

Autor / Author**TOBAR LOYOLA, Guillermo**

Universidad Finis Terrae (Santiago de Chile)

gtobar@uft.cl

RECIBIDO / RECEIVED 19 de mayo de 2017

ACEPTADO / ACCEPTED 26 de mayo de 2017

PÁGINAS / PAGES De la 37 a la 54

ISSN / ISSN 2386-2912

El mito de *Treng-treng* y *Kai-kai* en el contexto religioso mapuche¹

The myth of *Treng-treng* and *Kai-kai* in the mapuche religious context

Uno de los principales pueblos originarios de Chile es el pueblo mapuche. El objetivo de este artículo es desarrollar el contenido y significado de la cosmología mapuche a partir de la reflexión de algunos de los principales elementos constitutivos de su cultura, como es el mito de *Treng-treng* y *Kai-kai*. El método utilizado es filosófico analítico. Se concluye que un adecuado conocimiento y reconocimiento del relato mítico permite comprender de mejor manera su contenido ancestral, como también apreciar su valor actual.

#mapuche #mito #Treng-treng #Kai-kai

One of the main aboriginal peoples of Chile is the Mapuche people. The aim of this article is to develop the content and meaning of Mapuche cosmology by reflecting on some of the main constituent elements of its culture, such as the myth of *Treng-treng* and *Kai-kai*. The method used is analytical philosophical. It is concluded that an adequate knowledge and recognition of the mythical story allows a better understanding of its ancestral content, as well as to appreciate its current value.

#mapuche #myth #Treng-treng #Kai-kai

1/ El presente artículo corresponde al resumen del capítulo segundo de un libro publicado el 2015 como fruto de una investigación sobre la cosmovisión mapuche desde la perspectiva de la filosofía y fenomenología de la religión (Tobar, 2015: 51-139). El capítulo segundo del libro lleva por nombre el mismo título que encabeza este ensayo.

1. Introducción

La relevancia del mito de *Treng-treng* y *Kai-kai* recae principalmente en el talante fundante de la religiosidad mapuche. En su contenido se destaca el modo en que el mapuche se relaciona con lo sagrado a través de la naturaleza. Para lo cual es necesario acercarse al significado de algunos conceptos y experiencias que nutren el contexto religioso mapuche como puede ser: el lenguaje mapuche, la visión de la tierra, el cosmos, el hombre y Dios. A continuación procuraremos mostrar en qué sentido se puede considerar este mito, como una especie de motor desde el cual surge la fuerza y la energía que sostiene y alimenta la experiencia religiosa del pueblo mapuche.

2. La lengua mapuche

Normalmente se entiende que el lenguaje humano tiene por función comunicar ideas, conceptos, sentimientos y emociones, el que a su vez puede materializarse a través del habla, la escritura o diversos signos o grafemas. Para comprender al hombre o para acercarse al significado de su cultura es necesario hacerlo por medio del conocimiento de su lengua. Por lo que en nuestro caso no puede ser diverso, sobre todo si lo que pretendemos es conocer la cosmovisión de una cultura ancestral.

Una de las primeras características que se destaca en la lengua de los mapuches es su oralidad. En efecto, se trata de una lengua oral y no de una lengua escrita. El nombre que dan a esta lengua es bastante significativo, la llaman *mapudungún*, que literalmente significa "el habla de la tierra", (de *mapu* = tierra y *dungun* = palabra) (Valdivia, 1648: 7). La memoria colectiva del mapuche se sirve de la palabra para expresar su relación con la tierra.

La oralidad posee una profunda valoración simbólica en la cultura mapuche, que permite constituir desde su tradición no escrita un profundo sentido mítico de los orígenes, por una parte, y, por la otra, sustentar hasta nuestros días su significado ancestral. Esta es la razón, por la cual, podemos señalar que la oralidad para el mapuche posee un significado metafísico de la realidad, pues, a partir de ella es capaz de conectarse con el ser de las cosas. El etnógrafo e investigador de la lengua mapuche, el chileno Ziley Mora Penroz nos cuenta: "El lenguaje adopta el alto encargo de ser puente con el ser, con lo inteligible del ser y, por tanto, vehículo de la verdad, en el sentido griego y germánico del término: *aletheia*: muestra la desnudez de su esencia, descubre los velos que la ocultan" (Mora, 2009: 26). Y es esta misma verdad del lenguaje la que permitió, en su relación con el ser de las cosas, que Arauco y su gente comprendiese lo esencial que anima y da vida a la naturaleza, como por ejemplo:

"la importancia de la impecabilidad y de la intensidad ritual, de la "cuántica" de los seres vivos y los enlaces invisibles de las partículas del mundo en el seno de un determinado nicho ecológico, porque observó y actuó, pensó y habló el

mundo desde una posición física y ética, empujada por un tipo de lenguaje, que le hacía entre otras cosas, desarrollar estrategias guerreras de vigilia tanto para la medicina como para la eficacia de la magia” (Mora, 2009: 18).

El hecho de tratarse de una lengua oral tiene su peso específico. En particular nos referimos al modo en el que las distintas representaciones sociales o religiosas constituyen sus tradiciones devenidas principalmente desde la oralidad. Así, la palabra mapuche cuando habla muestra su conexión con el ser de las cosas, entendiendo que el ser de las mismas participa de una condición sagrada y espiritual capaz de impregnar la vida diaria además de escribir su historia como pueblo.

Diversos son los investigadores del lenguaje indígena americano que sostienen el dinamismo propio de la mayoría de las lenguas indígenas. De hecho el crítico español José Vila Selma escribió sobre las palabras amerindias, “que cada fonema tiene y conserva incólume su significado original” (Mora, 2009: 24) recordando que la transmisión de saberes se realiza de un individuo a otro en un contexto de sobrevivencia existencial, pues lo que se transmite es la verdadera vida, aquella que comunicó la divinidad a los hombres en los orígenes del tiempo. Fue ese el momento preciso en el que los ancestros recibieron la clave para vivir en armonía con la naturaleza como una extensión de la divinidad. La oralidad es el vehículo para comunicar lo recibido y comunicarse con la divinidad, para recordar lo dicho a sus ancestros y vivir en la actualidad según lo enseñado por ellos. Sirviéndose de la oralidad, la tradición se constituye como tal para dar sentido e identidad al mapuche.

Ahora bien, el hecho de ser una lengua oral y no escrita, hace que en ocasiones encontremos algunas variantes en el relato de un mismo mito. Una de las razones se debe a que el relato oral a partir de los primeros misioneros y cronistas de la época de la Colonia fue devenido en relato escrito. Así, los distintos textos que surgieron a partir de la necesidad de registrar en papel la historia mapuche por medio de la palabra escrita, fueron el resultado del testimonio de mapuches ubicados en diversas zonas geográficas, con lo que el mismo relato o memoria colectiva se recitaba en distintas comunidades mapuches con ciertas desigualdades (personajes, naturaleza, eventos, etcétera). No se trató de un hecho aislado si se considera la diversidad geográfica de la región habitada por el mapuche (montañas, valles, lagos, ríos y mares entre otros), además, no se debe olvidar tampoco el tiempo y el espacio en el que transcurrieron tales eventos que, por lo demás, todos lo admiten como un recuerdo común. Ahora bien, esta desigualdad accidental en el relato oral no tiene mayor importancia para la tradición, pues lo verdaderamente importante es conservar la base de su tradición compartida y la fuerza simbólica de los hechos ahí narrados.

De este modo, las variantes establecidas en mitos y cuentos se deben a que el relato oral pasó a relato escrito a través del testimonio de diversos mapuches y que a su vez fue recogido por distintos cronistas y gramáticos. Todo lo cual se entiende cuando la comunicación mapuche se describe a partir de la llamada “oralidad primaria”, entendida esta como aquella cultura que se construye ajena a todo conocimiento de la escritura (Cf. Ong, 1996: 20).

En efecto, los mapuches, a la llegada de los españoles no poseían ningún tipo de escritura, siendo la oralidad primaria la forma de comprender y relacionarse con el mundo. A partir de este modo de estar en el mundo, el mapuche recopila los eventos trascendentes de su historia -auxiliado por la memoria colectiva devenida tradición-, con la intención de mantener en el tiempo aquellas narraciones que dan origen a su condición de *gente de la tierra* y, que por lo mismo, plasma en su vasta mitología.

Por otra parte, la oralidad no se trata de una característica propia ni exclusiva de la lengua mapuche, también se halla en otros pueblos de América. Solo a modo de ilustración presentamos el testimonio ofrecido por el misionero jesuita Alonso de Ovalle en su obra *Histórica relación del Reino de Chile* en la cual narra la historia contada por el Padre Diego de Torres, Provincial y fundador de las provincias del nuevo Reino y Paraguay. En ella cuenta cómo un indio no dejaba de cantar al mismo tiempo que caminaba por un valle de Quito. La razón por la cual el indígena no dejaba de cantar mientras caminaba no obedecía a una cuestión meramente artística, sino más bien a la responsabilidad de conservar su oficio como "archivista del lugar". El canto del indígena contenía la historia de las tradiciones y de las cosas memorables de sus antepasados las que debían ser conservadas y transmitidas de generación en generación. Así, su canto era de vital importancia y lo obligaba a repetirlo todos los días para conservar la tradición. "Porque como los Indios -dice Alonso de Ovalle- no tienen libros, ni escritos como queda dicho en su lugar y usan de esta diligencia para que no se olviden las historias que de padres a hijos tenían de memoria" (Tobar, 2015: 56).

A partir de lo referido por Alonso de Ovalle resulta natural plantearse la dificultad que pudiese presentar un sistema basado en el recuerdo para conservar datos y hechos del pasado. Si bien es cierto la memoria puede generar un cierto grado de variación en el dato conservado, el esfuerzo por evitarlo o por lo menos disminuir su desviación, se concentra en el ejercicio de la memoria y en la "especialización" de individuos cuya responsabilidad es reforzar esta función del cerebro con la intención de transmitir fidedignamente la tradición. Esto explica el desarrollo memorístico del indígena que admiró a distintos personeros en la historia de Chile. Uno de ellos fue el abate Molina (1740-1829), sacerdote y cronista chileno, que en su estudio sobre los mapuches reconoce el desarrollo memorístico del indígena señalando lo siguiente: "Para conservar la memoria de sus cuentas se servían como han hecho otras naciones, del *pron*, llamado por los Peruanos *quippo*; este es un mazo de hilo de diversos colores, con varios nudos. Los colores indican la cosa de la cual se trata y los nudos la cantidad" (Molina, 1795: 26).

21. El *werkén* o mensajero

La responsabilidad de transmitir y conservar las tradiciones desde la oralidad era una tarea esencial en la construcción de la cultura mapuche. Sobre todo cuando las relaciones sociales, comerciales y políticas de los indígenas se fundaban en la palabra viva y recordada. Muestra de ello son los

diversos oficios relacionados con la palabra oral y de gran reputación existentes en su cultura. Por ejemplo, el *werkén* (*huerquén*) o mensajero, es quien poseía funciones de mayor importancia que las de un simple “hablador”, ya que “de la fidelidad de su memoria dependían un acuerdo de guerra, una notificación por perjuicios o un convenio de matrimonio” (Guevara, 1908: 370). Era muy importante la formación de este *werkén* a quien desde temprana edad se le entrenaba en el arte de la memoria y en el oficio de correo, el que debía tener algunas cualidades específicas e indispensables como óptima memoria, muy buen lenguaje y muy atento (Cf. Guevara, 1908: 372).

Un dato significativo que confirma y realza la oralidad del mapuche es la ausencia en su lengua (*mapudungún*) de palabras que designen el papel, el lápiz o la escritura (Cf. Caniguan, Villarroel, 2011: 22). De aquí el aprecio del ejercicio memorístico que connotados entendidos de la cultura mapuche como Tomás Guevara (1865-1935), han reconocido la habilidad que posee el mapuche al recordar cosas concretas. “El mapuche -señala Guevara- posee una memoria perfectamente desarrollada cuando la aplica a un hecho, a costumbres de animales, a tradiciones transmitidas por los padres” (Guevara, 1913: 3).

Así pues, la manifestación de una memoria lúcida unido a una excelente capacidad oratoria, eran considerados una señal distintiva en el mapuche culto, lo que distinguía positivamente al interior de la comunidad o *lof* mapuche a quien las poseía. José Bengoa historiador y antropólogo chileno señala que: “la educación mapuche consistía preferentemente en ejercitar la memoria, el culto por los detalles, la precisión al describir las características de los objetos y situaciones. El *mapudungu* se caracteriza por una riqueza descriptiva de una enorme variabilidad” (Bengoa, 2000: 25).

2.2. El *ngenpin* o dueño de la palabra

En este sentido destaca otro personaje importante relacionado con la memoria y el uso de la palabra. Se trata de una autoridad originaria llamada *ngenpin* (de *ngen* = dueño y *pin* = decir). A esta autoridad mapuche se le tiene como el “dueño de las palabras”, por medio de las cuales deja entrever su dote de orador distinguido y conocedor de la sabiduría ancestral mapuche. En definitiva es el responsable de transmitir y narrar la historia y las tradiciones de su pueblo. Bacigalupo -investigadora trasandina- lo describe como “un orador, elegido por los espíritus, cuyas palabras transmiten poder y le confieren eficacia al ritual de un modo similar al latín litúrgico en una misa católica” (Bacigalupo, 2005: 9-38). El *ngenpin* posee claras funciones de un sacerdote en algunas celebraciones mapuches entre las cuales se destaca el *Nguillatún*. Al respecto el antropólogo estadounidense Louis Faron confirma la estructura del patrilineaje de la sociedad mapuche destacando la figura del *ngenpin*. “La linealidad -señala Faron- es representada a través de los varones, puesto que el linaje paterno lo determina al nacer” (Faron, 1997: 27).

Tratándose de una ocupación primordial y con un cierto status social y religioso dentro de la comunidad, el *ngenpin* era educado con esmero y seleccionado de entre los mejores, lo que explica que normalmente se eligiera para tal desempeño al hijo del cacique. Bengoa señala las

características que tenía la educación de este futuro orador designado como *huepife* o *ngenpin* describiéndolo como quien convoca, quien posee el don de la palabra y principalmente quien tiene la responsabilidad de decir al pueblo cuál es su tradición y su historia (Cf. Bengoa, 2000: 68).

Como se observa en esta descripción hecha por el antropólogo estadounidense, la figura del *ngenpin* no solo se asocia a una labor meramente social a través del arte de hablar y comunicar, también se trata de asociar la oralidad al evento originario que fundamenta su experiencia religiosa proporcionando sentido a su ser *gente de la tierra*. Así es como el *ngenpin* se apropia de la palabra en diversas rogativas y rituales para dirigir la oración, con estas plegarias y unido con los demás indígenas participantes de las celebraciones rituales construyen y actualizan en conjunto la memoria oral de su pueblo (Cf. Kuramochi, 1994: 237).

El soldado y comerciante español José Pérez García (1726-1814) en su obra escrita entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX se refiere a este personaje del siguiente modo: "su *genpin*, que así llaman a los poetas, endulzan tanto el idioma que hay quien vierte que en su poesía tiene buena cadencia esta lengua" (Pérez, 1900: 20-21).

Evocar eventos acaecidos en un tiempo lejano con el fin de conservar, narrar y transmitir su legado posee una especial connotación memorística que en la cultura mapuche no solo se limita a la función del *ngenpin*, por el contrario se trata de un instrumento privilegiado para conservar los relatos míticos que llegan desde sus ancestros y que orientan el actuar del indígena en todo tiempo y lugar. El misionero jesuita Andrés Fabrés narra un elocuente diálogo entre dos caciques que muestra la importancia y determinación del relato oral, sus nombres eran Ignacio Levihueque y Pedro Llancahuenu. Este último escuchó la narración que hizo Levihueque sobre el relato de los orígenes del pueblo mapuche, a lo que Llancahuenu preguntó: "¿Cómo has sabido estas cosas que me has contado? -frente a lo cual Levihueque respondió- Antes que llegasen los Españoles, habían puesto, dizque, un Indio que refería todas estas cosas, al modo de una canción, así lo vine a saber" (Fabrés, 1764: 106-107). En este sentido, el diálogo reafirma la convicción de que "En una cultura oral, la palabra hablada es el elemento central de articulación social" (Bengoa, 2000: 68).

3. Los mitos

Basta adentrarse un poco en el conocimiento de la cosmovisión mapuche para entender que su experiencia de lo sagrado pasa en gran medida por el cultivo y estima del mito. A través del relato de sucesos acaecidos en un tiempo lejano el mapuche logra proporcionar un significado trascendente de lo sagrado, lo que a su vez permite conformar una forma particular de vida ordenada a regular la conducta y la relación frente a la naturaleza, a los hombres y a Dios. El sentido que ofrece Mircea Eliade sobre el mito se ajusta bastante bien al sentido que buscamos dar al mito mapuche: "Los mitos de los 'primitivos' reflejan aún un estado primordial. Se trata, a lo más, de sociedades en las que los mitos están aún vivos y fundamentan y justifican todo el comportamiento y la actividad del hombre" (Eliade, 1991: 5).

31. El mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*

A nuestro juicio estamos frente al mito más importante y significativo de la cultura mapuche. El contenido relata sus orígenes como pueblo y su conexión con la naturaleza. Un mito que posee características trascendentes para su existencia como *gente de la tierra*, en cuanto este relato vuelve a rememorar un tiempo primordial que explica e ilumina el tiempo actual como acabamos de leer en el texto de Eliade. Por otra parte, tratándose de un acontecimiento que no ocurrió en un tiempo cronológico determinado, adquiere un especial sentido cuando se vuelve al tiempo primordial para evocarlo, pues es en ese tiempo en el que el hecho tuvo lugar por primera vez (Cf. Eliade, 1991: 5).

Es normal que debido a la relevancia de este mito en el contexto de la cosmovisión mapuche, haya sido estudiado por diversos autores. Tampoco es extraño encontrar en sus estudios distintas grafías al nombrar el mito debido al alfabeto de procedencia escogido².

Sin embargo, lo verdaderamente importante al momento de considerar el contenido del mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* es hacerlo a partir del testimonio directo de algún indígena o de alguna comunidad mapuche. En este sentido cobran especial relevancia los principales cronistas del tiempo de la colonia, en efecto, ellos son válidos transmisores de la cultura mapuche, principalmente aquellos que lograron incursionar en el mundo mapuche por medio del dominio de su lengua (el *mapudungún*). Rodolfo Lenz reconocido fonetista y araucanista chileno-alemán señala que: “Las noticias de los antiguos cronistas solo tienen valor científico, cuando sus autores efectivamente han conocido a los indios y su lengua por el contacto íntimo de la vida común, como es el caso por ejemplo con Francisco Núñez de Pineda i Bascuñán y Diego de Rosales, que escribieron a mediados del siglo XVII” (Lenz, 1912: 5).

La primera noticia escrita sobre el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* nos llega de parte del misionero jesuita Diego de Rosales (1601-1677), que efectivamente, a mediados del siglo XVII llegó a Chile a la zona de Arauco en concreto en 1629. Ya entre los mapuches se interesó en sus costumbres y no tardó en aprender su lengua. El misionero y cronista español una vez ambientado entre los mapuches logró su confianza y afecto al punto de escuchar el relato en *mapudungún* directamente de indígenas y ancianos conocedores de su tradición y de sus costumbres. Diego de Rosales escribe una voluminosa obra en la que transcribe el relato del mito transmitido por sus amigos indígenas. El singular valor de este trabajo radica en que en él se halla la primera versión del mito *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, que en cuanto relato oral se remonta hacia el año 1500.

A continuación, ofrecemos un breve resumen del relato mítico recogido por Diego de Rosales en su obra:

“*Treng-Treng* era una culebra que tenía por morada la cumbre de los cerros más altos y se identifica con el bien. El nombre de *Treng-Treng* también se aplicaba a

2 / Recordemos que producto de los distintos grafemarios de la lengua mapuche y la imposibilidad de unificarlos nos encontramos con la eventualidad de hallar escrita estas palabras de varias maneras: *Tren-Tren* y *Kai-Kai*; *Xeg-Xeg* y *Kai-Kai*; *Tenten* y *Caicai*, entre otros.

los montes por la relación con aquella culebra. Ante la llegada de un diluvio en un tiempo remoto, *Treng-Treng* aconsejó a los indios que arrancasen hacia las cumbres altas de los cerros donde estarían a salvo de la inundación. *Kai-Kai* (serpiente que encarna el mal), por su parte, hizo que las aguas del mar subieran al grado de provocar un cataclismo diluvial. Los que salvaron fueron cuatro personas: dos viejos y dos jóvenes. A los jóvenes se les permitió la reproducción de nuevos mapuches que poblarían la tierra, los ancianos por su parte transmitirían sabiduría a las generaciones venideras. Una vez vencida *Kai-Kai* -la serpiente mala-, los hombres ofrecieron un sacrificio humano para conseguir el descenso de las aguas a su estado normal; iniciaron, luego, la repoblación de la tierra" (Cf. Tobar, 2015: 35).

3.2. Mito e identidad

La experiencia religiosa del mapuche está estrechamente unida a este mito, en su relato hallamos el sentido y la esencia de la relación existente entre el mundo de arriba (el cielo) y el mundo de abajo habitado por el mapuche (la tierra). Estos mundos se presentan como dos elementos en armonía que permanecen esencialmente conectados. A partir de esta visión del cosmos y de la interacción que se da en la naturaleza se desarrolla en el mapuche la conciencia personal de quién es y a dónde pertenece. Para ello el conocimiento y transmisión del mito adquiere una importancia fundamental. El mapuche, al igual que cualquier otro pueblo, posee una visión propia del mundo por medio de la cual se relaciona con la naturaleza de manera esencial. Esta relación se sirve de diversos ritos y ceremonias que lo ponen en contacto con la divinidad potenciando con ello su identidad religiosa y cultural. El relato oral presta una función notable en esta experiencia religiosa ya que la oralidad mapuche va más allá de una destreza adquirida para ejercer la oratoria de tipo social o política; se trata, más bien de mantener viva y activa la tradición que contiene la memoria de los ancianos de la comunidad cuyo recuerdo de los orígenes se retrotrae al presente. En definitiva, se evocan los eventos pretéritos sucedidos en un tiempo primordial para hacerlos vida en el tiempo actual.

De este modo, podemos comprender la determinación del mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* a la hora de fijar una identidad no solo religioso-cultural en el pueblo mapuche sino también una identidad de origen. Asimismo, las principales prácticas rituales de la *gente de la tierra* evocan igualmente el origen de este mito, en particular nos referimos a la celebración del *nguillatún*. El profesor y *ngenpin* mapuche Armando Marileo señala lo siguiente:

Si la cultura mapuche surge después de la gran inundación dando origen a nuestro pueblo, como asimismo el hecho mismo produce otro elemento conocido también como el mito del *Sumpall*, es obvio entonces que el origen del *nguillatún* está en el *Epeu* del *Tren-Tren* y *Kai-Kai*, siendo ésta como principio de todos los aspectos

culturales, religiosos y sociales del Pueblo Mapuche que posteriormente culmina con la derrota del rival (*Kai-Kai*), originando una forma propia de acercamiento entre los sobrevivientes y *Chau Ngünechen* y como premio de la fe y fidelidad es permitido ser el principio de una nueva cultura, el Pueblo Mapuche (Marileo, 1989: 43-47).

3.3. Naturaleza y contenido del mito

De acuerdo a los datos expuestos hasta ahora sobre el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* podemos afirmar que se trata del relato mítico mapuche de mayor importancia, sobre todo por su relación con las actividades de tipo ritual como el *nguillatún* y el carácter originario del mismo.

Basta una primera leída del relato para advertir que no se trata de un mito teogónico o cosmogónico, si así fuera debería narrar la operación directa de los dioses en la acción creadora tanto del cosmos como del mapuche. Sin embargo, lo que tenemos en esta narración es ciertamente un mito de origen, pero en el que resalta la destrucción y el nuevo nacimiento de la sociedad y cultura mapuche. En el escenario de este caos y rivalidad constante entre ambas serpientes aparece luego la calma y el equilibrio, a partir de los cuales surge también el modo de relacionarse del mapuche con la divinidad. El investigador chileno Jorge Dowling señala que “el mito mapuche parte del supuesto que tanto el Cielo como la Tierra eran cosas ya hechas, realidades preexistentes, elementos cósmicos primordiales, sin los cuales la elaboración del mito es imposible” (Dowling, 1971: 120). En este mismo sentido el especialista en cultura mapuche Hugo Carrasco propone la hipótesis que debiera existir otro mito anterior a este y que referiría el primer nacimiento o creación del mundo y del hombre, donde el mito *Treng-Treng* y *Kai-Kai* formaría parte de un texto mayor y más amplio (Cf. Carrasco, 1988: 7-24).

Efectivamente, al revisar los anales y crónicas del tiempo de la Colonia no hallamos ningún relato que hable sobre algún mito cosmogónico mapuche, es decir, que describa cómo aparecieron los dioses y cómo estos crearon la tierra y al hombre. Sin embargo, esto no significa que no exista este tipo de mitos en la tradición oral que relaten y describan la forma en la cual Dios creó el cosmos y al mapuche. De hecho, existen numerosos de ellos que en opinión de “todos los autores reconocen que estos relatos manifiestan la influencia del cristianismo, sin que ello signifique la pérdida de la lógica mítica mapuche” (Foerster, 1995: 83).

Indicamos antes que en opinión del académico Hugo Carrasco el mito no mostraría explícitamente el hecho de la creación ni del cosmos ni del mapuche. Ahora bien, Carrasco considera a modo de hipótesis que el mito *Treng-Treng* y *Kai-Kai* puede ser considerado como mito de origen en la cultura mapuche, teniendo en cuenta lo siguiente:

“1) con la salvedad de que manifiesta *la segunda creación o segundo nacimiento* del pueblo mapuche (y no la primera, cuyo texto está casi perdido, deformado

o simplemente puede no haber existido, por lo cual momentáneamente hay que dejarlo en suspenso); y 2) por su capacidad de generar y desprender nuevos mitos relativamente independientes: es muy probable que a partir de dos episodios del texto originario se hayan desarrollado los que ahora conocemos como mitos de *Sumpall* y de *Mankian*" (Carrasco, 1986: 21-27).

Desde esta perspectiva lo fundamental del relato sería llamar la atención sobre la destrucción y el nuevo nacimiento de la sociedad y cultura mapuche.

Ahora bien, si atendemos el corpus mitológico de la cultura mapuche hallaremos sin duda el mito de la creación narrado en distintas comunidades mapuches con la particularidad de circular entre ellas con algunas variantes. Es decir, la narrativa del mito —en particular el de la creación— puede cambiar nombres, situaciones o geografía pero manteniendo el eje central del relato centrado en la figura de un Dios creador llamado *Futa Newen* o gran fuerza. Este espíritu divino y poderoso tenía como morada el *Wenu Mapu* o tierra de arriba donde existía solo y desde donde emprende su obra creadora. A continuación se hace un resumen de este mito de la creación mapuche tomado de otros relatos aún vivos en comunidades mapuches:

"En el principio de los tiempos y en lo alto del cielo, vivía Dios junto a su mujer y sus hijos. A Dios se le designaba con diversos nombres: *Chau*, *Ngenechén* o incluso *Antu* (Sol). La esposa de este Dios era también madre de sus hijos y le llamaban *Kushe* (anciana, bruja o sabia) como también *Kuyén* (Luna). *Chau* era un Dios creador del cielo y de la tierra. Para vigilar a sus creaturas, que habitan la tierra -entre las cuales estaba el hombre- hizo un agujero en el cielo (sol, *Antu*) por el cual miraba con atención todo lo que estaba abajo. Por la noche su esposa (*Kuyén*) lo relevaba de esta tarea, es decir, iluminaba su creación dando vida a los campos, ríos y bosques; de este modo, *Chau* vigila los sueños de los hombres a través de su esposa. Los hijos de *Antu* y *Kushe* con el tiempo crecieron y con ello la ambición y el descontento se apoderaron de sus vidas. Quisieron tener el poder de su padre, por lo que en su corazón pensaron lo siguiente: "El *Chau* (Padre) y la *Ñuke* (Madre) ya están viejos, es hora de que nosotros tomemos su lugar". *Chau* al conocer semejantes deseos de sus hijos no sólo se puso triste, sino a la vez sintió mucha rabia que contenía debido a las súplicas de *Kushe*, quien le pedía que no hiciera caso" (Tobar, 2015: 97-98).

Lo que sucedió luego se puede suponer, no sólo porque obedece a la condición humana sujeta al flujo y reflujo de pasiones, sino también porque esta misma resistencia y rebeldía es una constante en otros mitos de tradiciones y culturas antiguas.

En efecto, lo que sobrevino después fue la insubordinación. Los hijos de *Chau* se volvieron contra él e intentaron destronarlo hasta que *Chau* consciente de las intenciones de sus hijos los

agarró y los lanzó con toda su fuerza hacia el abismo cayendo sobre la tierra, fue tal el impacto que produjo la caída de sus hijos que dejó dos enormes agujeros, los que fueron llenados por las lágrimas de *Kushe*, su madre, quien desde el cielo lloró su muerte. Pero *Chau* contemplando la gravedad del castigo a sus hijos aceptó disminuirlo y los regresó a la vida esta vez en forma de dos enormes serpientes. A una la llamó *Treng-Treng* y a la otra *Kai-Kai* esta última conservaría el espíritu del mal que llevó al deseo de destronar y destruir a *Chau* y la otra, *Treng-Treng* detentaría el espíritu del bien que buscaría defender a *Chau* de la animadversión de *Kai-Kai*. Así pues, la misión de *Treng-Treng* es vigilar a *Kai-Kai* para cuando esta última comience a agitar su cola con la intención de levantar olas, *Treng-Treng* advierta a los mapuches y los ayude a salvar sus vidas elevando los montes (Cf. Koessler-Ilg, 2000: 15-16).

3.4. Relato del mito de Diego de Rosales

Como podemos ver la conclusión del relato mítico de la creación que acabamos de narrar³ tiene un punto de encuentro con el llamado mito de origen de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* cuyo relato original data del año 1500 y fue recogido –como señalamos antes- por el misionero Diego de Rosales. Su punto de encuentro lo podemos situar justo en el momento en el que el gran espíritu divino o gran fuerza (*Futa Newen*) re-crea a sus insurrectos hijos como dos grandes serpientes. De aquí en adelante el evento cósmico se identifica con colosales fuerzas que chocan entre sí representando el bien y el mal situándose en una época fuera del tiempo. El escenario en el que se desarrolló semejante evento está colmado de agua y destrucción. De hecho, el P. Diego de Rosales relaciona el relato escuchado por los indígenas sobre el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* con aquel narrado en el libro del Génesis y conocido como el diluvio universal. “No tienen estos Indios de Chile –asegura el misionero jesuita- noticias de escritura alguna, sagradas ni profanas, ni memoria alguna de la creación y del principio del mundo ni de los hombres: solo tienen algunos barruntos del Diluvio...” (De Rosales, 1877: 3).

Sin embargo, la inundación no es provocada por la acumulación de agua lluvia, sino más bien por la acción del mar. “Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuándo (...) se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que llaman *Tenten* (...). Y en todas las Provincias hay algún *Tenten* y cerro de grande veneración, por tener creído que en él se salvaron sus antepasados del Diluvio general...” (Rosales, 1877: 3). Así la serpiente *Treng-Treng* se identifica con los montes altos y con la tierra que no sólo acoge al mapuche también lo salva de las olas encrespadas y violentas. “Había otra Culebra en la tierra –continúa el misionero- llamada *Caicai-Vilu*, (...) y que esta era enemiga de la otra culebra *Tenten* y asimismo enemiga de los hombres, y para acabarlos hizo salir el mar...” (Rosales, 1877: 4). De aquí que se identifique este evento con el Diluvio universal pues el mar

3/ Recordemos una vez más que su original en opinión de Carrasco no lo conocemos básicamente por dos razones: porque está perdido o bien porque no existe. (Cf. Carrasco, 1986: 21-27).

subió tanto debido a la perversa acción de *Kai-Kai* que alcanzó las cumbres de los montes hacia las cuales escapaban los mapuches para no morir ahogados. Cada vez que el nivel de las aguas subía a causa de la voluntad de *Kai-Kai*, *Treng-Treng* elevaba cada vez más las cimas de las montañas evitando la inundación total de las mismas... "Y compitiendo las dos culebras *Tenten* y *Caicai*, esta hace subir el mar, y aquella hacía levantar el cerro de la tierra y sobrepujar al mar tanto cuanto se levantaban sus aguas" (Rosales, 1877: 4).

Así es como los mapuches que lograron subir y mantenerse a salvo en la cumbre de la montaña sobrevivieron al gran cataclismo. Para calmar la furia de *Kai-Kai* y recobrar la armonía de la naturaleza realizaron –aconsejados por *Treng-Treng*– una ceremonia ritual llamada *nguillatún* en la que sacrificaron a un niño. Solo entonces las aguas comenzaron a bajar y el tamaño de las montañas tomó su apariencia original, poco a poco todo comenzó a adquirir el equilibrio necesario para una vida en paz. El número de los mapuches que sobrevivieron varía dependiendo la tradición, pero normalmente se afirma que fueron dos parejas, una de ancianos con la misión de transmitir la sabiduría y la tradición de generación en generación y la otra de jóvenes con la tarea de repoblar la tierra mapuche.

El relato que nos llega de la pluma de Diego de Rosales expresa bastante bien el conflicto cósmico que se evoca en él. El agua y la tierra se convierten en dos elementos, no solo vitales para la sobrevivencia y para el sentido de la vida del mapuche, sino también en dos elementos contrapuestos entre sí. Cada uno de ellos está representado por un ser zoomórfico que encarna la constante y sempiterna lucha entre el bien y el mal. La destrucción no es el único acontecimiento que describe este evento cósmico, también sobresale la nueva creación del mundo mapuche.

3.5. El *Nguillatún*

El retorno de la armonía al cosmos mapuche se debe en gran parte a la celebración religiosa del *Nguillatún*. Este rito de origen mítico, tal como lo hemos señalado, posee el poder de activar el mundo espiritual que une al mapuche con el mundo divino y con el de sus antepasados. «De todas las fuentes de información, la de mayor contenido religioso es la ceremonia del *Nguillatún* (rogativa), donde se hacen invocaciones directas a *Ngenechen* como también a los espíritus de los antepasados para que intercedan ante él" (Dowling, 1971:29).

Por lo mismo, se trata de un ritual fundamental en la religiosidad mapuche. Estamos frente a una ceremonia cuyos orígenes remotos confieren una estructura ontológica a la rogativa mapuche, sea para agradecer beneficios como para evitar males. Su repetición permite conectarse con el mito de los orígenes tal y como lo hicieron sus ancestros y lo seguirán haciendo sus descendientes. Pues el valor de aquel ritual mítico posee una fuerza espiritual actual a pesar de hallarse fuera del tiempo. Así, los rituales y los actos profanos significativos se ven envueltos de sentido en cuanto "repiten deliberadamente tales hechos planteados *ab origine* por dioses, héroes o antepasados" (Eliade, 2001: 8).

Esta es la razón por la cual el mito ancestral de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* se actualiza en el presente, de modo particular en el rito del *Nguillatún* que de alguna manera es capaz de resumir la experiencia de lo sagrado del mapuche, ya que “para todas estas religiones lo “esencial” no se decidió en la Creación del Mundo, sino después, en un determinado momento de la época mítica” (Eliade, 1991:47). Así, “de todas las fuentes de información, la de mayor contenido religioso es la ceremonia del Nguillatún (rogativa), donde se hacen invocaciones directas a Ngenechen como también a los espíritus de los antepasados para que intercedan ante él”. (Dowling, 1971: 29)

En varias de las ceremonias rituales se busca el equilibrio entre las fuerzas rivales que gobiernan el cosmos, en el caso de la festividad del *Nguillatún* se persigue equilibrar las fuerzas del bien representadas en *Ngenechén* (Dios mapuche) garante de la vida y de la construcción, con las del mal representadas por *Wekufe* espíritu negativo y malvado que representa la destrucción y la muerte. Para celebrar adecuadamente este ritual hace falta un lugar dedicado especialmente para ello, luego se pone un altar sagrado en el centro llamado *rewe* alrededor del cual los asistentes realizan las rogativas. Normalmente se celebra antes o después de las cosechas. No existe un calendario exacto que regule los rituales, sin embargo, este rito se realiza buscando la luna llena, “tiempo en que se piensa que el dios y la diosa de la luna (*kuyenfucha/kushe*), que otorgan la fertilidad, obedecen a las súplicas humanas y a las ofrendas de sacrificio” (Dillehay, 1990: 83).

4. Diluvio y terremoto

No es de extrañar que los primeros cronistas asocien este mito con el diluvio universal contenido en el libro del Génesis, sobre todo por tratarse de misioneros o soldados instruidos en la fe cristiana del siglo XVI. La inundación de las tierras provocada por la furia de *Kai-Kai* corresponde a violentos oleajes originados en el mar. Si se asume el contexto religioso judeo-cristiano de los primeros colonos resultó natural que hayan asociado el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* con el relato bíblico cuyo protagonista es la lluvia, Noé y su arca. Sin embargo, años más tarde un jesuita chileno tomó distancia de aquellos cronistas que relacionaron sin más el mito con el diluvio universal. Se trata del abate Molina quien atento a la lectura de aquella narración comprendió que el mito mapuche no describe propiamente un diluvio tal y como se describe en el libro del Génesis, por el contrario aquel evento originario obedece más bien a fenómenos geológicos y físicos de la naturaleza como terremotos, erupciones volcánicas y maremotos (Cf. Molina, 1795: 93).

Pero, el hecho de no ser un diluvio en el mismo sentido del relato del Génesis, no lo margina de las características generales que presentan los distintos relatos diluvianos presentes en distintas culturas. Para ver su conexión basta considerar las descripciones que contiene el mito mapuche en relación a la inundación de los valles y de los montes, todas ellas permeadas por un conflicto de proporciones enormes que enfrenta el bien y el mal personificado en las dos serpientes causantes del cataclismo.

4.1. La serpiente

No deja de ser interesante la figura de la serpiente en este relato mapuche, sobre todo por tratarse de un animal cuya presencia es recurrente en numerosos relatos mitológicos en las culturas ancestrales. A veces se trata del mismo animal con nombres distintos o con funciones específicas, la mayor de las veces se presenta bajo un dualismo contrastante representando el orden o el caos, la creación o la destrucción, el bien o el mal... Ejemplos hay en el Antiguo Testamento, en los mitos sumerios, en el antiguo Egipto, en la antigua India, China y por supuesto en las culturas ancestrales americanas como la olmeca, maya o Teotihuacán entre otras.

En el caso mapuche, la figura de esta serpiente se asocia a la imagen típica del monstruo marino que busca la destrucción y que puede estar asociada a un dragón o a una serpiente, pero que finalmente es vencido y destruido por la divinidad. Eliade lo explica así: "el Dragón es la figura ejemplar del Monstruo marino, de la serpiente primordial, símbolo de las Aguas cósmicas, de las Tinieblas, de la Noche y de la Muerte; en una palabra: de lo amorfo y de lo virtual, de todo lo que no tiene aún una «forma». El Dragón ha tenido que ser vencido y despedazado por el dios para que el Cosmos pudiera crearse" (Eliade, 1967: 30).

Dentro del marco diluviano en el que opera el mito mapuche de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* aparecen dos elementos naturales que se relacionan con la divinidad y que constituyen un soporte vital para la vida del mapuche. Nos referimos al agua y a la tierra. Ambos elementos naturales marcan con certeza un simbolismo que obedece a una especie de amasijo en el que se encuentran la divinidad, la vida mapuche y el conflicto. Así pues, el agua (*ko*) y la tierra (*mapu*) en este mito son elementos esenciales para comprender el sentido ritual y ceremonial en la cultura mapuche.

4.2. El agua (*ko*)

Si bien es cierto cuando se menciona el agua en el mito se hace con la intención de mostrar su violencia y destrucción, sin embargo, a pesar de esta descripción el agua constituye un componente primordial en los rituales mapuches. Uno de ellos es el *Wetripantu* o Año Nuevo mapuche. Se trata de una festividad muy importante para la *gente de la tierra*, en la que el agua acompaña las formas rituales del indígena significando su total relación con la naturaleza. En este sentido, podemos rescatar del *Wetripantu* mapuche, lo que Eliade llama una regresión a la "Noche Cósmica", en la que las aguas cumplen la función de regenerar la vida y con ello la fertilidad de la tierra y la abundancia de las cosechas (Eliade, 1967: 85).

La celebración del *Wetripantu* se iniciaba con un baño antes del amanecer (*epewun*) en los ríos y vertientes, la intención espiritual es conectar el interior del mapuche con nuevas energías proporcionadas por la fuerza positiva de la naturaleza. Ese día sucede el solsticio de invierno del hemisferio sur generando un cambio de ciclo en la vida de la naturaleza y por tanto en la existencia mapuche. La convicción es que las aguas de los ríos y de los lagos entran en una

transformación inducida por el cambio solar. “El baño simboliza la limpieza que ha de tener el mapuche para dejar atrás la suciedad del año que pasó y recibir el nuevo año limpio y dispuesto a ser colmado de fuerza regeneradora. El agua se lleva todo lo malo y negativo de cuanto se ha vivido” (Tobar, 2015: 111). En este mismo sentido Manuel Manquilef, hijo del lonco Trekamañ Manquilef y de la cautiva chilena Trinidad González señala que “Costumbre innata del mapuche es la de bañarse al amanecer. Hoy día ha tomado por norma la de hacerlo en la noche del 23 de junio o sea en San Juan; pues mientras más veces se lanza al estero más limpio de culpas o pecados está el cuerpo” (Manquilef, 1914: 86).

Se trata de una renovación de la naturaleza y de un inicio con nuevas fuerzas en el ánimo del mapuche. Ahora bien, el gran garante de esta transformación del medio ambiente y de la pureza interior del indígena es *Ngenechén*. Esta divinidad mapuche o gran espíritu del bien se le invoca en estas circunstancias como protector de la naturaleza y del mapuche, responsable de la lluvia, del incremento de los ríos y de la abundancia de agua en general. Por medio del agua propicia una limpieza y una renovación de la tierra auxiliado por el espíritu del agua llamado *Ngen-ko*.

4.3. La tierra (*mapu*)

Si el agua buscaba destruir al mapuche, la tierra busca salvarlo. Si el agua en el mito se asocia a la serpiente mala (*Kai-Kai*), la tierra representa la serpiente buena (*Treng-Treng*). A partir de una reflexión básica, como la que acabamos de hacer, se logra entender que la tierra es en la cultura mapuche un elemento clave para concebir la identidad cultural y religiosa del indígena. De hecho, la palabra mapuche se deriva de dos términos procedentes del *mapudungún* (lengua mapuche) a saber: *mapu*=tierra y *che*=gente, es decir, *gente de la tierra*. Con lo cual se ha de entender la tierra no sólo como terreno dedicado al cultivo sino sobre todo como la base de la cultura mapuche (Cf. Díaz, 2007: 47).

Por lo mismo, para la tradición mapuche el cuidado y la conservación de la naturaleza se transforma en un desafío existencial, no se trata de algo accidental o meramente convencional de sus costumbres. La tierra no es un mero sinónimo de suelo en el sentido geológico del término. Tampoco la preservación de la naturaleza es consecuencia de una reflexión económica o de una “conciencia” productiva como normalmente se entiende en el mundo moderno, más bien se trata de un concepto mucho más amplio y significativo en la representación del mundo mapuche. Así, la Madre Tierra o Ñuke *Mapu* no es tenida como una deidad pero sí como la realidad que permea todo y que se halla en todas partes representada por los *ngen* o espíritus de la naturaleza.

Bajo esta convicción se entiende que para el indígena con clara conciencia de su identidad de ser mapuche, “la tierra no constituye un bien económico que hay que explotar y destruir para sacarle ganancia. Ese concepto es sólo del capitalismo despiadado” (Ñanculef, 2012: 133). Por el contrario, la norma base que guía la conducta y el quehacer diario del mapuche es el de comunión sagrada con la tierra. Compromiso que exige por parte del mapuche un respeto incondicional a cada uno de los elementos que integran el *mapu*, pues cada uno de ellos hace de la naturaleza un lugar de encuentro con lo sobrenatural.

La existencia del mapuche no poseería ningún sentido si no existiera una relación reverente con la tierra, porque es por medio de esta acción de subsistencia que es capaz de hacer una experiencia religiosa de lo sagrado. La tierra como dijimos antes es mucho más que un trozo de suelo geológico, ella es madre, es naturaleza creada por Dios para comunicarse y unirse a él, la tierra no solo los salvó de aquel cataclismo mítico de los orígenes sino que les posibilita en la actualidad el llegar a vivir en paz y armonía.

De este modo el estilo de vida mapuche apegado a la tierra va acompañado de la preservación de la naturaleza, pues es con ella y en medio de ella que la *gente de la tierra* expresa su veneración y respeto a los espíritus de los antepasados y al propio ser supremo. "La tierra produce vida para el hombre y ella puede hacerlo porque se da, porque la tierra, como entidad sagrada se entrega a sí misma como don, y por ello el indígena tiene que donarse a sí mismo o vicariamente a la tierra" (*Nanculef*, 2012: 113).

5. Conclusión

La *gente de la tierra* sabe por experiencia y tradición que, al igual que las culturas ancestrales, la mejor manera de conocer la realidad es la expresada al interior del mito. Así, mitos y leyendas buscan afianzar en el mapuche el continuo reencuentro con su identidad religiosa y cultural.

Sabemos que esta experiencia se expresa de manera particular en los pueblos originarios, aunque en realidad, se trata de la experiencia de la humanidad a lo largo de su historia. Así pues, no es de extrañar que esta característica esté también presente en el hombre actual deseoso de volver a los tiempos originarios para reavivar el contacto con la naturaleza y el mito. Al parecer este deseo obedece de alguna manera a un punto en común del género humano que busca responder a las diferentes problemáticas humanas que lo aquejan. Un elemento a favor de este anhelo humano por los orígenes es la superación del prejuicio positivista, llevada a cabo por autores como Schmidt, Gusinde, Levi-Strauss, Eliade o Ries entre otros. La investigación y la dedicación de estos autores ha suscitado un genuino interés por las culturas ancestrales y su religiosidad, que al día de hoy se halla en franca expansión, tanto en el nivel fenomenológico como en el plano filosófico y teológico.

Así, el adagio popular "todo tiempo pasado fue mejor" parece tener no solo un sentido en la sabiduría popular sino también una fuerte resonancia en la tradición y en la vuelta a los orígenes. Es en este sentido que el mapuche vuelve una y otra vez sobre el relato mítico de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* para encontrarse consigo mismo. La *gente de la tierra* posee clara conciencia de que es en esta narración en la que se da su establecimiento en el *mapu* (tierra) después de surgir de las aguas. Su evocación muestra el radical y titánico antagonismo que aconteció en los orígenes y que explica su cosmovisión y espiritualidad. El dualismo del relato acompaña su experiencia religiosa, el bien y el mal siempre en conflicto, pero siempre con la posibilidad de alcanzar la armonía y el equilibrio que solo puede venir de la acción divina y de la correcta observancia del *admapu* (leyes y preceptos mapuches). ■

Bibliografía

- BACIGALUPO, Ana Mariella. "Rituales de género para el orden cósmico: luchas chamánicas mapuche por la totalidad". *Scripta Ethnologica*. 2005.
- BENGOA, José. *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*. Santiago de Chile: Colección Estudios-Históricos. Lom, 2000.
- CANIGUAN, Natalia y VILLARROEL, Francisca. *Muñkupe Ñlkantun, Que el canto llegue a todas partes*. Santiago-Chile: Fondo Nacional de Desarrollo Cultural y las Artes. 2011.
- CARRASCO MUÑOZ, Hugo "Trentren y Kaikai: segundo nacimiento en la cultura mapuche". *Estudios Filológicos*. 1986.
- CARRASCO MUÑOZ, Hugo. "Un mito mapuche anterior a Trentren y Kaikai". *Estudios filológicos*. 1988.
- DE ROSALES, Diego. *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*, Tomo I. Imprenta del Mercurio: Valparaíso, 1877.
- DE VALDIVIA, Luis. *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesonario*. Sevilla. 1684, 7.
- DÍAZ, José Fernández. "El mito de Treng-Treng y Kai-Kai del pueblo mapuche". *Cuhso*. 2007, 14.
- DILLEHAY, Tom. *Araucanía, Presente y Pasado*. Santiago-Chile: Andrés Bello, 1990.
- DOWLING DESMADRYL, Jorge. *Religión, chamanismo y mitología mapuche*. Santiago-Chile: Universitaria, 1971.
- ELIADE, Mircea. *Mito y realidad*. Barcelona: Labor, 1991.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno, arquetipos y repetición*. Buenos Aires: Emecé, 2001.
- ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.
- FABRÉS, Andrés. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile, con un diálogo chileno*. Lima, 1764.
- FARON, Luis. *Antüpañamko: moral y ritual mapuche*. Santiago-Chile: Mundo, 1997.
- FOERSTER, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago-Chile: Universitaria, 1995.
- GUEVARA, Tomás. *Las últimas familias y costumbres araucanas*. Santiago-Chile: Imprenta Barcelona, 1913.
- GUEVARA, Tomás. *Psicología del pueblo araucano*. Santiago-Chile: Imprenta Cervantes, 1908.
- KOESSLER-ILG, Bertha. *Cuentan los araucanos*. Buenos Aires: Del Nuevo Mundo, 2000.
- KURAMOCHI, Yosuke. (ed.). *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*. Quito: Abya-Yala, 1994.
- LENZ, Rodolfo. *Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos*, publicado en los anales de la Universidad, tomo CXXX. Santiago-Chile: Imprenta Cervantes, 1912.
- MANQUILEF, Manuel. "Comentarios del pueblo araucano". *Revista de Folklore Chileno*. 1914, CXXXIV, p. 86.
- MARILEO, Armando. "Aspectos de la cosmovisión mapuche". *Nüttram*. 1989, 5, p. 3.
- MOLINA, Juan Ignacio. *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile II*. Madrid: Imprenta de Sancha, 1795.
- MOLINA, Juan Ignacio. *Compendio de la historia civil del Reyno de Chile*, Tomo II. Madrid: Imprenta de Sancha, 1795.
- MORA PENROZ, Ziley. *Filosofía Mapuche, palabras arcaicas para despertar el ser*. Santiago-Chile: Cerro Manquehue, 2009.
- ÑANCULEF, Juan. "El sistema médico en la cultura mapuche: "la llamada medicina tradicional". *Andes del Sur*. 2012, 7, p. 133.

ONG, Walter. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

PÉREZ GARCÍA, José Antonio. *Historia de Chile*. Santiago-Chile: Imprenta Elzeviriana, 1900.

TOBAR LOYOLA, Guillermo. *Mito, camino de una experiencia*. Santiago-Chile: Universidad Finis Terrae, 2015.