

***Kitras** de plata del Museo Regional de la Araucanía: Artefactos fumatorios en la cultura mapuche.**

Juan Painecura Antinao, autor
Miguel Chapanoff C., redactor y editor

RESUMEN: La utilización del humo ha estado vinculada desde tiempos antiguos a la vida social y espiritual del pueblo mapuche. Su manejo por parte de especialistas denota complejas asociaciones simbólicas y prácticas pauteadas de uso, entre las que destaca el acto de fumar. El uso de *kitras* de plata con decoraciones estilizadas se relaciona con las prácticas fumatorias presentes en la sociedad mapuche, las cuales se explican dentro de un contexto sociopolítico de ejercicio del poder por parte de las autoridades tradicionales.

PALABRAS CLAVE: humo, prácticas fumatorias, pipas, platería mapuche, cultura mapuche

ABSTRACT: The use of smoke has been linked since ancient times to the social and spiritual life of the Mapuche people. Its management by specialists denotes complex symbolic associations and ruled practices of use, among which the act of smoking stands out. The use of silver *kitras* with stylized decorations is related to the smoking practices present in Mapuche society, which are explained within a sociopolitical context of exercise of power by traditional authorities.

KEYWORDS: smoke, smoking practices, pipes, Mapuche silverwork, Mapuche culture

* *Kitra*, 'cachimba o pipa' en mapudungún. (Nota del editor).

Cómo citar este artículo (APA)

Painecura, C. (2018). *Kitras de plata del Museo Regional de la Araucanía: Artefactos fumatorios en la cultura mapuche*. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación Dibam.

Presentación

Miradas sobre una colección de platería mapuche (o cómo leer este texto)¹

La colección de objetos mapuches del Museo Regional de la Araucanía (MRA) ha sido objeto de un proceso de documentación que ha incorporado la mirada, análisis y conocimientos de especialistas tradicionales en elaboración de ornamentos y artefactos de plata. Para este estudio específico, se contó con la colaboración del *Rüxafe*² y *Kimche*³ Juan Painecura Antinao, quien es socialmente reconocido y valorado como «experto»: una persona de conocimiento y experiencia no solo en las prácticas y técnicas propias de la platería, sino también en la historia y cosmovisión mapuche.

A partir de un sistema de conocimiento basado en la tradición, la oralidad, la investigación autodidacta y la experiencia directa de las técnicas de elaboración de ornamentos de plata mapuches, Juan Painecura estuvo dos años estudiando y analizando la colección de platería mapuche del MRA. Las conclusiones que se exponen a continuación corresponden a la particular interpretación de Painecura respecto de las *kitras* como artefactos fumatorios al interior de la cultura mapuche.

El proceso investigativo llevado a cabo por don Juan se basó en el examen visual y análisis detallado de cada objeto. Las observaciones fueron registradas a mano en un cuadernillo, bajo la forma de notas escritas, graficaciones y dibujos. Desde un punto de vista taxonómico, se establecieron criterios clasificatorios de la colección a partir de variables técnicas y rasgos de manufactura, para luego incorporar criterios simbólicos e interpretativos. Este análisis se fundamenta en la concepción de que la platería mapuche es el resultado de las bases filosóficas de este pueblo y de su expresión en los contextos sociales y políticos (Chapanoff, 2016).

Las ideas que se vierten en este ensayo fueron enunciadas directamente por Juan Painecura de manera oral. Sus palabras fueron grabadas y transcritas

¹ Este texto contiene términos en mapudungún, la mayoría de ellos referidos oralmente por Juan Painecura. Para escribirlos, hemos decidido no utilizar un grafemario específico, sino seguir las indicaciones del propio autor respecto de su transcripción, incluso en lo que se refiere al uso de mayúsculas y de formas plurales o singulares. (Nota del editor).

² *Rüxafe*, 'platero' en mapudungún. Así se denomina al artesano orfebre especialista en la elaboración de ornamentos de plata. Para el autor, *rüxafe* son quienes van amalgamando el conocimiento, la experiencia y la sabiduría adquiridos por el pueblo mapuche en un proceso de cambios y de espacios de tiempos, para luego expresarlos a través de la construcción de joyas. (Nota del editor).

³ *Kimche*, 'persona de sabiduría y conocimiento' en mapudungún. (Nota del editor).

a lo largo de varias sesiones de trabajo, y luego ordenadas en una estructura propuesta por el propio Painecura, con la mayor fidelidad posible a fin de conservar su integridad⁴. Este ensayo debe leerse entonces no como un artículo académico, ni esperando encontrar las estructuras formales a las que dicho tipo discursivo responde, sino como una transcripción autorizada de un texto cuyo original ha sido expresado oralmente por el autor.

Don Juan recalca que, pese a su conocimiento de la platería mapuche, los resultados de su investigación y las conclusiones que aquí expone no deberían considerarse una verdad absoluta. Su conocimiento deviene de una experiencia de vida, de una vivencia política, de una territorialidad y de un linaje de origen que le es propio y exclusivo, y que, sustentado en el precepto filosófico mapuche de que nada es rotundo, permanece abierto a nuevas y distintas lecturas –necesarias, por cierto, pero que deben provenir de la propia cultura mapuche–.

M. CH. C. Editor.
Temuco, noviembre de 2017.

Reseña de la colección⁵

Las seis piezas que aborda esta investigación forman parte de la denominada «Colección Obilinovic», un conjunto de 93 objetos de platería que desde el año 2012 custodia el Museo Regional de la Araucanía. La colección fue adquirida en una tienda de antigüedades de la ciudad de Santiago el 27 de diciembre de 2011 por el Centro de Documentación de Bienes Patrimoniales (CDBP), organismo técnico perteneciente a la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos (Dibam).

Anteriormente, las piezas pertenecieron a la colección privada de Yerko Obilinovic, reunida durante su permanencia en Temuco entre los años 1956 y 1964. En el caso específico de la platería, gran parte de ella fue adquirida por lotes en la Caja de Crédito Popular, servicio al cual el coleccionista acudía

⁴ En la conversación con Juan Painecura que dio origen a este ensayo participaron Leslie Azócar Poblete, historiadora del arte y conservadora (S) del Museo Regional de la Araucanía, y Miguel Chapanoff, antropólogo y director de la misma institución. Azócar fue responsable de la grabación digital y transcripción de las ideas de Juan Painecura, así como de la organización formal del texto de acuerdo con las indicaciones del autor. Chapanoff actuó como editor y encargado de la redacción definitiva. El texto fue comentado, revisado, corregido y autorizado por el autor, luego de varias sesiones de trabajo conjunto. (Nota del editor).

⁵ El texto de este apartado fue elaborado por Leslie Azócar Poblete. (Nota del editor).

regularmente en busca de especies. Por las fechas en que fueron obtenidas, sabemos que son anteriores a 1956, año en que Obilinovic adquirió el primer grupo de joyas. No existen, sin embargo, otros antecedentes que nos permitan establecer su procedencia ni tampoco el total de objetos que llegaron a conformar la colección.

El objetivo de la adquisición de estas 93 piezas por parte de la Dibam consistió en dotar al Museo Regional de la Araucanía de un acervo representativo de platería mapuche que viniera a complementar las 33 depositadas hasta entonces, considerando la inserción territorial de la institución, la pertinencia cultural e histórica del conjunto, y la alta valoración de esta clase de objetos por parte del público. La selección fue efectuada por el director del CDBP en función de criterios estéticos y tipológicos, procurando además la mayor variabilidad posible de diseños a fin de ofrecer una visualización amplia de la riqueza cultural, técnica y simbólica de la platería mapuche.

Presentación del autor

«Mi nombre es Juan Paineicura Antinao, tengo 59 años de edad y mi *Lofes* Kuwelche, queda entre Nueva Imperial y Cholchol. [...] Actualmente vivo en una comunidad de Maquehue y me dedico a construir joyas *mapuche* ya que soy *riixafe*. [...]

El *tuwün* (origen territorial) de mi familia por parte de padre y madre es un lugar llamado “Kolwe”, que se encuentra en las cercanías de Boroa [...]. Tanto por la línea de mi padre y de mi madre se han tenido roles y papeles importantes y principales en *rewe* y *aillarewe* siendo uno de los más destacados mi bisabuelo Paineicura quien participó en alianzas con los *puwelche* (gente del lado oriental del territorio mapuche) para desarrollar la guerra en contra del Estado de Chile y de Argentina; es de mucha importancia para mi familia mi bisabuelo por la línea de mi madre que se llamaba “Antünao”, quien combatió y formó parte de las fuerzas que dirigía el *logko* Antonio Painemal en la guerra contra el Estado chileno en los años 1881 y 1883.»

Paineicura Antinao, J. (2011, p. 11).

El humo en la cultura *mapuche*

La utilización del humo por parte del pueblo *mapuche* ha variado según el tiempo. Una primera etapa corresponde a alrededor del año 1400 de la era

cristiana, cuando los incas invaden parte del territorio *mapuche guluche*⁶. En ese entonces, desde Chillán hasta La Serena era sector *picunche*, quienes convivían con los *licanantai* y con los changos, mientras que en el sur (de Osorno hacia la costa), los *mapuche* convivían con los cuncos. En esta primera invasión al territorio *mapuche*, el Inca impone su doctrina tributaria, y su influencia ocasiona cambios en la forma de vida de la agrupación *mapuche*. Los incas traían sus equipos político-administrativos, ejército permanente, mitimaes; y si bien la religiosidad de los pueblos dominados era respetada, los invasores practicaban rituales relacionados con sus creencias y divinidades, donde la utilización del humo era habitual. Los *picunche* vieron esto y los distintos usos del humo y del fuego en la ritualidad inca, y de manera paulatina adoptan algunas prácticas, las que no son del todo nuevas, pues ya tenían incorporados desde antiguo diversos usos del humo vinculados a la experiencia de su propia ritualidad, incluyendo las prácticas fumatorias.

En 1450 viene el otro avance hasta el río Maule, actualmente Talca. Ahí los incas instalaron un *pukara* y establecieron su límite, pues para ellos era difícil atravesar el río. Conscientes de esto, los *mapuche* se mueven hacia el sur.

Al asentarse al sur del Maule, los *mapuche* buscaron terrenos abundantes en productos para alimentación natural: tierras fértiles en raíces, peces, flores, frutas, animales, y también para cultivo. En un contexto de mayor sedentarismo y agrupaciones sociales de mayor tamaño, la conservación del alimento pasa a ser clave en la supervivencia de los clanes. En ello, el fuego y el humo resultan fundamentales, pues, junto con la técnica del secado y el salado, la del ahumado se utilizó profusamente para preservar alimentos como calabaza, maíz, ají, ajo, carne, mariscos y pescados... Al interior de la vivienda *mapuche*, el fuego será usado para producir calor y abrigo, a la vez que procurar la conservación de los alimentos, lo cual se mantiene hasta hoy.

En 1541, con la llegada de los españoles, la situación cambia. Hasta ese momento, el pueblo *mapuche* estaba acostumbrado a convivir con los incas y a su forma de operar⁷; había años de aculturación y, con ello, un acomodo

⁶ *Guluche* (de *Gulu*, nombre que dan los mapuches al territorio que se extiende entre la cordillera de los Andes y la costa del océano Pacífico, y *che*, 'gente') es una palabra compuesta con la que se denomina a la población que habita al occidente de la cordillera, incluyendo diversas identidades territoriales como los *lafkenche*, *pikunche*, *lelfünche*, *williche*, etc. Para más información, ver Marimán *et al.* (2006, p. 37). (Nota del editor).

⁷ Pese a que autores como Lobos (2008) atribuyen el origen de la platería mapuche al influjo incaico, hay consenso en la existencia en la Araucanía de una tradición metalúrgica previa al contacto entre estos pueblos. La llegada de los europeos –con sus consecuencias sociales, políticas, económicas y demográficas– habría influido posteriormente sobre el devenir de esta tecnología indígena (Campbell, 2015).

mutuo. Cuando Pedro de Valdivia recorre las regiones y se da cuenta de los lavaderos de oro y de los ríos con pepitas de oro, empieza la guerra y el pueblo *mapuche* debe redefinir los protocolos de vida. La guerra conlleva muertes, presidios y cautivos; también nuevas enfermedades como tífus, la gripe o la viruela, y enfermedades de transmisión sexual como la gonorrea y la sífilis. Esto, sumado a la guerra, trae por consecuencia la disminución de la población *mapuche*, quienes para refugiarse se mueven hacia territorios más inhóspitos, con la naturaleza más limpia, fuera del alcance de las enfermedades.

Con la presencia de los españoles de manera permanente, intentando colonizar territorios al sur del Biobío, los *mapuche* deben organizar su resistencia a través de estrategias de alianza entre clanes y diferentes identidades territoriales; dotarse de una organización social, política y militar eficiente para este nuevo escenario; a la vez que generar modos y espacios de negociación política con el adversario. Al ampliar y profundizar la importancia de lo político como ámbito de ejercicio del poder al interior de la sociedad *mapuche*, las jerarquías y alianzas pasan a tener un rol fundamental. En este contexto, el uso político y ritual del fuego y el humo comienza a tener una connotación poderosa, como elemento articulador del orden sociopolítico y marca simbólica de los pactos entre los distintos clanes.

A la llegada de los españoles, la forma base de organización *mapuche* eran los *Lofche*⁸, estructurados en torno a familias consanguíneas patrilineales. Sin embargo, las autoridades llegaron a la conclusión de que debían tener una organización distinta, de mayor tamaño y más estable en el tiempo, que abarcara varios *Lofche* para poder enfrentar las etapas de guerra y de paz con los españoles, y asimismo responder a las nuevas estrategias de alianza y comercio entre clanes, ampliando las influencias territoriales de los líderes —algo que se ve favorecido por la adopción del caballo, que posibilita la comunicación en espacios más extensos—. La nueva estructura social que permitió mayores ámbitos de influencia fue el *Rewe*, organización conformada por varios *Lofche* y sus territorios, los que se agrupaban en número de nueve formando los *Ayllarewes*. La alianza de cuatro o más *Ayllarewes* constituía un *Butalmapu*, la mayor organización sociopolítica; este era dirigido por un *ñidol lonko* escogido entre los *lonkos* de los *Ayllarewes* que formaban el *Butalmapu*.

⁸ En mapudungún, *Lofche* designa un grupo de familias consanguíneas que comparten un mismo espacio territorial, así como el linaje del líder denominado *lonko*. (Nota del autor). De acuerdo con Ortiz (2007), distintos investigadores coinciden en señalar que, para el área entre Biobío y Toltén, la estructura social mapuche se basó en vínculos de parentesco establecidos entre familias nucleares constituidas por padres e hijos. El *Lofche* abarcaba además a los familiares consanguíneos, incluidos los descendientes por línea paterna, con una territorialidad común. (Nota del editor).

Al complejizarse la estructura social, la vida ritual adquiere una dimensión relevante en la organización política, entendida como espacio de acuerdo y sociabilidad en el que se expresan las nuevas jerarquías. En este contexto, el humo y sus distintas prácticas de uso adquieren un papel preponderante, actuando como un elemento simbólico que organiza el mundo ritual e impone un ordenamiento y protocolo para dichas relaciones⁹.

Utilización del humo en la vida social y religiosa *mapuche*

A partir de 1800, el fuego y el humo comienzan a tener una gran utilización en la espiritualidad y religiosidad *mapuche*. Sus usos y prácticas asociadas se constituyen como modos reglados y normativos de las relaciones sociopolíticas, a la vez que adquieren relevancia en otros ámbitos como la medicina.

En la concepción *mapuche*, existen dos tipos de enfermedades: unas de carácter orgánico-biológico y otras de carácter espiritual. El ejercicio del machitún —el rito de sanación— comprende el diagnóstico del mal, su expulsión y la posterior revelación sobrenatural de su causa espiritual y su principal agente¹⁰. A lo largo de todo este proceso médico se encuentra presente la utilización del humo, ya sea como ofrenda, como agente sanador o, bien, como medio de vinculación de la machi con los poderes espirituales. Lo más frecuente era que esta sahumara toda la casa con tabaco (*Lobelia tupa*)¹¹ y otras yerbas benéficas, exhalando humo por la boca luego de haberlo aspirado a través de un cigarrillo o una pipa. También era común que la machi echara bocanadas de humo sobre el enfermo tanto para purificarlo como para concentrarse y así poder entrar en trance y lograr la curación del mal.

Sin embargo, no solo la machi utiliza el humo. Las parteras o parteros (*püñeilelchefe*) lo emplean en sahumeros con yerbas benéficas como el canelo

⁹ Según Moulian (2009), la estructura social mapuche posee un carácter prehispánico, donde la ritualidad juega un papel central, pues es en este ámbito donde se establecen y redefinen los límites y las unidades sociales; es a través de la mediación ritual que se articula y legitima la organización política de esta sociedad. Para Ñanculef (2016), la organización social mapuche posee una base filosófica que la circunscribe a aspectos epistemológicos contenidos en su cosmovisión, la cual se expresa en el mundo ritual. Comprender el profundo vínculo entre la vida social, política y religiosa en el mundo mapuche es un elemento central en las argumentaciones de Juan Painecura. (Nota del editor).

¹⁰ Una buena descripción del proceso terapéutico, el ritual de sanación y el rol de la machi como agente médico en la cultura mapuche se encuentra en el texto *El machitún: Rito mapuche de acción terapéutica ancestral*, de T. Gutiérrez (1985). (Nota del editor).

¹¹ Se refiere al tabaco chileno o tabaco del diablo, especie endémica de la zona centro-sur de Chile que en la Araucanía se conoce como «trupa». Se trata de una planta de aspecto arbustivo con propiedades narcóticas si se la fuma o consume en infusión. (Nota del editor).

(*Drimys winteri*), para purificar el interior de la *ruka* u otro espacio donde se producirá el nacimiento, y también como agente para alejar energías negativas que pudieran entorpecer el parto. Por su parte, los *gutanchefe*, especialistas en quebraduras, utilizaban el humo en forma de sahumero, no como medio de sanación, sino como elemento ayudador del *pulli*, es decir, del espíritu de la persona, para su restablecimiento.

Otros especialistas médicos que participaban del tratamiento de un enfermo eran los *lawentuchefe*, quienes no solo eran yerbateros que conocían las propiedades medicinales de las plantas, sino que además ejercían como intermediarios del poder de estas y mediadores rituales en el proceso de sanación. El corte, secado y conservación de las yerbas eran fundamentales para su correcta utilización, y en estas dos últimas operaciones el humo actuaba como agente catalizador de las propiedades curativas de aquellas.

En el *guillatún*, la machi lo usa en forma permanente a través de la quema, como expresión concreta del desarrollo de la naturaleza a través de un árbol y del espíritu de este (o, eventualmente, de otros elementos que se exponen al fuego, como por ejemplo, carne o sangre de algún animal). Al transformarse dicho elemento en humo, la columna que se eleva verticalmente desde el fogón ritual vincula los distintos espacios ceremoniales *mapuche* entre la tierra y el cielo, haciendo las veces de vehículo hacia lo alto, el *wenumapu*¹².

Durante la rogativa que se efectúa en el *guillatún*, la machi también realiza aspersiones; ese gesto de echar bocanadas, de botar el humo por la boca, es muy importante: al hacerlo emitiendo el sonido asociado a la exhalación, el humo se hace presente, marcando asimismo la presencia espiritual de aquellos espíritus benéficos que la machi ha convocado para limpiar, purificar y fortalecer el ambiente.

Las machis fumaban durante las ceremonias y rogativas para limpiar y proteger energéticamente el ambiente a través del humo, pero también –como se mencionó anteriormente– para ayudarse en su proceso de trance valiéndose de algunas yerbas que, aun sin ser propiamente alucinógenas, sí tenían propiedades narcóticas, como el tabaco y el chamico (*Datura stramonium*). Este trance consistía en una especie de autohipnosis en que la machi entraba en un estado de sueño mediante el cual establecía comunicación espiritual y podía realizar determinadas acciones, como tener revelaciones o definir un *pewma* –sueño que contiene mensajes, los cuales la machi y sus ayudantes

¹² El término mapudungún *wenumapu* podría ser traducido como ‘la tierra de arriba’. Corresponde al espacio espiritual mapuche, el cielo donde residen seres protectores y los espíritus de los antepasados. Ver Ñanculef (2016). (Nota del editor).

deben descifrar correctamente—. Se decía que, durante su trance, las machis podían «viajar» cuatro veces o cuatro generaciones; es decir, dieciséis vueltas —o sea, setecientos años— hacia atrás. Cuando no lograban alcanzar dicho estado, ingerían chamico —ya fuera en infusiones o fumándolo— para acelerar el proceso. Mientras permanecían en trance, sus ayudantes las acompañaban para después regresarlas, pues los machis tienen doble espíritu, el espíritu de *che* y el espíritu de machi.

Otro aspecto importante del uso social y ritual del humo está relacionado con la muerte y el tratamiento del cuerpo de los difuntos. De hecho, la práctica funeraria de ahumar los cadáveres, en especial de líderes importantes, estuvo vigente hasta fines del siglo XIX, época en que fue prohibida por el Estado chileno. La explicación lógica de esta tradición se asocia a la preservación del cuerpo una vez acaecida la muerte, para que el difunto/a pudiese ser visitado por sus relaciones y familiares, quienes muchas veces viajaban al entierro desde territorios lejanos, hasta donde abarcaba su influencia (incluso desde Argentina). Sin embargo, más allá de este propósito, la idea *mapuche* del ahumado del cuerpo posee un trasfondo simbólico y religioso basado en la creencia de que a través del humo los deudos pueden ayudar al *püllü* (alma) a salir del cuerpo, proceso que involucra un movimiento espiritual que se inicia unos cuatro días después de ocurrida la muerte. En un funeral, los *mapuche* jóvenes, montados sobre sus caballos, rodeaban el cadáver y andaban en círculos alrededor suyo, a fin de acelerar el proceso de que el espíritu saliera y saliera bien y no produjera enfermedades espirituales en su familia. El objetivo era que el *püllü* saliera en la dirección del *püllümapu*¹³, espacio espiritual donde se reunirá con el de sus antepasados¹⁴. Entonces, el cadáver estaba depositado en una parihuela, una especie de cama alta de madera, bajo la cual se mantenía encendido un fuego sin llama generando humo para funcionar como un catalizador, un apoyo para que el espíritu abandonara el cuerpo y, luego de deambular cuatro días, comenzara el viaje al *püllümapu*.

En el caso del casamiento, el humo producido por la quema de distintas yerbas se utiliza como sahumero y asperjado para limpiar los espacios, no porque estén sucios, sino para realizar una limpieza espiritual del espacio simbólico que alberga la unión de dos familias. El protocolo de este ritual dice que se debe limpiar para que las dos familias hablen y hagan *gulam*¹⁵,

¹³ *Püllümapu*, 'tierra, espacio o lugar de los espíritus'. (Nota del autor).

¹⁴ De acuerdo con Juan Nanculef (2016), en la cultura mapuche se hace una serie de ritos a los muertos para que avancen bien a la otra dimensión de la vida: es lo que se llama *amul-püllü*. (Nota del editor).

¹⁵ *Gulam* es la acción de dar consejo, recomendar y entregar valores para actuar conforme a los principios de la vida mapuche. (Nota del editor basada en la definición de Juan Paineicura).

la acción de aconsejar; entonces, se esparce el humo mediante aspersión y se «aconseja» qué debe hacer el marido y qué debe hacer la mujer, y cuándo debe llegar el momento de hacer familia (porque el casamiento no implica familia). Solamente la descendencia sellará definitivamente la alianza y unión entre esos dos grupos.

Otro uso que se daba al humo era en el deporte de *palin*¹⁶, con el objetivo de exacerbar o pedirle al *püllü* de *palifes*¹⁷ que otorgara fuerzas a la bola y a los *güeños*¹⁸ para jugar mejor, y de que todos los jugadores pudieran entrar confiados en ganar. Para esto, se fumaba en pipas de uso colectivo y se esparcían bocanadas de humo en términos de rogativa a esos *palifes* antiguos.

Como hemos relatado, el humo posee una enorme importancia en el contexto de la ritualidad y la vida social *mapuche*. Sus usos son diversos, lo mismo que el modo de utilizarlo: sahumeros, asperjado, ahumaciones, columnas de humo y fumado estarán presentes en todos los aspectos de la vida. Como herramienta de carácter espiritual inscrita dentro de un ordenamiento religioso, su manipulación no puede recaer en cualquier persona, ya que está sujeta a protocolos que hay que cumplir. Dependiendo de los ámbitos y contextos en que se use, los indicados para ejecutar los procedimientos con humo podrán ser las machis, los *ngenpin*¹⁹, los *azcadis*²⁰ o los *lonkos*. Será precisamente en el dominio de estos últimos —es decir, en el universo sociopolítico *mapuche*—, donde el uso del humo a través de las prácticas fumatorias adquirirá una connotación única.

Prácticas fumatorias en las reuniones de *lonkos*

La organización sociopolítica y administrativa *mapuche* que se consolida a partir del siglo XVIII implica nuevas alianzas políticas, militares y comerciales que vinculan y ordenan amplios espacios geográficos y sociales²¹. Ahora bien,

¹⁶ Juego o actividad deportiva tradicional del pueblo mapuche. El término deriva de *pali*, voz que denomina a un objeto redondo; en consecuencia, *palin* designa el acto de jugar con el *pali* o bola, golpeándola y conduciéndola por medio de un bastón de madera llamado *güeñu*. Se trata, a fin de cuentas, de una reunión social, en la cual se fortalecían las relaciones políticas, religiosas y culturales entre las comunidades a través del juego. (Nota del editor basada en la definición de Juan Painecura).

¹⁷ Es decir, a las almas de atletas del palín (*palifes*) ya fallecidos y que en vida fueron de mucha fama por sus habilidades en el juego. (Nota del editor basada en la definición de Juan Painecura).

¹⁸ *Güeños*, ‘bastones para jugar palín’. (Nota del editor basada en la definición de Juan Painecura).

¹⁹ Dueño de la palabra en los rituales mapuches. Es el oficiante o ceremoniante religioso, el que conduce el rito. (Nota del editor basada en la definición de Juan Painecura).

²⁰ Ayudante o secretario de los *lonkos*. (Nota del editor basada en la definición de Juan Painecura).

²¹ El paso de una sociedad basada en la agricultura y la caza-recolección a otra sustentada en la ganadería y el comercio (Boccará, 2007) generó un progresivo desplazamiento en las bases del poder.

la consolidación de la estructura de *Ayllarewes* y la unión de estos en *Butalmapus* no implicó —como podría suponerse— jerarquías de mando individuales plenipotenciarias. Aun estando a la cabeza de unidades sociales que podían comprender hasta veintiocho mil personas, los líderes de *Ayllarewes* estaban igualmente subordinados a las decisiones colectivas de los *lonkos* de cada *Rewe*, y estos, a su vez, a los *lonkos* de cada *Lofche*. La prudencia y consideración de los líderes para con sus subordinados eran fundamentales, y toda resolución que afectara a la comunidad debía ser consultada con los jefes de linajes y familias. Esta situación dibujaba un complejo mapa de relaciones de poder entre las distintas autoridades y jerarquías, donde los líderes *mapuche* de las distintas estructuras organizativas mantuvieron una activa vida sociopolítica, con actos y protocolos exclusivos de su investidura.

En estas reuniones propias de los líderes *mapuche*, las prácticas fumatorias fueron esenciales, como actos ceremoniales que afianzaban los vínculos políticos de cooperación, solidaridad y cohesión social, y sostenían la autoridad que emanaba del poder grupal.

En el acto de fumar, el humo inhalado y posteriormente expulsado del cuerpo físico de los presentes envolvía a todo el grupo. Las plantas que se empleaban —entre ellas, el canelo, el maqui (*Aristotelia chilensis*), el foqui (*Boquila trifoliolata*, también conocido como «boqui») y el tabaco— exacerbaban lo mejor del espíritu de cada *lonko* y, a través del humo, este espíritu individual se fundía en un espíritu colectivo. Para fumar se usaban la *kitras*, también llamadas «pipas» o «cachimbas», las que podían ser de hueso, madera, cerámica y —como expresión de máximo estatus— de metal, en especial, de plata. Al permitir la inhalación del humo, las *kitras* actuaban como un catalizador espiritual, por lo que se las consideraba como objetos importantes, de alto valor simbólico —y de ahí que sus diseños contuvieran profundos mensajes relativos a la autoridad que las usaba—. Según la filosofía *mapuche*, la persona es dual: espiritual y biológica. Por ende, para que una persona esté bien, deben estarlo tanto su cuerpo físico como su alma, y solo en estas condiciones podrá desempeñar un papel importante en la toma de decisiones y poner lo mejor de sí para —valiéndose del conocimiento, la experiencia y la sabiduría colectiva de todos los presentes en una reunión— disponer lo mejor para el grupo. Buenas determinaciones y deliberaciones requerían del uso del humo de la *kitra* para que cada persona estuviera purificada junto al espacio que estaban ocupando.

Este transitó desde el prestigio y liderazgo individuales a sistemas de alianzas colectivas basadas en relaciones económicas, consolidando diferencias de estatus al interior de la sociedad indígena (Aldunate, 1983). (Nota del editor).

Debido a que las reuniones de *lonkos* representaban un ámbito donde la toma de decisiones era privativa de ellos como líderes, en este contexto específico solo ellos podían hacer uso de *kitras*. Su *azcadi* (ayudante en el consejo de lonkos) y su *werken* (mensajero de cada *lonko*) podían estar presentes, escuchar y aprender lo que allí se estaba desarrollando, pero no hablar ni fumar. Los *lonkos* llegaban a sus reuniones acompañados de entre cien y hasta doscientas personas, y dentro de ellos sus guerreros o *weichafe*. Esto significa que las reuniones de *lonkos* no eran un espacio de reunión individual (solo entre ellos) sino social, por lo tanto la actividad de fumar en *kitra* de plata se definía en un acontecer colectivo, vigorizado por los que están ahí y por el carácter espiritual de la reunión.

En definitiva, la práctica de fumar fortalece y purifica el espacio donde se desarrollará la ceremonia (sea una *ruka*, una montaña o un claro del bosque), pero también despierta y anima el *püllü* de los participantes, potenciando la sabiduría y el acierto en la toma de decisiones, y fomentando los vínculos dentro del colectivo²². En este sentido, el fumar no tiene la misma connotación que para la sociedad occidental, donde para algunos se transforma en un hábito asociado al divertimento: en la sociedad *mapuche*, fumar no era un acto individual, común y corriente, asociado al esparcimiento, sino una práctica normada y restringida a ciertos ámbitos específicos y rituales de la vida social, religiosa y política.

El valor que atribuye la cultura *mapuche* a esta práctica radica en que corresponde a una manera de procesar y tratar el humo como un elemento simbólico que en sí mismo contiene el ciclo vital de la naturaleza. Los nutrientes de la tierra son aportados por los frutos y hojas; las hojas son realización de la vida del árbol que una vez fue semilla; y son estas hojas, transformadas en humo a través del fuego, las que catalizan el proceso de incentivación, provocación, reanimación y fortalecimiento de los *püllü*. Solo así, con los espíritus imbuidos del ciclo vital de la naturaleza, los líderes reunidos tomarán buenas decisiones, las que serán compartidas por acción del humo exhalado en un espacio purificado. Por lo mismo, en estas reuniones las resoluciones adoptadas eran acatadas por las mayorías y las minorías –estas últimas podían restarse de participar, pero no podían impedir la ejecución de lo resuelto–.

Al ser una actividad pautada, el acto de fumar no ocurría al azar. El *lawuntuchefe* era el encargado de preparar el corte y secado de las hojas para

²² De acuerdo con Juan Ñanculef (2016, pp. 68-69), cuando se hace humo, se visualiza el aire (*kürrüif*), para verlo, tenerlo y agradecerle. El visualizarse a través del humo representa el sentido de la trascendencia. (Nota del editor).

la fumatoria; el *azcadi*, por su parte, debía preparar las pipas. El ciclo es así: se cosechan las hojas para fumar, se fuma; y al fumar, el humo pasa y recorre el cuerpo y se comparte; luego sube hacia los espacios de carácter espiritual y completa el proceso. La pipa va circulando –siempre de derecha a izquierda, al revés de las manecillas del reloj– hasta que se prende nuevamente y el círculo continúa. El fumar, entonces, tiene que ver con la circulación: la circulación del ciclo de la vida que anima el espíritu, la circulación del humo que purifica el espacio y funde los acuerdos, la circulación de la pipa como acto de cohesión social.

La implicancia simbólica del círculo como figura es esencial en la filosofía *mapuche*, la cual concibe siempre tres elementos fundamentales en torno a los cuales se organiza el universo: tiempo, espacio y movimiento. Bajo esta concepción, el movimiento (circulación espiritual y física) permite el fluir del tiempo y el espacio. Para el caso que estamos viendo, la circulación del humo y de la pipa simboliza ese movimiento en su dimensión espiritual y física, respectivamente. Ese fluir implicado en la circulación es lo que limpia y fortalece tanto a los individuos como al colectivo que forma parte de la reunión.

Kitras de lonko: artefactos de poder

Además de su valor espiritual, la *kitra*, como objeto, cumplía también una función importante desde el punto de vista político. Las particularidades de su fabricación, materialidad y diseño debían expresar el estatus de su dueño al interior de la sociedad *mapuche* y manifestar las definiciones espirituales, religiosas y políticas de cada *lonko*. En este sentido, la *kitra* representaba un artefacto que mostraba el poder de su dueño y el sustento de donde este provenía –podían ser los animales y riquezas que poseía, las características de su linaje, las alianzas que mantenía, su gran ámbito de influencia territorial, su sabiduría o su destreza militar–.

Con respecto a la materialidad, la plata adquiere gran relevancia en la sociedad *mapuche* a partir del siglo XVII²³, no por su valor de cambio, sino por

²³ Pese a que la platería mapuche posee antecedentes prehispánicos y a la existencia de referencias históricas que avalan la idea de que los mapuches explotaban yacimientos de plata en la Araucanía (Campbell, 2015), se ha tendido a suponer que para el siglo XVIII no producían dicho metal, sino que lo obtenían del intercambio comercial con el mundo hispano-criollo, que lo utilizaba para acuñar monedas circulantes. Estas eran fundidas por los *riixafes* (plateros) mapuches, que trabajaban al servicio de un *lonko* (Guedda y Morris, 1992; Morris, 1997); dependiendo de su prestigio y poder, un líder mapuche podía contar con varios *riixafes* al servicio suyo y de su comunidad. Según Leon (1990), otras formas

la valoración simbólica que se le otorga como atributo de la alta jerarquía. Un *lonko* respetado y poderoso –por ejemplo, un *lonko* de *Ayllarewe*– debía usar un complejo ajuar de platería²⁴: caballos encabezados con plata, estribos de plata, cinturones de plata, cuchillos con empuñadura y funda de plata, sombreros con tachones de plata y *kitra* de este mismo metal. Igualmente, las mujeres de los *lonkos* principales debían lucir un ajuar de ornamentos de plata acorde al estatus, poder y prestigio de su familia y a la autoridad que detentaba.

Algunas *kitras* presentan figuras humanas, rostros... ¿Quiénes son? No se puede generalizar: obedecen a definiciones particulares de cada *lonko*. En algunas, los rostros pueden corresponder a una representación del *Mapun*, *Negenmapun*, *Chen* o *Negechenen*, todas ellas entidades espirituales *mapuche* que a principios del siglo XVIII comienzan a ser graficadas bajo formas humanas en distintos objetos, no solo en las *kitras* (representaciones antropomorfas aparecen también en otras piezas de plata como los *sükill*²⁵ o los *keltatue*²⁶, en estatuillas de madera y en la cerámica).

El hecho de que algunas *kitras* lleven representados seres de la espiritualidad *mapuche* nos habla de la importancia de los *lonkos* no solo en el ámbito estrictamente político, sino también en la cohesión espiritual de su comunidad. Esta conexión espiritual reflejada en la *kitra* y en el acto de fumar trasciende al *lonko* mismo y persiste aún después de su muerte; por eso el fumar va más allá de la praxis concreta y se transforma en una acción trascendente, que conecta espiritualmente tiempos y espacios distintos a través del movimiento, la circulación.

Las *kitras* en el contexto de la platería *mapuche*

Las *kitras* de metal, preferentemente de plata, aparecen en la segunda mitad del siglo XVIII. Esto obedece al desarrollo ganadero, por efecto del cual se

de conseguir el metal eran el conchavo (comercio con otros clanes) y las malocas o asaltos a fuertes, ciudades y haciendas, desde donde obtenían diversos objetos de plata como cuchillería, adornos, etc. (Nota del editor).

²⁴ Considerando tanto el registro arqueológico como histórico, Campbell (2015) sostiene que la industria argentífera, tan característica del mundo *mapuche*, para 1800 estaba aún en ciernes y que alcanzó su esplendor en el transcurso de menos de un siglo. Semejante planteamiento coincide con lo señalado por Paineicura, en el sentido de que la producción de ornamentos de plata y su uso se asocian a los cambios en la estructura de la sociedad *mapuche*. (Nota del editor).

²⁵ Ornamento de plata femenino, consistente en un pectoral formado de eslabones que unen piezas de tubos, placas o cadenas. (Nota del autor).

²⁶ Pectoral de plata femenino formado de placas unidas con eslabones. (Nota del autor).

introduce la moneda como medio de comercialización de productos con los españoles y los chilenos. El pueblo *mapuche* vendía ganado, sebo, textiles, etcétera, y obtenía a cambio monedas de plata. Esto permite la aparición del *Rüxan mapuche*²⁷ –es decir, el oficio de la platería *mapuche*–, que irá en constante evolución hasta finales del siglo XIX.

El surgimiento de la platería *mapuche* necesariamente estuvo acompañado de la llegada de técnicas más complejas que permitieran su construcción, como por ejemplo el uso de la soldadura y del fundido a través de la cera perdida, que permite los vaciados y la producción por moldes. Coincidentemente con estos nuevos modos de manufactura aparecen nuevos diseños y graficaciones; tal vez las más importantes son las ya mencionadas figuraciones antropomorfas, ligadas a los espíritus creadores de la naturaleza y del ser humano según la cosmovisión *mapuche*. La incorporación de estos elementos sin duda requirió de definiciones y conocimientos filosóficos complejos por parte de los *Rüxafe*, que no solo se ven en las *kitras*, sino también en los *keltatue*, *sikiles* y otros ornamentos del ajuar femenino de platería. Los *Rüxafe*, entonces, son personas de conocimiento y sabiduría, y serían ellos los autores exclusivos de toda una primera etapa de la platería *mapuche* hasta el siglo XIX.

Posteriormente, cuando el Estado chileno avanza ocupando el territorio *mapuche*, llegan orfebres chilenos, herreros y fundidores, todos conocedores del trabajo en metal; son ellos quienes introducen nuevas técnicas –por ejemplo, el fundido–. En estas nuevas circunstancias, muchos *lonkos* mandaron a construir piezas de plata a orfebres no *mapuche*. La tradición oral indica que algunos de ellos incluso se casaron con mujer *mapuche*, pasando a integrarse de este modo a las estructuras y la vida social de las comunidades.

Otro aspecto por considerar para comprender la evolución de la platería *mapuche* fue el avance paulatino y constante del ferrocarril a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Este hecho significó que desde sus terminales y maestranzas se construyeran objetos y ornamentos aleando plata de baja calidad con escoria metálica o desecho de las faenas de fundición. Se trata de una producción de baja calidad en cuanto a material utilizado, terminaciones e iconografía incorporada a las piezas, las cuales no eran el reflejo del conocimiento *mapuche*. Además, comienzan a desarrollarse piezas de platería en serie a partir de moldes, objetos de menor precio que son comercializados e intercambiados en los nacientes pueblos de La Frontera.

²⁷ El término alude al ejercicio de materializar las dimensiones etéreas del *nakizuum* (la filosofía mapuche); se trata de un ejercicio de paciencia, finura, temple, comunicación y contemplación. (Nota del autor).

Con respecto al lugar de producción, es necesario decir que muchas técnicas y piezas de platería llegaron desde comunidades *mapuche* o de influencia *mapuche* del otro lado de la cordillera de los Andes, a través del intercambio comercial con ellos.

Análisis de seis *kitras* de plata de la colección del MRA

De la colección de platería del Museo Regional de la Araucanía, nos referiremos a seis *kitras* que, por sus características, pueden ser consideradas como pipas de *lonko*²⁸. Todas ellas presentan rasgos formales similares y se sitúan dentro de un mismo rango temporal de producción y uso; por ello, conforman un cuerpo interesante de objetos en torno a los cuales se pueden establecer conclusiones de base comparativa.

Kitra n° 2670 (fig. 1)

En la segunda mitad del siglo XIX, las diferentes monedas circulantes –un peso, veinte centavos, diez centavos, cinco centavos y los décimos– se acuñaban con la cantidad de plata correspondiente a su valor. Dicha proporción oscilaba entre 0,35 g y 0,95 g. En el caso de esta *kitra*, como *Rüxafe* puedo decir que, por el color del metal, la calidad de la plata empleada se encuentra entre 0,35 y 0,40 g; el resto correspondería a otro metal como cobre o níquel. Si bien la aleación utilizada no es de alta pureza, es un objeto notable debido a la técnica con la cual fue elaborado, que para comienzos del siglo XIX constituía una innovación: se trata del vaciado por cera perdida, método que consiste en producir copias de un objeto original rellenando con metal fundido un molde obtenido de aquel.



Figura 1. *Kitra* con figura antropomorfa. Alpacas, escoria o plata de mala calidad, 50 g. Museo Regional de la Araucanía, n° inv. 2670. Fotografía de Gastón Calliñir.

²⁸ Adscripción de uso determinada por el autor. (Nota del editor).

La pipa debía utilizarse con una boquilla de quila (*Chusquea quila*), que funcionaba como tubo inhalador y protegía de quemarse al fumar. Su aspecto formal sugiere que debió ser usada en encuentros y reuniones muy importantes. En la parte superior, presenta una cabeza antropomorfa que se extiende en forma de brazos por el costado del hornillo y del cilindro; esta figura puede representar a *Ngenechen*, el espíritu que rige y administra el funcionamiento del ser humano *mapuche*. La representación de la imagen del controlador resulta apropiada a los fines para los que se empleó esta *kitra*, en encuentros donde

el acto de fumar era un incentivo potente –en el sentido de animar, de estimular– para los *püllü* de cada una de las personas que ahí participaban.

En consideración de su diseño, se puede datar la pieza antes del año 1883²⁹.

Kitra n° 2671 (fig. 2)

En mi opinión de *riixafe*, en esta pieza reconozco plata de buena calidad, por su color y brillo. El sonido que emite al ser golpeada con una pequeña rama de metal me indica que posee mayor cantidad de plata que la *kitra* anterior.



Figura 2. *Kitra* con dos figuras ornitomorfas. Plata, 32,5 g, Museo Regional de la Araucanía, n° inv. 2671. Fotografía de Juan César Astudillo.

Aunque este procedimiento no corresponda a un método científico, mis conocimientos y experiencia con objetos de plata me indican que es efectivo. En consecuencia, le estimo una calidad de 0,80 g u 0,85 g.

²⁹ El año 1883 es una marca temporal utilizada por Juan Painecura para establecer distinciones técnicas y formales en la platería mapuche. Sin embargo, no debe ser entendida como una referencia a ese año específico, sino más bien a un período más extenso, correspondiente a la ocupación de los territorios mapuches por parte del Estado chileno; dicho proceso –la llamada «pacificación de la Araucanía»– concluyó formalmente ese año con la fundación de la ciudad de Villarrica (Bengoa, 2000). También en 1883 comenzó para el pueblo mapuche la vida reduccional: luego de que sus territorios ancestrales fueran declarados propiedad fiscal, se asignaron porciones mínimas de tierra a *lonkos* para que vivieran allí junto a sus familias. Las «mercedes de tierras» –como se denominó oficialmente estas reducciones– pusieron fin al funcionamiento político-administrativo del mundo mapuche vigente hasta entonces, dando inicio a un rápido proceso de desestructuración social y económica (Pinto, 2003). Este se vincula, entre otros muchos aspectos, a la decadencia de la platería, lo cual se verá reflejado en aspectos técnicos y formales de su producción (Painecura, 2011). La explicación que el autor da a este proceso se encuentra en las conclusiones de este trabajo. (Nota del editor).

Formalmente, presenta dos figuras ornitomorfas en los costados, que expresan la dualidad energética y sexual de los *püllü* creadores de la naturaleza y del humano *mapuche*. En la parte superior tiene un óvalo semiplano, donde está situado el hornillo.

Este objeto es de gran valor e importancia dada la pureza de la plata empleada en su fabricación, el detalle de sus graficaciones y las formas utilizadas. Es posible que fuese usada en reuniones de *lonkos*.

Kitra n° 2672 (fig. 3)

Basado en mi experiencia como *Rüxafe*, creo que quien mandó a construir esta *kitra* debió ser un *lonko* de *Ayllarewe* de gran poder económico, social y político, quien ordenó a un *rüxafe* plasmar en ella a los dos fundadores de su linaje (mujer y hombre) que se habían transformado en divinidad –en *püllü*–.

Otra posible interpretación es que la figura principal corresponda a *Ngenechen* –el ya mencionado controlador y administrador de las personas *mapuche*–, divinidad que tiene dos sexos, por tanto su figuración puede ser masculina o femenina. En este caso, estaría representado por una figura femenina ubicada en la parte superior, que aparece con los brazos entrelazados formando un círculo, elemento muy importante de la cosmovisión *mapuche* debido a que representa el equilibrio de los ciclos vitales y cósmicos. En los costados se observan dos representaciones masculinas que llevan cuatro *Meli Witran Mapu*, las cuatro tensiones que sostienen el mundo *mapuche*³⁰; esto podría corresponder al árbol genealógico del dueño de la *kitra*, es decir, cuatro generaciones: bisabuelo, abuelo, padre e hijo.

La forma de esta *kitra* es interesante, pues se toma por los costados, impidiendo que la persona que fuma se quemé.



Figura 3. *Kitra* con figura femenina en la parte superior y dos representaciones masculinas en los costados del hornillo. Plata, 19,7 g. Museo Regional de la Araucanía, n° inv. 2672. Fotografía de Gastón Calliñir.

³⁰ En el mundo cristiano esto se denomina «crucil». (Nota del autor).



Figura 4. *Kitra* con figura antropomorfa abrazando el hornillo y perforación en un extremo, posiblemente para llevarla colgada al cuello. Escoria metálica, 14,5 g. Museo Regional de la Araucanía, n° inv. 2673. Fotografía de Juan César Astudillo.

Kitra n° 2673 (fig. 4)

Esta *kitra* debió ser construida en un terminal o una maestranza de ferrocarril³¹, ya que su materialidad corresponde mayoritariamente a escoria de fundición, y los detalles de sus graficaciones carecen de la precisión de un *riixafe* experimentado.

En la parte superior se destaca una figura antropomorfa cuyos brazos extendidos pasan por el hornillo, este último de carácter irregular. En el extremo superior se observa una perforación, posiblemente para colgar el artefacto al cuello de su dueño.

Si bien el diseño recoge algunos aspectos formales propios de los plateros *mapuche*³² (la figura antropomorfa, por ejemplo), la organización y distribución de la iconografía al interior de la pieza no refleja ni comunica sentidos o mensajes cohe-

³¹ Cuando el ferrocarril se instaló en la región a mediados del siglo XIX, numerosas fundiciones y maestranzas comenzaron a funcionar en las estaciones para reparar y proveer de repuestos a las máquinas y líneas. Con ellas llegaron obreros especializados en fundición y trabajo del metal, quienes rápidamente vieron una posibilidad de negocio en la elaboración de piezas ornamentales para abastecer la demanda de una sociedad mapuche (Painecura, 2011) que, empobrecida y sin disponibilidad de plata pura por el cambio de aleación en el dinero circulante, comenzó a optar por ellas. En su confección, los obreros utilizaban plata de baja ley mezclada con escoria (desecho de la actividad de fundición). (Nota del editor).

³² Cuando el autor hace referencia a «plateros *mapuche*», pretende establecer una distinción en función de la identidad étnica y cultural del orfebre. El ser platero mapuche implicaba tener acceso al dominio de elementos propios de la cosmovisión y filosofía mapuche, a diferencia de los orfebres no indígenas, quienes habrían carecido de la profundidad epistemológica para dotar sus joyas de diseños y graficaciones con sentido cultural y espiritual. Siguiendo a Morris, Campbell (2015) define a estos últimos como orfebres chilenos que vivían al norte de La Frontera y se encargaban de la manufactura de objetos ecuestres y domésticos —tales como mates, bombillas, cuchillos y fuentes— para clientes que iban desde hacendados e indígenas hasta campesinos (e, incluso, delincuentes). A veces incursionaban al interior del territorio indígena para comerciar sus productos, y hubo algunos que se instalaron allí temporal o permanentemente. La elaboración de ornamentos femeninos, sin embargo, se habría mantenido en manos de plateros mapuches (Campbell, 2015). (Nota del editor).

rentes que puedan ser leídos desde la cosmovisión y conocimiento *mapuche*. Esto refuerza la presunción de que quien elaboró la pieza no fue un *riixafe mapuche*.

Kitra n° 2674 (fig. 5)

Esta pieza pesa 20,1 g y es de plata de entre 0,75 g y 0,80 g de calidad. Fue elaborada por el método de vaciado a la cera perdida.

En la parte superior se aprecia un crucil, asociado al concepto *mapuche* del *Meli Witran Mapu*, donde las cuatro fuerzas que sostienen el mundo salen desde el centro del *wallmapu*³³ en dirección al sol y los otros puntos cardinales. Al salir hacia afuera del *wallmapu*, se decía que mantenían –por la tensión entre esas fuerzas opuestas– el territorio *mapuche* como el centro del universo y que todos los elementos de este giraban en torno a nosotros. Que semejante concepto esté graficado en la pipa implica que quien la usó y mandó a fabricar era una persona vinculada a elementos espirituales cercanos a la naturaleza.

En los costados aparecen dos figuras ornitomorfas en sobrerrelieve que seguramente fueron pedidas por un *lonko* de *Ayllarewe*. A propósito de esto, cabe señalar que los elementos formales que aparecen no siempre tienen un significado espiritual, sino que también a veces están relacionados con el territorio donde ese *lonko* vivía. En este sentido, las aves podrían aludir a un paisaje de humedal.

Esta *kitra* se toma por los costados para no quemarse y se le debe adosar una caña de quila para fumar. Su data es anterior a 1883.



Figura 5. *Kitra* con crucil en un extremo y dos figuras ornitomorfas en los costados. Plata, 20,1 g. Museo Regional de la Araucanía, n° inv. 2674. Fotografía de Juan César Astudillo.

³³ Término en mapudungún que designa el territorio mapuche (y aquel que lo circunda) en un sentido amplio, pues no solo incluye el espacio geográfico, sus accidentes y elementos (volcanes, ríos, bosques, nieves eternas, etc.), sino también el aire, el subsuelo y los espacios rituales. Su concepto ha sido traducido –de manera reduccionista– como ‘país mapuche’. (Nota del editor basada en el concepto del autor).



Figura 6. *Kitra* con lámina de plata de bordes escalonados rodeando el hornillo. Plata, 23,1 g. Museo Regional de la Araucanía, n° inv. 2675. Fotografía de Juan César Astudillo.

Kitra n° 2675 (fig. 6)

Pesa 23,1 g de plata. Es un vaciado, lo cual demuestra que el conocimiento que habíamos alcanzado hasta ese período era de gran nivel: además de los vaciados, se empleaban entonces soldadura y estampados, entre otras técnicas. La pieza está compuesta por tres partes —una placa de base, el hornillo y el cilindro para fumar—, todas en un mismo fundido. La placa base rodea al hornillo y representa en sus aspectos formales el *Meli Witran Mapu*, motivo cuya presencia está relacionado con la fortaleza espiritual de su dueño —seguramente un *lonko*— y la familia que logró construir, la cual debió ser poderosa en términos económicos, militares, sociales y espirituales.

Conclusiones

Los adelantamientos de fuertes militares en las décadas del ‘50 y ‘70 del siglo XIX, y el posterior control de todo el territorio *mapuche* trajeron como resultado la derrota militar de nuestro pueblo en 1883. Esta derrota destruyó la base económica ganadera, rompió las estructuras sociales construidas en los siglos precedentes y tuvo como resultado concreto la pérdida de la independencia, la soberanía y la libertad. Desde ese año en adelante, quedamos empobrecidos y subordinados al Estado de Chile.

La expresión política del pueblo *mapuche* que era la reunión de *lonkos* para la toma de decisiones de carácter sociopolítico desaparece paulatinamente a partir de 1883. Al desvanecerse la base social, económica y militar del pueblo *mapuche*, el debilitamiento de sus estructuras de poder y liderazgo es inevitable.

En un mundo donde las jerarquías, las alianzas, el prestigio y estatus de los viejos *lonkos* ya no existen, las pipas se transforman en objetos sin sentido. A finales del siglo XIX y, de forma más expresa, durante el siglo XX, van perdiendo

su importancia, hasta cesar por completo su fabricación y uso. Así, las *kitras* se transforman, quizás, en la última creación del *Rüxan mapuche* –espacio de reunión, deliberación, conversación y entendimiento–.

Respecto de las *kitras* del Museo Regional de la Araucanía, considerando este texto como un primer acercamiento al tema, podemos concluir de manera preliminar que:

1) Las seis fueron manufacturadas por fundido a la cera perdida, técnica que llegó durante el siglo XIX, por lo que corresponden a ese período o son posteriores a él.

2) Todas son de plata de diferente pureza. Fueron hechas a partir de la fundición de monedas de este metal del siglo XIX, en distintos grados de aleación con otros metales tales como cobre y níquel, así como escoria metálica de las maestranzas (desechos de las fundiciones donde se construían los repuestos de los trenes).

3) Sus formas y graficaciones corresponden al mayor nivel sociopolítico que el pueblo *mapuche* alcanzó durante el siglo XIX, los *Ayllarewe*. Atribuyo las seis *kitras* al portador del poder en este nivel político, es decir, al *lonko* de *Ayllarewe*.

4) Desde el punto de vista de su uso, las seis *kitras* son similares y se toman por los costados, impidiendo así que la persona que fuma se quemé.

5) Desde el punto de vista de su función, fueron usadas en prácticas fumatorias de grandes encuentros de *lonko* de *Ayllarewe*, celebrados para la toma de decisiones estratégicas. Por lo tanto, conllevan un carácter político.

6) Para finalizar, es importante reiterar que el uso del humo en el acto del fumar –como expresión concreta de la energía de la naturaleza y de la espiritualidad a través de las hojas que se consumen– representa un incentivo y purificador espiritual de los *lonkos* para la toma de buenas decisiones. En este sentido, la acción fumatoria y el uso de la *kitra* como objeto mediador era una actividad político-espiritual de la máxima importancia. En la cosmovisión *mapuche*, la vida es un círculo y es ese círculo el que se reproduce en el acto fumatorio.

Referencias utilizadas por el editor

Aldunate, C. (1983). Reflexiones acerca de la platería mapuche. En *Platería araucana* [catálogo], pp.10-14. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. Santiago:

LOM Ediciones.

- Boccará, G. (2007). *Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial*. San Pedro de Atacama: Instituto Investigaciones Arqueológicas y Museo R. P. Gustavo Le Paige S. J., Universidad Católica del Norte.
- Campbell, R. (2015). Entre El Vergel y la platería mapuche: el trabajo de metales en la Araucanía poscontacto (1550-1850 d. C.). *Chungará*, 47(4), 621-644. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562015005000046>
- Chapanoff, M. (2016 Ms.). *Documentación etnográfica de una colección de platería mapuche: itinerario de interpretaciones, circulaciones y metáforas en torno a los objetos. Notas etnográficas*.
- Gedda, O. y Morris, R. (1992). *Platería mapuche*. Santiago: Editorial Kactus.
- Gutiérrez, T. (1985). *El «machitún»: rito mapuche de acción terapéutica ancestral*. I Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G., Santiago de Chile.
- León, L. (1990). *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera.
- Lobos, O. (2008). *Los mapuches*. Buenos Aires: Editorial Sol.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006). *¡... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago: LOM Ediciones.
- Morris, R. (1997). *Los plateros de La Frontera y la platería araucana: en el proceso caratulado «Salteo al Cacique Huenul» (1856-1860)*. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera.
- Moulian, R. (2009). Ailla & Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (17), 57-74.
- Ñanculef, J. (2016). *Tayiñ mapuche kimiün. Epistemología mapuche - Sabiduría y conocimientos*. Santiago: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Ortiz, C. (2007). Las Reguas: Una aproximación a la identidad mapuche del siglo XVII. *Historia Indígena*, (10), 29-45.
- Painecura, J. (2011). *Charu: Sociedad y cosmovisión en la platería mapuche*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche*. Santiago: Dibam, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.