritus y recibe inspiraciones y visiones (p. 202).

Según Bacigalupo (1995b), el rol de machi ha evolucionado a través del paso del tiempo debido a los cambios socio-económicos de la sociedad mapuche. Así, ha pasado de ser propiciadora de espíritus ancestrales locales, realizar curaciones y vaticinios a ser chamanes-curanderas y propiciar deidades regionales y a Ngünechen (p. 88). Además destaca que su rol sacerdotal, en ceremonias como el ngillatun, sólo lo asume en situaciones específicas, “pues la machi-sacerdote surge para compensar la falta de conocimientos rituales del ngenpin” (p. 89). Este papel de sacerdotisa lo desempeña por saber manejar las fuerzas del bien y el mal, invocar deidades, cuyo contacto lo realiza mediante estados alterados de conciencia. (p. 89).

La contraparte de la machi es el kalku o hechicero, quien es parte de las fuerzas del mal. Faron (1997) indica que hay brujos con más poder que otros y que éstos heredan su poder de antepasados que son kalku (p. 144). De acuerdo a este autor, los kalku profesionales pueden ser cualquier persona que tenga bajo su poder a uno o varios espíritus malignos. “Los principales seres sobrenaturales que controla una kalku son los espíritus de sus propios antepasados, los de otras kalku, y aquellos que ella misma ha capturado”

(Faron, 1997, p. 145). Además afirma que a diferencia de la machi, el kalku no es curandero pues no practica el bien. El renü (cueva) es el lugar donde operan con más energía, cuyo espacio es donde viven espíritus de kalku antiguos y que es vigilado por entidades malignas llamadas wekufü. Sobre este último concepto, Augusta (2017: 246) y Moesbach (1962: 260) coinciden en definirlo como el demonio. Febres (1765) explica que se trata de “cierta deidad que causa muerte, enfermedades” (p. 506). Guevara (1908) distingue este término como “espíritus del mal” que provocan perjuicios mediante flechas etéreas o “transformándose en sutiles animales” (p. 247). Para Latcham (1924), eran los brujos quienes empleaban a “esta fuerza o espíritu elemental” para realizar el mal y además añade que el kalku le indicaba bajo qué forma debía presentarse (p. 537). Grebe et al (1972) señala que no hay una escala de valores definida para los espíritus del mal, pues en ellos gobierna la entropía (p. 66) y que adoptan aspecto zoomorfo o antropomorfo y de fenómenos naturales (p. 69). No obstante explica que la fuerza principal del mal recae en la dupla “mapu-rei fücha y kude”, quienes manejan, en acuerdo con los kalku, a los wekufü. A estos últimos los distingue, teniendo en cuenta el elemento en que asoman, de aire, agua y tierra destacando uno de mayor poder por cada componente. También enfatiza en que hay wekufü menores, de los cuales destaca a choñchoñ o tuetue que es una cabeza de brujo que vuela con sus orejas en forma de alas. A su vez Faron (1997) señala que wekufü se usa en general para aludir a espíritus y fuerzas del mal (p. 64). Las divide en tres grupos: animales (también destaca al choñchoñ), fenómenos naturales y fantasmas. Asimismo indica que habitualmente obran durante la noche, pero que pueden hacerlo de día, y que son dirigidos por hechiceros.

## 5.5 Estado del Arte

Para la elaboración del presente subcapítulo tomamos en consideración las investigaciones previas en relación a nuestro objeto de estudio: motivos ornitológicos del simbolismo mapuche. Las fuentes documentales son principalmente artículos académicos y en menor medida libros, cuyas perspectivas teóricas incluyen etno-ornitología, simbolismo, patrimonio biocultural y otros textos abarcan expresiones como la poesía y el folklore. Como una forma de graficar el progreso de los análisis en torno a la temática decidimos organizar este corpus de forma cronológica.

Plath (1976) nos sumerge en el mundo de las aves “chilenas” presentándolas bajo la mirada del folklore. El autor explica que los datos fueron fruto de sus viajes a terreno donde fue acumulando información relativa a la vida de los pájaros. Este libro incluye nombres científicos e indígenas, morfología, “ornitoponimia”, ornitomancia, ornitoterapia, paremiología, conductas de las aves, leyendas, adivinanzas, cuentos, poesía, simbolismo, creencias populares y también las mapuche.

En cambio, Dillehay y Gordon (1977) combina estudios etnográficos sobre la “forma actual” del “ketu metawe” o “ketru metawe” (cántaro pato mapuche) con la etología del “patu quetru volador” (*Tachyeres patachonicus*). Esto con el fin de generar información sobre el significado social de este artefacto iconográfico. Los autores recogieron los datos etnográficos mediante entrevistas a personas mapuche (de edad avanzada y de ambos sexos) de la Región de La Araucanía. En la investigación los autores concluyen que sólo las mujeres, especialmente las casadas, pueden poseer un jarro pato, cuyo artefacto, en algunas

zonas, es entregado exclusivamente por la machi a través de un rito. Respecto al empleo de esta cerámica, los autores explican que los mapuche la usan para “simbolizar el cambio sociopolítico de la mujer casada mediante su integración a una sociedad patrilocal” y alejada del lugar donde nació. Añaden que se usa sólo en algunos eventos sociales y en ritos religiosos como el ngillatun y que el “ketru metawe” también simboliza y representa de forma visual los hechos críticos que pasan en el “ciclo de vida” femenina como la pubertad, matrimonio, dar a luz y la muerte. Según los autores, esta expresión de crisis (en relación al rol de las mujeres en la sociedad mapuche) es demostrada a través de la “observación de análogas peculiaridades específicas del pato hembra en la primavera, en la época del celo”.

Desde la perspectiva de la etnozoología Villagrán et al (1999) realiza un análisis a 389 nombres mapuches de animales vertebrados (258) e invertebrados (131) con el objetivo de aportar al campo de la etnoclasificación. A través de la revisión de fuentes documentales los investigadores analizaron los significados de los “vernáculos” de acuerdo a la etimología que proporcionaron dichas fuentes. En el mismo sentido, examinan 143 topónimos de la Región de Los Lagos<sup>24</sup>, cuyas denominaciones refieren a animales (zoopónimos) y sus etimologías. Además, el estudio incluye el análisis de 128 apellidos mapuche y exponen una síntesis de textos relacionados a animales. Del total de la muestra, los resultados describen que 154 corresponden a las aves, es decir, el 39%, superando con creces a mamíferos (14%), peces (8%), mariscos (13%), artrópodos terrestres (18%), reptiles y anfibios (5%) y otros grupos (3%). De esto podemos inferir que las aves constituyen el orden más representado dentro de la etnozoología mapuche. Otro dato

---

<sup>24</sup>En ese tiempo la Provincia de Valdivia, hoy Región de Los Ríos, era parte de este marco territorial.

relevante, para efectos de nuestro estudio, está en el subcapítulo “Análisis de las propiedades y relaciones expresadas en los nombres” en asociación a las aves. De acuerdo a los autores: “En este grupo destacan ampliamente los nombres onomatopéyicos que imitan el canto del ave” (p. 599). Los investigadores reconocieron 39 de éstos casos. El registro además expone que la conducta del ave es “frecuentemente” usada para nombrarlas; que también las denominaciones aluden al aspecto del animal, como el color; otras designaciones refieren a la distribución y rasgos del plumaje, a las características de las extremidades, al hábitat, y otra relacionada al uso de la gallina (nivel pragmático) en los sacrificios. Sobre la zootoponimia, el análisis revela que de 143 casos el 47,6% corresponde a lugares que poseen nombres de aves (68). Le siguen Mamíferos (25,9%), Peces y Mariscos (12,6%), Otros (9,8%) y Mitológicos (4,2%). En lo relativo a los apellidos mapuche, los autores destacan que de 134 casos analizados el 53% corresponde a aves, 33% a mamíferos, 7% a reptiles y 7% a moluscos (2,2%), crustáceos (1,5%), equinodermos (1,5%), anfibios (0,7%) y gusanos (0,7%). Añaden que en algunos casos el apellido está compuesto por el nombre de dos animales, por el ejemplo un ave y un mamífero.

En Rozzi et al (2017 [2003]) hallamos testimonios sobre las aves de los bosques australes por parte de representantes de las culturas yagán (las hermanas Úrsula y Cristina Calderón) y mapuche (Lorenzo Aillapan, hombre pájaro mapuche). El libro-guía incluye fichas para cincuenta especies de las zonas mencionadas y cada una expresa el nombre en mapudungun (en algunas integra el significado), yagán, español, inglés, la denominación científica, hábitos, dietas, estado de conservación, descripción biológica, elementos para identificación, hábitats, fotografías, mapas y comentarios relacionados a cómo dichas culturas interpretan los cantos o conductas de las aves. Este texto incluye dos discos

compactos que, entre otros contenidos, presenta 16 historias mapuche sobre aves que viven en los bosques templados de Argentina y Chile, más una mapuche y yagán sobre el zorzal. Además, las narraciones en español y mapudungun son relatadas por Aillapan, quien adicionalmente realiza imitaciones onomatopéyicas de las aves estudiadas.

Por su lado, Massardo y Rozzi (2004) convocan a Lorenzo Aillapan y a Úrsula y Cristina Calderón para elaborar un registro de nombres de aves que habitan los bosques templados australes. Mediante entrevistas semi estructuradas (de forma colectiva e individual), avistamiento de aves y exhibición de fotografías las hermanas Calderón y Aillapan aportaron su conocimiento para identificar nombres vernaculares de cada ave entre enero de 2000 y noviembre de 2002 en la isla Navarino, Región de Magallanes. De las 57 especies consideradas para el análisis sobre las designaciones mapuche, el 97%, es decir 55 especies, tenían denominaciones mapuche. Además, aparecieron 10 nuevas denominaciones para dichas clases y también se determinó que, tanto para la cultura mapuche como la yagán, los nombres apuntan a onomatopeyas, morfología, comportamiento y hábitat de las aves. Llama la atención los nombres descritos para *C. Parvirostris*, conocida como viudita. Según el autor, Aillapan proporcionó las denominaciones “peutren” y “lantu”, cuyos significados respectivamente serían, “conocer a los ancestros” y “viuda”.

Paralelamente, Rozzi (2004) investiga las implicancias éticas de relatos yaganes y mapuche respecto de las aves que habitan en los bosques templados del sur de Chile y Argentina. Esto desde una visión de la conservación biológica y la filosofía ambiental. El autor explica que el análisis de los relatos tiene por objetivo “permitir comparaciones del conocimiento ecológico tradicional con nociones de ciencias ecológicas y evolutivas, y de



la ética ambiental actual”. Para este fin, el estudio emplea dos metáforas que implican un sentido ético: el “árbol de la vida” y la “red de la vida” y las fuentes de los relatos son Úrsula y Cristina Calderón y Lorenzo Aillapan. Respecto a la metodología de campo y área de estudio son las mismas usadas en el artículo de Massardo y Rozzi (2004). Sobre las historias mapuche, el autor presenta la del cóndor andino y la relaciona con la metáfora del árbol de la vida. También ejemplifica con relatos breves sobre el traro (*Polyborus plancus*) y el queltehue (*Vanellus chilensis*). En lo referente a la narrativa relacionada con la metáfora la “red de la vida”, la historia relatada por Aillapan es sobre el churrín (*Scytalopus magellanicus*). Luego el autor da ejemplos sobre el martín pescador (*Megaceryle torquata*) y de aves carroñeras. Rozzi señala que los relatos apuntan a lo fundamental que es la conservación de la biodiversidad, puesto que garantiza la continuidad del recurso agua y de servicios y bienes ecosistémicos a largo plazo. Sobre las narrativas y la segunda metáfora explica que la conservación de las aves puede ser valorada como una herramienta para la sobrevivencia humana.

La investigación de Aillapan y Rozzi (2004) realiza un análisis a partir de la poesía de Aillapan desde un punto de vista de la ecología y la ética ambiental. De una experiencia anterior, surgen “Veinte poemas alados de los bosques nativos del sur de Chile” y son cinco de estos textos los que son relacionados a la “cosmogonía mapuche y sus onomatopéyicos nombres en la lengua mapuche. Del análisis se desprenden interrelaciones entre la diversidad biológica y cultural en la medicina natural, la ética ambiental y social, el lenguaje onomatopéyico, el conocimiento ecológico tradicional y la cosmovisión mapuche. “La aproximación biocultural del análisis de los poemas muestra no sólo diferencias sino

que también interesantes similitudes entre los saberes ornitológicos tradicional indígena y científico”, declaran los autores.

Aguas y Clavería (2009) se plantean responder la siguiente pregunta: ¿Cómo ha sido la relación de las aves con la cultura mapuche? Para esto realizaron entrevistas y consulta de fuentes documentales para elaborar un libro que contiene capítulos acerca del simbolismo de las aves, donde tratan brevemente, entre otros contenidos, la cosmovisión mapuche, la concepción de tiempo y espacio, linajes y toponimia. En la siguiente sección abordan la relación entre las aves y la cultura mapuche, en cuyo capítulo presentan veintiocho fichas de aves con sus denominaciones mapuche, más ilustraciones, rasgos biológicos, morfológicos, creencias y simbolismos de éstas. Luego describen a las “aves mitológicas” y presentan los relatos de las fuentes vivas y documentales consultadas. Destacan dos entrevistas: una a Paulo Huirimilla, poeta y hombre pájaro williche; y otra a Lorenzo Aillapan, poeta y hombre pájaro lafkenche.

El análisis de Cursach et al (2016) indaga en el conocimiento de los pescadores artesanales sobre las aves marinas que habitan la localidad de San Pedro (costa de Purranque, Región de Los Lagos), cuya población está compuesta principalmente por comunidades “mapuche williche”. A través de entrevistas individuales y en grupo, los autores identificaron nombres locales y el uso que les pueden entregar estas aves marinas. A su vez, registraron nombres locales para 14 especies y elaboraron una lista de 21 aves marinas y costeras que habitan el territorio, cuyo asentamiento está inserto en la red de parques indígenas “Mapu Lahual”. También reconocieron a los pingüinos, o “patato” como una especie carismática para los hombres de mar. Además, aves como el gaviotín sudamericano y el pingüino de Magallanes son usados como indicadores de la presencia de

peces en la bahía como la sierra. Los entrevistados pertenecían al Sindicato de Pescadores N°1 de Caleta San Pedro, cuyos socios y socias alcanzan a 15 con residencia en dicha caleta. De los 15 entrevistados el 15,3% indicó que el uso dado a las aves marinas era con fines religiosos y/o culturales.

Castillo y Ladio (2017) sitúan su estudio en la meseta patagónica, en la provincia de Chubut, Argentina. Allí realizaron entrevistas abiertas y en profundidad a 20 crianceros rurales (ganaderos a pequeña escala), entre ellos familias mapuches, tehuelches y criollas, para aproximarse a la comprensión de la importancia de las aves en la vida actual del criancero rural de acuerdo a sus usos materiales y simbólicos, y estudiar cuáles son las especies que proveen soluciones para el criancero rural en su quehacer cotidiano. Afirman que una porción del “patrimonio biocultural ornitológico” recogido apunta a 15 especies de aves silvestres y 1 domesticada. En este sentido, las investigadoras reconocieron “roles de índole material-simbólico” como el uso de partes del cuerpo de las aves para ser usadas como alimento, medicina, elementos domésticos y adornos e indican que de las especies estudiadas el choyke (*Rhea pennata*) es la “más versátil”. Además, destacan que hay 11 especies que realizan anuncios sobre cambios de clima o eventos sociales relativos a las actividades de pastoreo, esto es, que son aves agoreras.

Por otro lado, Raimilla y Rau (2017) centran su interés en la percepción (benéfica, dañina, neutral u otra valoración) de los humanos sobre las aves rapaces en la zona austral de Chile. Para esto realizaron una revisión de fuentes documentales sobre mitos y leyendas del espacio mencionado con el objetivo de evaluar la percepción que tienen sus habitantes sobre las rapaces. El corpus de la investigación consiste en quince publicaciones (entre 1972 y 2012), de carácter popular y académico, de las que catorce poseen contenido

relacionado a los pueblos originarios mapuche, yagán y selk'nam y una de saber criollo. Respecto de los resultados, los investigadores informan que “cerca del 50% de las menciones consideraron a las aves rapaces como dañinas, seguido por otras valoraciones y, en menor medida, como neutrales y benéficas”. Además, explican que el “caranchu” o “traru” (*Caracara plancus*), el “pewku” (*Parabuteo unicinctus*) y el “tiuque” (*Milvago chimango*) se relacionan con daños o malos augurios, mientras que éste último, el bailarín (*Elanus leucurus*) y los búhos forman parte de los animales beneficiosos para la salud y la economía de subsistencia.

Finalmente, Ibarra et al (2020) afirman que hay desconocimiento sobre la etimología de los nombres de aves usados por los pueblos indígenas en muchos territorios y el significado fenomenológico de tales denominaciones. Inspirados en dichas reflexiones, realizaron una revisión de fuentes documentales relativas a nombres de aves mapuche y sus respectivas etimologías. Luego, considerando la importancia de las onomatopeyas en el origen de los nombres de las aves mapuche decidieron comparar la proporción de nombres onomatopéyicos usados por distintos pueblos originarios que habitan bosques en todo el mundo. Respecto a los resultados, los investigadores hallaron 219 nombres de aves en lengua mapuche para 92 especies y 135 etimologías para 72 especies diferentes. El 47% (64) de las etimologías poseen carácter onomatopéyico, mientras que el 21% (29) proviene de la apariencia del ave y el 16% (21) de su comportamiento. Además, sostienen que de 13 pueblos originarios analizados sólo el mbuti (del Congo) con 67% sobrepasa al mapuche, cuyo registro es de un 47% para nombres onomatopéyicos. Llama la atención el concepto de “encarnación sónica”, cuya operatividad la usan los autores para discutir cómo la voz de un pájaro no necesariamente guía los ojos del oyente hacia ella, sino que, en cambio, la

experiencia de escucharla se equipara con ‘ver’ al pájaro. Finalmente, los autores sostienen que la influencia de la onomatopeya es clave para designar los nombres de las aves utilizados por los pueblos originarios de todo el mundo y que esto podría reflejar la gran capacidad onomatopeya para capturar la inmediatez en el paisaje de los encuentros entre humanos y aves.

## **6. ESTUDIO DE CASOS: MOTIVOS ORNITOLÓGICOS EN EL SIMBOLISMO MAPUCHE**

En nuestro marco de antecedentes realizamos una aproximación al universo simbólico del sistema religioso mapuche. Así, nos introducimos al campo de los símbolos naturales en el mundo mapuche para focalizar nuestra mirada en la importancia que tienen las aves dentro del contexto de dicho sistema religioso cosmovisionario. Antes, en nuestro Marco Teórico, trabajamos la noción de simbolismo. Qué son los símbolos, su rasgo condensador, el “modo simbólico”, las constelaciones semióticas fueron algunos de los objetos conceptuales que revisamos en tal apartado. Además, desplegamos el concepto de constelación semiótica y atendemos a las constelaciones de sentido. Estas ideas las concebimos como herramientas que permiten la interpretación de signos y textos.

Ahora nos toca presentar el análisis de nuestro estudio de casos. En él reparamos en las constelaciones semióticas que reconstruimos tras la aplicación de los principios de análisis de la teoría de los símbolos y del ejercicio de la arqueología de símbolos. En este sentido, como nuestro diseño de investigación corresponde al estudio de casos múltiples, cada unidad de análisis obedece a un motivo ornitológico. La estructura del texto de cada caso se compone de una introducción concisa, una breve historia natural de la especie (caracterización y distribución) y luego desglosamos los elementos de las constelaciones semióticas (niveles de significación, significados condensados, áreas semánticas, entre otros) atendiendo a las implicaciones, connotaciones y significados presupuestos en la cultura mapuche.

## 6.1 Choyke /Ñandú Mapuche



1 Choyke macho y sus crías o pichichoyke. Imagen gentileza Raúl Demangel.

“Pewenche pële pefiñ tēfachi fūchake choike<sup>25</sup>” (Moesbach, 1930, p. 114). La frase corresponde al lonko Pascual Coña y en ella utiliza el sentido del término choyke para referirse a grandes aves corredoras, que no vuelan y que habitan tras la Cordillera de Los Andes (p. 114). A su vez, Lenz (1895-1897) consigna la voz “choike” para denominar al ñandú. Este el registro más antiguo que hallamos donde se usa esta expresión para designar a dicho animal. No obstante, en la constelación semiótica del concepto están implicadas otras denominaciones mapuche, más arcaicas, para designar a este pájaro. Las revisaremos a su turno, puesto que necesitamos sumar antecedentes para describirlas. Por ahora

---

<sup>25</sup> Traducción del mapudungun: “En la Argentina he visto los grandes avestruces” (Moesbach, 1930, p. 114).

detallaremos algunas características de estas aves para luego realizar el desglose de los componentes de la constelación semiótica que nos convoca.

### **6.1.1 Breve Historia Natural**

En este trabajo entendemos que choyke corresponde a una de las variantes del ñandú<sup>26</sup>, cuyos individuos pertenecen al orden de los Rheiformes<sup>27</sup>. Este orden, a su vez, está representado por una sola familia: los Rheidae, quienes son grandes aves terrestres que no disponen de músculos pectorales y de quilla en el esternón. Estas aves, que no son migratorias, habitan exclusivamente en América del Sur y hay dos especies vivientes: el ñandú grande o común (*Rhea americana*) y el choyke o ñandú petiso (*Rhea pennata*). Jaramillo (2005) explica que los Rheidae poseen patas poderosas y que corren con rapidez. Señala que disponen de largos cuellos y cabezas pequeñas al igual que su pico; mientras que las plumas son de “estructura laxa, ya que carecen de barbas, pareciendo más un pelaje que un plumaje”. Añade que cuentan con “tres dedos dispuestos hacia delante y pies fuertes y robustos. La cola no es visible y las alas reducidas son muy emplumadas [...] Las aves más jóvenes (¿juveniles?) son café oscuro y las más viejas más grises”, puesto que sólo en su forma adulta completa “tiene las plumas con ornamentos terminales blancos”. Por su parte, Martínez y González (2017) complementan que ambas especies son las aves americanas de mayor tamaño<sup>28</sup> llegando a pesar treinta kilos y que sus alas rudimentarias

---

<sup>26</sup> Como no hay consenso entre los científicos respecto de las clasificaciones taxonómicas del grupo descrito sugerimos revisar la que propone el South American Classification Committee (SACC) de la American Ornithological Society, cuya obra nos guía.

<sup>27</sup> Según Agnolin (2016), los Rheiformes corresponden a un grupo de aves conocidas como paleognatas, cuyos individuos “representan el linaje viviente de rasgos anatómicos más arcaicos” dentro de las aves consideradas modernas. La clasificación, que consiste en un superorden, proviene del griego Paleognathae y significa “paladar primitivo” o “mandíbula antigua”.

<sup>28</sup> Este autor indica para *Rhea pennata* una longitud que va entre los 95 y 140 centímetros.



les permiten equilibrarse y maniobrar durante la carrera, en cuyo trayecto pueden alcanzar hasta sesenta kilómetros por hora. En cuanto a la distribución del choyke, en Chile actualmente se encuentra descrito sólo para las regiones de Aysén y Magallanes<sup>29</sup>, mientras que en Argentina (donde su tamaño poblacional es más amplio que en Chile) se puede encontrar en Mendoza, Neuquén, sur de La Pampa y de Buenos Aires, Río Negro, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego. A su vez, el ñandú habita por el centro y este de Brasil, la mitad oriental de Bolivia, la totalidad de Paraguay y Uruguay y el norte y centro de Argentina. No obstante, Agnolin (2016) explica que choyke y ñandú eran “notablemente diversos y se encontraban más ampliamente distribuidos en tiempos geológicos pasados”. Además, este autor explica que choyke y ñandú “pueden hibridar entre sí [...] lo que indica su profunda cercanía filogenética”. Esta proximidad biológica entre dichas aves supone coincidencias en aspectos del comportamiento que pasamos a revisar a continuación.

El rol dominante que asume el macho es quizás es el aspecto más sobresaliente o conspicuo del comportamiento reproductivo. Este ejecuta maniobras de cortejo, construye y defiende el nido, incuba los huevos y cuida a las crías. En este sentido, la función de la hembra se limita a la cópula y la puesta de los huevos. Por otra parte, las crías son precoces por lo que pueden alimentarse por sí mismas casi desde la eclosión. Solo necesitan ser conducidas hacia el alimento por el macho. No obstante, éste es quien protege a los polluelos contra los depredadores. La literatura revisada coincide en que el choyke y el ñandú son gregarios y que macho y hembra practican la poliginia y la poliandria, respectivamente. Asimismo Gasparri (2016) explica que al inicio del cortejo empiezan las luchas entre los machos para conformar el harén. En este sentido, lo más significativo del

---

<sup>29</sup> El Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) reportó en 2002 cuarenta y nueve mil individuos en Chile.

macho es la exhibición o despliegue de las alas hacia la hembra, la ondulación o la acción de erizar el plumaje, las carreras en zig zag para seguir a la hembra y el cabeceo repetitivo, tanto hacia los lados como de arriba hacia abajo. Debido a que no hay un dimorfismo marcado, el macho es sutilmente mayor en tamaño, en el cortejo es posible diferenciar ambos sexos.

### ***6.1.2 Consideraciones Etimológicas de la Voz Choyke***

Antes de proceder con el análisis resulta necesario hacer algunas consideraciones etimológicas respecto de la voz choyke, puesto que tales distinciones serán útiles para la revisión. Además habrá que tomar en cuenta que los primeros observadores del viejo mundo denominaron inevitablemente, y sin mayor distinción, avestruz al ñandú y al choyke.

En tal sentido, las fuentes metalingüísticas del mapundungun registran dos términos para referirse a nuestra ave en cuestión. Valdivia (1887 [1606]) y Febres (1765) coinciden en que la expresión “huanque” designa al avestruz. También concuerdan en cierto modo en la segunda acepción. El primero sostiene que se trata de “avellanas debajo de la tierra” y el segundo que es una “fruta como avellana”. No obstante, Febres además consigna la voz “cheuque” para señalar al avestruz.

Por su parte, Lenz en su “Diccionario etimológico<sup>30</sup>” propone el término “cheuque” como el nombre vulgar “del flamenco, *Phaenicopterus ignipalliatu*s” en la primera designación. En la segunda, dice: “Chéuqye (Molina 449) o mas bien hoy chóique- n. vulg. del avestruz americano que vive en la pampa argentina i la Patagonia, *Rhea americana*”.

---

<sup>30</sup> Sin fecha de publicación exacta (los registros sólo reportan la década de 1910).

Explica que en Chile sólo está presente en Magallanes donde existe “el nombre indio”, pero que predomina el término avestruz. Luego comenta que las denominaciones de Febres, “cheuque” y “huanque”, corresponden a aves distintas: “No sé cómo los indios distinguen los dos. Que el nombre cheuque en rejiones donde no hai avestruz se aplique a otra ave zancuda no es extraño”. Para la entrada “huanque” indica que el nombre corresponde a “Rhea americana según [el naturalista Claudio] Gay” y que sólo se emplea “entre indios”, pues ya “no se usa entre chilenos”. Añade que el abate Juan Ignacio Molina designa erróneamente “huanque” a un tubérculo (que sería el “huanqui”) y que “el huanque en la arjentina se llama ñandú”. Por esos tiempos, Guevara (1908) registra “choique” para avestruz y Augusta (1916) consigna “choyke”. Este último, suma otra dimensión del concepto: “N’amun’choyke. Cierta constelación astral”, pero no repara en los detalles que implica tal significado ni a cuál formación de estrellas corresponde.

Hasta aquí resaltan términos que en ocasiones entran en sinonimia y otras refieren a otra especie. También, hay algunas referencias en botánica y una primera alusión a las estrellas. En suma, se evidencian implicaciones y connotaciones. En ese sentido, “cheuque” está asociado a flamenco en Lenz y este además señala que no es raro vincular esta voz para aves zancudas, de piernas largas. No obstante, en Moesbach (1930) Pascual Coña hablando de aves que poseen “zancas muy largas” diferencia claramente entre choyke y flamenco. A este último lo denomina “cheuke” y Moesbach proporciona el nombre científico “Phoenicopterus chilensis” que corresponde a flamenco. Mientras que en otros pasajes de la publicación, Coña menciona, por ejemplo, que van a cazar “choike” con boleadoras y Moesbach lo traduce como avestruz. Este mismo autor, en la publicación “Idioma mapuche” de 1962, registra la voz “choike”, pero antes de indicar que designa

avestruz, antepone entre paréntesis “cheuke” quizás como una forma de señalar que es voz mapuche antigua o en desuso o que “choike” es un derivado de “cheuke”. No lo sabemos, puesto que no explica qué significado atribuir a las palabras entre paréntesis en esa situación.

Desde territorio argentino, Erize (1960) registra para la entrada “cheuque” el significado avestruz e indica que “huanque” es sinónimo. A continuación señala que “los pampas decían choique” y añade que “cheuque” en ciertas partes de Chile se usa vulgarmente para designar al flamenco, según Moesbach, a raíz de las zancas largas. Para la entrada “choique” se exploya más. Explica que se trata del avestruz de América de tres dedos (por la diferencia del africano que tiene cuatro) y que es conocido con la denominación guaraní “ñandú”. Precisa que existen dos “variedades” en territorio argentino, *Rhea americana* de llanuras bonaerenses y pampeanas, y *Rhea darwini* “habitante” de la Patagonia de “volumen un poco menor y de color más claro” que el primero. Igualmente, afirma que las expresiones, “choique” y “cheuque” se usan en nombres de linajes y en toponimia. Además, expone otros significados asociados a choyke, como “choiquehuentru”, “hombre-avestruz” que participa del “choiquepürun”. Asimismo agrega “choiquen” (“cazar avestruces”<sup>31</sup>) y sugiere revisar el término “laquetun” que alude a la “acción de bolear”. Del mismo modo, consigna que “choiquetun” refiere a “comer avestruz” y que “choiqueve” significa “avestrucero”. Otros significados asociados que destaca Erize son “curamchoique” (huevo de avestruz), “namunchoique” “pata o pie de avestruz” y resalta que por los tres dedos corresponde a la denominación de las estrellas que conforman “Las Tres Marías”. También resalta “pünonchoique”, “rastro o pisada de

---

<sup>31</sup> Erize también incluye la expresión “cheuquen” para referirse a “cazar avestruces” o “avestrucear”.

avestruz”, cuya expresión también relaciona a “Las Tres Marías”. A su vez, para “huanque” mantiene que es el avestruz, sinónimo de “cheuque”, y agrega que alude a una “plantita baja que tiene bulbos comestibles en la raíz. Bot Dioscorea arenaria”.

En este sentido, autores contemporáneos no tienen mayor variación sobre los sentidos expuestos anteriormente, aunque hay mayor precisión en algunos casos. La entrada “choyke” está en Catrileo (2017) e indica que significa avestruz. También la consigna Zúñiga (2007), quien sostiene que corresponde a ñandú y señala las tres denominaciones científicas<sup>32</sup> para el avestruz americano. Chebez, Mouchard y Rodríguez (2010) sostienen que “choique” y “chuequé” serían expresiones mapuche o pampa para designar al choyke, pero que posiblemente los mapuche [puelche o pewenche] traspasaran este nombre al ñandú. Añaden que “chuequé” es una “deformación” de “choique” [quizás sería variante de chewke] y que “choique” corresponde al nombre más difundido entre los mapuche para designar a *Rhea pennata*.

El término “chara” también merece atención. El “Diccionario etimológico” de Lenz explica que es el nombre vulgar para el choyke menor de un año en Magallanes, pero que según otro autor la voz sería tehuelche. Erize (1960) precisa que corresponde a “pichón de avestruz” y coincide con Lenz en que no es una palabra mapuche, puesto que “estos tienen la voz pichicheuque o pichicheu para designar al avestrucito”.

Las representaciones revisadas no se muestran fijas, sino diversas, cuyas variantes se expresan en el marco del sistema de transformaciones de la sociedad mapuche. La exploración de la dimensión etimológica presenta dicha variabilidad en los significados, la cual reviste mayor complejidad por los procesos sociales e históricos experimentados por la

---

<sup>32</sup> *Pterocnemia pennata*, *Rhea darwinii*, *Rhea pennata*.

cultura mapuche. En síntesis, y considerando lo anterior, hay relaciones de implicación semántica asociadas al cosmos y ciertas relaciones de significación connotadas vinculadas a linajes y toponimia y otros significados asociados a los usos y prácticas como “laquetun” (acción de bolear) y “ñandú”.

### **6.1.3 Choyke Purun/ Danza Ritual del Choyke**

La danza del choyke o choyke purun reproduce los patrones de comportamiento de esta ave mediante la práctica de este baile en un contexto ritual, el ngillatun. Según Guevara (1908) Latcham (1924) y Casamiquela (1964), se trata de un baile en el que participan sólo hombres, que proviene de los cazadores de la pampa del puelmapu y que luego pasó al territorio habitado por los mapuche en Chile. De acuerdo a Hassler (1987) esta práctica expresiva, que posee variantes de un lugar a otro, ilustra el nacimiento, crecimiento y el resto de la vida del choyke en una serie de hasta cinco fases en las que participan cinco cuadrillas o comparsas que danzan en contra del sentido de las agujas del reloj. Todo esto al ritmo del kultrung (tambor ceremonial), pifülka (pito de madera), kaskawilla (cascabeles) y el tayül (cántico sagrado). En la versión tradicional, cinco bailarines descalzos aparecen por el este ataviados con plumas y mantas. Corren de derecha a izquierda, zigzaguean, se esconden. Una vez dentro del espacio circular donde se desarrolla el baile, saltan, aletean, mueven la cabeza hacia arriba y abajo y hacia los lados, se agachan, interactúan con las mujeres que están en las inmediaciones, giran en torno al rewe y finalmente enfilan hacia el este y desaparecen<sup>33</sup>.

---

<sup>33</sup> Cabe mencionar que la danza presenta variantes, pues nunca se práctica de la misma forma en los diferentes lugares en que es representada. Aunque sí hay elementos que son recurrentes o constantes.

Como vemos, la práctica de esta danza reproduce los patrones de comportamiento social del choyke que en este caso se traducen en un simbolismo sexual por el principio semiótico de la analogía. Esta afirmación se explica en el siguiente sentido: los elementos y acciones exhibidos en la danza suponen representaciones de la cultura mapuche, cuyos textos a su vez entrañan la analogía de la vida social mapuche y la del choyke que se expresa en un contexto ritual. En otras palabras, los textos son leídos por quienes participan en la ceremonia lo que supone un proceso de comunicación. En consecuencia, podemos señalar que el código que expresa la danza es analógico, en el sentido de que los significados desplegados en la comunicación se ajustan a significados de objetos o acciones, cadenas de hechos o un sistema de representaciones (o estructuras de sentido). No obstante, como apunta Gundermann (1981, 1985), el baile del choyke purun en los valles centrales de Chile adquiere rasgos cómicos, humorísticos, y su ejecución expresiva es pobre en comparación con la riqueza de los despliegues practicados en comunidades cordilleranas (pewenches) o al este del cordón de Los Andes. Quizás un elemento que influye es que en las cuencas descritas y en La Araucanía, hasta donde sabemos, no habitó el choyke de forma natural<sup>34</sup>. Entonces, en La Araucanía posiblemente el baile corresponde a una mimesis imaginativa del comportamiento del choyke que mezcla elementos del “treguilpurrun”. Sin embargo, su origen y difusión supone un problema no resuelto. En este sentido, vale destacar que la mimesis supone un instinto fundamental que es irreductible de la naturaleza humana (Cassirer, 1967), cuya ejecución encarna acciones simbólicas que expresan valores culturales.

---

<sup>34</sup> Es interesante el testimonio del cronista Diego de Rosales sobre este punto, ya que menciona que se trajo un choyke desde la pampa para tenerlo como mascota. Asimismo dice que otras personas hicieron lo mismo e incluso llevaron algunos a Europa donde perecieron.

Ahora bien, el análisis no se acaba aquí, puesto que, como dijimos, detrás de la analogía se construye el simbolismo sexual. Este simbolismo hay que buscarlo no sólo en la danza, sino en el tejido de la organización de la vida social mapuche.

El hombre-avestruz, o choyke wentru en la lengua mapuche, nos provee de una entrada, ya que este personaje protagoniza la danza ritual. Un primer elemento es que siempre son varones, al menos en la versión tradicional<sup>35</sup>, quienes asumen este rol, lo que apunta a la diferencia de género. Otro componente son los movimientos y gestos que realiza durante la performance, puesto que dichas acciones son representaciones del comportamiento del choyke y caben dentro de los principios metafóricos. Específicamente, las de mayor significación son las que corresponden al despliegue de las alas que realiza el macho durante el cortejo. Esta acción, según Raikow (1969) supone el mayor cambio de apariencia del ave. Además, el coqueteo también se manifiesta en las carreras y los cabeceos que realizan los bailarines, lo que también es consignado por Raikow (1969) en lo referente al choyke. En el mismo sentido, hay situaciones en las que el choyke wentru realiza dicho despliegue hacia las mujeres que están al borde de la pista de baile y las invita a bailar con él, en cuya acción también realiza la exhibición de las alas transmitiendo la idea de querer conquistarla. Esto supone un principio de analogía.

Otro aspecto posible de analizar es el uso de plumas (lipi). Por ejemplo, las plumas utilizadas por los danzantes refieren al choyke, en sentido metonímico, puesto que una de ellas representa a la totalidad del ave. Las que usan los bailarines en la parte superior de la cabeza en forma de penacho tendrían connotaciones sexuales que expresarían la motivación sexual. Esto, porque en el caso del choyke los estudios de Raikow indican que el

---

<sup>35</sup> Más adelante veremos que esta danza ha sufrido transformaciones y que no siempre son varones quienes asumen este papel.



erizamiento de las plumas, especialmente de la parte de arriba de la cabeza, supone excitación. Además, resulta significativo el punto de entrada y salida de los choyke wentru, puesto que es el este. Como ya hemos referido este punto cardinal tiene connotaciones benéficas. Lo mismo ocurre con el sentido del baile, ya que ocurre contra el avance de las agujas del reloj, es decir, de izquierda a derecha y además es circular, lo que también tiene connotaciones positivas. Otra relación de significación connotada está referida a la fertilidad, cuyo componente se expresa en la relación del macho con los huevos (kuram choyke) y los polluelos (pichi choyke).

Otra interpretación que apunta a un simbolismo sexual en el choyke purun es la que propone Foerster (1995) y tiene que ver con el sistema de parentesco patrilineal. El autor explica que los choyke wentru son reclutados de los linajes y que las mujeres cantan el tayül enunciando los nombres “vernáculos” masculinos (güi). Indica que las denominaciones originarias se traspasan entre hombres y mujeres del mismo linaje, pero que las designaciones de los hombres persisten en el tiempo a diferencia de las de las mujeres ya que circulan con el matrimonio. Foerster concluye que el mensaje remite a “formas simbólicas de expresión del principio de descendencia patrilineal en el contexto de una congregación religiosa” (p. 96). En consecuencia, la praxis simbólica con objetivos rituales de aspectos del comportamiento del choyke representa las relaciones sociales de los mapuche. Como señala Foerster los mapuche hallaron en los rasgos etológicos del choyke paralelismos con los que “sus ojos definen a los grupos de parentescos patrilineales”.

A su vez, en esta capa de significado que alude a un simbolismo sexual en el choyke purun tenemos significados presupuestos como las diferencias de sexo que ya señalamos. También está la idea de que el hombre es quien conquista a la hembra y no al revés.

Asimismo, en las fases de la danza ritual descritas por Hassler, que muestran la vida del choyke, presuponen el rol dominante que asume el macho en la crianza. Por ejemplo, la acción de dar golpes secos al suelo podría significar la idea de que el macho está excavando para construir el nido (dañe ññum), cuya acción sería un principio de semejanza.

Sobre las transformaciones que presenta esta capa de significado proponemos las siguientes consideraciones: la dualidad de género se expresa en que está la figura "choyke domo"<sup>36</sup> (mujer choyke), quien ejecuta el baile ritual junto a hombres. Este dato muestra recurrencia según las fuentes revisadas y se refrenda en Velásquez (2017) y otros ejemplos como los del "ulkantufe" (cantor) Joel Maripil, quien interpreta "Choyke purrun" junto a dos mujeres<sup>37</sup>. Resulta significativo leer la traducción del tema, puesto que tiene connotaciones benéficas sobre el choyke. Además, está la canción llamada "Choike purrun pa ke lo bailes tú"<sup>38</sup> de la agrupación "Wechekeche ñi Trawün" integrada por jóvenes mapuche. Esta interpretación se presenta como una especie de sincretismo o fusión entre cumbia, rap en castellano y lengua mapuche, cuya versión la proponemos como ejemplo del sistema de transformaciones porque reconstruye significados tradicionales de la danza del choyke.

En síntesis, con la evidencia expuesta queremos mostrar que esta sería una de las formas de cómo se expresa en la danza ritual del choyke purrun el simbolismo sexual. En esta capa de significado la ejecución del baile en el contexto ritual se traduce de manera analógica en las relaciones sociales de los mapuche, en cuya praxis simbólica la naturaleza actúa como matriz de las significaciones culturales.

---

<sup>36</sup> Su rol es similar al bailarín choykewentru, pero ejecuta patrones coreográficos distintos.

<sup>37</sup> Registrado en [Youtube](#).

<sup>38</sup> Registrado en [Youtube](#).

#### **6.1.4 Kūnga Choyke/ Linajes del Choyke**

En la constelación semiótica del choyke está la idea de un simbolismo asociado a la estructura de parentesco. Inicialmente está representado por el término “üy” o “güi”, cuya expresión refiere a “el nombre”, según Augusta (2017), pudiendo aplicarse a nombres propios de persona o a una cosa. En tal sentido, Foerster (2010) propone que los “üy” masculinos no son distintos del set de nombres usados como apellidos patro y matronímicos (p. 82), puesto que como apunta Alcamán (2017) los “üy” luego del proceso reduccional se transforman en apellidos.

Asimismo está implicado el concepto “kūnga” que alude a “linaje, estirpe, alcurnia, apellido”, según Erize (1960). En ese sentido, resulta señera para nuestro trabajo la postura de Catriquir y Durán (2007), quienes en su análisis consideran el término de la siguiente forma:

“el kūnga se concibe por la gente en tanto estado y acción y representan formas de establecer relaciones con los animales de un modo metafórico en un ecosistema dado. Todavía más allá, el rastreo de tales significados nos orienta hacia la historia del asentamiento de los grupos familiares en el territorio, el contacto entre ellas, así como los simbolismos subyacentes a esa relación y a los cambios culturales en relación a esa historia” (p. 385).

De la cita anterior se desprende que kūnga para la cultura mapuche refiere a las relaciones con los animales, puesto que la asignación de nombres reproduce elementos de la naturaleza como veremos más abajo. Asimismo, mediante kūnga se refleja el comportamiento social mapuche, su devenir social, y a través de la lectura del tejido social

podemos indagar en simbolismos y sistemas de transformaciones que resultan de dichas relaciones.

Ahora bien, a partir del análisis de *künga* las distintas investigaciones derivaron en modelos de asignación de nombres. Uno de ellos consiste en que las denominaciones incluyen un descriptor que distingue al individuo de un mismo linaje, cuya expresión además contiene a continuación otra parte, un sufijo, que es la “*künga*” siendo ésta una alusión a un elemento de la naturaleza. Así, por ejemplo, tenemos el caso del “cacique Curiguanque”, donde “*curi*” es el descriptor y “*guanque*”, la “*künga*”, cuya denominación corresponde a avestruz (“*guanque*”) negro (“*curi*”) según el registro del padre Rosales (1877, p. 317). A su vez están implicados otros dos conceptos ligados a linaje *kümpeñ* y *küpal*, cuyas relaciones analizaremos a su turno. Lo que nos interesa proponer es que en esta capa de significado el sistema de parentesco se vincula con un elemento natural, el *choyke*, puesto que de éste último toma su denominación y a partir de ésta figura un simbolismo de linaje que análogamente refleja rasgos de la estructura social mapuche como la patrilinealidad y la patrilocalidad, cuyas relaciones finalmente están ancladas en el orden moral de la cosmovisión mapuche.

En este sentido, Catriquir y Durán (1990) sostienen que la forma principal de adjudicación de nombres “habría sido el parentesco, que se plasmaba en la ceremonia del ‘*lakutun*’, a través del cual el padre, tío o pariente transmite su nombre (‘*kümpeñ*’ o ‘*Kugna*’) a su descendencia” (p. 264). De la cita anterior se desprende el contexto en el que se emplea el término *künga* y además los autores agregan otro elemento llamado “*kümpeñ*”, cuyo concepto, al parecer, sería una implicación asociada a “*künga*”. Para Golluscio (1984), quien analiza el *tayül*, la expresión “*kümpeñ*” está asociada a linaje y familia, pero es un

término “clave que todavía presenta muchos puntos oscuros” (p. 114). Sin embargo, la autora señala que “kumpeñ tayil” (un tipo de tayül) trata sobre cantos muy antiguos que se transmiten de generación en generación y que tienen carácter sagrado. Mendizábal (1994) coincide con Golluscio y complementa que la asociación entre kümpeñ y el sistema de linajes se explica mediante el canto, ya que la enunciación del kümpeñ (en el contexto ritual) evidencia el vínculo de la persona con los integrantes de su linaje. Mendizábal argumenta: “El këmpéñ, como identificación de un linaje, suena, se canta y de esta manera, éste se actualiza, se hace patente” (p. 144). Cabe destacar que esta significación se expresa en el canto del tayül que interpretan las mujeres durante la ejecución del choyke purun en el contexto del ngillatun. Ellas enuncian el kümpeñ de cada choyke wentru durante su desempeño.

Un significado implicado a kunga es el de küpal o küpalme, cuya traducción al castellano corresponde a descendencia. Sin embargo, como explica Course (2008) la noción resulta ambigua y amorfa, “y puede significar diferentes cosas en distintos contextos” (p. 111). En nuestro caso entenderemos küpal tal como indica Moulian (2012), esto es, que de la kunga deriva el küpal y éste representa un principio de identidad mapuche “que especifica la filiación ancestral” (p. 268).

Las representaciones previamente examinadas, que caracterizan el simbolismo de linaje, se sustentan en el principio semiótico de la analogía o la metáfora. En este sentido, Gundermann (1985) establece semejanzas entre el comportamiento del choyke y las personas mapuche, cuyos elementos vamos a exponer y revisar a continuación. El autor explica que el ave y los mapuche son terrestres y pedestres; señala que el ave se organiza en grupos discretos, diferenciados, y que los mapuche se constituyen en grupos de parentesco

patrilineales; indica que el pájaro habita en territorios definidos y que los indígenas practican el sistema de linajes patrilocalizados; asimismo, para las dos especies afirma que la jerarquía es masculina (intergeneracional para los mapuche) y que en los dos géneros hay “patrifocalismo” (p. 127).

La primera analogía entre las personas mapuche y el choyke se explica porque el ave es considerada terrestre (no voladora) y el investigador ejemplifica afirmando que dichos pájaros construyen su “casa” sobre el suelo al igual que los naturales. La segunda y la tercera tienen que ver con que el choyke, durante el periodo de reproducción, se organiza en conjuntos separados y los mapuche se constituyen en grupos patrilineales que practican la exogamia. Dicho de otro modo, estos pájaros son territoriales, los machos son quienes exclusivamente defienden su espacio, los nidos, las crías y además practican la poliginia, cuyo ejercicio supone finalmente que las hembras ponen los huevos junto al nido que cuida el macho; asimismo, los mapuche son patrilineales y patrilocales, es decir, se organizan de tal forma que predomina la línea paterna, puesto que opera la exogamia y además el hogar de los nuevos cónyuges se ubica donde vive el linaje del marido. En el mismo sentido, la autoridad en los mapuche recae en los hombres mayores, quienes –siguiendo a Gundermann– “deciden y organizan la vida doméstica, son representantes en los eventos comunitarios y controlan los factores productivos básicos” (p. 127). La jerarquía masculina no solo se traduce en las peleas entre los machos para conseguir hembras, sino también se refleja en el comportamiento parental del macho, quien luego de empollar y una vez que eclosionan los huevos, conduce a los pichichoyke en busca de alimento. De allí que en el patrón puelche y pewenche, los equipos de bailarines (que son parte de un mismo linaje) son encabezados por personas de mayor edad. Esta analogía supone un anclaje del

simbolismo de linaje que proponemos, cuya simbólica se ve potenciada por el kümpeñ tayül (el canto del linaje) ejecutado por mujeres durante el ngillatun.

En cuanto a las transformaciones, quizás la más relevante sea la conversión de los nombres propios mapuche en apellidos como indica Alcamán (2017). Esto se explicaría por la intervención de la Iglesia Católica, el Estado y procesos sociales e históricos como el sistema de reducciones, la migración y el mestizaje, cuyos elementos impactarán negativamente en los lazos de parentesco y la filiación de las personas a un grupo determinado. En palabras de Alcamán: “La filiación de los individuos a un grupo familiar amplio de linaje desaparecerá, reemplazado por la membresía a una familia nuclear determinada” (p. 53).

Antes del cierre de esta sección ofrecemos una revisión breve de elementos relativos a la representatividad del choyke en los apellidos mapuche, ya que sugiere cierta recurrencia y redundancia lo que permite la persistencia o reconstrucción de su sentido. Latcham (1924) indica que en nueve distritos, de doce que analizó, aparece el choyke como apellido y lo sitúa en tercer lugar (p. 79). Asimismo, señala que una de las denominaciones más numerosas tomadas del reino animal es el choyke (p. 605). Además, enumera una serie de lugares que poseen toponimia asociada al choyke en La Araucanía. A su vez, Villagrán et al (1999), sostiene que el apellido choyke posee un cuatro coma cinco por ciento de representatividad en el área en que desarrolló su análisis, cuyo estudio trata sobre etnozoolgía mapuche. Por su parte, Alcamán (2017) expone once apellidos en los que está el componente choyke, cuyos registros corresponden a la Región de Los Lagos.

A modo de síntesis, el vínculo simbólico con el linaje está dado por el patrón de comportamiento del choyke. En palabras de Gundermann (1985) “Los choike en el dominio de la naturaleza son lo que los hombres en el plano de la cultura” (p. 128). Asimismo esta simbólica se sostiene en la condensación de múltiples significados que entraña y que se expresan en la trama de las relaciones de parentesco presentes en el mundo mapuche, cuya fuente de significación es el mundo natural en el caso del simbolismo de linaje que proponemos. No obstante, la estructura que subyace es de orden moral, puesto que los patrones de las relaciones de parentesco son relaciones morales como dice Faron (1997). Este “código moral”, a su vez, tiene justificación sobrenatural, ya que está basado en el vínculo especial entre las generaciones vivas y sus antepasados (Op. Cit).

#### ***6.1.5 Namunchoyke/ El Choyke, Figura Celeste***

En la constelación semiótica del choyke están los términos *namun choyke* y “*punon choyke*”, cuya traducción literal es “pata o pie de avestruz” y “pisada o rastro de avestruz” respectivamente según Augusta (2017) y Erize (1960). Estos conceptos, además, están asociados a formaciones celestes en el relato de Pascual Coña, tal como señala Moesbach (1930) mediante la traducción del testimonio del cacique. Este último, hablando de las estrellas, explica que conoce el “rastro del avestruz”, cuya denominación responde a cierta constelación astral desde el punto de vista occidental<sup>39</sup>. Además, hay otros términos implicados como *wenulewfü* (río de arriba), *wangülen* (estrella), *küyen* (luna), *antü* (sol)

---

<sup>39</sup> Pozo y Canio (2014) asumen la tarea de vincular los nombres que atribuye la cultura mapuche a las formaciones celestes con las denominaciones asignadas por el pensamiento occidental a través del examen de fichas que elaboró Robert Lehmann-Nitsche, a partir de la década de 1900, sobre los conocimientos de la astronomía mapuche. Esto debido a que las descripciones anteriores, según los autores, se presentaban difusas o erróneas. Así, proponen que “*pünonchoike*” y “*namunchoike*” corresponden a la Cruz del Sur y “*wenulewfü*” a la Vía Láctea, entre otras relaciones que establecen. Si bien esta perspectiva no es la que nos interesa, puesto que atendemos sólo a voces mapuche, vale la aclaración para orientar al lector.



wenumapu (tierra de arriba), wünyelfe (estrella del amanecer) y que junto a los elementos antes descritos sugieren un simbolismo asociado a elementos celestes como el cielo y los astros. No obstante, como indica Eliade, el cielo posee una significación por sí mismo, cuya idea revisaremos brevemente antes de examinar los componentes de la constelación semiótica.

Según Eliade (1970), el cielo revela su trascendencia, fuerza y su sacralidad directamente, ya que el hecho de contemplar la bóveda celeste supone una experiencia religiosa para las culturas arcaicas (p. 65). En palabras del autor, el simbolismo de su trascendencia se sostiene en su “altura infinita” y esto se traduce en una propiedad divina, ya que las personas corrientes no pueden alcanzar dicha dimensión. Por tanto, tal espacio está reservado para entidades divinas y seres sobrenaturales, y sólo es asequible para ciertos elegidos ya sean vivos (como la machi) o muertos (antepasados). Eliade (1970) explica que el cielo es trascendente antes que toda valorización religiosa. Simboliza la trascendencia, la fuerza, la inmutabilidad, por su simple existencia (p. 66). En consecuencia, quienes habitan el cielo son entidades sagradas y/o poderosas como antü (el sol), küyen (luna), wangulen (estrellas), wünyelfe (estrella del amanecer), wenulewfü (Vía Láctea), entre otras fuerzas. Asimismo, fenómenos naturales como la lluvia, el trueno o meteoritos igualmente tienen atributos hacedores o divinos. También namunchoyke, en tanto es un elemento que forma parte de este simbolismo celeste que alude a la creación, al origen.

En este sentido, el término wenumapu (la tierra de arriba) como lo plantea Grebe et al (1972), resulta señero, puesto que define la ubicación del cielo mediante cuatro plataformas donde residen los dioses, espíritus benéficos y los antepasados. A tal respecto, vivir en el wenumapu supone poder, prestigio y sacralidad, cuyos rasgos podemos apreciar

en la significación de algunas entidades divinas mapuche. Por ejemplo, Ngünechen, el ser supremo y creador del universo, el dejador y hacedor del mundo por voluntad propia y protector de la familia mapuche (Bacigalupo 1995-1996), quien reside en la plataforma más alta denominada “meli ñom”.

Volviendo a namunchoyke, el rastro de nuestra ave en el cielo posee significados de connotación sagrada, puesto que es parte del origen, de los tiempos primigenios de la cultura mapuche. Lo anterior de acuerdo de Faron (1997), quien señala que aparentemente hubo un dios que creó a las personas mapuche y además se le atribuye haber creado la tierra, el cielo y otros fenómenos observables (p. 52). Asimismo, posee una connotación hacia los antepasados, a los linajes, ya que los vivos al fallecer pueden ascender al wenumapu y transformarse en divinidades menores como plantea Faron (1997). Otra connotación se refiere al criterio de la cuatripartición que propone Foerster (1995) debido a que la pisada del choyke está compuesta por cuatro estrellas. Siguiendo la tesis de Grebe et al (1972) en relación a que el wenumapu “contiene sólo al bien”, la connotación de namunchoyke sería benéfica por razones obvias, puesto que es una formación de estrellas. Pero además, esto se explica también por el cruce con el sistema simbólico de los colores de la siguiente manera: kallfü (azul y sus variantes) es una tonalidad beneficiosa que representa el wenumapu, la bóveda celeste, en cuyo espacio coexiste, a su vez, con el blanco (“ayon”) de las estrellas, las nubes y la luna. Esta correlación entre los colores la propone Grebe et al (1972), quienes agregan que blanco y azul son los colores rituales de mayor significación que se expresan en elementos presentes en el ngillatun. Otro aspecto de connotación benéfica posiblemente sea la intensidad del brillo que poseen las estrellas que componen namunchoyke y que las distingue de otras wangülen. Esto, según la propuesta

de Moulian et al (2019), quienes sostienen que la luz y el brillo son manifestaciones de la energía primordial.

Por otra parte, la relevancia de la figura de la huella del choyke se expresa al seguir las relaciones dadas en contextos rituales. Según diversos registros, la pisada del choyke está pintada de azul en los rostros, torsos y piernas de los choyke wentru que danzan el choyke purun durante el ngillatun. A diferencia de Foerster (1995), quien sostiene que en el choyke purun no hay referencia a lo divino (pp. 95-96), nosotros sí creemos que es posible la connotación divina. Esto se podría explicar por la inadecuación entre la forma (figura) y el contenido lo que permite la ambigüedad del símbolo. En el mismo sentido, es preciso señalar que el cuerpo actúa como símbolo natural. Es decir, el cuerpo propicia el trabajo del símbolo (Mary Douglas (1988 [1973]), por lo que la figura en el cuerpo podría encarnar la idea de namumchoyke en un contexto ritual. Además, Casamiquela (1964) no descarta interpretar la figura del “tridente” como la pisada, puesto que recoge un testimonio que aclara que dicha expresión plasmada en banderas y caballos sagrados sí representa a namunchoyke en el contexto del ngillatun (p. 72). Sin embargo, al autor le quedan dudas, pero a nosotros nos parece posible debido a que opera la condensación de significados, la polisemia y la multidimensionalidad que reviste la figura en el contexto ceremonial. Siguiendo a Ricoeur (2006 [1976]), la representación de namunchoyke en el cuerpo no está dada en sentido metafórico, no es una “invención libre del discurso”, sino que su lógica de sentido procede del cosmos, de la estructura del universo sagrado. Desde esta perspectiva, podríamos postular que el símbolo en cuestión tendría un carácter epifánico, puesto que encarna una realidad oculta y numinosa que trasciende. Además, la figura está mediada por el cuerpo del choyke wentru. No se vale por

sí misma. También, el hecho de que sea mediada por el choyke wentru hace que la esencia del mediador se transforme. Es decir, el danzante sigue siendo una persona, pero con una faceta sagrada de acuerdo a su rol en el contexto ritual. Quizás, la figura pintada se trate de una hierofanía que se expresa sólo por y en ese contexto.

Otra vía de interpretación, discutible desde cierto punto de vista, es la idea de que namunchoyke está representada en el kultrung. Pozo y Canio (2014) exponen un registro en el que se explica esta relación, pero no precisan donde se sitúa la formación celeste en el kultrung. No obstante, tal afirmación resulta difusa si consideramos que los dibujos de la membrana del tambor ceremonial poseen variantes regionales y locales, aunque ello no la hace descartable. Sin embargo, en el estudio integral sobre el kultrung que hace Grebe (1973) no hallamos referencia explícita a la pisada en el instrumento musical. Sólo registramos elementos que relacionan al kultrung con el wenumapu. Por ejemplo, estos se asocian al uso del kallfü (color azul y sus variantes) en los dibujos, a su capacidad de proyectar a la machi hacia las alturas durante sus viajes extáticos, la función que desempeña el kultrung en términos de comunicación ritual donde el tambor junto al canto vinculan los mundos terrenal y sobrenatural, y también la idea de que el espíritu de la machi asciende al wenumapu luego de fallecer. La opción que visualizamos posible es que namunchoyke esté representada en uno de los elementos formales constantes que figuran en el kultrung, según Grebe (1973). Estos son la cruz doble o simple, los extremos de los brazos de la cruz que se dividen en tres elementos hacia el final (lo que asemeja a un tridente o pisada) y los cuatro puntos o dibujos circulares situados en cada una de las cuatro partes en las que queda dividida la membrana por la cruz. Sobre este último componente la

autora señala que significan “las cuatro estrellas o planetas” y sus respectivos dioses<sup>40</sup>, pero no está la referencia explícita a la pisada. Mientras que para los extremos de la cruz señala que implican los cuatro lugares terrestres con sus familias divinas. En síntesis, para nosotros queda pendiente aclarar la relación entre namunchoyke y el kultrung, puesto que faltan más datos para generalizar dicha afirmación. Sin embargo, no la rechazamos, ya que hay kultrung en el puelmapu que llevan imágenes de choyke en su membrana, pero son ejemplares y no configuran un patrón. Quizás falta escudriñar en otros significados condensados que resultan de este tambor ceremonial, cuyo instrumento, como sostiene Grebe (1973), supone un “pequeño microcosmos simbólico” que representa el universo mapuche.

En resumen, proponemos que en esta capa de significado se despliega una forma de simbolismo celeste sagrado mediante la condensación de múltiples significados, la polisemia y la multidimensionalidad de namunchoyke. Además, se sostiene en el principio semiótico de la analogía, puesto que en el pensamiento mapuche lo sobrenatural es un reflejo de lo que ocurre en la madre tierra. Tal como propone Grebe et al (1972), esto es, que la dimensión terrenal es un espejo de la sobrenatural (p. 49), cuya relación metafórica implica modelar las relaciones de la vida social mapuche. Asimismo, la estructura detrás de este simbolismo es el “código moral” mapuche que encuentra su justificación en el mundo sobrenatural (Faron 1997).

---

<sup>40</sup> Se refiere a “meli wanglen” (los cuatro dioses de las estrellas) y a “meli kiyén” (los cuatro dioses de la luna).

## **6.2 Choñchoñ, un Búho de Tinieblas**

“Los indios le temen al chonchón y hacen invocaciones y queman hojas de canelo cuando sienten su grito: tué, tué, tué, que es el que delata su presencia" (Plath, 1983, p. 118). Como se aprecia en la cita, el choñchoñ supone una bestia o entidad que espanta a quien la oye o la ve, cuya presencia motiva prácticas de defensa por parte de los mapuche. Este ser de la noche se asocia a la nocturnidad, a las tinieblas, a la muerte. También es considerado espíritu instrumento del mal (wekufü) y encarnación del kalku o brujo. Analizaremos tales vínculos, luego de revisar la morfología y el comportamiento de las especies relacionadas a choñchoñ.

### ***6.2.1 Breve Historia Natural***

En nuestro trabajo entendemos que el choñchoñ está asociado al kongkong (*Strix rufipes*) y al chuncho (*Glaucidium nana*), aunque también a otras aves de hábitos nocturnos. Estos búhos pertenecen a la familia Strigidae, cuyas aves poseen habilidades que se potencian en oscuridad como el vuelo en sigilo y su visión. Por lo mismo, su despliegue es nocturno, pero pueden activarse durante el día. Además, la dieta de estas rapaces consiste en invertebrados y pequeños vertebrados. Las hembras son más grandes que los machos.



## 2 Chuncho. Imagen propia.

El **chuncho**, conocido como “quillquill” en la lengua mapuche, se distribuye desde Atacama hasta el archipiélago de Tierra del Fuego. Según Jaramillo (2005), este pequeño búho posee los siguientes morfos: gris, pardo y rojizo. Añade que son de cabeza relativamente grande respecto de su cuerpo. A pesar de sus hábitos nocturnos puede desplegar actividades de caza en el día. Martínez y González (2017) indican que puede atrapar varias “presas para devorar sólo una parte de ellas siendo común hallar en su territorio aves muertas sin cabeza y aparentemente sin otros daños”. Asimismo, explican que es muy agresivo y que puede cazar presas más grandes que él. Las vocalizaciones de esta ave son variadas. Hay tenues, agudas y algunas las reproduce con gran solidez durante la noche. De mirada penetrante debido a su iris amarillo y sus cejas blancas. Es confiado, según Couve y Vidal (2003).

El kongkong o concón está representado por dos subespecies en Chile. *Strix rufipes sanborni* es endémica de la isla de Chiloé y *Strix rufipes rufipes* se distribuye desde la Región de Valparaíso hasta el archipiélago de Tierra del Fuego. Habita en selvas y bosques antiguos y se despliega casi únicamente durante la noche. Quizás el aspecto más conspicuo son sus variadas vocalizaciones, puesto que tiene un repertorio que abarca gritos cortos y largos. Jaramillo (2005) explica que cuando se excita reproduce una “serie larga de gritos como risas estridentes”. Martínez y González señalan que dicha vocalización parece un chillido “(ko-ko-ko-ko-KUA-KUA-KUA-KUA-KUA-KUA-KUA) que llega a recordar a los alaridos de un mono” (p. 341). Este búho, que es de tamaño mediano a grande, acecha con sigilo a sus presas desde lo alto de los árboles. Asimismo, en el ámbito de la conservación este búho está catalogado por la UICN como de preocupación menor. Sin embargo, en Chile su prioridad de conservación es mayor debido a que es endémica de los bosques templados de Sudamérica, cuyo hábitat supone un hito de conservación a escala mundial.

### **6.2.2 Choñchoñ Kurü / Chonchón, Nocturnidad y Muerte**

La voz kurü tiene una doble acepción en mapudungun, la lengua mapuche. Según Mege (1987) designa “la ausencia de luz o color, y el color negro” (p. 124). Este último significa equilibrio y resplandece, mientras que la oscuridad implica opacidad y representa la destrucción, la muerte (op. cit). Así, el choñchoñ encarna un simbolismo asociado a las tinieblas, a la nocturnidad, por ser una entidad que se despliega por la noche. Sus acciones constituyen presagios de la muerte. Por ello resulta necesario reparar en la significación que supone para la cosmovisión mapuche el devenir de los difuntos.



Según Rojas (2016) hay cuatro ideas que permiten abordar el deceso de una persona mapuche. En primer término “no hay muerte natural” (Foerster 1995). Por lo mismo, toda defunción es causada por intervención sobrenatural (Faron 1997 [1964]). Esto implica que alguien causó el deceso, por lo que incide en las relaciones sociales como veremos más adelante. Luego está la idea de que la muerte implica la fragmentación de los elementos que componen al individuo. Aunque son variantes en significados y cantidades, las siguientes son las manifestaciones anímicas más recurrentes: am, alwe, y püllü, cuyas expresiones refieren a las transformaciones del espíritu. Junto con las siguientes, esta idea implica la práctica de tradiciones culturales que deben ser realizadas de forma correcta para el bienestar de los ancestros como de la comunidad involucrada. En tercer lugar aparece la muerte como el desarrollo de un proceso. Guevara (1908) explica que el “alma [...] tenía que emprender un largo viaje [...] por una vía sembrada de todo género de peligros” (p. 276). Por último, está lo que Rojas (2016) denomina “la muerte como umbral escatológico”. Es decir, esto nos habla de las creencias sobre la vida en ultratumba, la continuidad de la existencia del espíritu en un paisaje determinado. Al respecto Guevara (1908) indica: “El indio concibe la supervivencia del alma como simple continuación de la vida terrestre” (p. 279).

En síntesis, morir para los mapuche implica el término de un ciclo para pasar luego a otro estado en el cual los espíritus permanecen activos. La muerte es un lapso entre dos formas de vivir, por lo que también implica ceremonias funerarias como el “amulpüllün” descrito por Rojas (2016). No obstante la muerte de las personas, como ya deslizamos, supone pugnas o desavenencias de grandes proporciones, puesto que el deceso solamente

puede ser causado por una kalku. Además, implica la búsqueda del responsable y juntas rituales, entre otros aspectos.

Por otra parte, en las oposiciones día y noche, que son complementarias (Foerster 1995), se manifiesta la estructura dualista del mundo mapuche. Grebe (1987) explica que el nacimiento del sol simboliza la vida y la energía, mientras que la puesta de sol representa lo opuesto, es decir, la llegada de la oscuridad que encarna la muerte. En tal sentido, Guevara (1908) afirma: “Mui estendida se halla entre las diversas secciones indijenas la creencia de que las almas entran en acción en el otro mundo únicamente en la noche” (p. 180). Entonces interpretamos que en la otra vida se vive de noche y que el choñchoñ es mensajero de tal dimensión. Es decir, a través del choñchoñ es posible conocer presagios nefastos. De ahí la analogía entre el comportamiento nocturno del choñchoñ y el presagio de muerte, peligro y miedo. Los búhos, en el contexto de nocturnidad, vuelan sigilosamente, cazan y además despliegan sus peculiares vocalizaciones, cuyas conductas implican relaciones de significación con la esfera de los espíritus y la muerte. Por ejemplo, Guevara (1929), señala que la macana usada para ejecutar al enemigo en un contexto ritual se llamaba “lonco quillquill”, cabeza de chuncho en la lengua mapuche (p. 347). En esa línea, el longko del lof Külche Manuel Compayante<sup>41</sup>, al ser consultado por el choñchoñ explica que “nosotros le llamamos el kongkong. Es pájaro de mal agüero. Cuando canta cerca de la casa ahí mal agüerea. Ahí tiene que morir un peñi. Eso anuncia. Está asociado a la muerte”. Por su parte, el ngenpin Huichicoy<sup>42</sup> sostiene que:

“El choñchoñ se asocia al kongkong, puesto que el mapuche que se habla en esta zona se habla con harta hache. En el mundo mapuche morir se no es malo. Se

---

<sup>41</sup> Manuel Compayante es miembro de la comunidad de Lumaco (comuna de Lanco, Región de Los Ríos).

<sup>42</sup> Juan Huichicoy integra la comunidad “Fey tañi mapu” (Los Molinos, Valdivia, Región de Los Ríos).

pasa a otro mundo. Si nos metemos en la vida cristiana morir es malo. Creo que por eso se asocia al kongkong con la muerte. En realidad en todos lados hay cosas malas y buenas, entonces cuando están estas aves (chunchos, lechuzas, kongkong) hay que tener más cuidado. No hay que tenerles miedo. La asociación a cosas negativas pasa por el canto nocturno del kongkong también”.

En síntesis, en esta capa de significado proponemos una de las formas de cómo se manifiesta en el comportamiento del choñchoñ este simbolismo de nocturnidad. Esta simbólica tiene connotaciones ligadas a la negatividad, a la muerte, al culto de los ancestros y a la ausencia de luz. Si reparamos en los usos sociales y las prácticas de las significaciones previamente reseñadas resaltan los ritos funerarios y en menor medida el proceso sacrificial. En este sentido, el comportamiento del choñchoñ en el contexto de nocturnidad se refleja de forma análoga en las relaciones sociales de los mapuche, cuyo nexo, de paso, supone modelarlas. Esto, porque la estructura detrás de este simbolismo es el “código moral” mapuche que encuentra su justificación en el mundo sobrenatural (Faron 1997).

### ***6.2.3 Choñchoñ Kalku/ Chonchón Brujola***

En esta capa de significado proponemos una interpretación en la que el kalku o brujo se encarna, se identifica, en el choñchoñ como un ave real. Es decir, se considera a dicho pájaro como un hechicero que cambia su morfología para realizar sus actividades maléficas.

En términos generales, kalku se relaciona a lo contrario de lo que supone la vida de una persona normal, puesto que se le vincula con la noche en vez del día y a las

vocalizaciones de pájaros nocturnos como el chuncho y el kongkong, por ejemplo. Tiene poderes sobrenaturales como volar, hacerse visible e invisible a su gusto, capturar espíritus benéficos y cambiar de forma. Según Faron (1997) kalku es definido por los mapuche como cualquier persona que controle uno o varios espíritus malignos y generalmente es una mujer que se dedica a las prácticas malévolas a pedido de su clientela. Asimismo, señala que los principales seres sobrenaturales que controla una kalku son espíritus de sus propios antepasados, los de otras kalku y los que ha capturado. Grebe (1993-1994), por su parte, señala que la brujería se centra en el kalku, por lo que “es temido y rechazado por sus capacidades y potencias maléficas destinadas a producir daño, sufrimiento, enfermedad y muerte entre los mapuche” (p. 48). La autora explica que los kalku tienen acceso al “ranguiñ-mapu” y a “minche-mapu”, pero que habitan también en la tierra mapuche.

Con todo, Erize (1960) señala que el choñchoñ figura como “ave nocturna en que se ha convertido el brujo para realizar mejor sus correrías” (p. 120). Guevara (1913) sostiene que la voz choñchoñ designa a “un pájaro que emprende su vuelo nocturno al lugar de los brujos. Se detiene en ocasiones sobre el techo de una casa o grita al pasar con velocidad. Los campesinos [...] le temen como agorero de males” (p. 286). A su vez, Plath (1976) señala que el brujo vuela “en cuenta de pájaro”, en forma de choñchoñ, cuya versión ornitomorfa se asocia al chuncho y al kongkong. Dicha transformación está descrita en numerosos cuentos o epew por autores como Guevara (1908), Plath (1976), Salas (1992) y Kuramochi y Huisca (1997). Salas expone el epew “La muchacha chongchong”, cuyo relato describe la metamorfosis de una mujer kalku en choñchoñ. El autor señala: “Mientras su cuerpo queda tendido de espaldas, su cabeza se desprende y sale a volar como un pájaro monstruoso, lanzando su canto agorero que anuncia la desgracia y la muerte” (Salas, 1992,

p.274). Esta capacidad de transformación expresa el poder de kalku, quien es capaz de encarnar su espíritu en el ave cuya acción supone que el alma abandona su cuerpo. Esto es refrendado por Waag (1982): “No es sólo el alma o espíritu quien abandona el cuerpo, sino que lo hace conjuntamente con su envoltura material, esto es la cabeza” (p.55). En algunas variantes del mito, el choñchoñ aparece con cuerpo de búho y cabeza de persona.

Por otra parte, según Moesbach (1930) y Grebe (1993-1994) los kalku se congregan periódicamente en cuevas (renü) durante la noche para coordinar sus actividades y también para activar sus poderes. Plath (1976) explica que “los Tue-Tue, convertidos en brujos, entrarían uno por uno [a la cueva] hasta llegar al salón, donde se reunirían a tratar los acontecimientos últimos de la secta provincial” (p.68-69).

En síntesis, en esta capa de significado proponemos que esta sería una de las formas de cómo se expresa el simbolismo de choñchoñ kalku. Los presupuestos que encarna este sistema de significación es la lucha del bien contra el mal y de cierta forma la diferencia de género puesto que la mayoría de kalku son descritas como mujeres. Este tipo de simbolismo posee relaciones connotadas que implican lo maléfico o negativo, a los antepasados y la oscuridad. Además, si observamos los usos sociales y las prácticas implicadas, hay relaciones de significación que se manifiestan en narraciones míticas cuentos o epew. Asimismo, resaltan otros significados asociados a los usos y prácticas como renü, wekufü, “ranguiñ-mapu”, “minche-mapu”, alwe, pu, am, pun (noche), entre otros.

#### **6.2.4 Choñchoñ Wekufü / Chonchón como Instrumento del Mal**

En esta capa de significado consideramos que el choñchoñ es wekufü, cuyo término está asociado al demonio (Augusta, 2017; Moesbach, 1962) a la muerte y enfermedades (Febres 1765) y en general se emplea para describir a los espíritus del mal (Guevara, 1908; Latcham, 1924; Faron, 1997; Grebe et al, 1972).

Además, wekufü supone una entidad que trabaja con los brujos o kalku y se manifiesta como fenómenos naturales, fantasmas y aspectos antropomorfos, zoomorfos, entre otros. Waag (1982) explica que del wekufü emanan las fuerzas que transfieren su poder nocivo a piedras, animales y otros cuerpos. En este sentido, señala: “viene a ser de este modo una individualidad vaga en su esencia y una cualidad que se transfiere a las cosas. Un objeto se reputa maléfico cuando tiene wekufe” (Waag, 1982, p. 34).

Grebe (1993-1994), por su parte, propone que wekufü designa a espíritus malignos que habitan en el “ranguiñ-wenu” (zona de nubes altas) y el “minche-mapu” (tierra subterránea), aunque también vagan por la tierra. La autora añade que el objetivo de wekufü “es promover el caos y la destrucción y generar la muerte y el infortunio de los seres humanos” (p. 47). Asimismo indica que dichas entidades son dirigidas por “mapu-rei” (el jefe maligno de “ranguiñ-mapu”) y los kalku (hechiceros o brujos que viven en el “minche-mapu”), quienes emplean a wekufü como mensajero o enviado.

A su vez, wekufü está asociado a los antepasados, puesto que los espíritus benéficos de los ancestros pueden ser capturados por los kalku durante el descenso o ascenso al wenumapu. Así, una vez convertidos en instrumentos de las potencias negativas pueden ejecutar acciones en contra de su propio tronco familiar. Según Faron (1997) esta situación

refiere a la relevancia que reviste el culto de los ancestros en la religiosidad mapuche, puesto que si es quebrantado el código moral se activan las fuerzas del mal.

Asimismo, Grebe et al (1972) sitúa al choñchoñ o “tuetué” entre los wekufü menores del aire e indica que en la mitología mapuche refiere a una cabeza voladora de carácter maléfico. Esta cabeza se desprende del cuerpo del brujo o de una persona que es manejada por kalku, cuya acción se denomina en lengua mapuche tripanlongko. La figura de la cabeza voladora se desplaza por el aire gracias a sus grandes orejas y expresa el poder de kalku. Esta forma de wekufü se relaciona con el chuncho y el kongkong por el comportamiento nocturno de estas aves, cuya etología incluye, por ejemplo, sus curiosas vocalizaciones que suponen desgracia, muerte, enfermedad.

Por su parte, Guevara (1913), afirma, al igual que Latcham (1924) y Plath (1976), que el choñchoñ pasó de la mitología mapuche al folklore de Chile. En este sentido, Carrasco et al (1998) señala que posiblemente el choñchoñ sea el mito más antiguo de esta cultura. Prueba de ello es la extensión de este mito, cuyo relato se registra en cuentos recopilados por las investigadoras Bertha Koessler (2006 [1962]) y Mayo Calvo (2016 [1968]) y en el formato epew descrito por Kuramochi y Huisca (1997). Estas narraciones se presentan variantes pero mantienen los motivos relacionados al poder sobrenatural, la cabeza voladora y la idea del pájaro nocturno.

Por su parte, el kimche Pascual Alba<sup>43</sup> indica que en su zona el choñchoñ o tuetúé es un chuncho macho y que le apodan “mala yegua”. Sin embargo, explica que:

---

<sup>43</sup> El kimche Pascual Alba integra la comunidad lafkenche Félix Alba Huichaman de Pilolcura (Comuna de Valdivia, Región de Los Ríos).

“Más al sur, el tuetué es la especie *Strix rufipes sanborni*, el concón de Chiloé. Ese es el choñchoñ. Salían a corretearlo con sal, paladas de rescoldo y otras cosas, porque lo asocian a la mala suerte. Dicen que algunos vecinos cuando le tienen mala a otro, salen a volar y se llevan la pura cabeza y dejan el cuerpo. Salen a volar en forma de un lechuzón”.

En suma, en esta capa de significado mostramos una de las maneras en que se expresa el simbolismo que provee el choñchoñ wekufü. El presupuesto que entraña esta simbólica refiere a la eterna lucha entre el bien y el mal, cuyo conflicto entre estas fuerzas opuestas tensiona a la sociedad mapuche y a la vez supone uno de los pilares de su religiosidad. Esta forma de simbolismo expresa relaciones de connotación negativas, a los antepasados, a la nocturnidad y al cuerpo humano. En este sentido, si atendemos a los usos sociales y prácticas implicadas veremos que choñchoñ wekufü está asociado a la mitología, cuentos y epew. Además, la condensación de significados y la polisemia de wekufü nos remiten a otros significados asociados a los usos y prácticas como tripanlongko, “mapurei”, kalku, pun, alwe, am, “tuetué”, entre otros.



### 6.3 El Chukaw, una Entidad del Bosque



3 Chukaw, detrás la planta medicinal “chillüm”. Imagen propia.

“Mientras bailaba. Me habló un chucaw: „Eso es brujería, brujerías hace, díjose de mí. No hago brujerías. Bailé cuatro días” (Augusta, 1910, p. 377). El relato refiere a una canción de machi que muestra la relación entre el agente médico-religioso y el chukaw, quien además está asociado a los antepasados míticos de culto que habitan en el bosque prístino (lemu) del wallmapu. Estas son algunas de las relaciones de significación que mostraremos para proponer un simbolismo del chukaw que se presenta oracular, premonitor, que se asocia a lo ecológico, a los espacios transicionales, a prácticas rituales y

curativas, cuyos elementos pueden ser interpretados considerando un corto repaso por la historia natural de esta entidad del bosque.

### **6.3.1 Breve Historia Natural**

El chukaw corresponde a la especie *Scelorchilus rubecula*. Este escurridizo pajarito pertenece a la familia Rhinocryptidae, cuyas aves son más bien terrestres, aunque están capacitadas para volar distancias cortas debido a sus alas pequeñas. Son conocidas por sus particulares y potentes vocalizaciones, puesto que cada especie sobresale por la suya. Los tapaculos, como también se denomina a esta familia, son aves de cuerpo entre chico y mediano. Poseen patas fuertes, garras muy desarrolladas y su cola suele ser corta y parada. Su dieta consiste en pequeños invertebrados y algunas comen bayas. Sólo habitan en América.

En Chile, el chukaw se distribuye desde el sur de Colchagua hasta Aysén, aunque hay registros en el norte de la Región de Magallanes. Jaramillo (2005) explica que esta ave de tamaño mediano, robusta, es “representativa de los bosques templados con denso sotobosque como coligue y quila (Chusquea). La mayoría se encuentra a menudo a lo largo de la vegetación más densa que rodea los esteros” (p. 172). Asimismo, quizás el aspecto más conspicuo de su comportamiento corresponde a su vocalización, puesto que implica un rico repertorio. En este sentido, se destaca su vigoroso canto territorial que es desmedido para su tamaño (Martínez y González, 2017). Esta expresión brilla por sí misma en el bosque y se postula que el origen de su nombre es la onomatopeya de tal canto. Según Willson (2006) socialmente son monógamos y muy territoriales. Busca su alimento en el suelo escarbando con sus garras. Puede anidar en agujeros que penetran el suelo, en árboles

caídos y en pie y en ramas de küla hasta tres metros de altura. Se desplaza con gran rapidez y llama la atención su vientre “con fuertes barras blanquinegras” (Jaramillo, 2005). Martínez y González (2017) indican que es curiosa y confiada, puesto que basta con emitir sonidos ajenos al bosque para que se acerque.

Sobre su estado de conservación la UICN consigna que es de preocupación menor, aunque Mary Willson (2006) señala que debido a la pérdida de hábitat su población está amenazada.

### ***6.3.2 Chukaw Mawida/ Chukaw del Bosque Nativo***

“Cuando entramos a un lugar, por ejemplo un bosque, uno como mapuche debe pedir permiso. Cuando lo hace bien y de corazón el bosque responde. Si responde positivamente, aparece un animal sin asustar. Por lo general es el chucaw”. Con estas palabras el ngenpin Juan Huichicoy<sup>44</sup> se refiere a la relación entre chukaw, bosque y las personas mapuche en un contexto o situación dada. Asimismo, el longko del lof Külche<sup>45</sup>, Manuel Compayante, explica que el chukaw “es un guardián del bosque. Cuida el monte. Cuando cualquier animalito aparece, como el zorro y el peuco, el avisa con su canto”. Añade que el chukaw está asociado al ngen. “Ellos [los ngen mapu] son los dueños de los esteros y de los cerros”, indica Compayante, quien agrega que cuando piden permiso al ngen para realizar alguna rogativa “allí aparece el chukaw”.

De acuerdo a lo anterior, proponemos que las asociaciones expuestas posiblemente serían una de las formas de cómo se expresa un simbolismo vinculado a lo ecológico, a las

---

<sup>44</sup> Juan Huichicoy integra la comunidad lafkenche “Fey tañi mapu” de la localidad costera de Los Molinos (comuna de Valdivia, Región de Los Ríos).

<sup>45</sup> Manuel Compayante es miembro de la comunidad de Lumaco (comuna de Lanco, Región de Los Ríos).

entrañas del bosque nativo donde el chukaw resulta ser un elemento relevante. A continuación exponemos implicados y presupuestos que en el mapudungun sugieren tales relaciones de significación.

En la constelación semiótica del chukaw está el término “lemu”, cuya traducción es selva (Havestadt, 1883 [1777]), bosque (Febres, 1765). Erize (1960) coincide con los anteriores y agrega “monte” y a su vez indica que “lemu” es sinónimo de “mahuidantu”, el cual Augusta (2017) interpreta como “bosque”. Grebe (1993-1994), por su parte, señala que “mawida” alude a “bosque nativo”. Asimismo dichos conceptos están asociados a “ngen mapu”, cuya idea designa a los antepasados míticos que tienen sus moradas emplazadas en la naturaleza. Además hay otras concepciones implicadas como trayenko (vertiente, caída de agua), renü (cueva), lil (roca, peñasco) que es por donde se desplaza el chukaw y que junto a los elementos previamente descritos sugieren un simbolismo asociado a las entrañas del bosque prístino. En este sentido, resulta necesario reparar en el concepto “ngen mapu” para mostrar su relación con el simbolismo que proponemos asociado al chukaw.

Kintuante (Maiwe Carimallin) Mankeante (Toltén) Abuelito Wenteyao (Pucatriwe), Juanico (Nolgehue) y otros “ngen mapu” son ancestros míticos de culto en el quehacer religioso mapuche williche. Habitan en lugares que tienen la capacidad de transportarlos hasta el wenumapu, por lo que pueden mediar en favor de la descendencia ante las deidades. De allí que Foerster (1995) los denomine “mediadores”. Este autor, en relación a su emplazamiento en espacios de la naturaleza, señala que los ngen mapu “determinan o definen un espacio sagrado –al encantarse en un lugar–” (p. 75). Según Moulian y Espinoza (2014) esta idea de “encantado” responde a la acción de un poder sobrenatural aplicado sobre ellos, cuya fuerza marca su devenir. Asimismo, estos autores indican una serie de

rasgos que definen a dichos seres, cuyas características se resumen de la siguiente forma: fueron personas mapuche que pasaron a ser espíritus ancestrales, lo que implica reconocimiento de parte de la comunidad; la metamorfosis y la transustanciación suponen los mecanismos para convertirse en “ngen mapu”; y los que ya adelantamos, su carácter mediador entre los mapuche y las deidades benéficas, que encarnan poder divino y su localización continua en espacios específicos de la naturaleza, en cuyos emplazamientos es posible visitarlos con fines rituales. Así, precisan los autores “ngen mapu”:

“Se trata de espíritus poseedores de una historia biográfica humana que los vincula a las comunidades y que han adquirido una condición numinosa derivada de su situación liminar, en tanto han trascendido el plano temporal y los límites de este mundo, pero se encuentran simultáneamente en él, constituidos en hitos del paisaje, radicados en estos puntos intersticiales que –se considera– comunican las distintas dimensiones del mundo” (Moulian y Espinoza, 2014, p. 2).

De acuerdo a estos investigadores, los puntos intersticiales suponen espacios de peregrinaje a los que concurren las comunidades rituales. Así, piedras, cuevas, vertientes, entre otros, suponen portales dimensionales que vinculan los planos de la cosmovisión mapuche (wenumapu, “minche mapu”, “nag mapu”). Los niveles “allí se trasponen y sintetizan, permitiendo el tránsito y establecimiento de estos espíritus ancestrales y el devenir de personas en espíritus. Por lo mismo, quienes concurren lo hacen con cuidado y respeto” (Op. Cit).

En tal sentido, Moulian (2008) en “Ngen rüpi/El camino del Ngen” analiza el culto a los espíritus tutelares en la cuenca del río Bueno o *wenulewfü*<sup>46</sup> en la lengua mapuche. El autor, quien propone que *ngen mapu* se puede traducir como “dueños del territorio”, detalla los requerimientos y cuidados que practican las congregaciones rituales de Maiwe para realizar la visita a la morada del *ngen mapu* Kintuante. Esta caminata se produce en dos ocasiones. La primera, que ocurre a fin de diciembre, tiene por objetivo comunicar a la entidad las fechas en que se realizará la rogativa del *nguillatun* e invitarla. La segunda ocurre a mediados de enero, en la jornada inicial de la rogativa, con la motivación de ir a buscar una ramita de laurel que representa al antepasado mítico. Luego ésta es llevada al *rewe* y una vez finalizada la ceremonia la rama es devuelta a la residencia de Kintuante. Pero estos periplos revisten mayor complejidad, porque hay distintos niveles de acción simbólica que realizan los “*kamaskos*” o miembros de las congregaciones rituales durante el viaje como veremos más adelante. La estructura del proceso ritual se compone de actos rituales, escenas o secuencias, que se ajustan a múltiples acciones simbólicas y cada una de ellas, a su vez, se materializa en conductas rituales. Para comprender lo previamente dicho, es de especial relevancia entender que lo simbólico no sólo es un tipo particular de significante en el que se objetivan los marcos de representaciones culturales (un objeto por ejemplo), si no también que lo simbólico implica elementos de la conducta como la actitud, un gesto, la disposición, cuyas expresiones encarnan valor simbólico. Por ejemplo, la prosternación de un fiel. Asimismo, hay elementos situacionales o contingentes a los que es necesario atender, puesto que son fuentes de señales que producen significados de carácter simbólico (como el *chukaw*) que, a su vez, se vinculan a múltiples significaciones debido a la capacidad de condensación del símbolo.

---

<sup>46</sup> Literalmente río del cielo. *Wenulewfü*, y sus afluentes, supone un curso de agua de carácter sagrado.

Volviendo a Maihue, la residencia de Kintuante está situada en un espacio denominado renü (cueva). Dicha voz está compuesta por la partícula “re”, que remite a lo puro o auténtico (lo sagrado), y la expresión “nü” que significa coger, agarrar, tomar. Según apunta Moulian (2008) renü es un espacio numinoso que puede capturar espíritus humanos. Este hecho podría tener rasgos negativos, si es que el encanto es producido por la malicia del kalku o el wekufü, o caracteres positivos si el espíritu accede al wenumapu a través de renü. Estas cuevas numinosas, que suponen puertas dimensionales y centros de veneración como ya dijimos, se hallan en las inmediaciones de la comunidad mapuche williche en cuestión y también cerca del cementerio y el ngillatuwe (canchas donde se practica la rogativa), cuyos emplazamientos integran un complejo religioso. En palabras del autor, los renü son pequeñas cuevas talladas por hilos de agua que brotan por la ladera de una quebrada y que luego se integran al río Pilmaiquén, un afluente del wenulewfü. El lugar está rodeado del sotobosque (quilantales, nalcas, helechos y arbustos) que resguarda la entrada dificultando su acceso. Hasta allí deben llegar los oficiantes y la banda musical, puesto que parten desde el asentamiento de la comunidad y luego deben abrirse paso por la vegetación densa. Una vez inmersos en la espesura del bosque ponen especial atención en las señales que emanan de éste, puesto que en el grupo hay incertidumbre sobre si serán bien acogidos o no por el ngen mapu. Aquí es donde entra el chukaw, puesto que si su canto es interpretado como positivo significa que son bien recibidos. En su defecto, si canta mal o no lo hace debe haber una explicación para ello, cuya respuesta se hallaría en que hay un participante impropio o alguien tuvo o tiene un comportamiento indebido (como discutir en el camino), entre otros. Entonces, se considera que el chukaw está observando y oyendo todas estas cosas desde el fondo del bosque y por lo mismo se piensa que sus vocalizaciones suponen mensajes de Kintuante. Es algo así como que a través de la voz del

chukaw habla Kintuante. Así, esta ave actúa como un oráculo que conecta otras dimensiones, ya que el mensaje proviene desde, por ejemplo, el wenumapu debido a que los renü suponen puntos intersticiales como ya apuntamos. Por tanto, si todo va bien la comitiva compuesta por los “kamaskos” y la banda musical sigue su camino con fe de que serán bien recibidos. Muy cerca del renü, la cohorte se detiene, realiza oraciones, asperja muday y solicita permiso para acceder, cuyas acciones suponen la primera estación o acto ritual. Luego se accede a la casa de “Kilenwentru”<sup>47</sup>, un espíritu hermano del ngen mapu Kintuante. Esta es la segunda parada. Allí se despliegan oraciones y solicitudes y también se prepara la reunión con Kintuante, puesto que su morada está muy cerca. La tercera estación es el “palacio” del ngen mapu. En el lugar, los oficiantes disponen ofrendas, oraciones propiciatorias y, según sea el caso, comunican la fecha del ngillatun o sacan la rama o “caballito” para llevarla después al rewe. Si van en busca del “caballito” lo sacan de allí y lo llevan donde espera parte del grupo. En aquel lugar sacrifican un cordero y riegan con sangre a la ramita. Luego se van. Pasan a despedirse de “Kilenwentru” y retornan hasta el lugar donde iniciaron la caminata o, si es el segundo viaje, se desplazan a la cancha ceremonial para dar inicio al lepün o nguillatun. Esta es la cuarta estación o acto ritual.

Con todo, la casa de Kintuante se erige como un símbolo. Esto, porque motiva el peregrinaje de la congregación ritual. El renü se convierte en el centro de la acción y el chukaw no encarna un símbolo dominante, pero sí proponemos que es un símbolo secundario o instrumental en el contexto ritual. Esto, porque el ave va avisando cómo será la disposición del ngen mapu. Además, esto tiene que ver con el ethos (motivaciones y estados anímicos) y la cosmovisión que plantea Geertz (2003), puesto que ambas nociones

---

<sup>47</sup> “Kilenwentru” es un curandero a quien se le pide que atienda las enfermedades de los seres queridos.



se complementan y se ayudan entre sí para la interpretación de las señales que provee el chukaw. En el mismo sentido, es preciso atender al proceso de transformación que supone la acción ritual descrita. Se transita por una situación de incertidumbre, de vicisitudes, hasta completar la caminata hacia el espacio sagrado. Este supone una fuente de conocimiento, por lo que el drama se transforma en claridad, en iluminación.

En cuanto a la idea que plantean Plath (1976), Lenz (s/f), Erize (1960) y otros autores sobre el canto agorero del chukaw, esto es, si canta por la derecha de la persona es bueno, si lo hace por la izquierda es malo, en este caso sostenemos que le da más valor al simbolismo que proponemos. Sin embargo, no pasa de ser un elemento situacional puesto que el significado no queda simbolizado en el lugar de forma permanente. Además, el chukaw puede volver y cantar desde otra dirección. En este sentido, la creencia sobre los augurios del chukaw posiblemente haya pasado a ser parte del imaginario popular chileno, ya que su frecuencia y difusión podría confirmar esta idea.

Por otra parte, el chukaw está asociado a la machi en sus prácticas curativas. Estas personas, que son elegidas de forma divina, son agentes mágico-religiosos y se distinguen de las otras por su capacidad de autoinducirse el trance, comunicarse con deidades y espíritus, tener sueños, visiones y enfermedades de origen sobrenatural (Bacigalupo, 1995). Asimismo, oficia ceremonias, practica la herbolaria, es portadora de creencias míticas, poetisa, música, adivina y se identifica con el kultrung y el rewe (Grebe, 1973). En la ceremonia del “machitún”, la machi oficia de médico, exorciza el mal que habita en el paciente y así aleja a los espíritus malignos (wekufü) que provocan las enfermedades. En tal sentido, Bertha Koessler describe en el cuento “El Basilisco” una de las prácticas curativas de una machi para sanar a un enfermo y donde emplea al chukaw:

“Sonaba muy lindo cuando echó al weküfe, que lo había visto sobre un árbol medio quemado, cuando ella [la machi] entró al rancho. Fuerte agarró el cuerpo del pájaro chukaw sobre el pecho del enfermo y casi era divertido cuando retó al malo” (Bertha Koessler, 2003).

La situación expuesta da cuenta de la aplicación del chukaw al cuerpo de un afectado con el fin de sanarlo de un mal propinado por un wekufü. Al respecto, Augusta (2017) y Erize (1960) indican que en el lenguaje especial de las machi se designa al chukaw con la voz “kungaykiñ”<sup>48</sup> o “cungaiquiñ”, cuyo significado implica cazar al chukaw, secarlo y adornarlo con un collar de flores de copihue<sup>49</sup> para emplearlo en la parte dolorida de los enfermos. En este caso creemos que se trata de una estrategia retórica de la machi para sanar al enfermo. Es decir, la acción de la machi con el chukaw supone una relación metonímica entre el chukaw y el bosque, puesto que reemplaza un elemento por otro debido a la relación de contigüidad entre el ave y su hábitat. Dicho de otro modo, el chukaw se presenta como una entidad del bosque (lemu) que hace contacto con el cuerpo del enfermo para sanarlo en un acto de mediación, cuya acción supone también que el bosque prístino conecta otros niveles de realidad. Además, las flores podrían reforzar la idea del hábitat del chukaw.

Asimismo hay ciertas hierbas medicinales, que son parte del conocimiento herbolario, que se asocian al chukaw. Por un lado, tenemos la conocida como “chillün”. Según Moesbach (1992) esta hierba rastrera de pequeños frutos rojos corresponde a la especie *Nertera granadensis*. De acuerdo a este autor, “chillün” se usa para “aliviar úlceras

---

<sup>48</sup> Kuramochi y Huisca (1997) señalan que en ciertas comunidades mapuche los animales sacrificados se designan con el término “kungaykiñ”.

<sup>49</sup> Herminia Navarro (2016) señala que el collar puede ser de flores de “coligue y notro”.

y llagas malignas”. Por otro lado, aclara que en la voz mapuche está confundida la especie “chaquiritu del monte” que es similar a “chillün”, de la misma familia pero “más robusta”. Asimismo, agrega que la primera tiene “nombres propios” asociados al chucaw debido a la analogía entre el pecho del ave y las bayas rojas de la planta. Las denominaciones que propone el autor son “reca-chucao: pecho de chucao” y “quelliquen-chucao: chucao rojo” (Moesbach, 1992, p. 108).

En este sentido, el kimche Pascual Alba<sup>50</sup>, reconoce que “rükuchucaw” es una planta curativa y que en otros territorios posee otras denominaciones. Aclara que “rükuchucaw” significa literalmente el “pecho del chukaw”. Alba explica: “La identidad del chukaw es su pecho rojo y por ello se le asocia a esta planta que tiene una frutita que es como un tomatito chico. Es una planta curativa”. Por su parte, el ngenpin Huichicoy, nos cuenta sobre “chillüm”: “Crece cerca de la küla y se la come el chukaw”. Además sostiene que mezclada con otras hierbas, constituye un remedio que denomina “perimontun lawen”. Huichicoy precisa: “Son los remedios para el espíritu. Las abuelas hacían ese remedio cuando había que volver a centrar el cuerpo con el espíritu”.

En síntesis, en esta capa de sentido queremos mostrar que esta sería una de las formas en que se expresa el simbolismo del chukaw, una simbólica oracular, premonitoria, que se asocia al bosque nativo o prístino (lemu, mawida), a lo ecológico, y a sus espacios transicionales que, a su vez, se relacionan con espíritus tutelares del espacio como lo es el ngen mapu Kintuante. En este caso el chukaw puede ser un mensajero a quien se le atribuye significados dramáticos y también benéficos de acuerdo a su comportamiento, su hábitat, sus vocalizaciones, su presencia o ausencia. Es decir, las connotaciones pueden ser

---

<sup>50</sup> El kimche Pascual Alba integra la comunidad lafkenche Félix Alba Huichaman de Pilolcura (Comuna de Valdivia, Región de Los Ríos).

negativas o positivas, cuyas relaciones de significación reflejan la estructura dualista de la cosmovisión mapuche. A su vez, este dualismo se encarna en la morfología del chukaw, quien ostenta un vistoso vientre barrado blanco (lig) y negro (kurü, ausencia de luz), cuyos colores suponen fuerzas opuestas de acuerdo a Mege (1987). Asimismo, este simbolismo se ve reforzado por la asociación a las prácticas curativas de la machi y al conocimiento herbolario, cuya relación se sustenta en los principios semióticos de la metonimia, la mediación y la analogía.

#### **6.4 Raki, la Bandurria del Conocimiento**



**4 Raki. Imagen propia.**

En este caso revisaremos el simbolismo de raki, cuya voz en mapudungun designa a la bandurria austral. Esta ave se asocia a la figura de la machi, la agente médico-religiosa

mapuche, en cuentos y epew de gran difusión en dicha cultura. Asimismo, se relaciona con la inteligencia, el respeto, la memoria y con una forma particular de construcción y acceso al conocimiento (rakiduam), cuyos elementos revisaremos luego de un breve repaso por los rasgos morfológicos y la etología de nuestro pájaro que, como veremos, conecta los mundos terrestre y sobrenatural.

#### ***6.4.1 Breve Historia Natural***

La bandurria austral (*Theristicus melanopis*) o raki en mapudungun pertenece a la familia Threskiornithidae. Estas aves se caracterizan por ser pájaros terrestres y hábiles en vuelo, pese a su tamaño (que va de mediano a grande) y peso. Las patas, el cuerpo, el cuello y su pico son alargados. Este último, además es delgado y en la mayoría de las especies se presenta curvo. Sus alas también son largas y al desplegarse se manifiestan anchas. Asimismo, son gregarias a tiempo completo y esto se expresa en que anidan, se alimentan, duermen y vuelan juntas. Su comportamiento es diurno y su dieta se constituye de pequeños invertebrados y vertebrados, cuyo sustento busca hundiendo su pico en la tierra o el barro. A su vez, ambos sexos empollan en nidos construidos en árboles altos o acantilados, aunque también establecen colonias en pantanos. Aproximadamente a las dos o tres semanas, luego de la eclosión de los huevos, las crías se incorporan a la bandada bajo la protección de sus progenitores.

Según Martínez y González (2017) la bandurria austral se distribuye en Chile entre Antofagasta y Tierra del Fuego e islas al sur del canal Beagle. Los autores indican que su presencia es rara en el norte y centro del país, por lo que su población se concentra en el extremo sur. Es posible verla en praderas, campos abiertos, en ciudades, por lo que se

adapta a gran diversidad de ambientes y en el sur habita en el borde del bosque y es tolerante con humanos (Martínez y González, 2017). Añaden que son pájaros que vocalizan en todas sus rutinas, son particularmente ruidosas y emiten un sonido metálico característico. Jaramillo (2005) señala que se trata de un “cornetazo fuerte y distintivo”. En este sentido, Rozzi et al (2017) plantean que de su potente canto proviene su designación en el mapudungun, raki, puesto que el término supone onomatopeya.

#### **6.4.2 Raki Machi/ Bandurria Chamán**

En esta capa de significado proponemos un tipo de simbolismo de raki, la bandurria, asociado a la figura de machi. Esta relación la planteamos mediante el vínculo entre el étimo raki y rakiduum, cuyo concepto por ahora entenderemos como conocimiento. A su vez, conectamos a rakiduum con el rol de machi. Esto a través de la representación de la machi como portadora de tal sabiduría, cuya idea aparece simbolizada en algunos textos.

En este sentido, las fuentes del mapudungun coinciden en que la voz raki refiere, como dijimos, al ave denominada bandurria (Augusta, 2017; Febres, 1765; Moesbach, 1962; Erize, 1960). A su vez, duam refiere a entendimiento (Valdivia, 1887 [1606]; Febres, 1765; Erize, 1960) memoria (Febres, 1765; Erize, 1960) intención (Augusta 2017; Erize, 1960; Moesbach, 1962) “sensación de darse cuenta” (Ñanculef, 2016). Así, el étimo raki se asocia a rakiduum, cuyo concepto significa pensamiento (Catrileo, 2017; Augusta, 2017; Febres, 1765; Moesbach, 1962; Erize, 1960), opinión (Augusta, 2017; Erize, 1960), intención, inteligencia (Augusta, 2017; Moesbach, 1962; Erize, 1960), razonar, pensar (Erize, 1960; Moesbach, 1962). Asimismo, raki se relaciona con la expresión “rakiñ”, cuyo término posee una doble acepción. Por un lado significa contar, calcular (Augusta, 2017;

Valdivia, 1684; Febres, 1765; Moesbach, 1962; Erize, 1960) el sistema de la numerología mapuche (Ñanculef, 2016); y por otro, refiere a honrar, estimar, respetar, apreciar (Havestadt, 1777; Febres 1765; Erize, 1960).

En este sentido, el kimche Pascual Alba<sup>51</sup> reconoce que el nombre raki proviene de rakiduum (el informante lo concibe como conversación), “siempre andan conversando, tienen su rakizuum”, dice. Además, resalta una técnica de caza que utiliza la bandurria para alimentarse de cierta clase de saltamontes, cuya acción sugiere inteligencia. El kimche explica:

“Los siguen y cuando vuela el saltaperico la raki corre y le hace sombra, luego corre otro poco. Salta el saltaperico y la raki le hace sombra, lo mismo otra vez, y se lo come. Al tercer salto ya no vuela más el saltaperico y ahí se lo come. Son muy inteligentes para cazar”.

Hasta acá los términos revisados se refieren a la bandurria como un ave de ciertas cualidades, a la acción de calcular, a la memoria, inteligencia, pensamiento, a la expresión de la voluntad, la honra y el respeto. No obstante, todavía no es posible conectarlos con la representación de la machi como portadora de conocimiento, puesto que falta describir el rol que asume la machi y además rakiduum reviste mayor complejidad. Al respecto, Adriana Paredes Pinda así explica rakiduum:

“El rakizuum, no sólo refiere a un modo de pensamiento, sino el cómo éste se elabora, es decir, involucra las estrategias de acceso y/o construcción de conocimiento, tal conocimiento es el mapuche kimün, cuya principal característica

---

<sup>51</sup> El kimche Pascual Alba integra la comunidad lafkenche Félix Alba Huichaman de Pilolcura (Comuna de Valdivia, Región de Los Ríos).

es la fusión entre el pensamiento propio y el señalado por los ancestros, es decir, el conocimiento mapuche, tiene la autoridad moral de ser herencia ancestral incuestionable, siempre y cuando la persona ‘che’, sea capaz de llegar a su comprensión auto-consciente” (Paredes Pinda, 2013, p. 36).

La investigadora indica que esta forma de reflexión mapuche posee rasgos éticos, puesto que está en juego “el decir y el actuar de nuestros antepasados” (p. 37), por lo que si no reivindica tal esencia pierde su lógica y validez. A su vez, señala que uno de los pilares de esta manera de pensar supone la preservación del equilibrio cósmico (Op. Cit). Esta noción de balance, en síntesis, refiere a la dualidad bien y mal, cuya oposición funciona de forma complementaria haciendo posible la vida en los mundos sobrenatural y terrestre.

Ahora bien, dentro de las estrategias de acceso y construcción de esta forma de conocimiento Paredes Pinda expone una serie de componentes. Para el proceso de elaboración señala como relevantes, entre otros, los vínculos consanguíneos (“kupan”) y el origen territorial (“tuwun”). Asimismo, cuenta la crianza y educación tradicionales en favor del resguardo de la memoria de los antepasados (p. 44). Respecto del acceso al conocimiento, la investigadora mapuche sostiene que éste puede ser entregado por revelación. Esto tiene rasgos particulares y encarna gran connotación social, puesto que son las fuerzas más antiguas quienes lo hacen posible (Op. Cit). En palabras de la autora: “son los habitantes del wenu mapu, los ancestros, principalmente, los que entregan este conocimiento a la gente, como regalo, don y obligación” (Op. Cit). La autora señala que la entrada para el conocimiento revelado se halla en pewma (sueños) y perimontun (visiones), cuyas nociones nos aproximan a la machi, el chamán mapuche.



En nuestro Marco de Antecedentes esbozamos los rasgos distintivos de la machi. En síntesis esta figura supone que son personas capaces de comunicarse con lo sobrenatural mediante espíritus para el bienestar de la comunidad en general. Debido a sus actividades tiene poder dentro de la comunidad moral (Faron, 1997), puesto que lidera ceremonias, es agente de salud, conoce el lenguaje de las plantas medicinales, es portadora y oficiante de creencias míticas, poetisa, música, adivina, se identifica con el kultrung y el rewe y posee la capacidad de autoinducirse el trance (Grebe, 1973) o estado alterado de conciencia. Esta autoridad mágico religiosa, como adelantamos, accede a rakiduum a través de expresiones sobrenaturales provenientes de entidades numinosas, cuyas manifestaciones pueden revelarse en forma de perimontun, pewma y durante el trance extático. Bacigalupo (1995) explica que las visiones (perimontun) son asumidas como visitas de espíritus o llamados chamánicos, cuyas experiencias son recordadas por la machi, a diferencia del trance posesional que es amnésico (p. 10). Sobre los sueños (pewma), ésta autora señala que son distintos a los experimentados por los mapuche corrientes. Las almas de las machi tienen voluntad propia durante sus viajes y además pueden controlar las actividades que realizan en sueños mediante espíritus auxiliares (Op. Cit). Agrega también que es posible que se produzcan vuelos breves del alma mientras están pensando o cuando ocurren las alucinaciones o visiones que experimenta en el “vuelo mágico” (Op. Cit).

En este sentido, Bacigalupo (2010) sostiene que en ciertos contextos, la machi es representante “del conocimiento ancestral mapuche” (p. 14). Para profundizar en esta idea de la machi como portadora de rakiduum revisaremos relatos mapuche que representan a la machi como la raki o bandurria. Antes, para contextualizar la interpretación, repararemos brevemente en lo que supone la narración de cuentos o epew.

Carrasco (1984) define el epew como “un relato estructurado como tal y referido a cualquier contenido temático<sup>52</sup> (p. 123). Por su parte, Salas (1992) señala que se practican en el “ambiente doméstico, cuando la familia socializa relajadamente junto al fuego” (p. 253). Este autor explica que epew supone un poderoso factor de “cohesión social”, puesto que no sólo actúa como entretenimiento para niños, sino que también funciona como vector cultural (Op. Cit). Así, los cuentos mapuche transmiten ideas, creencias, valores, costumbres, los códigos ético y moral, en suma, la cosmovisión mapuche. “El epew funciona como un puente que asegura la continuidad entre los mapuche de hoy y sus antepasados seculares” (Salas, 1992, pp. 253-254). Entre los epew figuran los relacionados a animales, cuyos protagonistas están vinculados a eventos del mundo sobrenatural. Estos cuentos son narraciones ficticias que se distinguen por los rasgos antropomorfos de las bestias que participan de la historia. Salas (1992) explica que reflejan estereotipos conductuales que pueden referir a cualidades o defectos como la astucia, lo lascivo, la ingenuidad y que la trama “plantea un conflicto en el cual el animal físicamente mejor dotado pretende abusar de otro menos dotado, el cual despliega la astucia como recurso defensivo, neutralizando la acción abusiva” (p. 285).

En este sentido, la temática de la confrontación está dada en el epew “El zorro y la perdiz<sup>53</sup>” (Conadi, 2017), en cuyo texto raki despliega un rol como agente médico-mágico. El zorro o ngürü quiere cantar como la perdiz, pero su hocico no se lo permite. En el intertanto aparece la bandurria, quien le ofrece su ayuda a cambio de un pago. Este acepta pagarle con perlas, pero después de que la raki haga su trabajo. Así, la bandurria cose la

---

<sup>52</sup> Carrasco (1984) diferencia el epew de “nutram” (conversación), cuyo discurso no está estructurado como relato sino como explicación o descripción, aunque suma elementos narrativos (p. 123).

<sup>53</sup> Esta variante de “El Zorro y la Perdiz” fue registrada en la comunidad Juan Antinao en la comuna de Chol-Chol (sector Cautinche) de la Región de la Araucanía.

boca del zorro y con ello queda habilitado para cantar como la perdiz. El zorro le deja un bolso que supuestamente contiene las perlas y se va. La bandurria abre el bolso, pero sólo contenía piedras. Luego la raki va en busca del ngürü, lo halla y lo asusta, cuya acción hace gritar al zorro y con ello rompe su hocico. El cierre del cuento implica las risotadas de la bandurria por la lección dada al zorro. La didáctica de este cuento radica en que el ngürü fue castigado por su mala conducta, ya que no pagar o embaucar viola las normas sociales. A tal respecto, es necesario considerar que el zorro es presentado como un embaucador (o trickster) que viola las tradiciones como rakiduam, cuya construcción narrativa es una constante en relatos de diversas tradiciones culturales, entre ellas la mapuche (Moulian et al 2021). Asimismo, la representación de la bandurria como machi está dada en la práctica médica de la costura del hocico con aguja de madera y fibra de foki<sup>54</sup>, lo que apunta a un tipo especial de conocimiento asociado a la sanación. Otro elemento que alude a la machi en ese contexto es el pago que debe realizarse por la ayuda prestada.

La misma idea de confrontación se da en el cuento “El zorro y la bandurria” recopilado por Berta Vidal de Battini (1984). Esta breve narración da cuenta del castigo que le propina la bandurria al zorro por invitarla a almorzar y no poder comer una espesa sopa de arroz debido a lo largo de su pico. Luego raki invita al zorro a comer, pero le sirve la comida en una botella y el zorro no puede alimentarse porque su hocico no alcanzaba el alimento dentro del envase. La historia da cuenta de la habilidad de la bandurria para vencer a un animal mayor que ella, lo que supone manejar algún tipo de conocimiento superior.

---

<sup>54</sup> Planta trepadora conocida como boqui o voqui, cuya fibra es muy resistente y por ello es empleada para elaborar cestas y canastos.

Pero hay un epew que se aparta del motivo confrontacional y apunta más bien a la solidaridad de la raki con el zorro. Este supone una serie de variantes, pero aquí recogemos dos versiones en las que aparece la bandurria. Estas son “El zorro que cayó del cielo” (Painen, 1986) y "El zorro y la bandurria machi" Salas (1992), cuyas narraciones se podrían esquematizar de la siguiente manera: el zorro irá al cielo a una celebración. Llega a través de un ave al cielo. Transgrede las normas sociales debido a su conducta desviada. Luego, se da cuenta que sus compañeros se fueron y decide bajar a la tierra. Esto lo hace con una liana y en el desarrollo del descenso la cuerda se corta, el zorro cae y queda aporreado o muere. Sus amistades se organizan, llaman a las bandurrias representadas como machi y éstas reviven o curan al zorro.

Lo más relevante para nuestro estudio son las representaciones de las raki como machi. Ellas resucitan o mejoran al ngürü, lo que se logra gracias a las prácticas chamánicas o curativas de la machi. Este elemento implica que la machi adquiere rakiduum mediante las estrategias de acceso y construcción que describimos más arriba, cuyas nociones conllevan comunicación con el mundo sobrenatural. Asimismo, la figura de machi reviste poder dentro de la comunidad moral, por ello el zorro es castigado cuando engaña a la machi ya que las normas sociales mapuche señalan que a ella se le debe respeto por ser una portadora de conocimiento etéreo que le proporciona eficacia en su lucha contra las potencias negativas.

Además, en los dos relatos tenemos referencias a la ceremonia de curación denominada machitún que es ejecutada por la machi, quien en tal rito tradicionalmente actuaba como médico y exorcista. El canto mágico de la machi aparece en Salas (1992) y Painén (1986), lo mismo con el toque del kultrung. El rewe sólo sale en Salas (1992).

Asimismo, hay alusiones a la rogativa llamada nguillatun, en cuyo rito la machi es la ejecutante ritual. En Painén (1986) se refleja antes de que el zorro caiga del cielo, puesto que el jote le entrega carne a destajo. Esto supone que hubo un nguillatun, ya que según la costumbre luego de finalizada la ceremonia hay una gran fiesta donde se come carne asada. Por su parte, Salas (1992) señala que el nguillatun aparece en el epew despojado de sus elementos sagrados, como fiesta profana, y donde el zorro bebe, come y se empeña en socializar con mujeres. En el mismo sentido, en los dos relatos se concibe al wenumapu como una analogía del mundo terrenal, puesto que en el cielo se realizan las mismas actividades que en la tierra.

En síntesis, esta es una de las formas en que expresaría este simbolismo de raki machi, cuyo sistema de símbolos se manifiesta mediante la polisemia y la condensación de significados que supone la voz raki y su vínculo con rakiduum. Asimismo, este simbolismo se sostiene en la analogía entre la bandurria y la machi, cuyo nexos arroja relaciones connotadas vinculadas al chamanismo y rakiduum. Como señala Moulian et al (2021), “el canon narrativo mapuche del viaje del zorro al cielo se orienta a la afirmación de la institucionalidad chamánica y su poder de devolver la vida al ngürü” (p. 10). En este sentido, raki es la machi y en ese desarrollo metafórico se expresa la comunicación entre los mundos sobrenatural y terrestre, ya que el rakiduum de machi implica conocer tanto el lenguaje profano como el divino.

## 6.5 Ñamku, un Halcón Sagrado



5 Ñamku. Imagen propia.

“Salve ñamcu ser poderoso [...] Proteje a nuestros parientes y permite que regresemos sanos y salvos de este viaje” (Erize, 1960, p. 300). Las líneas anteriores corresponden a parte de una plegaria rescatada y en ella es posible descifrar el carácter sagrado que tiene este halcón en el mundo mapuche. Como veremos el ñamku o aguilucho de pecho blanco se asocia a espíritus de los antepasados, a hierbas medicinales y a prácticas de combate. Luego de una breve reseña de su historia natural revisaremos los componentes de la constelación semiótica del ñamku.

### 6.5.1 Breve Historia Natural

En nuestro trabajo entendemos que ñamku es el aguilucho común, el aguilucho de pecho blanco<sup>55</sup>. Esta designación corresponde a la especie *Geranoaetus polysoma*, cuyos individuos pertenecen a las aves conocidas como rapaces. El ñamku se distribuye exclusivamente en Sudamérica, a lo largo de la cordillera de Los Andes y en Chile se encuentra en todo el territorio continental. Es de tamaño medio, cuyo dimorfismo sexual se expresa en que la hembra es más grande que el macho. Su plumaje es variable, pasa por numerosas fases hasta llegar al definitivo en madurez<sup>56</sup>. Además, tiene dos formas o “morfos”: una “pálida” y otra “oscura”, según Martínez y González (2017). Al respecto Jaramillo (2005) complementa que “el morfo más común es blanco resplandeciente por debajo”. Usualmente construye su nido a partir de los ocho metros del suelo en árboles de follaje copioso y en lugares donde no existe vegetación lo elabora en acantilados rocosos. Asimismo, en el periodo de incubación de los huevos el cuidado puede ser biparental como sólo maternal, pero siempre bajo la vigilancia del macho. Su dieta se compone en mayor medida de roedores y aves, y en menor escala corresponde a reptiles e invertebrados.

Schlatter (en Muñoz et al 2019) expone que las rapaces tienen adaptadas sus mandíbulas para desgarrar e incluso triturar presas (conejos, ratones y otras aves). Explica que los halcones, en relación a otras aves, destacan por sus fuertes y grandes patas, cuyos dedos y garras permiten capturar, retener y matar a sus presas. Además, estas aves de presa poseen una herramienta especial que los distingue del resto de las rapaces: “el grupo de los

---

<sup>55</sup> Resulta necesario aclarar que algunos autores conciben que el término ñamku abarca a todas las águilas y halcones como Valdivia (1887 [1606]), quien sostiene que “ñamco” supone “un género de águilas”.

<sup>56</sup> Jaramillo (2005) indica que la variabilidad del plumaje es extrema ya que hay documentados 27 morfos y otros tantos potenciales.

halcones posee un ‘diente’ tomial en la mandíbula que usa de palanca para triturar la columna vertebral de sus presas” (Schlatter, R. en Muñoz et al 2019). Muñoz-Pedrerros y Ruiz (en Muñoz et al 2019) complementan que los picos tienen formas ganchudas que permiten penetrar en los músculos de las presas como verdaderos cuchillos y los bordes cortantes trozan la carne empujada por la mandíbula.

Schlatter (en Muñoz et al 2019) explica que las rapaces como el ñamku, pueden alcanzar grandes velocidades de vuelo en caída de alturas. Asimismo (Jiménez 1995) destaca para el ñamku su vuelo circular ascendente para alcanzar grandes alturas y el vuelo planeado en picada para capturar a su presa de forma desprevenida. Este autor indica que son muy agresivos contra quienes se acercan al nido y además reporta encuentros agresivos donde actúan como agresoras y otros donde son agredidas por congéneres y otras especies. Jiménez atribuye estos encuentros agresivos a la férrea defensa de su territorio.

### ***6.5.2 Antüpaiñamku/ Aguilucho del Sol***

Faron (1997) explica que el código moral religioso mapuche tiene como eje la idea de que los ancestros implican entidades sagradas y poderosas. En este sentido, el autor sostiene que para los mapuche “antüpaiñamko” (“halcón del sol”) refiere a una de las expresiones que pueden asumir los espíritus de los antepasados. “Al morir el mapuche se convierte en ‘halcón del sol’”, indica el antropólogo estadounidense, quien agrega que dicha creencia supone la continuidad entre vivos y muertos y que ello determina significados y prácticas rituales que regulan la acción social en el mundo mapuche (p. 9).

Para entender el simbolismo que provee antüpaiñamku resulta necesario reparar en las connotaciones benéficas que reviste antü, cuya voz designa al sol y el día en



mapudungun (Catrileo, 2017). Para la cultura mapuche representa una deidad superior dotada de poderes numinosos que provee energía luminosa fertilizante que, a su vez, también quema (Moulian et al 2020). Su valoración positiva se relaciona con que antü es percibido como una entidad masculina. Por ello se asocia con el lado derecho, una dirección benéfica. Además, como el sol nace desde el este se relaciona con dicho punto cardinal, cuya orientación también implica rasgos positivos respecto de la claridad de la luz (Grebe et al 1972). Esta posición es clave para la cosmovisión mapuche, puesto que hacia tal dirección se dirigen las rogativas, se orientan los espacios rituales, las puertas de las casas “miran” el ascenso del sol, entre otros aspectos, por ejemplo. Asimismo, otras características positivas asociadas a antü son el día, la época estival y lo alto (wenumapu). A su vez en el campo de los colores, el sol se asocia al blanco (lig) en tanto es la principal fuente de luz. Mege (1987) explica que lig en su materialidad es luz y que “simboliza a la vida, a la existencia en su grado más sublime, en oposición a la oscuridad de la muerte” (p. 124). Este autor indica que la significación de cualquier color en la cultura mapuche hay que cotejarla con otras coloraciones para llegar a un significado preciso. Así, en el contexto del espacio celeste, lig se relaciona con kallfü (azul y sus variantes) en el cielo (wenumapu), cuyo lugar es sagrado y por lo tanto positivo. En este sentido, Grebe et al (1972) explican que blanco y azul son los colores rituales de mayor significación que se expresan en elementos presentes en el ngillatun.

En síntesis, las connotaciones benéficas de antüpaiñamku, como significante del sol, se relacionan a su vuelo a gran altura, al color blanco de su plumaje (vinculado al azul y sus variantes), a su actividad diurna y al wenumapu, cuya conexión implica contacto con las deidades que habitan dicho espacio sagrado.

Otro componente que implica antupaiñamku está relacionado al culto de antepasados, puesto que es significativo del espíritu de éstos. Según Faron (1997), lo fundamental en la creencia sobre los ancestros está en que actúan de mediadores entre los dioses mayores y las personas. Esto se refrenda con la idea de que los muertos ascienden al wenumapu, por lo que cualquier mapuche tiene la opción de convertirse en antüpaiñamku. Allí, en el wenumapu, interactúan con los dioses y eventualmente, si se les propicia de forma correcta, pueden mediar en beneficio de su descendencia. Son portadores de mensajes divinos. De ahí que proponemos que el simbolismo de antüpaiñamku se sostiene en el principio metafórico dado entre el ancestro mítico y el ñamku, quien supone el significativo del espíritu ancestral (encarnaciones espirituales). Es un ave noble que refleja la bondad de los antepasados.

En el contexto ritual, el ngillatun, antüpaiñamku está asociado al canto de origen divino denominado tayül, cuya interpretación está a cargo de “tayiltufes”<sup>57</sup>. Grebe (1989) explica que el “puel-tayil” y el “wenu-tayil”, dos de las tres variantes del cántico, atraen al “dios-águila que desciende de las alturas por el este” (p. 231). “(...) así lo llaman [al] ñamku y éste baja. La gente lo siente y no lo ve. Entonces, sienten más fe y ánimo”, afirma un informante de Grebe. Del testimonio se desprende una relación connotada de rasgos positivos, ya que la entidad proviene desde el este (orientación benéfica), y además genera una carga emocional positiva: su presencia produce confianza y satisfacción entre los participantes. Siguiendo a la autora, el tayül opera de forma metafórica (p. 241), puesto que indica el descenso y la permanencia en la tierra del “puel-ñamku” (aguilucho del este)<sup>58</sup>. En

---

<sup>57</sup> Según Grebe (1989) los “tayiltufes” corresponden a espíritus de la música representados por actores rituales, quienes son elegidos por mandato divino (p. 240).

<sup>58</sup> Al cesar el cántico, el silencio marca el retorno de la divinidad a su morada en el cielo.

nuestras palabras, hay un desarrollo metafórico por analogía, pues la tierra (mapu) supone un reflejo o espejo de lo que ocurre en la dimensión del wenumapu (Grebe et al 1972).

En síntesis, con los datos presentados quisimos mostrar una de las formas de cómo se manifiesta el simbolismo de antüpaiñamku mediante la polisemia y la condensación de significados. Primero, el aguilucho como significante del sol (antü) y luego como expresión de los espíritus de los muertos. Este simbolismo se sustenta en las relaciones connotadas y los principios semióticos expuestos, en cuyos significados elementos del cosmos y la naturaleza operan como matriz de las significaciones culturales. Además, la propiciación de espíritus de los antepasados define y condiciona la conducta de las personas en la cosmovisión mapuche. En este sentido, la estructura que subyace detrás del simbolismo de antüpaiñamku es de orden moral, puesto que como explica Faron (1997) si las personas mapuche cumplen con las reglas sociales podrán ocupar un lugar eterno entre los antüpaiñamku.

### **6.5.3 Ñamkulawen/ Remedio del Aguilucho**

Ñamkulawen en mapudungun refiere a una categoría de hierba curativa (Febres, 1765; Gusinde, 1936; Erize, 1960; Moesbach, 1992; Lenz, s/f; Coluccio, 1984; Augusta, 2017). La etimología señala que ñamku, como hemos dicho, es el aguilucho de pecho blanco y lawen designa medicina, remedio. Además, ñamkulawen designa a más de una especie para esta flora, puesto que Fernández (1974) registra siete variantes para dicha voz mapuche. En este sentido, revisaremos algunas para proponer un simbolismo de fitoterapia (sanación) que se expresa en relaciones analógicas entre tales herbáceas y ñamku.

Moesbach (1992) indica que *Linum chamissonis* corresponde a la “hierba del aguilucho” y Coluccio (1984) la denomina la “yerba del aguilucho blanco”. El primero señala que sus pétalos ostentan un “lúcido amarillo” y que es empleada como remedio eficaz contra indigestiones y dispepsias. Muñoz et al (2004) agrega que es usada como laxante, emoliente y es recomendada en constipaciones, desordenes intestinales, colon irritable y externamente se emplea como protector local en lesiones inflamatorias (Muñoz et al 2004). Otros autores, como Muñoz et al (1981), le atribuyen propiedades febrífugas, refrigerantes, calmantes y diuréticas, además de combatir el reumatismo y la gota.

Por su parte, Lenz señala que *Linum aquilinum* corresponde a “ñancolahuén” de “ñamcu-águila pequeña + lahuen”. Destaca sus “hermosas flores amarillas”, por ser refrescante, febrífuga, y sus propiedades contra la indigestión.

Augusta (2017) Gusinde (1936) y Erize (1960) asocian ñamkulawen a *Gnaphalium purpureum*, cuya flor posee tonos púrpura. El segundo sostiene que habita en la altura cordillerana y que es usada para tratar heridas infectadas, la fiebre y para refrescarse.

Colluscio (1984), por su parte, interpreta que *Valeriana carnososa* supone ñamkulawen. Explica que es conocida como la “yerba del aguilucho”, que se distribuye en la zona “andina patagónica” y destaca sus propiedades diuréticas y antiespasmódicas. Kutschker (2011) coincide con Colluscio en que se trata de ñamkulawen. La autora expone que es una planta nativa de Argentina y Chile<sup>59</sup> y que el conjunto de pétalos de ñamkulawen presenta una “gradación del blanco al rosado o flores blancas con tintes rosados” (pp. 259-250). Sobre el aspecto curativo, registra su empleo en la medicina

---

<sup>59</sup> La autora explica que la especie crece entre los cero y los dos mil quinientos metros de altura y que se distribuye en Chile desde el Maule hasta a Magallanes y en Argentina desde Mendoza hasta Tierra del Fuego.

mapuche para mejorar dolencias del pulmón, estómago, hígado y riñones, dolor de cintura y espalda y para el decaimiento. Por ello, señala, es conocida como el “remedio que cura las siete enfermedades”.

El kimche Pascual Alba<sup>60</sup> reconoce que la denominación ñamkulawen se usa en otros territorios para designar a otras plantas medicinales e indica cuál es la que recibe este nombre en su zona. “Ñamkulawen tiene muchas aplicaciones en medicina. Para nosotros es la especie *Lycopodium paniculatum*<sup>61</sup>. Desde Mehuín al norte es otra planta, por ejemplo”, explica. El ñamkulawen que describe Alba es un helecho rastrero completamente verde y en Chile se le conoce como “pimpinela”. Añade que la relación del nombre de la planta con el ave radica en que ñamku<sup>62</sup> era considerada un ave maravillosa, poderosa, por los ancestros. Esto debido, entre otras cosas, a su magnífica visión y sus tácticas de caza. Entonces tenemos que la designación de la planta resulta de una analogía entre las diversas propiedades medicinales del vegetal (el poder curativo) y las capacidades y comportamiento de ñamku.

Por otra parte, los usos terapéuticos de ñamkulawen están consignados en cuentos y otros tipos de narraciones. El siguiente es un extracto de un testimonio de una machi:

“Dice que hace muchos años un cacique 'taba muy enfermo. No lo podía curar la machi. Todo lo curandero no lo podía curar. 'Tonce un curandero dijo que se curaba con una planta de lo cerro. Que era lejo ande 'taba. Que 'taba cuidao por un ñanco muy grande, muy grande" (Vidal, 1984, p. 505).

---

<sup>60</sup> El kimche Pascual Alba integra la comunidad lafkenche Félix Alba Huichaman de Pilolcura (Comuna de Valdivia, Región de Los Ríos).

<sup>61</sup> Esta especie se distribuye desde la Región del Bío bío hasta Aysén

<sup>62</sup> Para Alba el término ñamku es genérico, pues designa a todas las águilas o halcones tal como piensa Valdivia (1887 [1606]).

Las versiones que presentan Erize (1960), Moya (1941) y Colluccio (1950) conservan la idea de que una mujer es quien sube la montaña, a duras penas, para sacrificarse por un ser querido quien padece una grave enfermedad. También permanece el poder curativo de la hierba que sana al personaje amado y que hay una entidad sagrada asociada a ñamkulawen. En algunos casos, el ñamku castiga a la mujer dejándola muda y ciega para que no revele dónde hallar la planta.

En síntesis, tenemos que ñamkulawen posee connotaciones benéficas debido a sus propiedades curativas. A esto se suman las connotaciones positivas asociadas a ñamku que hemos referido en la capa de significado que denominamos antüpaiñamku: el ave es significante del sol y los ancestros.

A su vez, los colores que poseen las plantas mencionadas sugieren relaciones connotadas de carácter positivo. Por ejemplo, Mege (1987) señala que el verde (karü) significa, en un contexto agrícola, “abundancia y la prosperidad buscada”. Por su parte, Grebe et al (1972) explican que connota la fertilidad de la tierra, simboliza a la naturaleza “en todo su esplendor” (p. 61). En este sentido, respecto a las herbáceas aludidas por Moesbach (*Linum chamissonis*) y por Lenz (*Linum aquilium*) éstas poseen pétalos amarillos, cuyo color es llamado chod en mapudungun. Mege (1987) explica que tal tonalidad representa icónicamente al sol y la luz. “Más que luz, es calor germinador de vida”, indica el autor sobre esta “luz-calor” que es “necesariamente benigna” (p. 124). Además, según Mege chod está relacionado con el kallfü, el color del wenumapu que a su vez está asociado al blanco (lig) de la luna y las estrellas (op. cit). Lig es la principal fuente de luz y simboliza a la vida y kallfü representa al wenumapu. Por tanto ambos colores tienen connotaciones positivas. También, chod está conectado al oro (milla), el mineral

divino. Mege dice: “En el wenu-mapu se habita en el oro, que es el mundo de la luz más brillante; tanto es así que milla (oro) y chods son palabras homónimas del referente oro y la luz brillante” (Op. Cit).

En el mismo sentido la ñamkulawen referida por Augusta, Erize y Gusinde (Gnaphalium purpureum) tiene tonos púrpura o violeta. Asimismo, la que proponen Colluscio y Kutschker presenta una gradualidad que va de blanco a rosado en la flor. Grebe et al (1972) sostienen que violeta corresponde a una gama de kallfü y posiblemente rosado también lo sea, ya que el cielo posee diversas tonalidades que dependen de la estaciones y los factores climáticos. Así, kallfü y blanco (lig) conforman un campo semántico que se traduce de forma analógica en los colores y las propiedades curativas que presentan las herbáceas que acabamos de referir.

En resumen, proponemos que en esta capa de significado se desarrolla una forma de simbolismo fitoterapéutico que da cuenta de una simbólica que despliega la condensación de múltiples significados, polisemia y multidimensionalidad de ñamkulawen. Este simbolismo se sostiene principalmente en el mecanismo semiótico de la analogía, en cuyas formas simbólicas la naturaleza interviene como fuente de las significaciones culturales. En este caso, a través de la relación entre lo que representa una hierba medicinal y el aguilucho de pecho blanco, un ave sagrada.

#### **6.5.4 Ñamkulu/ Bravura de Ñamku**

En la constelación semiótica del ñamku está el término “ñamkulu”. Etimológicamente ñamku refiere a nuestro aguilucho de pecho blanco y “lu” designa en mapudungun a una interjección “de dicha” (Febres, 1765, p. 535) como apunta Boccara

(2009). La expresión alude a la acción de clavar la cabeza del enemigo en la pica, cuyo acto de bravura se asocia al comportamiento del ñamku como veremos luego. A su vez, la ejecución de esta práctica está asociada en ciertos contextos a katulongkon y purulongkon, por lo que repasaremos brevemente dichos conceptos para después concentrarnos en el simbolismo que provee “ñamkulu”.

"Cortáronle luego la cabeza y hizieron flautas de sus canillas, y puesta sobre una pica cantaron con ella victoria, y gastaron mucho tiempo en celebrarla con grandes brindis, fiestas y regoxijos, por ver ya liberada la patria" (Rosales, 1877, p. 501). El relato corresponde al padre Diego de Rosales, quien grafica el destino del cuerpo de Pedro de Valdivia tras ser detenido por las tropas bajo la dirección de Caupolicán y, además, el testimonio da cuenta del proceso complejo que implica katulongkon, “ñamkulu” y purulongkon. En este sentido, Valdivia (1887 [1606]) indica que katulongkon significa “cortar la cabeza” (“katrün” es cortar y longko es cabeza, estar a la cabeza de algo o designa jefatura), pero no distingue si la acción está dada entre humanos, entre personas y animales o entre bestias al igual que Augusta (2017 [1916]), quien apunta sólo “degollar”. Febres (1765) precisa que “cathúlonkon” refiere a “matar o cortar cabeza a gente” (p. 439). Por su parte, Boccara (2009) explica que katulongkon se trata de una práctica común entre los guerreros reche<sup>63</sup> que implica a veces la decapitación inmediata de prisioneros capturados en batalla.

La historiografía indica que luego de la decapitación del adversario, los guerreros toman la cabeza, la hunden en la pica y levantan dicha lanza expresando satisfacción. Esta práctica es la conocida como “ñamkulu”. Según Febres (1765), este término significa en

---

<sup>63</sup> Boccara sostiene que el etnónimo “reche” identifica a los grupos indígenas de las zonas centro y sur de Chile hasta el s XVIII, puesto que las fuentes anteriores a dicho periodo no contienen la voz “mapuche”.



mapudungun “enclavar una cabeza de gente en un palo, como hacen quando cantan victoria de sus enemigos” (p. 572). A su vez, purulongkon (puru: baile, danza) supone “danza de la o las cabezas”, según Boccara. Este argumenta con Febres (1765), quien define el término como “cantar victoria con la cabeza del enemigo, levantándola en las lanzas” (p.602).

Boccara explica que katulongkon, “ñamkulu” y purunlongkon no solo se efectuaban en el campo de batalla, sino también en ritos de particular relevancia en términos sociales y cosmovisionarios. Así, las tres expresiones suponen fases de un proceso sacrificial, en cuyo desarrollo los adversarios cautivos podían ser sacrificados, decapitados y/o consumidos. Esto con el objetivo de “captar y asimilar las cualidades” del enemigo, a quien valoran por su valentía (Boccara 2009).

Pero volvamos a “ñamkulu”. Boccara (2009) establece que tal concepto refiere a una metáfora que alude a la satisfacción del ñamku en el momento de capturar a su presa. En nuestras palabras, la acción de clavar la cabeza en la pica y enseñarla a los enemigos en señal de victoria supone un principio de semejanza que implica la comprensión del cuerpo como expresión de lo social. Es decir, el cuerpo es visto como un símbolo natural que vincula (y encarna) la naturaleza, la cultura y la sociedad (Mary Douglas, 1988). “Es a partir de esta analogía que se vuelve posible comprender la eficacia simbólica de la que es portador el cráneo del enemigo. Un cuerpo guerrero sin cabeza es un cuerpo que ha sido derrotado” (Boccara, 2009, p. 153). Esta relación de significación que dota de sentido a “ñamkulu” implica otros elementos que se expresan en las características de las rapaces y que expusimos en su historia natural. Recordemos que estas aves tienen adaptadas sus mandíbulas para desgarrar e incluso triturar sus presas. Asimismo, en relación a otras aves, destacan por sus fuertes y grandes patas, cuyos dedos y garras permiten capturar, retener y

matar a sus presas. Además, los halcones, como el ñamku, poseen una herramienta especial que los distingue del resto de las rapaces: el ‘diente’ tomial de la mandíbula que emplea para triturar la columna vertebral de sus presas, cuyo componente actúa como una tijera con un relieve letal.

Boccaro (2009), quien afirma que el ñamku es considerado como el “guerrero cazador por excelencia”, sugiere otra analogía entre el comportamiento aguilucho de pecho blanco y las estrategias empleadas en combate por los reche. El autor indica que los naturales usaban al aguilucho para cazar a otras aves de acuerdo al testimonio de un sacerdote jesuita. La táctica es la siguiente: se enviaba a un aguilucho a cazar el ave<sup>64</sup>. Si el ñamku se empezaba a cansar o se le hacía dificultosa la tarea, se enviaba a otro aguilucho para apoyarlo en el cometido y así sucesivamente hasta que la presa es abatida. En este sentido, el autor explica que la ofensiva de los naturales se trata de “una sucesión de olas de ataques en que los nuevos escuadrones acuden a remplazar a los primeros cuando parecen haber sido derrotados pero que, desde una perspectiva global, han cumplido con su misión” (Boccaro, 2009, p. 154). De ahí el principio de semejanza.

Si bien la literatura especializada describe a las rapaces como cazadores solitarios hay investigaciones que sugieren conductas de “forrajeo social<sup>65</sup>” en algunas de éstas. No obstante, el aguilucho de pecho blanco ha sido objeto de estudios exhaustivos que no han reportado comportamientos de alimentación en grupo. Sin embargo, Alvarado y Figueroa (2005) registran evidencia sobre posible forrajeo social entre aguiluchos. En este sentido,

---

<sup>64</sup> Los cronistas cuentan que se practicaba una especie de cetrería con halcones, pues los naturales los “criaban” para ciertas tareas. En este caso, la presa es un tregul o treile, una especie de chorlo provisto de espolones en sus alas, cuyos elementos usa para defenderse con eficacia.

<sup>65</sup> El forrajeo social puede darse de cuatro formas: caza no cooperativa, búsqueda cooperativa, caza pseudocooperativa y caza cooperativa. Cada una reviste ciertas complejidades que pueden ser revisadas en Alvarado y Figueroa (2005).

los autores mencionados indican que es necesario investigar más a fondo este comportamiento así como los tipos de forrajeo social empleados. Generalizar en este aspecto sería aventurado, pero la evidencia de futuras investigaciones posiblemente confirme la analogía de Boccara en torno a las estrategias de guerra y el aguilucho de pecho blanco.

En resumen, en esta capa de significado proponemos que esta sería una de las formas en que despliega un simbolismo de poder guerrero que se expresa en la polisemia, multidimensionalidad y condensación de significados asociados a la práctica del “ñamkulu”, katulongkon y purulonkon. En esta simbólica el ñamku aparece como un equivalente en el plano natural a los humanos, cuyo reflejo se proyecta en la sociedad mediante las relaciones de significación que hemos referido. En otras palabras, en ciertos contextos la naturaleza actúa como fuente inspiradora de las tradiciones culturales que a su vez develan un especial nexo con el ñamku y en general con las rapaces, a quienes los reche consideran veloces, sagaces y despiadadas (Boccara 2009).

## 7. CONCLUSIONES

En nuestro trabajo proponemos que el análisis sobre motivos ornitológicos en la cultura mapuche mostrará un sistema simbólico denso en significados. Si pensamos como Lévi-Strauss sobre los sistemas de símbolos, es decir, que son sistemas de significación que estructuran el mundo, que permiten la comunicación y que hacen de mediadores entre la sociedad y la naturaleza, entonces creemos que en la cultura mapuche las aves sí articulan un sistema simbólico y, además, denso en significados. Esto se refrenda en el análisis de las once dimensiones de significados que proporcionaron los cinco casos de pájaros estudiados, puesto que se evidencia parte de una red de ornito-símbolos que hace de mediadora entre el sistema religioso cosmovisionario mapuche y las acciones de quienes componen dicha cultura. Por ejemplo, el simbolismo sexual expresado en la danza del choyke purun. Este baile, en un contexto ritual, reproduce las relaciones sociales de este grupo de forma análoga con el comportamiento del choyke.

En este sentido, podemos señalar que en las personas mapuche opera un “modo simbólico” (Eco 1998) asociado a las aves con el que explican, organizan y construyen su experiencia haciéndola pensable y comunicable en su devenir. Esta actitud semántico-pragmática, el modo simbólico, siguiendo a Eco (1998), supone el núcleo duro de la noción de símbolo, cuyo concepto concebimos como una forma particular de signo que condensa múltiples significados, que es público, compartido, que es sistémico y que programa nuestras acciones como acabamos de explicar.

Nuestro objeto de estudio, los motivos ornitológicos u ornito-símbolos del simbolismo mapuche, se halla anclado al sistema religioso y cosmovisionario de esta

cultura. Este marco religioso y cosmovisionario resulta fragmentario y variante. Fragmentario, porque tiene un carácter vestigial, entre otros aspectos que veremos más adelante. Decíamos que el sistema religioso cosmovisionario es variante, porque el mundo mapuche no es homogéneo, uniforme, puesto que resulta en un conjunto de transformaciones que producen correlaciones, pero también incongruencias en las acciones e ideas. Esto se comprueba con los datos proporcionados por los informantes. Por ejemplo, el choñchoñ para algunos es el chuncho y para otros es el concón. Asimismo, la planta denominada ñamkulawen también está representada por especies diferentes en un mismo territorio; el choyke purun se realiza en algunos lugares y en otros no se practica. No obstante el simbolismo de las aves está operativo, en mayor o menor medida, como pudimos comprobar con los testimonios de los informantes entrevistados.

Respecto de las fórmulas ontológicas que presenta el sistema religioso y cosmovisionario, estos es, politeísmo, naturalismo, animismo y chamanismo, proponemos que se reflejan en el análisis de los casos. Particularmente, las últimas tres con mayor intensidad. La dimensión naturalista se expresa claramente en el simbolismo ecológico de chukaw mawida, donde la idea de ngen supone cierta relevancia asociada a símbolos naturales como el bosque virgen y el chukaw. En este caso el chukaw no resulta en un símbolo dominante, pero sí puede ser considerado un símbolo secundario o instrumental. Se trata de una fuerza de menor intensidad en la interacción como plantea Turner (2013). Por su parte, el animismo se refleja en el simbolismo de antüpaiñamku, puesto que el aguilucho de pecho blanco resulta ser un significante de espíritus ancestrales mediante el principio semiótico de la metáfora. Si bien en las tres capas de significados que proponemos para el ñamku éste no resulta un símbolo dominante, sí es secundario o

instrumental. Sobre el chamanismo sostenemos que se manifiesta en el simbolismo de *chukaw mawida* a través de la práctica curativa donde la o el *machi* emplea “*kungaykiñ*” para sanación. Se trata de una estrategia retórica de la *machi* para curar, cuya acción reviste una relación metonímica entre el *chukaw* y el bosque. Asimismo, creemos que es un acto de mediación ya que el bosque nativo articula otras dimensiones de la realidad. En este sentido, el chamanismo también se expresa en el simbolismo de *raki*, puesto que la *bandurria* está asociada al rol de *machi* por el vínculo con la voz *rakiduam*. Esta relación supone que la *machi* es portadora del conocimiento ancestral mapuche, cuyo saber implica comunicación con los mundos terrestre y sobrenatural. También en algunos relatos mapuche (*epew*) resultan representaciones de *raki* como la agente mágico-religiosa, en cuyas narraciones se reafirma la institución del chamanismo. En los *epew* que revisamos creemos que *raki* resulta un símbolo secundario o instrumental.

En esta línea, el planteamiento que expresa la concepción dual del mundo mapuche se encuentra presente en las capas de significados que proponemos del *choñchoñ*, las que tienen relación al chamanismo y en *antüpaiñamku* y *ñamkulawen*. Si contraponemos éstos últimos con los relacionados al *choñchoñ*, claramente se manifiesta la estructura simbólica dual (oposición bien y mal, día y noche, entre otros) donde las potencias del bien y el mal luchan para predominar en los mundos etéreo y real.

Nuestro objetivo general, analizar sistémicamente el simbolismo de las aves en la cultura mapuche, se puede desglosar en los cuatro objetivos específicos. El primero, identificar las aves con valor simbólico en la cultura mapuche *williche*, creemos que como actividad metodológica se cumplió. Esto, porque logramos individualizar las especies y a partir de las cinco aves se pudo reconstruir once dimensiones de significados. El segundo,

exponer el universo de sentido que se organiza en torno a las aves, también consideramos que está logrado. En este cometido la perspectiva arqueología de símbolos, la noción de constelaciones semióticas y los principios de la teoría de símbolos nos permitieron visualizar y leer el contexto semántico-pragmático en el que despliega el simbolismo de las aves, cuyos componentes dan coherencia e inteligibilidad al marco cosmovisionario. En tal sentido, creemos que el sistema de símbolos asociado a los pájaros opera como dispositivo de memoria (mnemotecnia) de dicho sistema de creencias. Por una parte, proponemos que los motivos ornitológicos (nuestras unidades de análisis) constituyen un sistema de símbolos. Entonces, al considerar a las aves como símbolos éstas operan como dispositivo de memoria, puesto que los símbolos no pertenecen a un exclusivo corte sincrónico de una cultura. Según Lotman (1996) el símbolo siempre atraviesa dicho corte verticalmente, viajando desde el pasado y yéndose al futuro, pues “la memoria del símbolo siempre es más antigua que la memoria de su entorno textual no simbólico” (p. 102). Entonces, tenemos que el sistema simbólico de las aves en la cultura mapuche –siguiendo a Lotman– es capaz de concentrar en sí, conservar y reconstruir el recuerdo de sus contextos precedentes tal cual como opera un dispositivo de memoria. En tanto el tercer objetivo específico, analizar las relaciones paradigmáticas que las diversas unidades simbólicas mantienen entre sí, lo creemos conseguido. Quizás el apartado donde comentamos las consideraciones etimológicas de la voz choyke es el más representativo en términos de la complejidad que pueden alcanzar las relaciones paradigmáticas en el mapudungun. Por ello es el único caso que contempla dicha sección. Allí las representaciones muestran diversidad de significados, cuya variedad da cuenta del proceso de transformaciones que atraviesa la sociedad mapuche. El cuarto objetivo específico, establecer los vínculos del simbolismo de las aves con otros sistemas simbólicos, también lo creemos logrado. Precisaremos algunas de las

relaciones de acuerdo a nuestras unidades de análisis. En el simbolismo del choyke se asocia al sistema simbólico del arte, pues asoma la música y la danza en un contexto ritual. Se utilizan instrumentos como el kultrung, la pifülka y la kaskawilla que acompañan el canto sagrado (tayül). Además están los bailarines, quienes danzan en contra del sentido de las agujas del reloj. Asimismo, asoman vínculos con el sistema simbólico de las relaciones de parentesco. Se trata del fenómeno de la descendencia patrilineal que está expresado en los componentes de la danza ritual, cuyo baile muestra analogía entre las relaciones sociales (las relaciones de parentesco) y el comportamiento del choyke. El sistema simbólico de las relaciones de parentesco también resulta en el simbolismo kunga choyke y de la misma forma que en el ejemplo anterior está dado por el patrón de comportamiento del choyke, puesto que como propone Gundermann (1985) “Los choike en el dominio de la naturaleza son lo que los hombres en el plano de la cultura” (p. 128). A su vez, en la categoría analítica namunchoyke se aprecia la asociación al sistema simbólico del cosmos, al de los colores y el religioso (un cosmos sagrado y el culto a los ancestros). Asimismo, en choñchoñ kurü hay relación con el sistema simbólico de la religión (culto a los ancestros en los ritos funerarios) y al de la muerte. Por su parte, choñchoñ kalku nos enseña la asociación al sistema simbólico de la brujería o la magia. Choñchoñ wekufü también nos remite a los sistemas de significación de la brujería, la religión (culto a los ancestros para que no sean capturados). Asimismo choñchoñ wekufü manifiesta relación con el lenguaje simbólico del mito, cuyo sistema de símbolos es propuesto como el más longevo de la cultura mapuche. Por su lado, chukaw mawida hace remisión al sistema simbólico vegetal (bosque nativo, küla, helechos y hierbas curativas), al sistema de significación asociado a la religión (culto a espíritus tutelares), a los sistemas de símbolos relacionados a las piedras (renü) y el agua (ríos, trayenko). Por su lado, raki machi nos provee de asociaciones a



varios sistemas simbólicos. Así, está la religión, la magia (curación, adivinación, trance), el conocimiento (visto como ciencia), el mito (portadora de creencias míticas), el arte (la música y poesía). En antüpaiñamku asoman vínculos con los siguientes sistemas simbólicos: religión (culto a los ancestros y a deidades del wenumapu), el cosmos (el sol y el día), los colores (lig, kallfü y sus variantes), el arte (relación con el canto llamado tayül). Ñamkulawen presenta relaciones con los sistemas de significación vegetal y medicinal (hierbas curativas), con el sistema de los colores (tonalidades de las plantas). A su turno, ñamkulu sugiere asociaciones al sistema simbólico de la guerra, al sistema de la muerte, a la caza (práctica del ñamku).

Con todo, nuestro trabajo enfrentó ciertas limitaciones para estudiar la cultura mapuche. Enfrentamos la problemática de la fragmentación, su proceso de transformaciones, su carácter vedado, lo que hace muy difícil trabajar de un modo situado y que además sea fructífero. Otro de los problemas que enfrentamos es la degradación del universo simbólico mapuche producto del contacto con otras formas de pensamiento. Es lo que se llama el vaciamiento del sentido o la pérdida del referente. Respecto de la fragmentación, tal concepto nos dice que en distintos sectores no permanecen los sistemas simbólicos intactos, pues constituyen un campo cultural que no nos lleva a estructuras trascendentes en los lugares donde probablemente está vigente la cultura. Por esto es muy difícil trabajar de un modo localizado, porque son espacios en los que viven comunidades en conflicto. Asimismo, el contexto sanitario que enfrentamos por la pandemia nos limitó el desplazamiento y también nos jugó en contra para realizar entrevistas ya acordadas, cuyos diálogos no se pudieron concretar.

No obstante, más allá de los obstáculos, creemos que es posible la aplicación de nuestro trabajo en otras temáticas. Esto porque en el recorrido surgieron datos, a los que hay que dar forma, sobre otros sistemas de símbolos que son susceptibles de analizar desde nuestra perspectiva. Es decir, si se constituyen como sistemas de símbolos en la cultura mapuche, por ejemplo, las representaciones de las piedras, los árboles, el agua, los insectos, anfibios, la herbolaria. Estos componentes forman parte del simbolismo natural mapuche, cuyos elementos de la naturaleza se constituirían como principios ordenadores que estructurarían los campos de sentido del sistema religioso cosmovisionario mapuche.

## 8. BIBLIOGRAFÍA

- Agnolin, F. 2016. Sistemática y evolución. En B. Gasparri (Ed.), *El Ñandú, Rhea americana* (pp. 65-74). Fundación de Historia Natural Félix Azara. Buenos Aires.
- Aguas, W. (2009). *Wera Wenu Werken Mensajeras del cielo. Las aves en la cultura mapuche*. Talleres Lautaro. Osorno.
- Aillapan, L., Rozzi, R. (2004). Una etno-ornitología mapuche contemporánea: poemas alados de los bosques nativos de Chile. *Revista Ornitología Neotropical* 15, 419-434.
- Alcamán, E.. (2017). *Apellidos Mapuche-williches identificados en la Región de Los Lagos*. Conadi. Temuco.
- Alonqueo, M.. (1979). *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Ediciones Nueva Universidad PUC. Santiago.
- Alvarado S. y Figueroa, R. (2005). Possible social foraging behaviour in the Red-backed hawk (*Buteo polyosoma*). *Ornitología Neotropical* 16, 271-275.
- Augusta, F. (1910). *Lecturas Araucanas*. Imprenta de la Prefectura Apostólica. Valdivia.
- Augusta, F. (2017). *Diccionario araucano-español y español-araucano*. Eds. UCT. Temuco.
- Bacigalupo, A. (1995) ¿Son chamanes las machis mapuches? En *Revista Frontera*, 4, 7-14. Ediciones Universidad de la Frontera. Temuco.

- Bacigalupo, A. (1995b). El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía. En *¿Modernización o sabiduría en la tierra mapuche?*, 51-95. Editorial San Pablo.
- Bacigalupo, A. (1995-1996). “Ngünechen”, el concepto de dios mapuche. *Revista Historia* Vol. 29. 43-68.
- Bacigalupo, A. (2010). Las prácticas espirituales de poder de los Machi y su relación con la resistencia Mapuche y el estado Chileno. En *Revista Chilena de Antropología* 21, 9-38.
- Becker, U. (2003). *Enciclopedia de los símbolos*. Ediciones Robinbook. Barcelona.
- Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)*. Ediciones Sur. Santiago.
- Boccard, Guillaume. (2009). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. Ocho libros. Santiago.
- Bourdieu, Pierre. (1985). Los ritos de institución. En *Qué significa hablar*. Editorial Akal.
- Calvo, M. (2016 [1968]). *Secretos y tradiciones mapuche*. Ed. Uqbar. Santiago.
- Carrasco, H. (1984). Notas sobre el ámbito temático del relato mítico mapuche. En *Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*, 01, 115-127. Universidad de La Frontera. Temuco.
- Carrasco, H. (1988) "Observaciones sobre el mito Mankian". En *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 3, 115-128. Universidad de la Frontera. Temuco.

- Carrasco, H. (1994). Experiencia chamánica y discurso mítico-simbólico mapuche. En Kuramochi Y. (coord.), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales* (Simposio). III Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México (pp. 57-72). Ed. Abya-Yala. Quito.
- Carrasco Muñoz, H., Contreras H, Verónica, & García B, Mabel. (1998). Elementos constitutivos de la matriz simbólica en tres relatos míticos mapuches. *Estudios filológicos*, 33, 145-154.  
<https://dx.doi.org/10.4067/S0071-17131998003300012>
- Casamiquela, R. (1964). *Estudio del nillatun y la región araucana*. Cuadernos del sur. Bahía Blanca.
- Cassirer, E. (1967). Qué es el hombre. En *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, (7-58). Fondo de Cultura Económica. México.
- Cassirer, E. (1973). *Mito y lenguaje*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Cassirer, E. (1989). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. Ed. Fondo de Cultura Económica. México.
- Castillo, L. y Ladio, A. (2017). Las aves en el patrimonio biocultural de los crianceros rurales del centro-norte de la Patagonia, Argentina. *Revista Hornero* 32, 123-138.
- Catrileo, M. (2017). *Diccionario Lingüístico etnográfico de la lengua mapuche. Mapudungun-Español-English*. Eds. Universidad Austral de Chile. Valdivia.

- Catriquir, D. y Durán, T. (1990). El nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y educacionales. En *Actas de lengua y Literatura Mapuche* 4, 257-275. Temuco.
- Catriquir, D. y Durán, T. (2007). “Mapun Üy: el nombre personal en la sociedad y cultura mapuche. Implicancias étnicas y sociales”. En *Patrimonio Cultural Mapuche. Derechos sociales y patrimonio Institucional Mapuche* 3, 377-394. Ediciones UC. Temuco.
- Cazeneuve, J. (1971). Principios y aspectos del rito. En *Sociología del rito*. Ed. Amorrortu. Buenos Aires.
- Chebez, J. Mouchard, A. Rodríguez, L. (2010). Ornitonomía popular y científica de las aves argentinas. I. Rheiformes. En *Nótulas Faunísticas* 60, 1-13. U. Maimónides y Fund. de Historia Natural Félix de Azara.
- Chevalier, J. (2007 [1969]) *Diccionario de los símbolos*. Herder. Barcelona.
- Cirlot, J. (1992). *Diccionario de símbolos*. Editorial Labor. Barcelona.
- Coluccio, F. (1950). *Diccionario folklórico argentino*. Ed. El Ateneo. Buenos Aires.
- Coluccio, F. (1984). *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*. Ediciones Corregidor. Buenos Aires.
- Conadi. (2017). *Epew guru egu zillo. Relato del zorro y la perdiz*.

- Course, M. (2008). Küpal: la sociabilidad de la descendencia. En *Mapuche Ñi Mongen. Individuo y Sociedad en la Vida Mapuche Rural*. 111-154. Instituto de Estudios Indígenas/ Universidad de La Frontera. Temuco.
- Couve, E. y Vidal, C. (2003). *Aves de Patagonia, Tierra del Fuego y Península Antártica*. Editorial Fantástico Sur Birding. Punta Arenas.
- Cursach, J., Vilugrón, J., Tobar, C., Rau, J., Oyarzún, C., Oyarzo, J., Abarzúa, J., Provoste, M. (2016). Conocimiento local sobre aves marinas por pescadores artesanales de bahía San Pedro, costa de Purranque, centro-sur de Chile. En *Revista Chilena de Ornitología* 22(1): 120-125. Unión de Ornitólogos de Chile
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Dillehay, T., Gordon, A. (1977). El simbolismo en el ornitomorfismo mapuche la mujer casada y el ketru metawe. *Actas del VII Congreso de Arqueología Chilena*, 303-316.
- Dillehay, T. (1990). *Araucanía: presente y pasado*. Editorial Andrés Bello, Santiago.
- Douglas, M. (1988 [1973]). *Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología*. Ed. Alianza. Madrid.
- Duch, Ll. (2001 [1997]). *Antropología de la religión*. Editorial Herder. Barcelona.
- Duch, Ll. (2012). *Religión y Comunicación*. Fragmenta, Barcelona.
- Durand, G. (1968). *La imaginación simbólica*. Amorrortu. Buenos Aires.
- Durand, G. (1995). El hombre religioso y sus símbolos. En Ries, J. (Coord.), *Tratado de antropología de lo sagrado* (Vol. I, pp. 75-126). Ed. Trotta.

- Durand, G. (2003). *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*. Ed. Biblos. Buenos Aires.
- Durand, G. (2004). Introducción. En *Estructuras Antropológicas del Imaginario*. 25-66. Fondo Cultura Económica. México.
- Eco, U. (1976). *Signo*. Ed. Labor, Barcelona.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. Lumen. Barcelona.
- Eco, U. (1994). *The limits of interpretation*. Indiana U. Press. Indianapolis.
- Eco, U. (1998). *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Ed. Lumen, Barcelona.
- Eco, U. (2000). *Tratado de semiótica general*. Ed. Lumen. Barcelona.
- Eliade, M. (1955). *Imágenes y símbolos*. Taurus Ediciones. Madrid.
- Eliade, M. (1970). *Tratado de Historia de las Religiones*. Tomo I. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de Historia de las Religiones*. Tomo II. Ediciones Cristiandad. Madrid.
- Eliade, M. (1992). La estructura de los mitos. En *Mito y realidad*. Ed. Labor. Barcelona.
- Eliade, M. (1998). *Lo sagrado y lo profano*. Paidós. Barcelona.
- Eliade, M. (2001). *El mito del eterno retorno*. Emecé. Buenos Aires.



- Eliade, M. (2005). La isla de Eutanasius. En *La isla de Eutanasius*, 9-20. Ed. Trotta. Madrid.
- Erize, E. (1960). *Diccionario comentado mapuche español*. Editorial Cuadernos del sur. Buenos Aires.
- Faron, L. (1997) *Antüpaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Ediciones Mundo, Santiago.
- Febres, Andrés. (1765). *Arte de la lengua general del reyno de Chile*. Lima.
- Fernández, C. (1974). Regionalismos léxicos en la flora patagónica. En revista *Románica* 7, 67-94. Universidad de La Plata. Argentina.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*, Editorial Universitaria, Santiago.
- Foerster, R. (2010). Acerca de los nombres de las personas (üy) entre los mapuches. Otra vuelta de tuerca. En *Revista de Antropología* 21, 81-110.
- Freud, S. (1997). Los sueños. En *Los textos fundamentales del psicoanálisis*. Alianza Editorial, Barcelona.
- Gasparri, B. (2016). Biología y Ecología. En *El Ñandú, Rhea americana*, Gasparri, B. Fundación de Historia Natural Félix Azara. Buenos Aires.
- Geertz, C. (2003). Ethos cosmovisión y el análisis de los símbolos sagrados. En *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona 117-129.
- Golluscio, Lucía. (1984). Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche. En *Actas Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche* 1, 103-114. Temuco.

- Grebe, M.; Pacheco, S.; Segura, J. (1972). "Cosmovisión mapuche", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, 46-73.
- Grebe, M. (1973). El Kultrún mapuche: un microcosmo simbólico. *Revista Musical Chilena*, 27 (123-1), 3-42.
- Grebe, M. (1986). Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña. *Cultura-Hombre-Sociedad*. Universidad Católica de Temuco, 3, 143-154.
- Grebe, M. (1987). La concepción del tiempo en la cultura mapuche. En *Revista Chilena de Antropología*, 6, 59-74.
- Grebe, M. (1989). Mito y música en la cultura mapuche: el tayil, nexo simbólico entre dos mundos. *Actas de Lengua y literatura mapuche*, 3, 229-241. U. de la Frontera.
- Grebe, M. (1993-94). "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche", en *Revista Chilena de Antropología*, 12, 45-64.
- Grebe, M. (1998). *Culturas indígenas de Chile: un estudio preliminar*. Pehuén Editores. Santiago, Chile.
- Grez, E. (2016). *Constelaciones semióticas y prácticas de sentido en las ramas juveniles del movimiento de Schoenstatt en Temuco: una aproximación a la cultura de la alianza* [Tesis de magíster, Universidad Austral de Chile].
- Guevara, T. (1908). *Psicología del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes. Temuco.

- Guevara, T. (1913). *Últimas familias i costumbres araucanas*. Tomo N° 7. Imprenta Barcelona. Santiago.
- Guba, E. (1989). Criterios de credibilidad en la investigación naturalista.
- Guevara, T. (1929). *Historia de Chile Prehispano*. Tomo I. Balcells. Santiago.
- Gundermann, Hans. (1981). *Análisis estructural de los ritos mapuche. Nguillatún y Pintevún* [Tesis de licenciatura Antropología, Universidad de Chile].
- Gundermann, H. (1985). Interpretación estructural de una danza ritual mapuche. En *Revista Chungará*, 14, 115-130. Arica.
- Gundermann, H. (2001). El método de los estudios de caso. En Tarrés, M. L. (Coord.) *Observar, Escuchar y Comprender. Sobre la tradición cualitativa en la investigación social*. FLACSO, México.
- Gusinde, M. (1936). Plantas medicinales que los indios Araucanos recomiendan. *Anthropos*, 31(5/6), 850–873.
- Hassler, W. (1987). *Nguillatunes del Neuquén (costumbres araucanas)*. Siringa Libros, Buenos Aires.
- Havestadt, B. (1883 [1777]). *Chiledungu sive res chilensis* Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri. Editionem novam inmutatam de Julius Platzmann. Leipzig.
- Hegel, Georg W. (1989). *Lecciones sobre sobre la estética*. Ediciones Akal. Madrid.

- Hernández, D. (1997). La ambigüedad del símbolo. Sobre la forma de arte simbólica en la estética de Hegel. *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, 14, 59–68.  
Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/daimon/article/view/9081>
- Ibarra, J., Caviedes, J., Benavides, P. (2020). Winged Voices: Mapuche Ornithology from South American Temperate Forests. *Journal of Ethnobiology* 40, 89-100.
- Jakobson, R. (1971). La Dominante. En *Readings in Russian Poetics*, Cambridge y Londres. Cambridge U. Press. (pp.82-87). Traducción Jorge Panesi.
- Jakobson, R. (1973). Qu'est-ce que la poésie [1934]. En *Questions de poétique*. Seuil. Paris.
- Jakobson, R. (1975). Lingüística y poética. En *Ensayos de lingüística general*, Barcelona, Seix Barral.
- Jakobson, R. (1980). Dos aspectos del lenguaje y dos tipos de trastornos afásicos. En *Fundamentos del lenguaje* Jakobson Morris Halle. Ed. Ayuso en coedición ed. Pluma. Madrid.
- Jaramillo, Á. (2005). *Aves de Chile*. Ed. Lynx. Barcelona.
- Jiménez, J. E. (1995) Historia natural del Aguilucho *Buteo polyosoma*: una revisión. *Revista Hornero* 14, 01-08.
- Jory, Jean. (1975). Observaciones etológicas en *Pterocnemia pennata pennata* (D'Orbigny) (Aves: Rheidae). En *Anales del Instituto de la Patagonia*. VI, 1 y 2, 147-159. Punta Arenas.

- Jung, C. (1994). Sobre los arquetipos de lo inconsciente colectivo y Sobre el concepto de arquetipo. En *Arquetipos e inconsciente colectivo*, 9-48 y 69-74. Paidós, Barcelona.
- Jung, C. (2013). *Tipos psicológicos*. Vol. 6. Ed. Trotta. Madrid.
- Koessler, B. (2006). *Cuenta el pueblo mapuche*. Vol. 1 Tradiciones. Editorial Mare Nostrum. Santiago.
- Kuramochi, Y. y Huisca, R. (1997). *Cultura mapuche Vol. 1 y 2*. Ed. Abya-Yala. Quito. Ecuador.
- Kutschker, A. (2011). Revisión del género Valeriana (Valerianaceae) en Sudamérica austral. En *Revista Gayana Botánica* 68, 2, 244-296.
- Lalande, A. (1997 [1926]). *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. Vol. 2. Presses Universitaires de France. París.
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Imprenta Cervantes. Santiago. Chile.
- Lenz, R. (s/f). *Diccionario Etimológico de las voces chilenas derivadas de las lenguas indígenas americanas*. Universidad de Chile. Santiago.
- Lenz, R. (1895-1897). *Estudios Araucanos*. Universidad de Chile. Santiago
- Lévi-Strauss, C. (1965). *El totemismo en la actualidad*. Fondo de cultura económica. México.
- Lévi-Strauss, C. (1979). "Introducción a la obra de Marcel Mauss". En *Marcel Mauss, Sociología y antropología*, 13-42. Madrid: Tecnos.

- Lévi-Strauss, C. (1995 [1958]). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1997). Los sistemas de transformaciones. En *El pensamiento salvaje*, 115-161. Fondo de Cultura Económica, Bogotá.
- Lévi-Strauss, C. (2002). *Mitológicas. Lo crudo y lo cocido*. Fondo de cultura económica. México DF.
- Lincopán, M. (2017). El zorro que subió al cielo y que revivieron en la tierra. En G. Pozo y M. Canio (eds.), *Historias divertidas del mundo mapuche en la memoria de Marta Parra Lincopán*, 65-92. Ocho Libros. Santiago.
- Lotman, Iuri y Escuela de Tartu. (1979). *Semiótica de la cultura*. Cátedra. Madrid.
- Lotman, I. (1996). *La Semiosfera I: Semiótica de la cultura y el texto*. Cátedra. Madrid.
- Lotman, I. (1998). *La Semiosfera II. Semiótica de la cultura, del texto, de la conducta y del espacio*. Ed. Cátedra. Madrid.
- Lotman, I. (1999 [1993]). *Cultura y explosión*. Ed. Gedisa. Barcelona.
- Malinowsky, B. (1982). *Magia Ciencia y Religión*. Ed. Ariel. Barcelona.
- Martín Serrano, M. (1977). *La mediación social*. Akal. Madrid.
- Martínez, D., González, G. (2017). *Las aves de Chile. Guía de campo y breve historia natural*. Ediciones del naturalista. Santiago. Chile.
- Massardo, F., Rozzi, R. (2004). Etno-ornitología yagán y lafkenche en los bosques templados de Sudamérica austral. *Revista Ornitología neotropical* 15 , 395–407.

- Mege, P. (1987). Los símbolos constrictores: una etnoestética de las fajas femeninas mapuche. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 2, 89-128. Santiago.
- Mendizábal, M. (1994). Aproximación al canto ritual mapuche. En Pereda, I. y Perrota, E. *Junta de hermanos de sangre*. Buenos Aires.
- Mignolo, W. (1983). Semiosis y universos de sentido. En *Revista Lexis*, 7.2.219-237. Universidad de Michigan.
- Moesbach, E. (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Universitaria. Santiago.
- Moesbach, E. (1962). *Idioma mapuche*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas.
- Moesbach, E. (1992). *Botánica Indígena de Chile*. Ed. Andrés Bello. Santiago.
- Moesbach, E. (2016). *Voz de Arauco. Explicaciones de los nombres indígenas de Chile*. Ceibo Ediciones. Santiago.
- Montecino, S. (1995). *Sol viejo, sol vieja. Lo femenino en las representaciones mapuche*. Sernam.
- Mora, Z. (2009). *Magia y secretos de la mujer mapuche*. Uqbar. Santiago.
- Morris, Ch. (1985). *Fundamentos de la Teoría de los signos*. Paidós. Barcelona.
- Moulian, R. (2008). *Ngen rüpi/El camino del Ngen*.

- Moulian, R. (2012). *Metamorfosis Ritual. Desde el Ngillatun al Culto Pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche williche*. Editorial Kultrún. Valdivia.
- Moulian, R. Espinoza, P. (2014).Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza. En *Revista Chungará*. Vol 46, N° 4.
- Moulian, R., Garrido, C. (2015). Etnopoéticas del umbral: el simbolismo del arco en la cultura mapuche williche y sus recurrencias en los sistemas cosmovisionarios andinos. En *Revista Estudios Atacameños*, 51, 207-229.
- Moulian, R., Catrileo, M., Hasler, F. (2018). Correlatos en las constelaciones semióticas del sol y de la luna en las áreas centro y sur andinas. En *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*. Vol. 23, 2, 121-141.
- Moulian, R., Rojas, P. (2019). El modelo de ancestralidad mapuche: Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias. En *Revista Austral de Ciencias Sociales* , 36, 125-149.
- Moulian, R., Latorre, E., Caniguan, J., Bahamondes, F. (2020). Pañilwe ñi dungu: Las voces del metal. *Revista Antropologías del Sur*, 13, 01-25.
- Moulian, R., Caniguan, J., Espino, G. (2021). El viaje del zorro al cielo y su tío el tigre: Texturas transculturales amerindias en dos repertorios de relatos mapuche del zorro. En *CUHSO* Vol. 31, N° 1. Universidad Católica de Temuco.



- Moya, I. (1941). *Romancero. Estudios sobre materiales de la colección de folklore*, Tomo I. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.
- Moya, M. (2002). Acerca del pensamiento simbólico. *Revista Cultura Andina*. Tomo 1, 210-217.
- Muñoz, M., Barrera, E., Meza, I. (1981). El uso medicinal y alimenticio de plantas nativas y naturalizadas en Chile, en *Publicación Ocasional 33*, 47-48. Museo Nacional de Historia Natural. Santiago.
- Muñoz, O., Montes, M., Wilkomirsky, T. (2004). *Plantas medicinales de uso en Chile*. Editorial Universitaria. Santiago.
- Muñoz, A., Rau, J., Yáñez, J. (2019). *Aves rapaces de Chile*. Ed. CEA. Valdivia.
- Navarro, H. (2016). Arbitrariedad y motivación en el léxico etnobiológico del mapuche. [Tesis de maestría, Universidad Nacional de La Plata].
- Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimün. Epistemología mapuche, Sabiduría y conocimientos*. Universidad de Chile. Santiago.
- Painén, P. (1986). «El zorro que cayó del cielo». En Sonia Montecino (ed.), *El zorro que cayó del cielo y otros relatos de Paula Painén*, 101-107. Santiago: Centro de Estudios de la Mujer.
- Paredes Pinda, A. (2013). *Epu, rume zugu rakizuam: desgarro y florecimiento. La poesía mapuche entre lenguas* [Tesis de doctorado, Universidad Austral de Chile].

- Parmentier, R. (2016). "Foundations of Peircean Semiotics" En *Signs and Society Further Studies in Semiotic Anthropology*, 3-79. Ed. Indiana University. Bloomington.
- Parmentier, R. (1985). Signs place in medias res: Peirce's concept of semiotic mediation. En Richard Parmentier y Elizabeth Mertz (eds) *Semiotic Mediation. Sociocultural and Psychological Perspectives*. Academic Press. Orlando.
- Peirce, C. S. (1894). *The Art of Reasoning. Chapter II. What is a Sign?*. MS [R] 404; MS [R] 1009.
- Peirce, Ch. (1974). La ética de la terminología; División de signos. En *La ciencia de la semiótica*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Peirce, Ch. (1986). *La Ciencia de la Semiótica*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Peirce, Ch. (1895) *The Art of Reasoning. CP 2.297-302*: MS 404.
- Plath, O. (1976). *El lenguaje de los pájaros chilenos: avifauna folklórica*. Nascimento. Santiago.
- Plath, Oreste. (1983). *Geografía del mito y la leyenda chilenos*. Nascimento. Santiago.
- Pozo, G., Canio M. (2014). *Wenumapu. Astronomía y cosmología mapuche*. Ed. Ocho libros. Santiago.
- Raikow, Robert. (1969). Sexual and agonistic behavior of the common Rhea. En *The Wilson Bulletin*, 81, 196–206.

- Raimilla, V. y Rau, J.( 2017). Percepciones humanas sobre las aves rapaces: Una revisión sinóptica centrada en las costumbres y mitos de la zona sur-austral de Chile. *Revista Hornero* 32, 139-149.
- Real Academia Española. (2014). Diccionario de la Lengua Española. Edición nº 23. España.
- Ricoeur, P. (1965). Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica. *Anales de la Universidad de Chile*, 136, 5-42.
- Ricoeur, P. (2004 [1960]). Finitud y culpabilidad. Ed. Trotta. Madrid.
- Ricoeur, P. (2006 [1976]) Teoría de la interpretación. Ed. Siglo XXI. México.
- Ries, J. (Coord.) (2000). *Tratado de antropología religiosa*. Trotta. Madrid.
- Rojas, P. (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. En *Revista Chungará* Vol 48, 4, 657-678. Arica.
- Rosales, D. (1877 [1674]). *Historia general de el Reyno de Chile Flandes Indiano*. Imprenta El Mercurio. Valparaíso.
- Rozzi, R. (2004). Implicaciones éticas de narrativas yaganes y mapuches sobre las aves de los bosques templados de Sudamérica austral. En *Ornitología Neotropical* 15, 435-444.
- Rozzi, R., F. Massardo, C. Anderson, S. McGehee, G. Clark, G. Egli, E. Ramilo, U. Calderón, C. Calderón, L. Aillapan, & C. Zárraga (2017). *Guía Multi-Étnica de*

- Aves de los Bosques Subantárticos de Sudamérica*. UNT Press – Eds.U. de Magallanes.
- Salas, A. (1992). *El mapuche o araucano. Fonología, gramática y antología de cuentos*. Editorial Mapfre. Madrid.
- Saussure, F. (1945). *Curso de Lingüística General*. Losada. Buenos Aires.
- Shklovski, V. (2010). El arte como artificio. En Tzvetan Todorov *Teoría de la literatura de los formalistas rusos*. Ed. Siglo XXI.
- Simons, H. (2011). *El estudio de caso: Teoría y práctica*. Ediciones Morata. Madrid.
- Trevi, M. (1996). *Las Metáforas del Símbolo*. Anthropos, Barcelona.
- Turner, V. (2013 [1980]). *La Selva de los Símbolos*. Ed. Siglo XXI, Madrid.
- Valdivia, L. (1684). *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionarios compuestos por el Padre Luis de Valdivia, de la Compañía de Jesus, en la provincia del Perú*.
- Valdivia, L. (1887 [1606]). *Arte Vocabulario y confesionario de la lengua de Chile*. Julio Platzmann. Leipzig.
- Velásquez, José. (2017). *Patrimonio musical mapuche, su presencia en la comunidad y en la escuela* [Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona]. Scribd.
- Vidal, B. (1984). *Cuentos y leyendas populares de la Argentina*. Ediciones culturales argentinas. Tomo VII.

- Villagrán, C., R. Villa, F. Hinojosa, G. Sánchez, M. Romo, A. Maldonado, L. Cavieres, C. Latorre, J. Cuevas, S. Castro, C. Papic, & A. Valenzuela. (1999). Etnozoología mapuche: Un estudio preliminar. *Revista Chilena de Historia Natural* 72, 595–627.
- Waag, E. (1982). *Tres entidades “wekufü” en la cultura mapuche*. Eudeba. Buenos Aires.
- Wiener, N. (1958). Historia de la cibernética. En *Cibernética y sociedad*, 15-26. Sudamericana.
- Willson, M. (2006). Chucaos en Chiloé. En *Boletín Chileno de Ornitología*, 12, 40-44. Unión de Ornitólogos de Chile.
- Winzeler, R. (2012). Natural Symbols. En *Anthropology and religión*, 77-102). Ed. Altamira Press. EE.UU.
- Yin, R. (1994). *Case Study Research: Design and Methods*. Sage. Londres.
- Zúñiga, F. (2007). *Mapudungun. El habla mapuche*. Centro de Estudios públicos. Santiago.