Revista Chungará, Nº 16-17, Octubre, 1986, 181-193
Universidad de Tarapacá, Arica-Chile.

Cuel: Observaciones y comentarios sobre los túmulos en la cultura mapuche

TOM D. DILLEHAY
Universidad Austral de Chile, Valdivia.
University of Kentucky, Lexington, KY. EE.UU.

RESUMEN

Recientemente se ha descubierto que entre los indígenas mapuche de un área de la Araucanía se ha mantenido, hasta años recientes, la costumbre de construir túmulos y usarlos. Sobre la construcción, función o interrelación de estos túmulos se recurrió a la "cultura conservada en la memoria" de los shamanes locales y al trabajo de campo, inspeccionando los sitios de montículos. Aún cuando los montículos de tierra sirven, en primera instancia como lugar de sepultura para las personas importantes, también se usan para establecer y mantener significativas relaciones sociales, religiosas y espaciales entre la población después de sepultar, en ellos, a un miembro de la sociedad. Se describen y se interpretan estos hallazgos y se hace una breve estimación del significado de estos datos para los arqueólogos.

La arquitectura religiosa es un indicador arqueológico importante del comportamiento ceremonial, la práctica mortuoria, la organización social, nivel de integración regional y desarrollo socio-cultural. Por más de un siglo los arqueólogos han sabido que existen diferentes tipos de túmulos, palacios y templos que tienen un propósito especial,y que tales diferencias tienden a variar de maneras importantes y bastante consistentes de acuerdo al período de tiempo y región cultural en donde fueron construidos (Sanders y Pride 1968, Shetrone 1930, Willey y Sabloff 1980; Service 1975). Ya sea en su forma más temprana de túmulo de entierro aislado para individuos privilegiados, o en su forma posterior de templos, túmulos de plataforma, o centros ceremoniales teocráticos (que pueden o no haber continuado como lugares de entierro, o haber incorporado funciones residenciales tanto políticas como religiosas), ellos aparecen en todas las áreas culturales en donde evolucionaron las sociedades complejas. Cabe poca duda en que cualquiera que sea la forma que tome la arquitectura religiosa, generalmente es un lugar público centralizado y asociado con actividades de élite.

Cuando se visualiza específicamente desde una perspectiva evolutiva, se ve una función de centralización aumentada asociada con la pública construcción de túmulos o centros ceremoniales en donde hay una congregación más poderosa de poblaciones, anteriormente dispersas, que están reunidas en asentamientos de multi-unidades mayores que dan un continuo apoyo a estos sitios especiales. Otro rasgo consiste en que ellos tienden a traspasar de un lugar especial destinado a los muertos, a un lugar especial de los vivos en donde llegan a ser más grandes, más centralizados y ubicados entre los vivos, aun hasta el punto de ser incorporados a la estructura social y diseño espacial de la comunidad.

Las actividades mortuorias, el espacio público y privado, las relaciones entre los vivos y los muertos, las áreas de entierro y residencia para élite y no élite involucran límites sociales, económicos e ideológicos. La idea de los túmulos en los entierros y los tipos de límites formados y mantenidos por ellos han sido largamente ignorados por los arqueólogos, tal vez debido a que ellos parecen reflejar muy poco sobre la economía, o tal vez porque la ideología que yace detrás de la construcción de estos tipos de sitios es evasiva. Lo que no ha sido obvio, y que ha sido mayormente descuidado, son las implicaciones simbólicas, materiales, espaciales y sociales de las continuas relaciones entre los vivos y los muertos dentro de una población arqueológica.

Poseemos una mejor comprensión de los factores materiales y los procesos que moldean y mantienen el uso social de los túmulos en el espacio geográfico. Sin embargo, hay poca evidencia que muestre que los arqueólogos entienden los factores no-materiales que definen y afectan al espacio cultural especial dentro del espacio geográfico. Puesto que los túmulos y

centros ceremoniales son lugares especiales en donde los grupos especiales realizan actividades especiales, no es irreal visualizarlos como algo que ha sido parte de un espacio ideológico o lugar especial en un espacio geográfico.

En este artículo, mi propósito es enfocar algunos de estos temas presentando información derivada de un aspecto de la investigación etno-arqueológica sobre las relaciones entre el comportamiento humano, el espacio cultural, la cultura material en la religión y la ceremonia de los indígenas mapuches de Chile sur-central (Dillehay, sin fecha). Específicamente, examinaré la construcción actual, uso y mantenimiento de túmulos de sepultación en la tierra por parte de un pequeño grupo de mapuches que residen hacia el norte de Lumaco en la provincia de Malleco (Figura 1). Por razones aún no del todo comprendidas, la tradición de la construcción de túmulos en los entierros efectuados en tierra permaneció en esta área hasta la primera mitad de este siglo. Aunque los túmulos de tierra arqueológicos están esparcidos a través de varios lugares en las provincias de Malleco, Cautín y Valdivia, el área de Lumaco es aparentemente el único lugar en donde esta práctica ha sido mantenida, y en donde los informantes locales saben algo del propósito y proceso de construcción de túmulos y su significado en la ideología y parentesco mapuche. Sin embargo, debería señalarse que aunque numerosos mapuches en el área usan o se relacionan con estos túmulos, sólo unos pocos *machis* (chaman) y ancianos recuerdan los nombres de cada túmulo y solamente ciertos aspectos de la relación entre estos túmulos y la población viviente. Como sucede en muchos otros aspectos de la cultura mapuche, la mayoría de los informantes dice que no sabe nada o sabe muy poco sobre esta práctica, o que "los mapuches hacen algo de una manera porque es tradicional". La siguiente información se derivó de un examen de túmulos in situ con informantes locales y en base a la "cultura memorística" de los *machi* y ancianos que saben más acerca de la forma en que se han usado estos túmulos en las varias décadas pasadas, y lo que se dice acerca de ellos en el folklore oral. Excepto por propósitos analíticos, estos aspectos del conocimiento sobre el pasado están profundamente mezclados y son separables sólo con dificultad aún por los informantes más astutos, experimentados y bien informados.

La primera vez que me percaté de la presencia de túmulos en el área de Lumaco fue cuando Américo Gordon me llevó a un grupo de túmulos ubicados cerca de Los Sauces en 1976. Sin embargo, no fue sino hasta 1981 y 1983 cuando visité los túmulos que se mencionan en este estudio; Gastón Sepúlveda me llevó a visitarlos mientras nos encontrábamos en un lugar de varias reducciones mapuches en el área de Lumaco. En aquel tiempo pensábamos que todos los túmulos en Lumaco eran sitios arqueológicos antiguos, como todos los otros túmulos que habíamos visto antes. Al regresar al sitio en 1984 con Patricio Sanzana, por primera vez empecé a darme cuenta que estos túmulos aún podrían tener algún uso y significado especial para los mapuches, pues los informantes locales dijeron que ellos eran usados como "mapas" o "nudos" para orientar a los peatones que pasan a través del lugar y para demarcar "líneas" geográficas entre familias locales. En 1985 Américo Gordon, Patricio Sanzana, José Saavedra y yo volvimos en dos ocasiones diferentes para visitar el área y para entrevistar a los *machi* y a los ancianos acerca de la función histórica y contemporánea de estos túmulos. Lo más importante es que durante esta visita vimos un pequeño túmulo que no estaba allí en 1983: era un nuevo túmulo construido durante el intervalo entre los años 1983 y 1985. Un *machi* nos informó que 1) los túmulos llevaban el nombre de *cuel* en *mapudungun*, 2) cada túmulo tenía su propio nombre, 3) de acuerdo a la tradición oral, los *cuel* eran lugares de sepultación de importantes figuras, probablemente *lonkos* y *machis*, y 4) muchos de ellos estaban ubicados dentro de los campos ceremoniales del *Nguillatun* local (rito de fertilidad) y eran aún usados por los *machi* durante la ceremonia. También aprendimos que, aunque casi todos estos túmulos habían sido construidos por sus ancestros mucho tiempo atrás, dos de ellos habían sido hechos durante los diez años pasados, y que estos "nuevos" *cuel* tienen funciones sociales, históricas y espaciales que no solamente mantienen la relación entre la población viva y sus ancestros, sino también entre los linajes y familias vivas que están consanguíneamente relacionadas.

Mi intención en este ensayo es 1) describir brevemente los hallazgos generales de la investigación etno-arqueológica sobre los *cuel*, 2) discutir su relevancia con respecto a la ideología y religión mapuche, 3) identificar los factores que forman este tipo de sitio arqueológico, y 4) reflexionar, sobre la importancia potencial de estos datos para el conocimiento de la evolución socio-cultural. Se espera que una vez que se realicen más trabajos arqueológicos y etnográficos

sobre los *cuel* en esta área, se entregue un informe más completo sobre ellos. Antes de la descripción de los hallazgos, primero es necesario presentar una breve consideración sobre los aspectos pertinentes de la religión e ideología mapuche contemporánea, como también sobre nuestro conocimiento histórico y arqueológico de los túmulos en Chile.

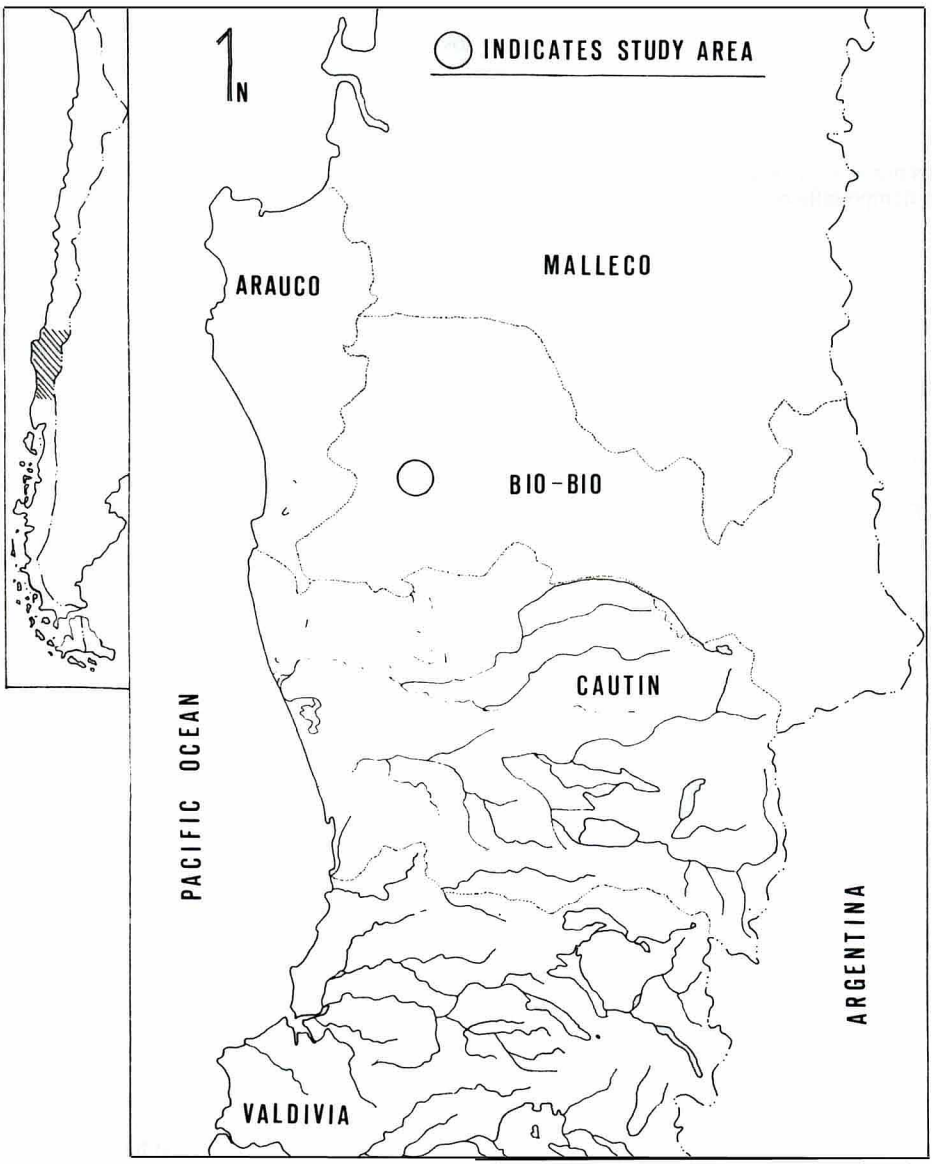

Figura 1. Ubicación general del área de estudio.

Ideología y religión

La ideología mapuche consiste en un Panteón de dioses, figuras ancestrales (tanto auténticas y míticas), fuerzas buenas y malas y otros seres menos importantes que están jerárquicamente ajustados en un marco de tiempo y espacio ideológicamente concebido. Aunque hay formas religiosas pan-mapuche, existe también una considerable cantidad de variaciones locales y regionales en los diferentes conjuntos de figuras que son deificadas y propiciadas, particularmente cuando se trata de creencias y sanciones de un linaje específico (Faron 1964).

Un punto que merece una breve consideración es la distinción mapuche entre ancestros auténticos y ancestros míticos. Los ancestros auténticos *(Kuifiche)* están trazados a través de líneas de descendencia directa y son propiciados en las ceremonias del *Nguillatun* y el *Awn* (funeral) y también durante oraciones privadas. Puesto que los ancestros auténticos son parientes muertos recientemente, ellos pertenecen a eventos de tiempos históricos recientes. Los ancestros míticos *(Antupainko)*, por otra parte, no se pueden trazar directamente a través de una línea genealógica particular y así se considera que son pan-mapuche. Estos ancestros se mencionan en los mitos de creación y creencias rituales mantenidas por todos los mapuches, y ellos pertenecen al tiempo mítico.

La diferencia entre estos dos tipos de ancestros está principalmente en función del tiempo y en sus status en la genealogía de linajes. Es decir, los ancestros míticos son mucho más antiguos y su línea formal de descendencia se ha perdido en los registros orales de parentesco y en la memoria de cualquier linaje. Como resultado, ellos están afiliados con enclaves regionales de múltiples linajes interrelacionados. Los ancestros auténticos, por otro lado, son más recientes en el tiempo y se recuerdan en la línea directa de descendencia. La pérdida de ancestros míticos en el registro genealógico de un linaje individual está explicado por el desplazamiento poblacional y alguna mezcla de linaje que resulta de la movilidad creciente y disminución poblacional en las reducciones en los pasados doscientos o trescientos años, o simplemente por la pérdida del recuerdo en un linaje.

La homogeneidad cultural y la cohesión inter-linaje, en la religión mapuche está mejor caracterizada por la creencia interregional en ancestros míticos genealógicamente perdidos, que son más a menudo y más fuertemente propiciados durante grandes ceremonias públicas de multilinaje, particularmente el *Nguillatun* y el *Awn* (rito de funeral). Por no estar unidos a una red de parentesco particular, estas figuras sirven para comprometer a una audiencia mucho más amplia y proveer una referencia común para la unificación religiosa.

El espacio se destaca específicamente aquí porque todo el conocimiento y la conducta en la sociedad mapuche tiene que tener una referencia de ubicación en uno o dos mundos espaciales culturalmente definidos: el mundo etéreo, que aquí se refiere a la imagen del mundo ancestral *(wenu mapu)* ideológicamente construido, o el mundo físico *(mapu)* que se refiere a la topografía natural y ecosistema en el cual ocurre la acción social viva. Para los mapuches, el espacio (en cualquier forma que se dé) es una conjunción fundamental entre su versión codificada de lo visible, el mundo vivo en la superficie *mapu* de la tierra, y el mundo etéreo ideológicamente estructurado de las superficies o planos de *wenu mapu* "cosmológico" que sustenta conocimientos por sobre la tierra en donde residen los diferentes espíritus ancestrales buenos y malos, dioses y figuras menores. Los mapuches creen que sus ancestros representan toda la historia de su cultura, y así, ellos constituyen las fuentes de conocimiento y la experiencia tradicional para todo el pensamiento y la acción humana. El conocimiento ancestral y la experiencia se incorporan a las experiencias de vida de la sociedad en general a través del mito, los cuentos narrativos y la ceremonia congregacional. En la ceremonia ritual, estos dos mundos se convierten en una topografía física-etérea, unificada y contraída que representa una intersección diagramática de introspección sobre el conocimiento ancestral y su significado y uso culturalmente construido en la sociedad viva. En este sentido, los mapuches consideran el comportamiento ritual, humano y terrenal como un marco de tiempo sincrónico que refuerza la relación entre el conocimiento ancestral almacenado en el mundo etéreo y traído al uso ideológico y social en el mundo vivo. Por lo tanto, la clave para entender el rol de los sitios ceremoniales especiales y aquellos lugares con un propósito especial, como son los túmulos de sepultación de los muertos, es examinar la relación entre el mundo ancestral y el mundo vivo, y estudiar cómo está estructurada esta relación en la ideología, religión y parentesco mapuche.

Antecedentes arqueológicos e históricos

En Chile, los túmulos de tierra han existido en las áreas de los Valles Transversales, Chile central y Araucanía (Latcham 1928; Mostny 1971: 107-133; Cornely 1956; Iribarren 1964). Aunque los túmulos varían en tamaño, forma, número y tipo de sepulturas, existe acuerdo en que ellos pertenecen a tumbas de individuos o de una familia. Aunque hay una alta densidad de túmulos en algunos sitios, el caso general consiste en uno o un pequeño número de túmulos agrupados en un sitio. En cuanto yo sé, en Chile aún no se ha encontrado ningún túmulo grande de tierra que pudiera ser clasificado como plataforma administrativa o residencial en un sitio ocupacional más amplio. La ausencia de esta arquitectura monumental excluye el desarrollo de una sociedad proto-urbana o de pre-estado.

La mayoría de los túmulos chilenos son más bien pequeños, fluctuando en tamaño de 8 a 25 m. de diámetro por 1 a 9 m. de altura, siendo los más grandes aquéllos ubicados en el área de la Araucanía. En la región de los Valles Transversales, los túmulos aparecen por primera vez con la cultura molle, mientras que en Chile central ellos datan desde la tardía época pre-inca. Con base en la escasa información cronológica disponible sobre la cerámica asociada con los túmulos en el área de la Araucanía, se puede estimar que los entierros con montículos empezaron en algún tiempo entre 1200 a 1500 D. C. y, como lo demuestran los documentos etno-históricos, históricos y contamporáneos, ellos han perdurado hasta el período de los días modernos.

Es también importante observar que los túmulos en Chile generalmente están asociados con cerámica de agricultores que llevan una vida de aldea, lo cual, desde una perspectiva andina comparativa, se puede clasificar como un nivel Formativo de desarrollo socio-cultural (Lathrap 1975). Al igual que en casi todas las sociedades arqueológicas Formativas, los individuos enterrados en túmulos de tierra pertenecen generalmente a figuras de "élite" o familias importantes. Los individuos o familias de menor importancia comúnmente se dejan en los cementerios públicos de las aldeas, y aunque sean enterrados con objetos de status, la tumba normalmente no exhibe una arquitectura religiosa especial o visible como la de un túmulo de tierra.

Latcham (1915), que fue el primero en informar sobre los túmulos en la región de la Araucanía, atribuyó una función de entierro y una fecha pre-hispánica a los túmulos de tierra que él estudió en las cercanías de Angol, Tirúa, Curacautín y Victoria. La excavación de túmulos en varios sitios a lo largo de Chile confirma esta función y tiende a sugerir que la "élite" o personas importantes eran enterradas en estos lugares especiales. Esto no significa, sin embargo, que todas las personas importantes eran siempre y solamente enterradas en túmulos, o viceversa, y que las personas menos importantes nunca eran enterradas en túmulos. La implicación del registro arqueológico general es, más bien, que el trabajo extra, dedicado a la construcción de un túmulo de tierra, estaba probablemente reservado para los muertos privilegiados.

Basándonos en los documentos históricos y etno-históricos podemos entender mejor la relación entre la construcción de un túmulo y un entierro de élite, así como también el tipo y continuidad temporal del rito del *Awn* desde el siglo XVI al siglo XIX en la Araucanía. Durante la mitad del siglo XVI, Jerónimo de Quiroga decía que los mapuches "... entierran en el campo en un cerro alto..." Luego le entran dentro y le ponen sus mujeres carne asada, papas y chicha, según parece bastante para que no tenga necesidad de bastimentos mientras llega a la otra parte de la cordillera, que en su sentir es la otra vida, y sobre el cuerpo levantan un gran montón de piedras y tierra porque no vuelva salir y yerre el camino de dentro del mundo... (Jerónimo de Quiroga 1979: 293).

Otro relato entregado por Pineda y Bascuñan (1973) provee una percepción dentro del inmenso motivo social que acompaña a un *Awn*. "... el primero que echó tierra sobre el sepulcro fue su padre (del niño muerto), con cuya acción se levantó otro alarido como los pasados, y entre todos los dolientes y convidados cubrieron el hoyo en un momento y sobre él formaron un cerro levantado en buena proporción, el cual se divisaba desde la casa muy a gusto y de algunos lados se señoreaba mejor.

Después de acabada esta acción, se sentaron a la redonda del cerrillo y pusieron todas las botijas de chicha de la propia suerte en orden, y como había más de doscientas almas, brevemente las despacharon" (Pineda y Bascuñan 1973).

Pascual Coña (1974: 395-415), comentando las costumbres mapuches en la mitad del siglo XIX, provee un exhaustivo relato (que no se citará aquí) acerca del elaborado y bien atendido entierro de un *lonko* en un túmulo. El explica el número de días que un gran grupo de parientes y amigos pasan juntos celebrando varios rituales y eventos sociales elaborados que provee un lazo duradero entre los muertos y los vivos, manteniendo nexos y obligaciones sociales entre los participantes vivos a través de las generaciones presentes y futuras.

Escribiendo en la primera mitad de este siglo Housse (1940) nos dice que para los caciques

> "Los araucanos imitaron antiguamente la costumbre inca de construir encima una pirámide (túmulo) de piedras destrabadas por los que derramaban chorros de chicha... Un año después del entierro, los antiguos mapuches volvían al cementerio, degollaban sobre la tumba varias ovejas, de modo que la tierra se empapara en sangre, postrera pitanza del fallecido. Después, con un jarro de chicha en mano, rodeaban la sepultura hablando al difunto, haciéndole saber cómo se le echaba aún de menos, contándole los sucesos de los doce meses pasados, y acabando por derramar la bebida... A continuación enterraban algunas provisiones nuevas, encendían una boquerilla y se alejaban dejando ya para siempre al muerto consigo mismo (Housse 1940: 320-333).

Además de los relatos anteriores, Treutter (1861), Guevara (1913), Claude Joseph (1933-34) también entregan detalles sobre la práctica de la construcción de túmulos y la forma en que los mapuches relacionados consanguíneamente y los amigos íntimos participan en el rito del funeral y en los ritos de post-entierro celebrados por los vivos en el lugar del túmulo un año después, o más tarde.

Sin duda, la construcción de túmulos era, hasta la primera parte de este siglo, una práctica más difundida a través de la región de la Araucanía. Sin embargo, su ocurrencia en una densidad tan baja y en sólo unas pocas áreas nos dice que ésta era no solamente una selectiva práctica mortuoria para unos pocos individuos privilegiados, sino también una costumbre limitada a ciertos segmentos poblacionales, o tal vez todavía no desarrollado para otros. También cabe poca duda en que la misión cristiana ha impactado fuertemente a esta práctica tradicional en los pasados cuatrocientos años, hasta el punto en que se ha convertido sólo en un vestigio cultural sobreviviente, ya sea en el recuerdo de algunos ancianos, o en la práctica de unos pocos mapuches. De hecho, otros colegas y yo hemos descubierto que los mapuches en otras partes de la Araucanía nunca han oído hablar de esta práctica de entierro, o de la palabra *cuel*. Dado el hecho que Housse, Guevara y Treutter mencionan la construcción de túmulos sólo en unos 50 o 160 años atrás, y dado que tan pocos mapuches conocen la costumbre, tiende también a sugerir la exclusividad del entierro con túmulo.

Número, tamaño, edad y configuración espacial del Cuel

Trece *cuel* han sido ubicados en las reducciones adyacentes de Kukalleco e Isla de Katrileo situada entre 8 y 13 km. al norte de Lumaco en el lado oeste del río del mismo nombre, y en el lado sur de los pantanos de Purén (Figura 1). Todos los *cuel* están ubicados en la cima de un corredor continuo que va de norte a sur de las colinas bajas que dan hacia el río. Nueve de los *cuel* están concentrados en un lugar de 0,5 km^2 en una serie de cimas montañosas que forman una península –como una extensión de tierra entre el río Lumaco y los pantanos de Purén en la Isla de Katrileo. Los cuatro *cuel* restantes están ubicados a más o menos 1 km. de separación en una serie de colinas hacia el sur. Todos los *cuel* dan al observador una vista imponente del valle abajo y de los otros *cuel* a la distancia.

Los *cuel* fluctúan en tamaño de más o menos 8 a 25 m. de diámetro por 1 a 9 m. de altura. Nueve son cónicos, dos son elípticos, y dos son redondos en forma. Con la excepción de dos pares de *cuel* en la Isla de Katrileo, todos los demás constituyen formas aisladas en el paisaje, aunque cada uno es un miembro de la concentración de *cuel* en el área (Figura 2).

Todos los *cuel* comparten un número de rasgos comunes: 1) cada uno está cruzado por al menos una huella; 2) cada uno está construido de tierra, aunque las piedras pueden haber sido usadas en caracteres arquitectónicos interiores; 3) cada uno está asociado con fragmentos de cerámica pre-hispánica tardía, histórica o contemporánea (i.e., siglo XIX y XX); y 4) cada uno tiene un nombre local conocido por el *machi* local.

Dos *cuel* están ubicados dentro de los campos ceremoniales del rito de *Nguillatun*, y son

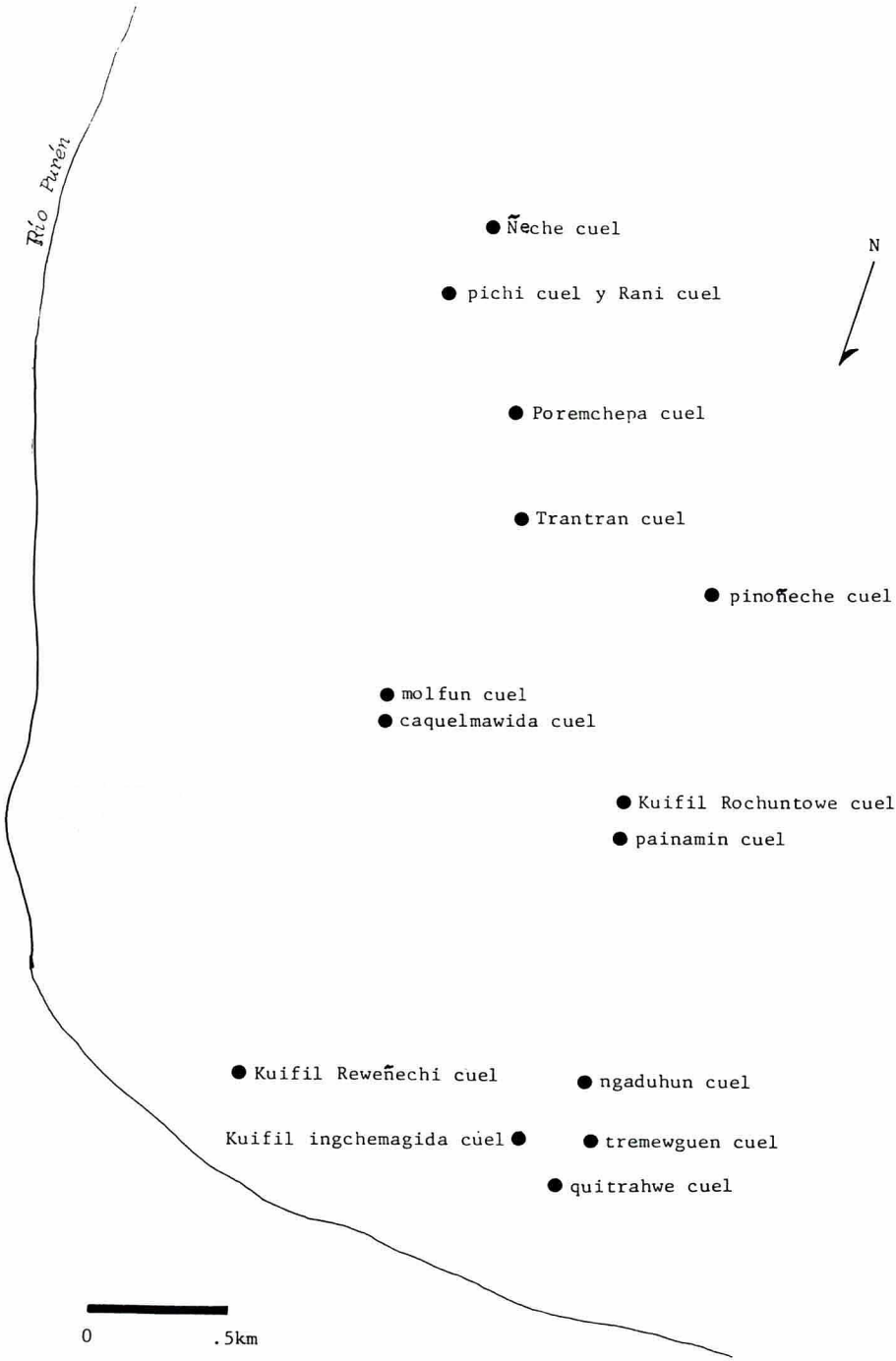

Figura 2. Esquema general de la distribución y ubicación relativa de los *cuel* y los nombres de cada uno.

usados como plataformas de tierra elevadas en donde se sacrifican los animales durante la ceremonia. Se dice que un número de familias relacionadas consanguíneamente construyó otro *cuel* hace sólo ocho años atrás. Este *cuel* y los otros dos que están ubicados dentro de los campos del *Nguillatun* tienen dos hoyos profundos y angostos cavados en el lado este de cada túmulo. Estos mismos *cuel* también tienen entre cuatro y seis huellàs que pasan sobre ellos desde diferentes direcciones. Estos *cuel* también tienen una plataforma artificial de tierra alrededor de su base que, según dicen, son usados por los bailarines que circundan el túmulo durante la ceremonia. El *cuel* ubicado dentro del campo ceremonial del *Nguillatun* en Rukalleco exhibe una huella espiral en forma de elevador, zigzagueando alrededor de sus lados hasta llegar a la cima. Cuando visitamos el túmulo en 1983, encontramos dos estacas de madera colocadas en su cima.

Nombres y funciones de los Cuel

En 1983 cuando por primera vez buscábamos información sobre los túmulos, interrogando a la gente de la comunidad, nos dijeron primero que los túmulos recibían el nombre de "moros" en español y *wenkul* (cerro natural) en *mapudungun*. También nos dijeron que los túmulos eran viejos, que eran "cosas de los mapuches más antiguos", y que eran construidos por sus ancestros porque era algo que se hacía en forma tradicional. La mayoría de los informantes estableció que de acuerdo a la tradición oral, los caciques *(lonkos o toqui lonkos)* estaban enterrados en estos túmulos. Algunos de los hombres mapuches más jóvenes dijeron que los "moros" eran usados para vigilar el valle ubicado abajo; los ancianos nos contaron que eran especies de torres para observar las ovejas. Aunque estas respuestas nos indican cómo unos pocos mapuches usan el viejo *cuel* hoy día, ellas no nos dicen nada acerca de cómo se construían los túmulos, por qué se ubicaban en la cima de un cerro o agrupados en un área, ni cómo eran usados en el ritual para mantener la relación entre los ancestros y la población local viva. No fue sino hasta que visitamos el área varias veces en el período de dos años cuando pudimos contactar a "informantes bien informados", principalmente los machi, cuya confianza logramos ganar. Dos machi y varios ancianos locales fueron nuestros principales informantes. La machi nos dijo lo siguiente acerca de los túmulos.

Primero, los túmulos reciben el nombre de *cuel* en *mapudungun* y éste se refiere a una "elevación hecha por los mismos mapuches". Los *cuel* son los lugares de entierro de mapuches importantes, principalmente *lonkos, ulmenes* y *machi*. La machi también nos dio los nombres de todos los *cuel* ubicados en las áreas de Rukalleco e Isla de Katrileo. El hecho que cada *cuel* reciba un nombre y que estos nombres sean recordados y usados por los *machi*, nos dice algo sobre la importancia de estos túmulos para la población local y particularmente para los *machi*. La machi no sabía por que los *cuel* estaban concentrados en esta área y sabía poco de la razón por la cual ellos son recordados en la tradición local y usados en la ceremonia local de funeral (Awn). Ella nos dijo que su padre le había informado que la construcción de un *cuel* se denominaba *"cueltun"* en *mapudungun*. (Aunque los datos están incompletos por el momento, creo que el *cuel* podría estar relacionado con el significado histórico dado al área de los pantanos de Purén, y al nivel de complejidad socio-cultural alcanzando una vez en este fértil valle de la región. Sólo una investigación adicional entregará más luz sobre este tema).

Como el propósito de este artículo no consiste en un estudio profundo de toda la información, y puesto que muchos de nuestros conocimientos sobre estos cuel son apresurados, entregamos solamente un listado de nombres de los *cuel* agregando un breve comentario. Los nombres que nos entregó la machi son: tran-tran (tren-tren) *cuel; pichi cuel* y *rañi cuel; quitrahue cuel; poremchepa cuel; kuifil reweñechi cuel; pinoñeche cuel; kuifil rochuntowe cuel; paiñi cuel; caquemawide cuel; kuifil ingchemagida cuel; tremewguen cuel; ngaduhun cuel;* y *molfun cuel*.

Con respecto a la edad de los *cuel* ninguna machi sabía lo suficiente (o tal vez no estaba dispuesta) como para proveer mucha información. Sin embargo, un cuadro compuesto formado por la información reunida en la entrevista con la *machi* y los ancianos nos da una idea general sobre la cronología relativa y aproximada de estos túmulos. Como se mencionó antes, se informó que dos de estos túmulos, el *pichi cuel* y el *ñeche cuel*, habían sido construidos en los últimos diez años (Figura 3). "Se dijo" que otro túmulo había sido construido hace unos 50 o

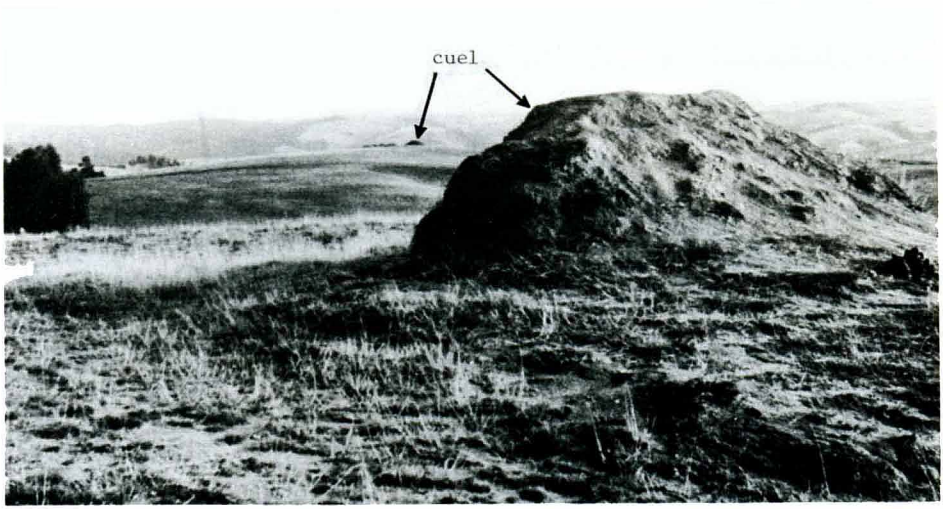

Figura 3. Vista general de los *cuel* de *pichicuel* y ñachecuel.

60 años tal vez. Decían, además, que los túmulos restantes eran muy antiguos y de varios cientos de años atrás; éste es un hecho confirmado por la presencia de fragmentos de cerámica prehispánica corriente de los cortes corroídos en los lados inclinados de los túmulos. Además, de la cerámica y la tradición oral, otra fuente que indica una cronología relativa es el nombre mapuche dado a estos túmulos. Aquellos nombres que llevan *kuifil* (antiguo) como prefijo pueden, probablemente, ser interpretados como más antiguos que los demás. Basándonos en los datos combinados que se derivan de estas tres fuentes, estamos en condiciones de suponer que los túmulos ubicados hacia el norte, particularmente aquellos que pertenecen al conjunto de la Isla de Katrileo y que contienen la cerámica más temprana, son más antiguos que aquellos que están ubicados hacia el sur.

Cuatro funciones de los *cuel* fueron identificadas a través de las entrevistas. Otra función se infiere a partir del rol de estos *cuel* en la ideología y religión mapuche. Una función consiste en que ellos servían como lugares de entierro para figuras importantes. Una segunda función está en que son usados por los *machi* durante el ritual para re-alimentar la relación entre los ancestros y la población viva. Una tercera función es que la morfología física del túmulo eleva el espíritu del cuerpo ubicándolo más cerca del mundo de *wenumapu* de los ancestros de arriba. Una cuarta función consiste en que ellos son usados por miembros de los linajes y familias locales como un "mapa" o nudo físico de referencia para familias y linajes en el patrón local de la comunidad y la red de parentesco. Una quinta función es que ellos simbolizan la unión del tiempo mítico, el tiempo histórico, el tiempo vivo y el espacio para el mapuche. Agregaré comentarios adicionales sobre estas últimas tres funciones.

Como se señaló antes, el *pichi cuel* y el *pinoñeche cuel*, que fueron construidos en tiempos recientes, muestran perforaciones duales en el lado sur-este del túmulo. Los *machi* dicen que durante el ritual la sangre de los animales sacrificados (ñeche) se vierte en los hoyos filtrándose hacia abajo y alcanzando el espíritu del pariente ancestral enterrado (Figura 4). Se dice que cada familia de un conjunto interrelacionado de linajes locales sacrifica un animal doméstico pequeño (usualmente una gallina) en su casa, mezclando la sangre con agua para impedir la coagulación, luego llevan la mezcla en un cántaro hasta el *cuel*, en donde el machi vierte la sangre en los hoyos. No pudimos determinar con qué frecuencia se realiza este rito de verter sangre, tal vez durante cada *Nguillatun* anual, pero podemos decir que se realiza en forma periódica y que constituye una relación ritual simbólica entre los vivos en el espacio *mapu* y en el tiempo, y el espíritu de un ancestro *kuifiche* en el tiempo histórico. Durante la ceremonia del *Nguillatun* en

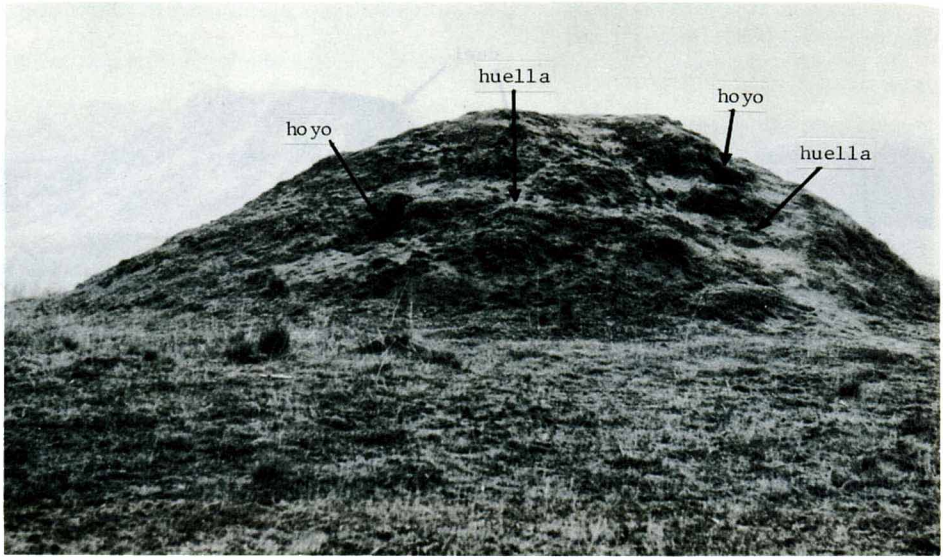

Figura 4. Vista de las huella y los hoyos en el *cuel* de pichicuel.

Rukalleco y Quitrahue, en donde los *cuel* se encuentran dentro del campo ceremonial, el *machi*, actuando como mediador para los vivos, usa los *cuel* como plataformas para comunicarse con los espíritus de arriba en el mundo de *wenu mapu*, y ocasionalmente para sacrificar un animal.

Un dato adicional sobre esta relación está en el rito del *Awn* cuando se construye el *cuel* una vez enterrado el cuerpo; este *cuel* es posteriormente mantenido por parientes y amigos de la persona muerta. Dos informantes nos dijeron que en el tiempo del entierro en un *cuel* los parientes y amigos colocan un sólo gran montón de tierra en la tumba. Un año más tarde ocurre otro episodio en que se pone otra capa de tierra, y así sucesivamente en cada período. Ningún informante sabía sobre las condiciones que determinan el tamaño de un *cuel*, ni cuántos episodios de capas ocurren antes que el túmulo sea permanentemente abandonado. Un machi y dos ancianos nos informaron, sin embargo, que el túmulo tenía que ser elevado por los participantes vivos con el fin de elevar el espíritu del *kuifiche* más cerca del mundo de *wenu mapu* bueno ubicado arriba en donde residen los dioses claves, las figuras celestiales y los ancestros.

Aunque no hay un completo conocimiento sobre la relación entre los ancestros *huifiche* y los ancestros de *antupainko* y del tiempo histórico y mítico, la información reunida sobre esta materia en otras áreas (Dillehay, sin fecha), podría sugerir que cuando el espíritu de un ancestro está aún ritualmente alimentado por los vivos en el sitio de la tumba, el ancestro está en el tiempo histórico. Una vez que el espíritu alcanza el *wenu mapu* que ya no se mantiene, y cuando los vivos ya no visitan ni mantienen el *cuel*, el espírutu pasa el tiempo mítico, y a medida que pasan las generaciones, el túmulo es abandonado y el nombre del ancestro se olvida. Las condiciones que determinan estas transformaciones no se conocen.

Yo pienso que el tamaño del *cuel* está condicionado por el número de parientes y amigos que ponen tierra en la tumba, y por el número de episodios de capas de tierra necesarios que sirven para cumplir con algunas obligaciones que se requieren de los vivos. También yo podría suponer que el número de parientes y amigos está definido en gran medida por el tamaño de la familia extendida de la persona muerta, y por el número de amigos logrados a través del poder y el prestigio social. En otras palabras, parece haber alguna relación entre el tamaño de un *cuel* y la red de parentesco extendido de la persona muerta, además de la importancia dada a la elevación simbólica del espíritu del cuerpo mediante su colocación físicamente más cercana al mundo de *wenu mapu*.

Sólo a través de la excavación arqueológica de un *cuel* podríamos confirmar el número y tamaño de las capas de tierra estratigráficas y lograr alguna idea sobre la importancia social del cuerpo mediante el registro de algunos bienes asociados en la tumba. La excavación también nos informaría sobre el número de individuos enterrados en estos túmulos, y nos permitiría saber si el tamaño de un *cuel* podría ser también determinado por el número de entierros ubicados en él. Lamentablemente, la entrevista etnográfica no entregó información sobre el número de individuos que podrían haber sido enterrados en un *cuel*.

Al comentar sobre la cuarta función, unos pocos informantes establecieron que los moros o *cuel* servían como "mapas" o "límites" entre familias y linajes ubicados en diferentes reducciones. Pudimos observar que casi todas las huellas que conducen desde un conjunto de *rukas* (casas) a otro pasaban por o cerca de un *cuel*. Aún el camino de tierra moderno para carretas tiradas por bueyes o vehículos sigue la línea de los *cuel* de norte a sur descrita anteriormente.

Aunque se requieren más trabajos etnográficos en este aspecto, la impresión inicial es que hay un fuerte "impulso" o sentido de obligación y deseo de acercarse a un *cuel*. Además, al referirse a los términos "mapas" o "límites" entregados por los informantes, pareciera que los *cuel* se perciben como nudos físicos de referencia en el patrón de asentamiento remoto de parientes relacionados. En otras palabras, los mapuches tienen un mapa cognitivo o cuadro mental de los *cuel* en su ambiente físico y en su patrón de asentamiento de parentesco que podría ser usado por el ojo de la mente como un esquema orientador para dar una estructura al espacio físico y social.

Yo creo que es puntual caracterizar todas las funciones de los *cuel* como un conjunto integrado de funciones que sustentan 1) las relaciones de inter-linaje entre los ancestros míticos, los ancestros históricos y sus parientes vivos y 2) la participación ceremonial y las relaciones interpersonales entre el ritual mismo y los grupos de linaje. Como Faron (1964) y yo (Dillehay, sin fecha) lo hemos discutido antes, esa relaciones y la participación son importantes porque ellas proveen un nexo social y espacial para varios linajes unidos en un núcleo ritual y en un intercambio simétrico de bienes e información, todo lo cual mantiene la estructura ideológica y social total. Estas son algunas de las características más importantes del cambio cultural o persistencia en la sociedad mapuche. Cuando se visualiza desde una perspectiva local y regional, el número y composición de los miembros del multi-linaje y los nexos de afinidad manifestados en un rito de *Awn* (funeral) o ceremonia ritual de *cuel* depende de la importancia de la persona muerta, la extensión social y espacial de su parentesco y su red de amistades. En este respecto, la reunión de los vivos en los sucesivos eventos del *Awn* y *cuel* no es uniforme en cuanto al tamaño y contenido de la familia y el linaje año tras año. A través de la región, variadas cantidades de diferentes linajes participan en numerosos funerales que los conectan con muchos nexos sociales y espaciales diversos en varias redes de parentesco. Hay, por lo tanto, un rasgo común en los ritos del funeral con una cohesión regional que mantiene la participación en la ceremonia ritual y la relación entre los vivos y los muertos.

Discusión y conclusión

A partir del registro arqueológico, etno-histórico y etnográfico se puede determinar que existe una continuidad cultural en la práctica de la construcción de túmulos de entierro por lo menos en un área de la Araucanía. Dado unos pocos relatos etnográficos y el número más bien limitado de túmulos arqueológicamente conocidos, o *cuel* conocidos hasta ahora, es acertado suponer que este tipo de práctica mortuoria estaba muy probablemente reservada para los miembros de élite selectos de la población mapuche. Podemos hipotetizar que la ausencia de un *cuel* arqueológico en muchas áreas indica que las sociedades locales nunca activaron una necesaria estratificación y complejidad social de nivel suficiente como para desarrollar esta práctica.

Además, se han discutido varias funciones de los *cuel*, y se han identificado algunos factores sociales, ideológicos y rituales que condicionan su ubicación, tamaño, altura y su mantención post-entierro. En este respecto, es particularmente importante enfatizar que estas funciones difieren de acuerdo a los varios contextos sociales y temporales. Por ejemplo, las funciones iniciales del túmulo eran dos: enterrar el cuerpo y proveer un área espacial, ritual y social para mantener las relaciones interpersonales entre los muertos y los vivos, con quienes hay afinidad, particularmente porque los últimos ayudan al espíritu de la persona muerta en su paso hacia el

mundo del *wenu mapu* bueno que está arriba. En el contexto de post-entierro, esta relación persiste en la forma de episodios sociales de adición de capas de tierra que sirven para brindar más ayuda al espíritu del cuerpo, elevándolo físicamente más cerca del mundo superior de los ancestros. El período de post-entierro también involucra el uso del túmulo como un nudo de referencia en el patrón de la comunidad. También, por razones no completamente entendidas, hay una asociación entre los *cuel* y las ceremonias del Nguillatun en el área. Tres campos de *Nguillatun* exhiben *cuel* dentro del área de plaza abierta en donde los *machi* realizan sus servicios y donde la congregación baila durante la ceremonia. Esta asociación no es sorprendente porque tanto el *Awn* como el centro del *Nguillatun* mantienen la relación entre los ancestros y los vivos en un contexto ritual. En cuanto yo sé, este es el único lugar en la Araucanía en donde las manifestaciones arquitectónicas (el *cuel* y el campo de Nguillatun) de estas ceremonias están espacialmente integradas. El significado social, ideológico e histórico más completo de esta integración no está clarificado y requiere mucho más investigación en el futuro.

De hecho, hay muchos aspectos de los *cuel* arqueológicos y etnográficos que permanecen sin respuesta y requieren más investigación. Por ejemplo, una toponimia comparada y el estudio lingúistico de los nombres de los *cuel* podrían proveer un conocimiento adicional sobre las relaciones sociales, simbólicas o funcionales entre los *cuel* individuales en al área de estudio. Un trabajo adicional sobre la mención de tumbas y el rito del *Awn* en textos históricos y etnohistóricos podría proveer una percepción en el tipo y nivel de compromiso social en la construcción y posterior mantención de los *cuel*. Es obvio que la excavación arqueológica de una muestra seleccionada de los *cuel* examinados es necesaria para confirmar y probar algunas de las declaraciones de los informantes y las interpretaciones del autor. Dada la importancia del *cuel* para los mapuches locales, el examen subterráneo en cualquiera de estos túmulos es imposible. Sin embargo, hay numerosos otros túmulos en el área que pueden ser excavados para probar muchas de las relaciones involucradas, en la función, número de entierros, capas de tierra, tamaño, altura y cronología de los túmulos.

Volviendo a una consideración más específica sobre la importancia de estos descubrimientos para la arqueología, la oportunidad para examinar el tipo de comportamiento social vivo y los constructos ideológicos que dieron origen a los túmulos, debería ser de sustancial importancia para los arqueólogos interesados tanto en las culturas tempranas que construían túmulos, como en los procesos de formación de sitios.

Los túmulos o *cuel*, una forma de arquitectura religiosa en la región de la Araucanía, se ajustan al patrón, esperado de arquitectura religiosa y de sepultación por el nivel de desarrollo socio-cultural logrado por la tardía cultura araucana pre-hispánica y la cultura mapuche histórica y contemporánea. Aunque la estructura política formal del mapuche actual se ha perdido esencialmente como resultado de la aculturación en los 100 años pasados, muchos otros aspectos de la cultura no han sido tan drásticamente alterados. Hay suficiente continuidad observada en muchos patrones sociales y culturales de las sociedades araucanas pre-hispánicas, históricas y contemporáneas para clasificarlas como una sociedad de cacicazgo (Steward y Faron 1959). Como lo he dicho en otro lugar, aun podría adelantar que la cultura araucana puede ser llamada etnográficamente una sociedad de "cacicazgo incipiente", y arqueológicamente una sociedad "formativa temprana" o sociedad de cacicazgo. En ambos casos, los tipos de túmulos de sepultación en tierra descritos en este estudio, ciertamente se ajustan al atributo esperado en estos tipos de sociedades.

Aunque el proceso de formación de sitios no ha sido un propósito específico de este artículo, podemos ver un ejemplo de cómo los patrones de parentesco y la historia en la forma de relaciones ancestrales están manifestadas en un continuum de espacio-tiempo ideologicamente construido para determinar la formación física, la organización y la mantención de los túmulos de tierra con un propósito especial. También podemos empezar a darnos cuenta de cómo ciertas características ideológicas y materiales interrelacionadas pueden combinarse para condicionar y sostener regularmente 1) el contexto y la forma de patrones de uso social en estos tipos de sitios y 2) el tipo de patrón del sitio observado por los arqueológos. En un estudio futuro y detallado de estos hallazgos, examinaré las clases de relaciones observadas e inferidas entre estas variables y cómo ellas contribuyen a nuestro entendimiento y, con optimismo, explicación del registro arqueológico. Se necesita estudiar más datos arqueológicos y etno-arqueológicos detallados sobre

los túmulos, los *cuel* y otros tipos de sitios arquitectónicos religiosos, junto con realizar más investigación etnográfica sobre las relaciones entre ideología, conducta espacial y parentesco, antes que podamos considerar sistemáticamente los factores que condicionan diferencialmente el rango de uso prolongado, la mantención y abandono de los sitios religiosos por generaciones sociales sucesivas, y el significado político y social de esos sitios en términos sociales evolutivos.

BIBLIOGRAFIA

CLAUDE, Joseph H.
1933-34 "Costumbres araucanas" *Revista de la Universidad de Chile*, Vol. XVIII; pp. 705-16 (1933). 1053-74 (1934). Santiago.

COÑA, Pascual
1974 *Memorias de un cacique Mapuche*. ICIRA.

CORNELY, F. L.
1956 *Cultura Diaguita y Cultura de El Molle*. Editorial Pacífico. Santiago.

DILLEHAY, T. D.
s.f. Classification and Usse of Cultural Space and Knowledge Sources in Mapuche Society and Culture. Manuscrito en mano de su autor.

FARON, L.
1964 *Hawks of the Sun*. University of Pittsburgh Press.

GUEVARA SILVA, T.
1913 *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago.

HOUSSE, E.
1940 *Epopeya India*. Zig-Zag.

IRIBARREN, J.
1969 *Culturas precolombinas en el Norte Medio, Precerámico y Formativo. Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*. Vol. 30.

LATCHAM, R.
1915 Costumbres mortuorias de los Indios de Chile y otras partes de América. In *Anales de la Universidad de Chile*. Santiago Vol. CXXXVI, sem. 1: 443-493, 687-718; Vol. CXXXVII, sem. 2: 1-32, 477-524, 819-880; Vol. CXXXVIII, sem. 1: 85-144, 273-326.

1928 Excavaciones arquelógicas de Tiltil. *Revista de Educación Pública*. Nº 1.

LATHRAP, D.
1975 *Ancient Ecuador*. Field Museum of, Natural History. Chicago.

MOSTNY, G.
1971 *Prehistoria de Chile*. Santiago.

PIÑEDA y BASCUÑAN, Francisco Nuñeo de
1973 Cautiverio feliz. *Colección de Historia de Chile*. Vol. II. Santiago.

QUIROGA, Jerónimo de
1979 *Memorias de los Sucesos de la Guerra de Chile*. Editorial Andrés Bello. Compilado por S. Fernández Larraín.

SANDERS, W. and B. PRICE
1968 *Mesoamerican, the Evolution of Civilization*. New York.

SERVICE, E. R.
1975 *Origins of the State and Civilization: The Process of Cultural Evolution*. New York.

SHETRONE, H. C.
1930 *The Mound Builders*. New York.

TREUTLER, P.
1861 *La Provincia de Valdivia i los Araucanos*. Santiago.

WILLEY, G. R.; J. A. SABLOFF
1980 *A History of American Archaelogy*. San Francisco.

STEWARD, J.; L. C. FARON
1959 *Native Peoples of South America*. New York.