

Levantar viento en la rogativa: reflexiones sobre la presencia huingca en una comunidad mapuche

Carolina Álvarez Ávila

IDACOR-CONICET / Museo de Antropología– FFyH- UNC

carito_alvarez79@yahoo.com

Nunca se sabrá cómo hay que contar esto, si en primera persona o en segunda, usando la tercera del plural o inventando continuamente formas que no servirán de nada. Si se pudiera decir: yo vieron subir la luna, o: nos me duele el fondo de los ojos, y sobre todo así: tú la mujer rubia eran las nubes que siguen corriendo delante de mis tus sus nuestros vuestros sus rostros.

Qué diablos.

Las babas del diablo, Julio Cortázar

¿Vos dormiste anoche en el campamento?, me preguntó a quemarropa S. Era mediodía y el viento soplaba huracanado y persistente. El humo de los fuegos de los fogones familiares deambulaba caprichosamente por el espacio, mezclado con el polvo, la tierra y las cenizas que aún sobrevivían desde la erupción del volcán Puyehue, ocurrida tres años antes. A todos nos lagrimeaban los ojos y ejecutar las acciones que componen paso a paso la rogativa era muy dificultoso. Unas horas antes de la pregunta de S, y por fuera de los pasos programados de la ceremonia, observé cómo la *pillan kushe*¹, el *ngenpin*² y el maestro de *mapuzungun*³ se reunían frente al *rehue*⁴ preocupados. Se sumaron luego el resto de los miembros de la Comisión organizadora de la rogativa y decidieron *sacar el tayil* del viento (canto del viento), buscando que éste dejara de soplar con tanta fuerza. Sin embargo, el viento persistió y la ceremonia continuó ejecutándose con dificultad y con la preocupación de la mayoría de los presentes, quienes murmuraban y dialogaban permanentemente sobre el viento.

Percibí que el clima estaba también espeso. Cuando S me preguntó dónde había dormido la noche previa, le contesté que había pernoctado en casa del *longko*⁵ y allí

¹ Tamborera, mujer que toca el *cultrum* (tambor) durante la rogativa, considerada una de las personas que dirige la ceremonia.

² Referente religioso, uno de los cabecillas que también dirige la rogativa.

³ Por varios años, C fue el maestro de idioma y cultura mapuche en una de las escuelas ubicadas dentro del territorio comunitario. Continúa siendo uno de los referentes y líderes de la comunidad a pesar de que ya no ocupa ese cargo y vive, por su trabajo, a unos 200 kms. de la comunidad. Continúa siendo miembro de la comisión organizadora de la rogativa.

⁴ *Rehue* o *rewe*: centro, “altar” de las rogativas realizado con troncos descortezados de árbol plantados en el suelo, cañas o ramas de canelo. La composición difiere entre las comunidades. Algunas poseen una caña por cada familia de la comunidad, en otras hay un número ya estipulado y fijo de cañas o ramas de canelo.

⁵ ‘Cabeza’ (sentido físico y metafórico), autoridad política y religiosa. Traducido como jefe o cacique.

acabó el intercambio. S se alejó y me quedé pensando que la respuesta no era significativa: a través de su pregunta comprendí que debía retirarme del campamento. Caminé entonces hacia la casa del *longko*, donde su familia estaba cocinando el almuerzo. Unos veinte minutos después el *ngenpin* y el maestro se acercaron hasta la casa para hablar con el *longko* y manifestarle que habían decidido no permitirme regresar al campamento dado que algunos me creían responsable de lo que pasaba.

Era un increíble *deja vú* de 2005, cuando a pesar de no haber estado dentro del campamento nos pidieron que nos retiráramos de la colina cercana donde observábamos la ceremonia. En aquella oportunidad, habíamos sido invitadas al *nguillatum*, pero no nos habían habilitado ingresar a las *pampas de lelfín*⁶. Durante la primera apacible jornada (la rogativa en la comunidad dura tres días), nuestros más cercanos interlocutores se acercaban en algún descanso a llevarnos comida y charla, nos comentaban cómo iba todo y nos explicaban muy sucintamente de qué iba la ceremonia, por ejemplo, que casi todos los años hay invitados de otras comunidades y pueblos cercanos, en su mayoría mapuche y otros muy pocos *huingca*⁷. En medio de esa explicación, comentaron que una vez habían invitado a un joven *huingca* de ojos claros y que éste *había levantado viento en el rehue*. Reímos todos al escuchar el relato y conectarlo con mi apariencia, pero al día siguiente dejamos de sonreír: el viento había comenzado a soplar a la madrugada, intenso e ineludible. A mitad de mañana, el *longko* de aquel entonces cabalgó hasta donde estábamos acodadas y nos pidió que nos retiráramos, que no observáramos más. Decidimos alejarnos primero y unas horas más tarde, caminar hasta la ruta para hacer dedo y regresar al pueblo. El viento no había cesado y sentimos que no teníamos más nada que hacer allí.

Nueve años después, el *dejá vú* fue inevitable. Me quedé en casa del *longko*, angustiada y somnolienta. Esa tarde fue interminable. Intenté dormir la siesta y quedé atrapada en una larga pesadilla de personas y situaciones de mi vida en Córdoba que nada tenían que ver con mi trabajo de campo, con el mundo mapuche. Durante el resto de la jornada, me la pasé ayudando a hacer cosas en la casa y escuchar atenta a algunos participantes que se acercaban a la casa del *longko* para hacer algún pedido puntual y, raudamente regresar

⁶ Las *pampas de lelfín* es el espacio donde se emplaza el *rehue* y el campamento del camaruco. El campamento consta de una estructura semicircular de ramas y troncos, generalmente de aguaribay, que soportan grandes plásticos y telas que protegen del frío y el viento para que las familias duerman las noches que dura la rogativa. Los lugares asignados no son azarosos, pertenecen a cada familia miembro de la comunidad y se respetan esas ubicaciones todos los años.

⁷ *Huingca* o *winka*: blanco, no mapuche.

al campamento. Cayó la noche. Al despertar, el viento había desaparecido y el sol asomaba espléndido. Era el último día de la rogativa y las actividades pudieron completarse en el tiempo estipulado. Yo me quedé en la casa y regresé tarde al pueblo, cuando la ceremonia había finalizado y el campamento había sido levantado por completo.

En el verano de 2005 habíamos iniciado el trabajo en la comunidad y unos pocos meses después nos invitaron a acercarnos a la rogativa. No volví más a la ceremonia hasta esa segunda vez, en 2014. ¿Cómo interpretar lo ocurrido? ¿Cómo darle sentido en el marco de mi trabajo etnográfico? ¿Cómo me afectó lo ocurrido? Lo primero será desandar un poco el camino transitado. Primero reconstruyendo el lugar que el *nguillatum* fue adquiriendo en mi trabajo de campo y luego, resumiendo sucintamente qué fue lo que analicé en otro trabajo⁸ para finalmente dar lugar a nuevas reflexiones relacionadas a la idea de ser afectado y cómo se construye el conocimiento antropológico, dialogando con textos de Favret-Saada (2013) y Goldman (2003 y 2008).

No todo es un flash: mi lenta aproximación al *nguillatum*

Mi interés por la rogativa fue creciendo de a poco. A medida que el trabajo de campo avanzaba comenzó a reverberar cada más fuerte siendo, finalmente, una de las experiencias de mayor intensidad. Ahora releo que, no por casualidad, acercarme a la ceremonia “abrió y cerró” mi trabajo de campo, con nueve años de diferencia. La primera vez me resultó disruptiva y generó tantas incertidumbres y perplejidades que tal vez haya sido lo que inauguró mi formación antropológica. Pero vale decir que la experiencia quedó algo subsumido a una cuestión étnica, a pensar lo ocurrido más en términos de algo que era profundamente mapuche y ajeno, que me obligaba a reforzar no sólo las teorías y marcos de interpretación con los que contaba, sino también la metodología con la que me acercaba a ese mundo⁹. Cuando volví a campo, ya con un proyecto antropológico y

⁸ Me refiero a mi tesis de doctorado titulada “Ser Mapuche en(tre) mundanizaciones: sentidos y tensiones de pertenencia y devenir en una comunidad mapuche neuquina”, que se financió con becas del CONICET y fue dirigida por la Dras. Claudia Briones y Ana M. Ramos; y presentada en el Doctorado en Ciencias Antropológicas de la FFyH-UNC, Córdoba.

⁹ El trabajo en la comunidad se inició en 2005 cuando asumimos el compromiso con parte de la Comisión Directiva de aquel momento (el *longko* Gabino Ancatruz y el *werken* Claudia Ancatruz) de reconstruir la memoria de la comunidad. La propuesta fue avalada en la Asamblea anual y el proyecto incluyó que todo lo relevado y registrado fuera documentado y devuelto a la comunidad. Este trabajo dio pie para una investigación paralela que fue el trabajo final de la Licenciatura en Comunicación Social, junto a Cintia Galetto, denominado “(Re)construcción de la memoria de la Comunidad Mapuche Ancatruz. Transformaciones, rupturas y continuidades en algunas instituciones que los configuran”. Fue presentado en la Escuela de Ciencias de la Información, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales-UNC, en 2006.

etnográfico, el *nguillatum* quedó por fuera del radar de mis intereses de investigación al no vincularse tan de lleno con lo que quería pesquisar. Lo ocurrido en 2005 se mantuvo en una especie de limbo interno.

El *nguillatum* o *kamarikun* en *mapuzungun* –o en sus versiones castellanizadas, *camaruco* o *rogativa*– es una de las ceremonias más importantes del pueblo mapuche¹⁰. Extendida a ambos lados de la cordillera andina, *Puel mapu* (Patagonia) y *Gulu mapu* (Araucanía), se caracteriza por su riqueza de situaciones comunicativas en *mapuzungun* y la diversidad de sentidos otorgados al evento: es definido por sus protagonistas como un ritual, como un momento de espiritualidad muy profundo y también como un encuentro o fiesta comunitaria. Se trata de un rito complejo no sólo porque integra elementos y acciones que podrían provenir de tradiciones diversas y haberse incorporado a la ceremonia en períodos más o menos antiguos, sino también por “su estructura, determinada por varios eventos unitarios, “actos” –asumiendo una terminología teatral– con límites claros y diferencias marcadas en su constitución y finalidad” (Golluscio 2006: 71). Además, en cada sitio donde la rogativa se lleva a cabo existen diferencias en cuanto a la duración y a los acentos que los protagonistas van colocando durante la ceremonia. Lo que se vuelve indiscutible en todos ellos es que continúa definiéndose como una instancia poderosa de constitución de lo social “en el que se construyen y reconstruyen complejos sentidos de pertenencia y devenir” (op. cit.: 69). También ha sido abordada como práctica mapuche de comunalización¹¹ y pertenencia (Brow 1990, Briones 1998, Golluscio 2006), donde circula una riqueza de sentidos tan interiorizada y localizada que atrajo el interés de viajeros, cronistas y etnógrafos desde el siglo XVIII en adelante. Según Foerster (1993), el *camaruco* es un rito de fertilidad en el cual se invoca a los ancestros para asegurar el bienestar de los vivos. Los actos –discursivos y no discursivos– están dirigidos hacia el creador *Ftachao*¹², los dioses regionales, los ancestros generalizados y los antepasados de los linajes. Para Menni (1995), la rogativa se dirige a una tétrada constituida por una doble pareja de posiciones en la cual se conjugan dos

¹⁰ Esta ponencia aborda las rogativas grandes (*Ftá nguillatum*). Algunas familias siguen practicando rogativas pequeñas en sus hogares que aquí no abordamos.

¹¹ La noción de comunalización desarrollada por Brow (1990) apunta a analizar aquellos procesos que se activan para construir o reconstruir una comunidad y que están destinados a dotar o reforzar los sentidos de identidad y solidaridad compartidas, que impulsan el sentido de pertenencia y devenir de los grupos. En esta línea, ciertas prácticas sociales llevan a reforzar determinadas relaciones sociales, familiares y comunitarias en la búsqueda de patrones compartidos y reafirman, como en el caso del *camaruco*, el sentido de pertenencia mapuche.

¹² *Ftachao* hace referencia al ser creador. Soy fiel al término de uso local. Briones y Olivera describen que toda la esfera de entidades benéficas “parece subordinada a una teofanía rectora aludida perifrásticamente como /Fta Chao/ gran padre o /Ngenechén/ dueño de la gente” (1985: 61).

principios: sexo (masculinidad-femineidad) y edad (vejez-juventud). Esto explica, en parte, que durante la ceremonia se repitan siempre cuatro veces los cantos, rezos y bailes. Sin lugar a dudas, existe una vasta bibliografía referida a la descripción y análisis del mismo, que abarca desde fuentes muy antiguas, hasta estudios clásicos y contemporáneos.

En general, duran varios días. El primero está dedicado a la preparación y ordenamiento de los elementos necesarios para desarrollar la ceremonia. En los demás días se realizan diversas ofrendas, ruegos a *Ftachao*, cantos y bailes; todas prácticas que parecieran eventos unitarios –como menciona Golluscio (2006)– con límites claros y diferencias marcadas en su constitución y finalidad y que se van repitiendo de tal modo de completar siempre números pares. Cada día comienza bien temprano, con la salida del sol y termina cuando se realizaron todas las acciones que “se tienen que hacer”, de las que participan no sólo hombres y mujeres adultas sino también niñas, niños y jóvenes. Diversos instrumentos musicales mapuche como *trutukas*, *cultrum*, entre otros, se utilizan allí.

Ahora bien, la rogativa se desarrolla durante algunos días pero continúa presente durante todo el año. Charlar sobre sus diversas definiciones y escuchar descripciones, recuerdos y hasta discusiones sobre la misma, no sólo próximas y durante su realización sino a lo largo de todo el año, fue lo que me conectó de a poco con la ceremonia. En el mismo sentido que Favret-Saada (2013) describe su trabajo con la brujería francesa, me fui afectando (dejando afectar) por la importancia que la rogativa tiene para mis interlocutores y la comunidad, desarrollando una cierta sensibilidad por ésta. En otras palabras, diría que mi experiencia en y sobre el *nguillatum* no está separada de la confianza y el afecto creciente con mis interlocutores quienes siempre señalaron al camaruco como algo *muy delicado y espiritual* y fueron compartiendo lo que allí ocurrió y ocurre. En esta dirección, analizamos en otro trabajo¹³ la dimensión (meta)reflexiva de la ceremonia, dado que no las evaluaciones y reflexiones sobre que cómo se la ejecuta y ejecutaba, sobre cómo sale año a año y cómo salen cada uno de allí (*salimos fortalecidos este año*, por ejemplo), es una práctica no sólo de los que asisten sino de muchos ancatriuceños que por diferentes razones ya no van. Habiendo participado antes, continúan recordando, transmitiendo y opinando sobre el ritual contribuyendo así a reproducirlo como un espacio nodal de comunalización y pertenencia. Además, al *nguillatum* de Ancatrúz asisten también familiares e invitados de ciudades, pueblos y comunidades

¹³ Petit y Álvarez Ávila (2014).

cercanas que viajan exclusivamente hasta Zaina Yegua¹⁴ para participar. Como decíamos, unos meses luego de iniciar el trabajo en la comunidad en 2005, nos invitaron a ir. Veamos cuál fue el derrotero en ese sentido.

De invitaciones a permisos: el *nguillatum* en Ancatrúz

En la oscura noche de un jueves comenzaba el *nguillatum* en un pequeño *traun*¹⁵ con los que ya estaban presentes¹⁶. Luego de que el *longko* y el *ngenpin* saludaran y dieran la bienvenida, invitaron a los presentes a hablar si así lo deseaban. Los hermanos Pa decidieron aprovechar la oportunidad para expresar que querían “sacarse todas las dudas para dormir tranquilos esta noche”. El hermano mayor planteó que “no era nada personal pero que sabemos que hay una historiadora entre nosotros y nos parece que no es bueno que participe de algo que es tan íntimo y privado de nosotros, algo que es tan sagrado y que ella nunca va a entender. Nosotros creemos que ella no puede estar acá”. Tras sus palabras, su hermana acotó: “tendría que venir 4 o 6 años más para poder entender algo” y “me parece que si quiere conocer la historia puede hacerlo en otros lugares, preguntándonos, no estando acá”. Si bien los presentes sabían que hablaban de mí, nadie me miraba y yo era un cuerpo más entre toda la gente. La situación era inesperada porque unos pocos meses antes, en la Asamblea anual, se había votado mi autorización para entrar a la ceremonia y, excepto por un voto en contra, los pobladores habían aprobado mi acceso. Luego de los hermanos, tomaron la palabra el *longko* y el maestro. El primero enfatizó la decisión tomada en la Asamblea aprovechando la instancia para reclamar indirectamente que la discusión y participación de cuestiones comunitarias era en ese espacio y no está bueno “hablar por detrás”. Repitió que la idea no era registrar la ceremonia, “ella no va a registrar para no dejarnos nada” y concluyó con una crítica que trascendía la cuestión de la rogativa: “a veces es mejor fijarse en la propia familia, en lo propio, que siempre hacer hincapié en la paja en el ojo ajeno”. El maestro planteó luego que “está todo ya entreverado, nosotros no vamos a elegir con quiénes se van a casar nuestros hijos, de quiénes se van a enamorar en un futuro...” y que por esa razón era momento para repensar cómo la comunidad se abre y conecta con los no mapuche. Finalmente, habló el padre de los hermanos, diciendo que a sus 66 años, y con 50 años

¹⁴ En este paraje se ubican las *pampas del lelfin*. Cuatro parajes componen la comunidad: Piedra Pintada, Sañicó, Zaina Yegua y Paso Yuncón.

¹⁵ Reunión. Los *Futa Trawün* son parlamentos, grandes asambleas.

¹⁶ Muchos participantes llegan al día siguiente bien temprano y otros, al no poder participar los tres días asisten sólo el último.

habiendo participado de la rogativa, nunca había visto a un *huingca* allí dentro: “me sorprende que esta Comisión acate esta presencia porque también dicen que quieren hacer todo como antes y esto nunca pasó antes”¹⁷. Sin embargo, Pa coincidió con que si la decisión había sido votada en la Asamblea, aquel no era el momento para seguir debatiendo sino que debía respetarse lo pautado e iniciar el *nguillatum*. El *traun* se dio por finalizado y nos fuimos a dormir al poco tiempo.

Mientras J y su hermano hablaban, temblaba como una hoja. No esperaba que se discutiera mi presencia y atropelladamente intentaba ordenar no sólo qué hacer sino también lidiar con las emociones que me invadían, sobre todo un intenso sentimiento de culpa y preocupación por todos aquellos que habían apoyado mi presencia y cómo impactaría en la misma ceremonia esta falta de consenso sobre mi “estar ahí”. No me eran ajenas las reflexiones y debates comunitarios acerca de cómo debe ejecutarse *bien* la rogativa, sobre todo cómo algunos enfatizan que la *buena ejecución* se relaciona con la armonía entre los participantes, *llegar unidos* y *tirar para el mismo lado*. Saberlo –“desde afuera”- era diferente a ese ahí y ahora: me sabía adentro sin ser una más y no podía detener ni controlar lo que pasaría. Sabía que muchos pobladores habían votado favorablemente mi ingreso allí porque, en parte, para ellos la presencia *huingca* no implicaba un cambio nocivo o radical en la ceremonia y además yyo siempre había demostrado mucho *respeto*. Algunos de estos pobladores estaban presentes aquella noche pero otros no, porque hace ya varios años no participan de la ceremonia (aunque como dijimos sí opinan y reflexionan sobre ella permanentemente). Luego del *traun*, saludé a un par de *ñañas* y a los más cercanos y todos ellos me alentaron a “quedarme tranquila” básicamente amparados en que los oradores –miembros todos de una misma familia- “no entendían el porqué de mi presencia” o “simplemente siempre están en contra de todo”. Al día siguiente, arrancó la rogativa y esa primera jornada transcurrió apaciblemente, hasta que el segundo día se levantó viento y sucedió lo que ya describimos.

En 2005 todo me había resultado más ajeno. Algunos miembros de la Comisión Directiva nos invitaron a viajar para el camaruco y acercarnos. Sin darnos demasiadas explicaciones ni orientaciones acudimos, sin dimensionar el valor y la importancia de

¹⁷ Esto no es exactamente así. Existe una tesis de licenciatura de la UBA sobre la rogativa en esta comunidad, escrita en la década de 1980 (Briones 1983) y otro libro de un cronista noruego que recoge la rogativa de Ancatruz, describiendo parte de la ceremonia (Hassler 1979). Volveremos sobre este punto más abajo.

dicha invitación. Atinamos a ubicarnos en una colina cercana, hasta que nos echaron de allí también.

Si bien mis modos de llegar a la ceremonia difieren muchísimo entre la primera y segunda vez, las experiencias quedaron conectadas por el viento. Cuando volví a Córdoba y conté lo ocurrido, un amigo me preguntó si yo creía ser responsable de lo sucedido. No sé hasta hoy responder a eso, pero la pregunta fue disparadora para intentar “llevar a serio” lo ocurrido. Me aboqué entonces a la categoría nativa de las *señales*, vinculada a la dimensión de la ‘puesta en orden’ del *nguillatum* (Briones y Olivera 1985; Golluscio 2006; Ramos 2005), dimensión que va marcando lo que “no está/es como debería estar/ser”, o lo que “no será como debería haber sido”.

Las *señales*: entre la opacidad y la transparencia

Las *señales* que van apareciendo en la ceremonia son leídas, revisadas y debatidas antes durante y después del evento, conformando un caleidoscopio de modos de experimentar el ritual, pero también la mapuchidad. Según Briones y Olivera

las señas o señales son mensajes transmitidos por hechos acaecidos –ya eventuales, ya en circunstancias pautadas, ya recurrentes, ya excepcionales– que simbólicamente anticipan la positividad o negatividad de acontecimientos futuros (1985: 76).

Si bien coincido con esta cita ajustaría la relación entre dichos términos para que así no se homologuen las *señales* o *señas* a los mensajes propiamente dichos. La comunicación no se limita sólo a enviar y recibir mensajes y, por ende, la comunicación a través de las señales puede emerger nítida o transparente, pero también opaca o incierta. La complejidad de éstas radica justamente en que, en algunos casos, son sucesos o momentos más o menos “estandarizados” o pautados y se leen, interpretan y aceptan de manera (casi) unánime. En otros casos, al ser consideradas “excepcionales” sorprenden, generan preocupación o perplejidad y deben ser procesadas y reflexionadas; muchas veces quedando latentes hasta que eventos posteriores permiten comprender su significado. En cualquier caso, las *señales* contribuyen también a la dimensión metareflexiva de la que hablábamos antes. En la tesis sostuve que las *señales* estarían vinculadas más a la dimensión de la ‘puesta en orden’ puesto que van marcando o demostrando lo que “no está/es como debería estar/ser”, lo que no está ordenado como lo dejaron los ancestros o los antepasados, o lo que “no será como debería haber sido”. También podrán ser

positivas o buenas, augurando que las ejecuciones “han salido bien” o el orden ha sido respetado.

Para algunos, las *señales* en la rogativa se relacionan no sólo con el devenir de la comunidad Ancatruz, sino también de la sociedad en general. En ese sentido, la `puesta en orden´ dialoga también con la presencia *huingca* y también permite moverse entre pasado, presente y futuro. Específicamente argumenté en mi tesis que las *señales* son un modo de comprender algunos de los sentidos propios de la ceremonia y los “actos” durante la misma; modos de entender la comunicación con las divinidades y los ancestros, y una de las dimensiones a través de las cuales la rogativa es percibida, experimentada y descrita como algo *delicado* para mis interlocutores, que puede generar tensiones y disputas. Como decíamos, algunas aparecen nítidas. Por ejemplo, lo que ocurre en uno de los “actos” finales, repetidos anualmente, con los dos caballos junto al *rehue*. Ambos animales están mirando hacia la salida del sol, uno blanco y otro negro. Estos colores representan diferentes cosas, ambas muy necesarias: el blanco la nieve y el negro la lluvia. Ninguno de los caballos debe moverse del lugar donde se los ubica y de ocurrir algo inesperado con alguno, será interpretado como *mala señal*. Durante 2005, por ejemplo, durante la ceremonia se escapó uno y salieron a buscarlo para regresarlo a su sitio. Así abandonaron el campamento varios hombres, entre ellos el *longko*. Cuando meses después del *nguillatum* visitamos a algunas abuelas de la comunidad, nos comentaron que esto no era una buena señal y que el viento que se había levantado se relacionaba a la suma de ejecuciones mal realizadas y a *señales* como la del caballo que se había escapado. Para otros, como dijimos, el viento se relacionaba a nuestra presencia en el lugar. Al finalizar la ceremonia los caballos son soltados y de acuerdo a cómo salgan se leen los augurios para el año entrante: si salen derechos o hacia la derecha será un buen año, contrario si salen hacia la izquierda. Lo mismo ocurre cuando llueve durante el último día de la rogativa, que es interpretado como un buen augurio para el año entrante.

Todas las reflexiones y discernimientos vinculadas a la *señales* se vinculan a ciertas coordenadas de la cosmología mapuche. Siguiendo a Briones y Olivera (1985b), existen varios modos de comunicarse entre los *lifche* (“personas limpias” por oposición a *pozche* “persona sucia”) y las teofanías benéficas. Para los autores se puede establecer una comunicación, por ejemplo, a través de los sueños

...sin embargo, lo habitual es que tal comunicación se entable indirectamente a través del ritual. A su vez, las señas y las catástrofes —expresión ésta del disgusto teofánico— son algunos de los

resortes que constituyen el circuito inverso de la comunicación; es decir, de estas teofanías a los humanos (Briones y Olivera 1985b: 61).

Como venimos sosteniendo las *señales* hacen a la comunicación con las divinidades (también podríamos agregar entre humanos y no humanos) y son interpretadas –cuando se puede– de acuerdo a ciertas pautas o coordenadas establecidas. Según los autores no se comprenden únicamente desde el dualismo que para el caso mapuche habían sostenido autores como Faron (1962) y Grebe (1971); y que se condensa en la lateralidad derecha-izquierda para el primer autor y para la segunda, en el enfrentamiento Bien-Mal. Para Briones y Olivera estas propuestas simplifican la reconstrucción cosmovisional mapuche cuyas polaridades más relevantes “afectan (...) no sólo la clasificación de ciertas categorías culturales sino también el actuar cotidiano y ritual, así como indicar su mutua traducibilidad a través de su integración en una red simbólica” (1985b: 49). El cosmos mapuche presenta un orden cuatripartito y se estructura en un "arriba" y un "abajo". La región del cielo, *wenu mapu*, está ocupada por un conjunto de deidades que tiene a la cabeza a *Nguenechen*. Esta deidad es poseedora de atributos opuestos como masculino/femenino y viejo/joven. Esta cuatripartición se relaciona también con otras polaridades, como *kimé* (bueno) - *wezé* (malo), o los polos *trir* (par) - *wéll* (impar) que intervienen tanto en la clasificación de condiciones de ciertos entes como en el modo de ejecución de actividades rituales y extrarrituales. Además, la propiedad par/impar de acontecimientos presentes en sueños y *señas* es una de las sopesadas para comprender e interpretar a los mismos.

La tercera pareja, expresión del dualismo diametral, es *man* (derecha) - *welé* (izquierda). La interpretación del carácter positivo o negativo de numerosos *pewma* (sueños) y *señales* también se fundamenta en esta polaridad: lo que proviene de *man* (derecha) se asocia con la vida, la salud, la buena suerte. Por el contrario, cuando prima *welé*, los hechos revisten valores opuestos; como veíamos para los caballos. O también si aparece algún remolino de viento cerca del *rehue*, depende de qué lado lo haga será considerado buen o mal augurio.

Para resumir, las tres oposiciones mencionadas poseen un polo positivo y otro negativo. Los términos de cada conjunto (*kimé*, *trir*, *man* - *weza*, *wéll* y *welé*) pueden ser conjugados e intercambiables en los discursos, puesto que poseen connotaciones compartidas; por ejemplo: vida, salud, abundancia, orden, suerte. Pero también, a cada término se le asigna una connotación específica, por ejemplo *man*: sinceridad. Esto es muy importantes porque complejiza el dualismo previamente señalado por otros autores

y porque “tal equívoco torna incomprendible por qué en muchas oportunidades ciertos hechos ya equivalentes, ya complementarios- se vinculan y ubican no en ambos clímax sino en las instancias que, en el discurrir jerárquico, introducen cada oposición; es decir, un clímax ("lo más A") y una posición intermedia ("lo no tan B")” (Briones y Olivera 1985b: 54). No se discurre de lo óptimo a lo pésimo sino de lo óptimo (*kushé*) a lo menos óptimo pero igualmente beneficioso. Discurrir entre estos polos habilita también que pueda discernirse acerca de lo que está pasando. Ciertas *señales*, como el recorrido de los caballos, están ya pautadas y se interpretan y leen según estas polaridades (izquierda-derecha/ bueno-malo), pero hay otras sobre las que prima el desconocimiento. Estos “no saber” a veces generan preocupación, temor o tristeza, pero a su vez son constitutivos de la ceremonia: son modos de sentirse atravesados por la experiencia; y habilitan debates y reflexiones *in situ* pero también posteriores a ella. Simultáneamente, las *señales* abren paso a analizar lo que está ocurriendo o lo que ha ocurrido y por qué, enriqueciendo esa dimensión (meta)reflexiva de la rogativa, y vinculándose también a sentidos de pertenencia y devenir comunitarios.

La posibilidad de “no saber” se asume como algo natural y posible durante la ejecución del ritual, condensado en las palabras de doña Flora, la *pillan kushe* de la comunidad, cuando nos contaba “puede venir cualquier cosa” y que lo mejor es “estar (espiritualmente) preparados”:

F: sí. Hay ya muchas formas de poder...sostenerse ahí en el momento ¿vio que por ahí no sabés si...se puede levantar viento como puede venir tormenta. Puede venir cualquier cosa...pero hay que estar preparado para eso también. Preparado...ya espiritualmente decir: “bueno...este día que estamos acá que lo...que lo esté mirando y que nos de fuerza (Flora Ancatruz, Piedra del Águila, 2014).

Salvaje metropolitana¹⁸

En un libro sobre la comunidad Ancatruz realizado por la Iglesia Metodista en la década de 1980, se recogen varios testimonios de los pobladores de aquella época y el convenio firmado entre las autoridades comunitarias y dicha institución. En una entrevista al anciano Andrés Epullan, de 95 años en aquel entonces, se lee:

E: ¿Qué hacen cuando están en la parte central de la rogativa?

A: Bueno, cuando hay que rogar lo hacen en dos orden, porque hay dos sexos. Primero entran los varones a la mañana y luego, quiero decir también las mujeres. Toda la gente, esto es rogando

¹⁸ Agradezco a Rosana Guber quien dictó un Taller para algunos docentes de la Licenciatura en Antropología y Maestría en Antropología en la UNC en 2015. Los textos y las discusiones compartidas allí me instaron a revisar parte de lo que aquí trabajo.

a Dios siempre, siempre, para eso es. Se prohíbe reír, ni nada, porque es una cosa seria. Vino un tal Pinto, que era comisario en Piedra del Águila, se creyó que los araucanos, los indígenas hacían eso para tomar bebidas y pasó una vez. ¿Quién, quién le dio permiso, y al poco tiempo, a la subida (del camino), no sé qué le pasó al auto, muy bien, que vino a pedir auxilio. Le dije mi hermano a un oficial de o agente: No sé a quién le pidió permiso el Comisario para venir a recorrer el campamento. ¿O cree Ud. que estamos jugando? Esta es una cosa seria, podría haberse muerto, amigo Comisario, le dijo. Nosotros nos estamos haciendo juguete acá, o cree que nosotros estamos tomando vino, o estamos borrachos? No señor, eso es una cosa seria, sagrada. Se debe pedir permiso (A. E en Herreros 1983: 24).

Efectivamente la rogativa *es una cosa seria y delicada* a la que mapuche y *huingcas* debemos tenerle respeto. Ahora bien, esto no inhabilita que la ceremonia sea transitada y experimentada como un ritual donde se conjuga lo esperado y lo inesperado, entre *señales* conocidas y desconocidas que requerirán reflexión, interpretación y paciencia. La *señal* del viento, interpretada por varios como un efecto de mi presencia allí y asumir que me había afectado lo ocurrido, constituyó el puntapié para que analizara en la tesis la categoría nativa de las *señales* y cómo juegan en la ejecución del ritual y en la práctica (meta)reflexiva de mis interlocutores.

Ahora pienso que también yo fui una especie de *señal* que, regresando una segunda vez al camaruco y estando adentro, habilitó que discutieran qué querían hacer conmigo, cuáles eran los límites y accesos permitidos en la comunidad, dejando en claro que yo no tenía voz en esta discusión. En parte también, la *señal* de una *huingca* en la rogativa sirvió para reponer discusiones y tensiones de larga data en la comunidad, vinculadas a las identificaciones mapuche, a la violencia y despojo histórico a manos de los *huingcas*, a cómo fortalecer y no perder los sentidos de pertenencia mapuche y comunitarios en un mundo donde ni lo multi ni intercultural descomprimen la preocupación y el desasosiego que el *anhuingamiento* provoca entre los mapuche. En esta dirección, yo fui una *señal* entre incierta y opaca, navegando entre esos polos que trascienden el dualismo y que discurren de lo óptimo (*kushé*) a lo menos óptimo pero igualmente beneficioso, o alguna combinación de coordenadas sensible de seguir siendo debatida.

Pensé que acercarme en 2014 a la rogativa sería un modo de cerrar el trabajo de campo etnográfico para moverme a otros temas, pero el ser afectado tal como Favret-Saada (2013) lo transitó y propuso, pareciera un tambor cuyos sonidos regresan (Goldman 2003 y 2008). Volviéndome parte de esa dimensión (meta)reflexiva de la rogativa, tal vez

aquella no fue mi despedida sino la forma de comunicarme que estaba dentro sin dejar de ser ajena.

Bibliografía

Briones C. 1983. *El Ftá Ngillipún en la comunidad Mapuche de Ancatruz*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas con orientación en Etnología. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. m.i.

Briones C. 1998. *La alteridad del "Cuarto Mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Briones C. y Olivera M. 1985. "Ché kimin: Un abordaje a la cosmológica mapuche". *Runa, Archivo para las Ciencias del Hombre*, XV. Pp. 43-81.

Brow J. 1990. "Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past". *Anthropological Quarterly*, Vol. 63, Nro. 1. Pp. 1-6.

Favret- Saada J. 2013. "Ser afectado" como medio de conocimiento en el trabajo de campo antropológico. *Avá, Revista de antropología* (23). Pp. 49.67.

Foerster R. 1993. *Introducción a la religión mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria S.A.

Goldman M. 2003. "Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos: Etnografía, antropología e política em Ilheus, Bahia". *Revista de Antropologia*, Vol. 46 (2). Pp. 445-476.

Goldman M. 2008. "Os tambores do antropólogo: antropología pós-social e Etnografía". *Pontourbe, Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da Universidade de São Paulo*, 2

Golluscio L. 2006. *El Pueblo Mapuche. Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.

Hassler W. 1979. *Ngillatunes del Neuquén*. Neuquén: Siringa.

Menni A. M. 1995. *Relaciones interétnicas en la Argentina y Chile del siglo XIX*. Neuquén: Edición del Instituto Regional de Educación y Promoción Social y de la APDH de Neuquén y Alto Valle.

Petit L. y Álvarez Ávila C. 2014. "...pero que el camaruco no lo dejen de hacer, pase lo que pase". Las rogativas mapuche como práctica de memoria: presente, pasado y devenir. *Corpus. Archivos Archivos virtuales de la alteridad americana*. Consultado el 29 diciembre 2014. URL : <http://corpusarchivos.revues.org/1226>

Ramos A. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)*. Tesis de Doctorado. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires. m.i.