

Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu

Ronny Alejandro Leiva Salamanca
Universidad Nacional Mayor de San Marcos
<raginelwe@gmail.com>

RESUMEN

Se analiza el sacrificio del niño mapuche José Painecur en el contexto del maremoto del año 1960, en relación con la visión sobre la muerte desde la cultura mapuche y el ejercicio del derecho propio, en un contexto intercultural y de colonización por parte de la sociedad chilena occidental. Las perspectivas desde la prensa, el sistema judicial, las ciencias sociales, y de los mapuche sobre el caso del sacrificio, son contrastadas en una aproximación múltiple para mostrar una distinción entre la cultura mapuche y la cultura chilena occidental, en particular en los principios de equilibrio y reciprocidad con la naturaleza, el origen de las normas mapuche a partir de esta y las funciones de los propios agentes culturales en el ámbito político y espiritual. Desde esta perspectiva, el caso es presentado por los autores como una acción trascendental de restablecimiento del equilibrio del mundo mapuche.

PALABRAS CLAVE: Cultura, mapuche, sacrificio humano, maremoto, derecho propio.

1960's seaquake, human sacrifice and reestablishment of balance in Wallmapu

ABSTRACT

The sacrifice of the mapuche boy José Painecur in the event of the 1960's seaquake is analyzed related to the mapuche culture vision about the death and the own law exercise, in a context of interculturality and of colonization from the chilean occidental society. The perceptions of the press, the judicial system, social sciences, and the mapuche agents about the case of sacrifice, are presented in an multiple overview in order to show a distinction between the mapuche culture and the chilean occidental culture, especially in the principles of balance and reciprocity with nature, the origin of mapuche own law in it and the function of their own cultural agents in the political and spiritual fields. From this last version, the case is presented by the authors as a transcendental action of reestablishment of balance of the mapuche world.

KEYWORDS: Culture, mapuche, human sacrifice, seaquake, own law.

1. Introducción

El presente texto es un estudio de caso que forma parte de la investigación “Mapu küpal azkünü zügu: Manifestaciones del Derecho Propio Mapuche” (Salamanca *et al.*, 2003) del cual se extraen los principios generales de lo aquí presentado. Pretende dar cuenta de la cultura *mapuche* en su diferencia respecto de la cultura chilena que, para efectos de este trabajo, corresponde a la cultura occidental. Nuestro punto de partida es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozca el conflicto entre los patrones culturales de ambos grupos y la dialéctica entre estas dos posiciones.

Abordamos el caso del sacrificio del niño José Luis Paineur, en el contexto del terremoto y maremoto ocurrido entre el 21 y 22 de mayo de 1960 en Chile. Se trata del mayor movimiento telúrico jamás registrado en esa zona, de intensidad récord de 9,5 grados en Escala de Richter, y que asoló las costas de la comuna de Puerto Saavedra, lugar que para la cultura mapuche constituye parte del territorio *lafkenmapu*, de ahí que nos refiramos a los mapuche *lafkenche* o gente *de las costas*.

El Instituto de Sismología de la Universidad de Chile (Ríos y Vargas, 2001), describe las consecuencias del terremoto y maremoto de la siguiente forma: “Más de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía, como nunca antes se había visto, se modificó marcadamente [...], las olas se propagaron por todo el océano Pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawai y Japón”.

En este evento la ciudad de Puerto Saavedra fue arrasada, las “casas fueron arrastradas por el mar más de dos kilómetros tierras adentro”. En el contexto de este maremoto una comunidad mapuche *lafkenche*, en las cercanías de Puerto Saavedra, habría realizado el sacrificio de un niño. Hasta el día de hoy este hecho forma parte de la memoria de los habitantes de la localidad, ha sido abordado por medios de difusión periodística e investigaciones de ciencias sociales, siendo además parte de un proceso judicial.

2. Metodología

Se analizan las distintas visiones existentes en cuanto a interpretaciones, acciones y reacciones, respecto de la

realización del sacrificio de un niño de origen *mapuche*; y, además, las investigaciones de ciencias sociales llevada adelante a raíz de este hecho. Todas las que se entienden como consecuencias del maremoto de 1960.

Desde la cultura mapuche, por un lado, se analiza a la opinión de quienes señalan que se actuó de acuerdo a la cultura y cosmovisión *mapuche*, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo y tuvo consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura *mapuche*. Y por otro, las de aquellos que plantean que se actuó mal, transgrediendo normas y principios fundacionales *mapuche*. Una tercera perspectiva sostiene que no hubo sacrificio, pues el niño se habría ahogado buscando leña.

La visión desde la sociedad chilena, se manifiesta primero en la criminalización del acto de sacrificio, siendo sometidos los supuestos involucrados a la legislación penal chilena como una acción que constituyó un homicidio. También la prensa chilena de la época y en publicaciones posteriores que, asumiendo la perspectiva anterior, catalogan el acto como irracional y moralmente reprochable. En tercer lugar, se manifiesta en investigaciones científicas que intentan dar cuenta de la perspectiva *mapuche lafkenche* sobre el hecho.

La visión *mapuche* de los hechos, se recoge desde los planteamientos de autoridades tradicionales *mapuche* proveniente de entrevistas realizadas durante el año 2003 y de artículos científicos que son citados. La visión de la sociedad chilena es observada a través de la selección y análisis de publicaciones en prensa y de los artículos científicos, además de la revisión de los antecedentes del proceso judicial a que fue sometido el caso.

Las diversas interpretaciones y acciones ocurridas a partir de estos hechos dan cuenta de las diferencias que tienen la cultura mapuche y la cultura occidental en la visión sobre la relación del hombre con la naturaleza. Los *mapuche* habrían visto el maremoto como un llamado trascendental que les exigía retomar las prácticas ancestrales. La sociedad chilena manifestó mecanismos de sujeción de los individuos a las normas jurídicas y otros de reflexión en cuanto a las motivaciones de las acciones de los agentes culturales mapuche en un esfuerzo por comprender tales hechos.

3. Marco de interpretación

La perspectiva mapuche asume que la llegada de los *wingka* o no mapuche, la percepción propia del mun-



do *mapuche*, fue alterada: “Ante la llegada de los *wingka* hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, eso es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces ‘estos indios son brutos’ dijeron los *wingka*. Pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían cómo hacer sus cosas, como surgir” (Logko Cañiulaf, entrevista 2003).

Además se ven interferidas las formas de relación con la espiritualidad: “Antes los *mapuches* no se manejaban solos así, estaban los *newen* (fuerzas), los *püllü* (espíritus), pero si se manejaban solos de los *wingka*. Hoy día los *wingka* existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos [...] donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí” (*Machi* Huaiquiman, entrevista 2003).

Con la conquista y posterior colonización de parte del mundo occidental sobre su territorio ancestral en el sur de Chile, el estilo de vida *mapuche* se tuvo que acomodar a una forma de “naturaleza” que difería de la naturaleza del mundo al que estaban habituados. De este modo, someterse a las leyes impuestas por el Estado chileno, significaría vivir teniendo presente que el equilibrio ha sido perturbado.

Esto es así ya que la perspectiva *mapuche* considera que todo el universo o *wallmapu*, es un ser vivo. Asimismo, en el territorio o *wallontumapu* los elementos de la naturaleza, y aquellos seres visibles y no visibles, con los que el *mapuche* está en relación, son seres vivos y conviven en armonía con los humanos (Chihuailaf, 1999). Existe por tanto una forma “natural” de estar en el mundo, en que se está en equilibrio cósmico y además es posible prever la ocurrencia de sucesos como la muerte y las catástrofes naturales.

Desde esta óptica la llegada del *wingka* es una tragedia para el *mapuche*, enmarcada en la incompreensión e invasión de su visión de mundo. Sin embargo, así como puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y se rompa el equilibrio, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo. Siendo en esto importante lo que se ha venido a conceptualizar como derecho propio *mapuche* (Salamanca et al., 2003).

Autores como Chihuailaf (1999) y Sánchez (2001) concuerdan en que en base a las premisas del equilibrio y la relación con otros seres el *mapuche* se obliga a actuar de acuerdo al *az mapu* o derecho propio, lo

contrario provocaría el desequilibrio, llevando a que el individuo o la colectividad se enfermen física, mental o espiritualmente.

En palabras de Sánchez: “Si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el pueblo *mapuche*. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento —ello también está dicho en el *Az Mapu*— a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura *mapuche*. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión *mapuche* equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001: 29).

Esta relación con el universo invisible se desarrolla a través de mecanismos especiales de comunicación. Quien tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes, es tarea del *mapuche* conocer su lenguaje a través de la experiencia directa. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los *newen* (fuerzas), *püllü* (espíritus) y *genmapu* (dueños) son activos y, en este sentido, son *sujetos* que tienen un papel en la cotidianidad y no son meros objetos.

Existen *Genmapu* (espíritus dueños), existen *newen*, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el *kimün*. El agua es *newen* que no está solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos *newen* como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los *newen* que se manifiestan en las personas, que les está entregando un mensaje que les está diciendo algo. (*Machi* Hortensia Montiel, entrevista 2003).

Los sueños o *pewma* son uno de los mecanismos por excelencia para acceder a estos mensajes, pero es necesario decodificarlos progresivamente para poder entenderlos. “Yo tuve un sueño una vez, una mujer de blanco me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al *wenumapu*. Allá arriba me esperaba un viejito, hijo me dijo Elchen Günechen [creador-regulador de la gente], tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me

iban enseñando, y de repente desperté” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Para el mapuche algunas personas desarrollan mayor capacidad para decodificar los sueños, como es el caso del *Machi* y otros agentes culturales, los que además adquieren su conocimiento a través de éstos.

El psiquiatra argentino Arturo Philip, quien estudió este tema en relación con los mapuche, lo sintetiza de la siguiente forma: “Según nuestra experiencia el chamán cuenta con más recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente” (Philip, 1994: 165).

Cuando el equilibrio individual ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo, si el desequilibrio causado está fuera del alcance de quien lo ha provocado, lo padece, o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a quien tenga el tipo de conocimiento indicado que le permita comunicarse con las fuerzas espirituales presentes en el wallmapu, para reequilibrar el universo.

En la cultura mapuche los *longko*, como agente político social, los *gempin* y *machi*, como agente espiritual, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos al colectivo. Para las autoras Ríos y Vargas la *machi* cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el *gijatun* donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001: 17).

4. Resultados: Las diversas visiones en la cultura mapuche y chilena

4.1. Las diversas interpretaciones mapuche

Desde la cultura mapuche una primera perspectiva sostiene que existió sacrificio y se actuó de acuerdo con el

derecho propio o *az mapu*, logrando así salvar al mundo de un “mal mayor” y restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de sus pautas culturales. Esta perspectiva asume que a raíz de la invasión los *mapuche* habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica.

Según Tierney este grupo considera que “si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmó” (Tierney, 1989: 106). El sacrificio calmó el mar, no hubo más maremoto, los *mapuche* se unieron en espíritu retomando las prácticas culturales. En síntesis, con el sacrificio se logró lo que se buscaba, además a partir de este momento nacen nuevas *machi* (Araya, 1998: 271). Quienes opinan esto, resaltan el hecho de que la realización de un sacrificio humano, bajo estas circunstancias, es una de las opciones más extremas.

La segunda perspectiva entre los mapuche sostiene que existió sacrificio pero se obró mal en la aplicación del *az mapu*. La ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma correcta, transgrediendo las normas del universo, pero igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio en la manifestación del conocimiento y cultura *mapuche*.

Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba *katrakullen* pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran *gillatun gillaymawun* [ceremonia de lluvias] y ahí no tenían nada que ver los *wingka* ahí no estaban las autoridades *wingka* para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

En este grupo existe la idea de que la relación con el mundo occidental interfiere con la posibilidad de los *mapuche* de terminar de forma independiente las acciones, debe existir también una armonía en la relación con ellos. En esta relación intercultural la información acerca del sacrificio es compartida con la sociedad *chilena*, lo que causa la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

Pero además existe una interacción en cuanto a las creencias religiosas, por ejemplo el *machi* Curivil “respecto al sacrificio, él no está de acuerdo, dice: ‘es algo del diablo’. Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, él era adolescente, quedó impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay



que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse *machi*” (Araya, 1998). De modo que este grupo, más próximo a la cultura occidental y la religión cristiana, repudia el acto, interpretándolo como algo inspirado en preceptos erróneos.

Una tercera perspectiva sostiene que no existió sacrificio, sino que el niño se habría ahogado mientras buscaba leña. “Es una gran mentira [...] No hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña [...] Dicen que sacrifiqué a ese niño en el Cerro Mesa [...] Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía” (*Machi* Namuncura en Tierney, 1989).

Se trata del testimonio de la *machi* que fue señalada como autora material del sacrificio, no es posible establecer con claridad si se trata nada más de una tardía defensa ante su acusación. Los *mapuche* en las ceremonias como el *ngillatun* normalmente sacrifican animales domésticos como ovejas y vacas (Gundermann, 1985), se trata de una muestra de la reciprocidad vertical con las entidades (*newen* y *püllü*) y con los antepasados (Kradolfer, 2001), y son parte de los alimentos que se consumen durante la actividad ceremonial.

4.2. Las diversas visiones desde la sociedad chilena

La reacción inmediata de la sociedad chilena, una vez conocidos los hechos, es que se judicializa el acto y se investiga a los responsables a través de sus organismos de justicia. Araya (1998) desarrolla el análisis del contenido del proceso judicial, presentando registros del expediente según los cuales varias personas fueron investigadas, dictándose finalmente una sentencia absolutoria. La denuncia la habrían hecho los mismos *comuneros mapuche*, carabineros de Puerto Saavedra procede con la detención y traslado de los presuntos involucrados hasta la cárcel de Imperial.

El juez, de acuerdo con la normativa legal penal vigente en aquella época, sometió a proceso a la *machi* Juana Namuncura, y a quienes se sindicó como sus ayudantes por homicidio, artículo 391 del Código Penal. “El juez Osses estableció que Rosa Paineur, madre de la víctima, dijo que la *machi* Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño” (Tierney, 1989: 98-102).

Aun cuando existe bastante información sobre lo ocurrido, las aproximaciones resultan diversas, por

ejemplo, Tierney (1989) expresa que la *machi* habría sido víctima de tratos vejatorios y obligada a confesar, “me colgaron cabeza abajo por días”, “me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar” (*Machi* Namuncura en Tierney, 1989: 193). Y, aun cuando “el sumario de la corte del juicio de 1960 concluyó que el niño de 5 años José Luis Paineur, había sido arrojado al mar” (Tierney, 1989: 98-102), señala que “En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos. Pero después lo negaron”, ya que sus abogados “los convencieron de retractarse de sus declaraciones” (Tierney, 1989: 98-102).

Con todo, y en definitiva, el juez dictaminó que los involucrados habían “actuado sin libre voluntad, impulsados por una fuerza física irresistible, de usanza ancestral” (Tierney, 1989: 98-102). La “fuerza física irresistible”, como eximente de responsabilidad penal, está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal chileno. Según Tierney transcurrieron dos años en que los acusados estuvieron detenidos hasta que se decretó su absolución, aunque como se observa el tribunal estableció que el hecho punible había ocurrido.

En segundo lugar tenemos las publicaciones de prensa escrita: *El Diario Austral* de Temuco, revista *Vea* de Santiago y diario *El Mercurio* también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está más cercano a los hechos, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación en todo Chile. En cuanto a la variable temporal las dos primeras fuentes son temporalmente cercanas a los hechos, y la tercera es un reportaje realizado el año 2001 o sea 40 años más tarde, lo que muestra la insistencia de la prensa en mantener vivo el cuestionamiento de los hechos constitutivos del caso.

El Diario Austral de Temuco, 21 de junio de 1960: La publicación se refiere al maremoto como “un hecho que había causado pavor entre las tribus”, agrega que frente al mismo para estas “era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades”, contexto en que “la *machi* Luisa Maria Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplicó el ceremonial clásico, y ordenó que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el niño José Paineur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruca en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”. “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia,

7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia”.

Revista *VEA*, Santiago, 30 de junio de 1960: “Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a Puerto Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la ‘machi’ de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Painecur Cuminao y Juan José Painecur Paineo. El niño de 6 años, José Painecur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos”.

Diario *El Mercurio*, Santiago, 15 de agosto de 2001: “Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. Unos dicen entero. Otros que fue desmembrado poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”. “Era el obscuro atardecer del 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la *machi* ordenó un sacrificio humano. Tenía que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón”.

La tercera perspectiva que se expresa desde la cultura occidental es la visión de las ciencias sociales. El primero de ellos “Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra” de Jorge Araya Anabalón (Universidad de la Frontera, 1989), es un trabajo etnográfico que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. La interpretación es realizada a partir de textos de prensa, testimonios de personas involucradas y basada en la reinterpretación del mito de *Trengtreng y Kaykay* sobre el origen de los *mapuche*.

La visión particular de esta investigación, permite observar con claridad el sentido político, social y religioso del evento, como reestructuración de las prácticas sociales en declive. El sacrificio de un ser humano

es interpretado como un hecho de suma importancia que “tiene como función superar la situación crítica”, según el autor para los *mapuche* este hecho fue una instancia de reencuentro con sus costumbres y tradiciones ancestrales. Plantea la necesidad de una aproximación sin prejuicios, criticando directamente a los artículos de prensa sobre el caso los que considera estereotipados y negativos.

“Deconstrucción de un caso de ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de junio de 1960)” (Universidad de la Frontera, 2001) es la tesis de Myriam Ríos y Viviana Vargas, quienes realizan una relectura del caso a través del análisis de artículos de prensa, contrastado con trabajo de campo. Tratándose de una deconstrucción de los hechos desde la perspectiva émica, el postulado fundamental de su enfoque metodológico es que los discursos emitidos por los actores y por los medios corresponden y constituyen fenómenos simbólicos representando, por tanto, una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, que resulta ser un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación considera que quien no se sumerge en el mundo conceptual del sujeto en estudio, en este caso el sujeto *mapuche*, es incapaz de observarlo. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una unidad independiente de quien lo está comunicando, al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia al comportamiento.

“El Altar Mas Alto” (1989), de Patrick Tierney, se trata de un libro que presenta la visión propia de este autor, como resultado de la investigación realizada con la colaboración del poeta y sabio *mapuche* Lorenzo Aillapán. Tierney se quedó en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la *machi* Juana María Namoncura.

Según Aillapán el trabajo tuvo como resultado “la publicación de un libro del sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra” (en Ríos y Vargas, 2001). Este texto entrega la visión particular del antropólogo y su coautor en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el cerro La Mesa, para ellos José Painecur ha sido una forma de “Jesucristo *mapuche*” como veremos más adelante.



5. Discusión y análisis

Como hemos visto existen diversas interpretaciones respecto del sacrificio del niño Paineicur. Los mapuche, con la excepción de aquellos influenciados por la visión cristiana occidental, coinciden en que la causa del maremoto fue el alejamiento de las propias normas del *az mapu* o derecho propio existente en su cultura; así, fue un llamado de atención por el rompimiento del equilibrio cósmico.

El conocimiento *mapuche* de forma tradicional hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo: “un *wewpife* (historiador) muy antiguo, dijo que nosotros estábamos a-wingkandonos, él dijo en su propio idioma ‘ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wingka wiyin ta tufa’, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenía nuestro creador, tenía un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una pérdida de nuestra cultura de nuestros gillatun, de nuestro ngellipun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo” (Aillapán, entrevista 2003).

La interacción con la cultura occidental, la pérdida de la autonomía del territorio y el empobrecimiento que tuvo como efecto, tuvo enormes consecuencias en el equilibrio universal de la cultura *mapuche*, con el tiempo fueron perdiendo la “invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la visión y prácticas propias, cayendo entonces en confusión. Los *mapuche* desde jóvenes se vieron en la necesidad de aprender otros conocimientos para sobrevivir en la sociedad occidental que les fue impuesta. Algunas cosas dejaron de ser necesarias e importantes y otras comenzaron a serlo, los antiguos conocimientos de los padres y abuelos ya no fueron los necesarios para los jóvenes y así su autoridad fue decayendo.

Pero también desde la cultura *mapuche* se señala que el castigo no fue solo para los *mapuche* sino también para los *wingka*, para “los colonos (que se) asentaron más y eliminaron territorio *mapuche*, que construyeron edificios hasta bancos, esas consecuencias también fueron” (Aillapán, entrevista 2003), el maremoto del año 1960 golpea con fuerza tanto al mundo *mapuche* como al no *mapuche*.

Las prensa es uno de los pilares de la construcción social en la modernidad, los discursos contenidos en ella van creando opinión respecto de los diversos te-

mas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta, se la visualiza desde los propios parámetros, lo que se observa en los ejemplos expuestos, de este modo se promueve en los lectores sentidos y significados culturalmente determinados.

Como sostiene Araya: “La opinión pública es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación” (Araya, 1998: 280).

Como ha sido posible observar, los discursos periodísticos reseñados apuntan en el mismo sentido de la reacción de los organismos policiales y judiciales del Estado chileno en cuanto a la criminalización del suceso, pero además constituyen un relato de crítica ética y valórica, utilizan un lenguaje crudo, que puede llevar a impresiones equivocadas.

Así, por ejemplo, se cataloga a los participantes de la ceremonia como “familia de hechiceros”, se entregan y repiten estereotipos que han sido construidos y mantenidos en la sociedad chilena, se señala que la *machi* “aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano”, afirmación que pareciera decir que entre los *mapuche* es algo común realizar sacrificios humanos, al extrapolarlo desde un hecho aislado. Las notas periodísticas sugirieron una supuesta supremacía cultural occidental manifestando que entre los *mapuche* existiría “poca adaptación cultural”, de este modo se reconstruye y propaga un discurso descontextualizado de los patrones culturales *mapuche* en los que se insertan y adquieren su significado estas acciones.

Antes del maremoto los *machi* y *gempin mapuche lafkenche* recibieron señales que anunciaban lo que iba a ocurrir: “Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran e hicieran el gillatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me escucharon. Pero un mes más tarde el terremoto llegó y el cielo se cubrió. La gente se juntó y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde” (Gempin Manquián en Tierney, 1989: 159).

Como se observa el maremoto no fue algo que tomara por sorpresa a los *mapuche*, algunas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad, e intentaron evitar que esto sucediera comunicando a las demás personas la información obtenida por medio de sus sueños.

El antropólogo Patrick Tierney describe los acontecimientos de la siguiente forma: “Primero, el océano se retiró atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebullición como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujiendo y tragándose árboles, casas” (Tierney, 1989: 106).

Los antecedentes señalan que en muchos lugares la gente comenzó a reunirse como forma de enfrentar en conjunto el problema, “¿Ahora qué haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se está moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado? Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir” (*Logko* en Araya, 1998: 272).

Uno de los actores principales del caso en estudio fue la *machi* Juana María Namuncura Coña, quien habría realizado la ceremonia en el cerro La Mesa. No podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de la entrevista realizada por Tierney: “Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren [...]. Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó”.

La historia de Treng Treng y Kay Kay es un mito muy difundido entre los mapuche y que cuenta la salvación de estos de un diluvio, lo que está asociado también a las condiciones sísmicas de la zona sur de Chile. Pero la *machi* Namuncura agrega un elemento particular y contingente con relación al mito: “los cataclismos son penas por los pecados de la gente”, por tanto, “los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” (*Machi* Juana Namuncura en Tierney, 1989).

El contexto de los acontecimientos fue el cerro La Mesa, considerado como sagrado, “El cerro La Mesa es un Treng Treng, Konünlil que está conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuándo un cerro es Treng Treng por medio de los sueños, el Treng Treng tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube (crece)” (Kimche José Miguel Malo, entrevista, 2003). Según los mapuche los cerros Treng Treng constituyen contextos espirituales en los que el

conocimiento correcto hace posible la comunicación con los *newen*.

Pero el cerro La Mesa es además Konün Lil, lo que implica que está conectado espiritualmente con otros cerros hasta llegar al volcán Llaima en la cordillera de los Andes. Patrick Tierney desarrolla este punto: “en el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el volcán Llaima con la otra [...], la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro [...] La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas al santificado José Luis Paineur” (Tierney, 1989: 184).

Hasta ahora los antecedentes tanto judiciales como antropológicos en Tierney (1989) y Araya (1998) apuntan en el sentido de que el sacrificio se llevó a cabo. Asimismo, el sabio o kimche mapuche Lorenzo Aillapán establece una conexión entre el sacrificio de José Luis Paineur y la *machi* Juana Namuncura, pero ve en esto un evento trascendental, que intenta plasmar en el siguiente poema:

Juana María Namuncura Millarayen igual
 “Konvn Lil”
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que une al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSÉ LUIS
 PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo
 de 1993.
 Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres
 el mejor
 Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor
 hilvanado e inmortalizaste Lago Budi, Cerro
 La Mesa, y
 dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y
 con tus
 pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas,
 piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.”
 (Aillapán, 1995: 17).

La perspectiva planteada por Aillapán respecto de José Luis Paineur, cuyo apellido puede ser traducido como Piedra Celeste, es que él ha sido un salvador y no la víctima de un asesinato, esta visión se encontraría asociada a la concepción que los mapuche, en general en su conocimiento ancestral, tienen respecto de la muer-



te como un estado de existencia que continúa en otro mundo (Rodríguez y Saavedra, 2011: 24-28), se trata por tanto de una manifestación de los principios culturales mapuche.

De este modo, Aillapán no solo considera que el niño no ha muerto sino que además tiene firme convicción de que ha trascendido, y este trascendental sacrificio es un hecho que marca el camino del universo, siendo manifestación del derecho propio *mapuche*. De ahí que además este sabio mapuche sitúe en esta fecha lo que él denomina como *püllimapu kimün weftui* o “renacimiento de la sabiduría ancestral mapuche”. Pero además Aillapán sostiene que este habría sido un caso extremo y que los mapuche ya no recurrirían a este tipo de sacrificios, es además por esta razón que él plantea este acontecimiento como un fin y comienzo de nuevo ciclo.

En este sentido Ríos y Vargas sostienen que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales” (Ríos y Vargas, 2001: 71). Situación que desde las ciencias sociales ha sido identificada y analizada bajo el concepto de reconstrucción del mundo mapuche (Tricot, 2009).

De acuerdo con la definición de Philip (1994) los *mapuche*, en su reflexión y acción, buscan subsanar ritualmente el desequilibrio en relación con los elementos interiores y exteriores del campo perceptual del sujeto individual y colectivo y, por tanto, se configura como acción para el restablecimiento del equilibrio en el *wallmapu*.

Es posible, además, constatar que en la memoria actual *mapuche lafkenche* existen referencias al sacrificio, al contexto y al significado que este ha tenido para el colectivo: “El ser mapuche es una cosa que está muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros” (José Miguel Malo, entrevista 2003).

6. Conclusiones

La investigación de este caso particular, en cuyo contexto ocurrió el sacrificio ritual de un niño *mapuche*, da cuenta, desde múltiples perspectivas, de la manifestación de la cultura mapuche, pero, además, del derecho propio *mapuche*. Una mirada respetuosa, que parte de una aproximación al actual contexto de relaciones in-

terculturales, y ha considerado la visión de la sociedad y cultura chilena occidental, explorando la posibilidad de que estas perspectivas dialoguen en el sentido de la mutua comprensión.

Desde la perspectiva de la cultura *mapuche*, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado a partir de una ruptura del equilibrio en el *wallon-tumapu* (territorio), ya que se habrían alejado del conocimiento ancestral y del derecho propio. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión *mapuche*, se habría perturbado la relación armónica tanto entre las personas en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo, con las fuerzas de la naturaleza en el universo o *wallmapu*.

Tipificado el problema a partir del derecho propio, todas las visiones *mapuche* coinciden en que debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Acciones dadas en forma de comunicación con los *newen*, *püllü* y *gen*, fuerzas invisibles que para el mapuche forman parte directa en la relación del ser humano con la naturaleza y que da sustento al equilibrio espiritual del *wallontumapu*, acciones desarrolladas por los agentes culturales, tal como los *machi*, *gempin* y *logko* quienes dominan y transmiten el conocimiento ancestral al respecto.

La visión desde la sociedad y cultura chilena, está representada por la reacción del estado que criminaliza el hecho a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del Estado de Chile y en la prensa que publica la información sin dar cabida a la interpretación desde la cultura *mapuche*. Por su parte, las ciencias sociales intentan abrir un camino de comprensión de la cultura *mapuche*, profundizando en la visión émica o interna respecto de las causas y consecuencias del maremoto.

En este sentido es de suma importancia destacar el rol social de las ciencias, en términos de ampliar los márgenes de explicación de los fenómenos sociales, culturales y naturales, lo que ha permitido que se posicionen como una vía de emancipación y comprensión de la diversidad en el contexto de las relaciones interculturales, aportando en la posibilidad de propiciar el diálogo entre distintas visiones y culturas de diversos orígenes. Cada pueblo tiene el derecho y el deber de alcanzar su bienestar en forma autónoma manteniendo y revisando sus pautas culturales. Pero además, en el contexto actual de interacción, es necesaria la colaboración basada en los principios de respeto, reciprocidad y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día se cuestionan la posibilidad del dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza. ¿Qué ocurriría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no, meramente, un objeto? ¿Si, de esta forma, se cuestionaran las distinciones analíticas al interior del estudio de esta? ¿Cuáles serían las consecuencias sociales de una reelaboración en este sentido? La comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, ya que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que representan el avance en este campo.

Más de cien de años de colonización de los mapuche (Foerster, 2001) no han sido en vano, el caso estudiado evidencia que los principios culturales mapuche no tienen un carácter cerrado y se han visto influenciados por la cultura occidental en diversos ámbitos, como en el caso de la aplicación del derecho propio *mapuche*. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, esta se ha dado en un contexto de dominación de la legislación de los estados de Chile y Argentina.

Si bien el derecho propio mapuche y, en definitiva, su tradición cultural ancestral, sigue existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas *mapuche* que conviven con la cultura y sociedad chilena, su existencia y manifestaciones en el momento actual se encuentran supeditados a los patrones de la cultura occidental, que simbólicamente reprime y en la práctica en muchos casos criminaliza su expresión.

Esto se refleja en la desestructuración del conocimiento *mapuche*, y se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de su lengua y del conocimiento ancestral en la población *mapuche* contemporánea, principalmente entre los más jóvenes. No obstante esta difícil situación en la que se encuentra la cultura *mapuche*, durante la investigación de Salamanca (2003) se ha constatado que se mantiene la forma de organización, el sistema de conocimiento y derecho propio *mapuche*, tratándose de un sistema cultural diferenciado.

En el contexto de la ceremonia realizada durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, en el cerro La Mesa se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto actual de relación intercultural, en el que ocurren procesos de intercambio de información, así como la reinterpretación de los hechos en referencia a los principios y valores de la otra cultura, es poco probable que frente a eventos similares se reproduzca un hecho de estas características.

Como se ha mostrado el respeto y reconocimiento del otro en tanto fuerzas o *newen*, ya sea como colectivo o como individuos, es un principio fundamental en la cultura *mapuche* y, en la actualidad, la relación intercultural con la sociedad chilena occidental, se ha incorporado como un punto importante a considerar por los *mapuche* en el momento de la toma de sus decisiones.

Si bien esta actitud hacia el otro se considera como un principio para los *mapuche* en la relación entre los individuos y a nivel colectivo de acuerdo por lo señalado por autores como Chihuailaf (1999) y Sánchez (2001), no cabe menos que esperar que trabajos como este lleven a la sociedad chilena a cuestionarse las razones de que su sistema normativo y social presenta la tendencia a menoscabar y en algunos casos a reprimir por la vía de la fuerza la manifestación de la cultura originaria *mapuche* con la cual convive. En el contexto de las relaciones interétnicas es de principal importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada cultura y sistema de conocimiento.

La continuidad de la tradición *mapuche* se manifiesta en la oralidad, que implica la puesta en práctica de recursos emocionales y cognitivos, a través de agentes preparados, depositarios de las características de su familia y de personalidad que les hacen especiales para esta tarea. De este modo, es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de limitaciones en cuanto a su total exposición, no obstante se ha tratado de transmitir de forma holística y dinámica la lógica *mapuche* o *rakiduum*, efectuando las referencias que permitan al lector distinguir las particularidades de este sistema de pensamiento.

Referencias bibliográficas

- ARAYA, J. (1998). Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra. *Lengua y Literatura Mapuche*, (N°8).
- AILLAPÁN, L. (1995). *Üñümche*. Editorial Casa de las Américas. La Habana, Cuba.
- CHIHUAILAF, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago, Chile: LOM Ediciones.
- FOERSTER, R. (2001). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. *Polis*. Revista de la Universidad Bolivariana, Vol. 1 (N° 2). Chile. pp. 87-110.
- GUNDERMANN, H. (1985). El sacrificio ritual mapuche: un intento analítico. *Revista Chungará* (N° 15). Universidad de Tarapacá. Arica, Chile. pp. 169-195.



- KRADOLFER, S. (2001). De la importancia del don como fundamento para las relaciones sociales en las comunidades mapuche de Argentina. *Revista Scripta Ethnológica*, Volumen XXIII, pp. 133-143.
- PHILIP, A. (1994). *La curación chamánica*. Buenos Aires: Editorial Planeta.
- RODRÍGUEZ Y SAAVEDRA (2011). Cosmovisión mapuche y manifestaciones funerarias. *Revista de Estudios Transfronterizos Si Somos Americanos*, Volumen XI (N°2), pp. 13-38. Chile: Universidad Arturo Prat.
- RÍOS, M. y VARGAS, V. (2001). *Deconstrucción de un caso ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de junio de 1960)*. Tesis de Licenciatura en Comunicación Social. Universidad de la Frontera, Temuco. Chile.
- SALAMANCA, M., MAUREIRA, R., QUIDEL, J., & NUÑEZ, V. (2003). *Mapu küpal azkünun zügu: Manifestaciones del derecho propio mapuche en los territorios Wenteché, Pewenche y Lafkenche*. Recuperado el 5 de Marzo de 2013, de Biblioteca Ser Indígena: http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/v3_t2_c3_-5.html
- SÁNCHEZ, J. (2001). El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche. *Revista CREA*, (N° 2). pp. 29-39. Universidad Católica de Temuco.
- TIERNEY, P. (1989). *The Highest Altar: Unveiling the Mystery of Human Sacrifice*. United States: Vicking Press.
- TRICOT, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *Polis*. Revista Universidad Bolivariana, Vol. 8(N° 24). pp. 175-196.