

# El descanso, un rito fúnebre mapuche de la transubstanciación de persona a paisaje en la precordillera del centro sur de Chile<sup>1</sup>

---

Pablo Rojas Bahamonde  
Chile

## Introducción

El propósito de este trabajo es destacar la existencia de una práctica ritual, el descanso, la cual ha sido poco documentada en la literatura sobre la cultura mortuoria del pueblo mapuche. Para ello, en primer lugar, interesa describir esta ritualidad a partir de las fuentes documentales existentes. En segundo lugar, se precisa dar a conocer algunos de los resultados encontrados en nuestro trabajo de campo.

El descanso se inserta dentro de los ritos que se realizan con motivo del fallecimiento de una persona y su materialidad se expresa en un pequeño altar cuya presencia recuerda al difunto o difunta. Permite en

---

1 Ponencia presentada en el XVIII Foro Estudiantil Latinoamericano de Estudiantes de Antropología y Arqueología (FELAA), organizado por la Universidad Politécnica Salesiana y la Universidad Católica, realizado en Quito, Ecuador, entre el 17 y 23 de julio de 2011. Este trabajo se inscribe como parte de los avances del proyecto FONDECYT 1090465 “Los Paisajes del Agua: Prácticas Sociales y Sustentabilidad en la Cuenca Hidrográfica del Río Valdivia”.

este sentido, establecer un puente entre las personas vivas y sus difuntos y difuntas, y como medio de recuerdo y propiciación. También, en tanto ritual y materialidad, se relaciona fundamentalmente con el trato que se le debe otorgar al espíritu de la persona luego de su fallecimiento. Es a partir de una consulta a la bibliografía más relevante sobre esta práctica y los aportes resultantes del trabajo etnográfico que se procura poner de relieve nuevos lineamientos. Estos dan cuenta de una relación entre la práctica ritual asociada al descanso, su arquitectura y el paisaje circundante.

La evocación material de la muerte va mucho más allá del recuerdo personal que de los difuntos y difuntas se tenga. El paisaje mortuario representa, desde esta perspectiva, el espacio político y la forma cómo los actores se relacionan entre sí (Goldstein, 2002: 201). La forma material que adopta el recuerdo de la muerte, más que considerarse como una clausura, debe interpretarse a la luz de los significados que los diversos actores otorgan a esa materialidad y, a la vez, como el resultado de las negociaciones que se dan entre ellos. Los sitios mortuarios y las evocaciones materiales que se hacen de los difuntos y difuntas, son tanto parte del paisaje como aspectos de la sociedad y de la cultura. En tanto tales, tienen una historia y se vuelven visibles de modo cambiante a las distintas generaciones y poblaciones que habitan un determinado territorio (ibíd). Se puede afirmar, desde esta perspectiva, la existencia de paisajes visibles e invisibles: una porción importante del territorio depende de las claves culturales que los actores manejan para su comprensión, claves que dependen de una “semiología ideológica” (Keane, 2007: 3).

Junto a las fuentes documentales, este trabajo se basa en la experiencia de campo que hemos estado realizando desde abril de 2010 en Lago Neltume<sup>2</sup>, al interior de la comuna de Panguipulli, en la Región de los Ríos, Chile (ver mapa 1). La localidad ha permanecido como un área de refugio para comunidades que históricamente se han visto atrinche-

---

2 En lo sucesivo, el lago propiamente tal será señalado con minúscula, en tanto el sector con mayúscula.

radas en los lomajes marginales a las grandes explotaciones madereras<sup>3</sup>. En las laderas al poniente del lago Neltume se han constituido las comunidades de Juan Quintumán e Inalafquén, desprendida de aquella (136 familias en total) y Valeriano Callicul (75 familias) y, contigua a esta última, la comunidad Manuel Curilef (78 familias). En relación a los descansos, se ha entrevistado a cuarenta personas, quienes tienen por lo menos un descanso –en tanto expresión material– en su predio, y que han observado, y participado, en la realización de más de tres descansos –en tanto ritual–. Es importante destacar que el área en su conjunto se ha visto tensionada en los últimos años por la posible instalación de una central hidroeléctrica, cuyas aguas se pretende verter sobre el sitio ceremonial (nguillatuwe) usado en Lago Neltume para la realización del nguillatún<sup>4</sup>, principal práctica religiosa de las comunidades locales.

El patrón paisajístico de Lago Neltume, desde otra perspectiva, coincide con lo que se conoce en Calafquén para la cultura Pitrén. Allí

... las unidades familiares, con su ruka como centro, se establecen en lugares altos, la mayor parte de las veces con visibilidad al lago y/o al volcán, como eje existencial. Así, el habitar de lo cotidiano de estas comunidades mapuche se organiza de acuerdo a una relación básica de lejanía/cercanía de los diferentes topos, espaciados por la extensión-extensión de wingküll/mawida como paisaje. Complementa esta constatación mítica la cercanía espacial del cementerio y la cancha de nguillatún, que inviablemente en las comunidades mapuche del Lago Calafquén presentan una ubicación contigua (Alvarado y Mera 2004, 562).

- 3 Para una contextualización histórica y espacial del lugar a partir de la actividad maderera, la actividad del M. I. R., las políticas de tenencia de la tierra y las prácticas mapuche huilliche en el siglo XIX, ver, respectivamente, Rivas (2006) y Riquelme (1968), Comité Memoria Neltume (2003), Vergara, Mascareño y Foerster (1996), Treutler (1861).
- 4 En el nguillatún es común que participen comunidades del sector, formando verdaderas comunidades rituales o “tierras aliadas” (Augusta, 1934: 26-27). En el caso del sector de Lago Neltume, las comunidades que conforman el nguillatún son las de Juan Quintumán, Inalafquén y Valeriano Callicul del sector de Lago Neltume y la comunidad Manuel Curilef del sector de Punahue. Además, participan personas invitadas a las cuales se les denomina “colleto”.

A continuación, se realiza una descripción de los descansos a partir de la bibliografía existente, la cual se ocupa de la concepción de espíritu (püllü) y de la muerte en la cultura mapuche y el papel que, dentro de estas, ocupa el descanso. Luego se da paso a los hallazgos, los que se centran en la función de señuelo que posee la arquitectura del descanso y su papel insoslayable en el proceso de transubstanciación en paisaje de los difuntos y difuntas.

## Descansos

Los descansos en el mundo mapuche-huilliche corresponden a pequeños altares erguidos en la memoria de las difuntas y los difuntos. La presencia de este simbolismo religioso denota, por una parte, una forma de articular los espacios cotidianos y sagrados y, por la otra, de separar lo comunitario de lo familiar. La existencia de esta práctica ritual mortuoria ha sido poco documentada en la literatura, aún cuando es una parte integral del paisaje habitado por las familias mapuche-huilliche de las zonas cordilleranas. Para Calafquén, Alvarado y Mera citan el siguiente testimonio:

Quando una persona se muere, se hace un descanso cerca de la casa, porque la gente ya viene cansada de llevar el cajón; pero no muy al lado, justo antes de salir de donde ella vivía y se pone una cruz. Es un recuerdo que le dejan, después le prenden una velita como si fuera un cumpleaños. Le dejan una corona y una vela por tres noches. Después, si se murió el 15 de enero, el otro 15 de enero le hacen una vela de nuevo (2004: 565).

La arquitectura de los descansos adopta la forma de un casa o alero de menos de un metro de altura, ornamentado con una cruz y, generalmente, dispuesto a los pies de un árbol, de preferencia un pellín (*Nothofagus obliqua*). El descanso se ubica dentro del predio, a un centenar de metros de la vivienda ocupada por la familia del difunto o difunta. El sitio señalado para el descanso es elegido por la familia o está estipulado con anterioridad por la misma persona.

## Espíritu, muerte y protección

El descanso se construye en relación al espíritu de la persona, el que puede volver al mundo de los vivos. En la cultura mapuche, el espíritu se distingue del alma y la persona está constituida por diversos componentes espirituales. La distinción planteada por Magnus Course entre *alwe* como ‘esencia viviente’, *am* como ‘alma,’ y *püllü* como ‘espíritu’ es una de las clasificaciones acerca de la dimensión espiritual y que se pone en juego a través de los rituales mortuorios (2007: 74)<sup>5</sup>. Para Course, estas tres partes terminan por integrarse en el funeral para luego separarse cada una con su propio destino. Inez Hilger, en cambio, señala que sus informantes distinguen entre alma y espíritu (1957: 166). El espíritu correspondería al *püllü*, según Schindler (1996), siendo el espíritu, como en el caso de Lago Neltume, que merodea en las casas gimiendo, haciendo sonar las cosas o provocando fuegos dentro de la *ruka*. Hilger narra la historia de dos niños que, al ir al cerro a buscar las vacas, escuchan quejidos. Asustados llegan hasta donde un hombre que les explica que es el difunto padre de ellos quien así se queja y que lo hace sólo fuera de la *ruka* pues, por este motivo, habían tenido que quemar la anterior. El padre había sido víctima de brujería (ibíd).

La muerte, según Course supone, como se ha dicho, la separación del cuerpo de aquellas tres partes, las que migran a lugares no especificados (al volcán, al mar, al cénit) (2007: 77). El funeral, no obstante, es el momento en que se completa la persona a través de los discursos que acerca de ella se articulan antes de su partida. En el tránsito del difunto o difunta a otros mundos, debe asegurarse que el *püllü* (personalidad o don) se desplace hacia su lugar de destino, lo que se logra mediante el *amülpüllün*,

5 Para contrastar el análisis de la muerte y su relación con los componentes de la persona, consultar el completísimo trabajo de Latchman (1924). Para una mirada sinóptica sobre los ritos funerarios mapuche y la interpretación de la muerte, consultar Foerster (1995: 89-90) quien plantea que, con respecto a los primeros, “se conserva un elemento esencial a través del tiempo: el objetivo de hacer del muerto un verdadero muerto, un antepasado”.

esto es, del cierre fúnebre donde se estimula la partida del espíritu o, más exactamente, donde se “obliga a salir al püllü” (Schindler, 1996: 165).

Las ideas fuerza del rito consisten en proteger a la familia y vivientes frente al retorno del püllü. Schindler cita algunas invocaciones a través de las que Humberto Trecaman despide a un difunto, a quien le pide:

que no se vuelva que se quede allí tu personalidad... No hagas nada adverso a tu familia... Ya te volviste un extranjero... ya no volverás jamás a (nuestra) casa (1996: 168).

Las invocaciones también incluyen la petición de ayuda para la familia, pero en lo fundamental es una exhortación a partir a su nuevo mundo.

El traslado del difunto o difunta se hace de modo de crear en torno suyo un cerco que le evita volver a su residencia. El awun, según describen Duhalde y Jelves, corresponde a la trilla o cabalgata circular contra reloj de cuatro caballos provistos de campanas (1981: 11). Para el funeral de Alberto Huichulef, de Challupén, según narra Mayo Calvo:

... después de recorrer un trecho de unas dos cuadras se hizo un descanso y se dejó el ataúd en el suelo; tocaron la corneta para que el alma del difunto ‘vaya divertida y alegre’. Los hombres de a caballo dieron cuatro vueltas alrededor del difunto. Cinco veces se repitió esta ceremonia en el camino al camposanto (1990: 101-102).

En el ritual fúnebre mapuche, según Titiev (1951), hay una convención: el cuerpo del difunto no puede tocar el suelo en su desplazamiento desde su casa hasta el cementerio o eltún. En caso que ello ocurra, sigue el autor, una cruz debe ser erigida a fin de marcar el lugar (ibíd., 103). Esta breve referencia, junto a las ya señaladas, es una de las pocas que la literatura hace acerca de los descansos<sup>6</sup>. Sin embargo, hay otras

6 Otra referencia importante se puede encontrar en la descripción del estadounidense Edmond Reuel Smith (1914: 68-69) en un recorrido entre Los Ángeles y Nacimiento a principios de siglo: “Al lado del camino, encontramos muchas crucecitas, plantadas generalmente en grupos. Había visto muchas parecidas por todo el sur de Chile, y siempre había creído que eran recuerdos piadosos coloca-

anotaciones que, sin explícitamente dar cuenta de los descansos, aluden a una estación ritual entre la casa y el cementerio. La más relevante al respecto es la que se ofrece en una tesis de grado: En las inmediaciones del lago Calafquén, al norte de Panguipulli, al quinto día se saca el difunto de la casa, el ataúd es puesto sobre varas con el extremo correspondiente a los pies mirando hacia una fogata. El lenguaraz comienza su oratoria, fuma un cigarro, derrama *mudai*<sup>7</sup> sobre el ataúd, al tanto que sostiene una gallina negra con su mano izquierda. Tras pedir a los espíritus que abran las puertas al difunto, de un tirón corta la cabeza de la gallina, arrojándola al suelo. Si en su agonía la gallina se aleja del ataúd es buena señal. Luego es rociada con *mudai* y se le quema en la fogata. Las gallinas, aunque amarillas en el caso de Lago Neltume, sigue siendo un componente importante del ritual (Arcos et al., 1980: 227-231).

### ***Descansos en Lago Neltume***

La descripción precedente coincide, en lo sustantivo, con lo que hemos encontrado en terreno. En este caso, la ceremonia comienza con la realización de una fogata en el lugar del descanso, aproximadamente media hora antes de sacar al difunto o difunta. La intención es que,

---

dos encima de las sepulturas de los que habían muerto en la última guerra civil o tal vez indicaban el lugar donde habían caído; pero al interrogar a mi guía me informó que estos lugares eran paraderos de los difuntos.

En los distritos rurales, donde la población es escasa, y las parroquias son grandes, las iglesias distan mucho unas de otras; y como los cementerios están casi siempre en las vecindades de las iglesias parroquiales, frecuentemente es necesario hacer con el cadáver un viaje de uno o dos días para poderlo enterrar en tierra sagrada. En estos viajes, donde quiera que se detienen a descansar los que llevan el ataúd, se planta una crucecita y se rezan oraciones por el descanso del muerto.

En puntos especiales, donde es conveniente o necesario descansar, cunden las cruces, y estos lugares llegan a llamarse, como hemos visto, paraderos de los difuntos.” La referencia anterior puede dar pie para una confusión entre las animitas y los descansos. Para una revisión de las diferencias entre estas dos formas rituales, consultar Skewes y Rojas et. al. (2011).

7 Bebida ritual a base de trigo. Para una detallada descripción de su preparación y sus usos, ver Manquilef (1911: 52-56).

cuando se lleve a cabo el rito, el fuego no se apague ni esté humeando. Los familiares más cercanos toman el ataúd y lo sacan fuera, donde se forma una comitiva hacia el sitio del descanso en el siguiente orden: (i) La encabeza una persona, preferentemente hombre, que lleva la cruz, (ii) Atrás van los familiares cercanos, hombres todos, con el ataúd, (iii) Más atrás va la familia del difunto o difunta, (iv) Por último, la comunidad en general y comunidades vecinas. La persona que encabeza la comitiva entierra la cruz en el lugar del descanso, junto al fuego, mientras que los familiares depositan el ataúd a un costado.

Las autoridades (ngenpín, lonko, sargento, capitán del nguilla-tún) o, en caso de no haberlo, personas mayores –hombres, en cualquiera de los casos– dirigen una ceremonia donde se le habla al difunto o difunta en mapudungún:

Ahí se le dice que dejó de existir, que ya se va a entregar a nuestra ñuke mapu [madre tierra] y que están los que fueron antes y que ahí va a presentar... Se le dice que ya se fue y que no vuelva más, que vivamos bien, con tranquilidad y con mucho respeto. Entonces, eso se le dice al cadáver cuando ya se fue. Eso se le dice al espíritu, porque ya se fue y va a llegar allá... Y el espíritu queda en el descanso (J. C., Lonko comunidad Juan Quintumán, abril 2011).

Luego se sacrifica una gallina amarilla (karekare), decapitándola, y se le deja correr y dar vueltas. La dirección hacia donde lo haga es un indicador, al igual que el lugar hacia donde apunte su cuello al morir: en cualquiera de los dos casos, si es hacia la izquierda de la gallina, indica que el muerto se va a “llevar” a alguien de la familia, o es muy probable que lo haga. Una vez muerta, se lanza la gallina al fuego y luego de ser consumida por las llamas, los miembros de la comunidad –antes fueron los familiares cercanos– levantan la urna del suelo, le dan una vuelta en 180 grados a la derecha del difunto o difunta y comienzan la marcha que concluirá en el cementerio de Punahue<sup>8</sup>.

8 El año 1996 fue enterrada la última persona en el cementerio de la comunidad Juan Quintumán e Inalafquén. De esa fecha en adelante las personas fallecidas



Camino al cementerio, la comitiva es encabezada por una persona encargada de llevar la cruz que se colocará una vez finalizado el entierro. Con respecto a la urna, aunque hay variaciones acerca de la dirección que debe poseer, en la mayoría de los casos se afirma que el difunto o difunta debe “irse caminando”, es decir, con los pies hacia adelante y mirando al cementerio. Esto implica, por una parte, que el difunto o difunta no debe irse mirando la casa y la comunidad, lo cual se puede interpretar como una de las maneras de hacer que no “vuelva a molestar”. Por otra parte, de acuerdo a las características geográficas de la comunidad, el “irse caminando” implica que baja (trayecto de este a oeste) mirando hacia el lago (el ngen tutelar de la comunidad Juan Quintumán e Inalfquén<sup>9</sup>), y luego dobla (trayecto de norte a sur) mirando hacia el cementerio, donde, por añadidura, se divisa el volcán Mochochoshuenco. En directa relación con esto, es importante señalar que la dirección de las tumbas en el cementerio de la comunidad Juan Quintumán e Inalfquén mira hacia el lago (y a la vez al nguillatuwe que se ubica en su ribera) y, además, tienen las cabeceras dispuestas hacia el volcán mencionado.

## Separación, señuelo y paisaje

La realización del descanso corresponde a la fase en la que, terminado el umatún o velorio, se procede a retirar el cuerpo de la casa del difunto o difunta, lo que ocurre cuatro días después del fallecimiento. El cuerpo se preserva con el humo de madera húmeda por sus propiedades antisépticas. El descanso, más que un mero accidente ritual, a diferencia de como lo describe Titiev (1951: 106), es un rito insoslayable en la eje-

---

son enterradas en el cementerio de la vecina comunidad Manuel Curilef, ubicada en el sector de Punahue

- 9 El cual es el denominado por las voces locales como “Shumpall”, “Chompalwe” o “Rey del Lago”. Para un detallado análisis de la figura del “Shumpall” en la cultura mapuche, ver Carrasco (1986). Para la figura del “ngen tutelar” no existen trabajos, salvo referencias aisladas o su errónea identificación con los “ngen mapu” (Moulian, 2006).

cución de la ceremonia fúnebre. A un centenar de metros de la casa, el cortejo se detiene y el ataúd se gira. En este ejercicio ritual se traspasa el comando del cuerpo del difunto o difunta de la familia a la comunidad, a la vez que se yergue la frontera que separa al espíritu (en Lago Neltume no se emplea el concepto de püllü) de sus parientes, evitando con ello sus visitas no deseadas.

Esta acción corresponde a la descripción que Schindler hace de ceremonias donde se escoge una pampa en las inmediaciones de la casa para despedir al muerto o muerta de su residencia. La primera parte de estas ceremonias se designa *adentún*, lo que significa “retrato”, “imagen” o “parecer bueno o justificado” (1996: 168). Aunque es poco claro el sentido del verbo empleado para designar el traslado del ataúd de la casa en su tránsito hacia el cementerio, hay indudablemente, al menos en el sentido que van Gennep (1986) da a los ritos, un elemento de separación<sup>10</sup>. El descanso es, en este sentido, “un hito que señala el límite de abandono del espacio cotidiano en la partida hacia lo numinoso” (Alvarado y Mera, 2004: 560).

En nuestra área de estudio, el descanso es un ritual que se realiza luego del velorio, cuya materialidad se expresa, esencialmente, en una cruz de madera. Ésta es enterrada directamente sobre la tierra, generalmente al lado de un árbol y en un lugar específico –definido de antemano por el difunto o sus familiares –, siempre dentro de los límites prediales de la vivienda de la persona fallecida. Además, es frecuente la realización de pequeñas construcciones semejantes a una casa, construidas con madera y eventualmente zinc. Esta representación en cierto modo engaña al espíritu del difunto o difunta, evitándose sus incursiones dentro del espacio cotidiano. De esta manera, el descanso no puede ser sino la réplica, imitación o representación de la casa en que habitó

---

10     Interesantes lineamientos derivados de este seminal trabajo es el que desarrolla Bourdieu (2001) con los “ritos de institución” y Turner (1999) con el “período liminar” dentro de los ritos de paso.

el muerto. De hecho, su arquitectura no es diferente y evoca las casas construidas en los cementerios de San Juan de la Costa<sup>11</sup>.

Con respecto a los componentes de la persona luego de su fallecimiento, a diferencia de las prácticas definidas por Course (2007) y Schindler (1996), las y los residentes sólo mencionan el alwe, el alma, y también los alwe, refiriéndose a los muertos del cementerio. Como se señaló, no se emplea la palabra püllü. Aunque sí se ha mencionado “espíritu” como sinónimo de alwe, aproximándose la lectura local a las descripciones de Hilger (1957).

Cabe señalar que se produce una diferencia especialmente sensible entre los descansos y los püllü que a ellos se asocian, y los ngen, “espíritus protectores dueños de la naturaleza silvestre cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo” (Grebe, 1992: 2). En tiempos de crisis, invasión y desequilibrio, los ngen suelen abandonar los lugares de los que son protectores, pero —al menos desde la perspectiva de nuestros interlocutores—, ello no ocurriría con los alwe, espíritu o espectro del difunto o difunta que permanece en los lugares habituales de residencia a que los descansos se asocian.

Por último, el descanso, en tanto señuelo icónico de la casa, tiene la función de proteger a los vivientes de las incursiones del espíritu de los difuntos o difuntas. Al mismo tiempo, su recuerdo se corporiza bajo la forma del árbol junto al que se ha plantado la cruz o levantado el pequeño altar. Con el tiempo, estas construcciones desaparecen y sólo queda el árbol como el recuerdo y referencia comunitaria de aquel o aquella a quien evoca. Lo que ha ocurrido, desde el punto de vista

---

11 Al respecto, Foerster (1985: 121) cita el siguiente testimonio: “El cementerio de San Juan de la Costa se caracteriza por la construcción de pequeñas casas para los difuntos. La creencia es: ‘que uno como vivió tiene que tener casas. Nosotros no hacemos monumentos como la gente de raza blanca. Algunos les gusta hacer una casa grande para que se vayan a vivir harta gente ahí. Un esposo se va reuniendo con la familia, donde se sepultó uno tienen que estar los otros también’”.

paisajístico, es la transubstanciación de la persona en lugar. El we o lugar adquiere un estatus ontológico que confiere sentido, permanencia y trascendencia a las comunidades que lo habitan.

Y lo dejé ahí [el descanso] largo tiempo para que mientras pasen los tiempos, unos diez años puede durar ahí, y después se elimina solo, queda el árbol no más de descanso. Es un árbol que viene a ser como santificado, no es cualquier árbol. Yo hallo que el espíritu queda habitando siempre en el árbol, porque el árbol no muere (I. P., Lago Neltume, enero 2011).

## Conclusiones

Los descansos marcan la transición del difunto o difunta en un proceso donde familia y comunidad, y comunidad y paisaje se entrecruzan. Es en la ritualidad, materialidad y estética del descanso, en donde se dan cita estos entrecruzamientos. El territorio de lo sobrenatural es, pues, una prolongación del mundo comunitario. El descanso, entonces, actúa como una bisagra.

En el ritual que da origen al descanso lo que opera es la entrega que la familia hace del cuerpo de la persona fallecida a la comunidad que le acompaña en el resto de la ceremonia y los discursos que permitan indicarle a esta misma del final de su vida. Lo que se efectúa es la separación del difunto o difunta del mundo de los vivos para que estos puedan proseguir con el devenir cotidiano sin los contratiempos que pudieran causar las posibles incursiones del püllü. A la vez, sin embargo, se le debe dejar a una distancia prudente, por los lazos familiares que – aún después de la muerte– unen a los familiares con el difunto o difunta.

Lo anterior también se devela en el ámbito de la materialidad y la estética del descanso. Sea una cruz o una pequeña construcción semejante a una casa, de lo que se nos informa es de la necesidad de otorgarle un nuevo espacio al püllü del familiar fuera, y a la vez cerca, de la casa

que le perteneció en vida. Además, se precisa para mayor seguridad (por parte de sus familiares), la construcción de una pequeña vivienda.

La culminación de lo planteado se lleva a cabo cuando los descansos son colocados adyacentes a un árbol y, paulatinamente, sufren la erosión del tiempo y el clima hasta quedar transformados en el árbol. Una vez acaecida esta metamorfosis, los descansos, dicho de manera directa, nos informan acerca de seres humanos trocados en paisaje: son el testimonio trascendente de una residencia en la tierra y en el mundo cuyo devenir no reconoce delimitaciones que los seres humanos vivientes pudieran imponerles.

## Bibliografía

Alvarado, M. y R. Mera

- 2004 “Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El Caso de la región del Calafquén (IX y X Región-Chile)”. *Chungará, Revista de Antropología Chilena*, Volumen especial: 559-568.

Arcos Jara, Rubén., Gaete Mera, H., Inostroza Rodríguez, M., Salinas Mora, R., Velásquez Bascur, L.

- 1980 Estudio de cuatro comunidades mapuches cercanas al Lago Calafquén. Tesis de grado. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

Augusta, Felix de

- 1934 *Lecturas Araucanas*. San Francisco. Padre Las Casas.

Bourdieu, Pierre

- 2001 “Los ritos de institución”, en ¿Qué significa hablar?” *Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.

Calvo, Mayo

- 1990 *Secretos y tradiciones mapuche*. Santiago de Chile. Andrés Bello.

Carrasco, Hugo

- 1986 “El Mito del Shumpall en la Cultura Mapuche”. *Revista Chilena de Humanidades* 8, 1: 49- 68.

Comité Memoria Neltume

- 2003 *Guerrilla en Neltume. Una Historia de Lucha y Resistencia en el Sur Chileno*. Santiago de Chile: LOM.

Course, Magnus

- 2007 *Death, Biography, and the Mapuche Person*. *Ethnos* 72, 1: 77-101.

- Duhalde, Corinne, y Ivonne Jelves  
1981 "Eluwün: Funeral mapuche". Papeltún 2. Villarrica: Museo Histórico y Arqueológico.
- Foerster, Rolf  
1985 Vida Religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa. Santiago de Chile: Universitaria.
- Foerster, Rolf  
1995 Introducción a la Religiosidad Mapuche. Santiago de Chile: Universitaria.
- Gennep, Charles Arnold Kurr van  
1986 Los ritos de paso. Madrid: Taurus.
- Goldstein, Lynne  
2002 "Visible Death: Mortuary Site and Mortuary Landscape in Diachronic Perspective". *Archaeological Papers of the American Anthropological Association*, 11, 1: 201-5.
- Grebe, María E.  
1992 El concepto de ngen en la cultura mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 5: 1-7. Temuco: Universidad de la Frontera.
- Hilger, Inez  
1957 *Araucanian child life and its cultural background*. Smithsonian. Washington.
- Keane, Webb  
2007 *Christian moderns: Freedom and fetish in the mission encounter*. Berkeley: University of California Press.
- Latchman, Ricardo  
1924 *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- Manquilef, Manuel  
1911 *Comentario del Pueblo Araucano (La Faz Social)*. Tomo II. *Revista de Folklore Chileno*.
- Moulian, Rodrigo  
2006 *Metamorfosis Ritual. Desde el Nguillatun al Culto Pentecostal. Teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche huilliche*. Tesis de Doctorado. Universidad Complutense. Madrid.
- Reuel Smith, Edmond  
1914 *Los Araucanos o notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*. Santiago de Chile: Universitaria.

- Riquelme Ortiz, E. Modesta  
1968 Neltume. Tesis de Grado. Temuco: Pontificia Universidad Católica de Chile.
- Rivas Santana, Ricardo C.  
2006 Desarrollo Forestal de Neltume; Estado y Trabajadores (1924-1990). Tesis de Grado. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Schindler, Helmut  
1996 “Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuches chilenos”. *Lengua y literatura mapuche*, 7: 165-180.
- Skewes, J. C., Rojas, P., Poblete, M. P., Mellado, M. A.  
2011 Animitas y descansos en los paisajes culturales mapuche y chilenos: La articulación de lo sagrado y lo cotidiano a orillas del lago Neltume. Ponencia. Coloquio “Lecturas de la animita. Estética, identidad y patrimonio”. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Archivo de literatura Oral
- Titiev, Misha  
1951 Araucanian culture in transition. Michigan Press. Ann arbor.
- Treutler, Pablo  
1861 La provincia de Valdivia i los Araucanos. Santiago de Chile: Imprenta Chilena.
- Turner, Víctor  
1999 La selva de los símbolos. Madrid: Siglo XXI. Madrid.
- Vergara, J., A. Mascareño y R. Foerster  
1996 La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.