

PATRONES FUNERARIOS E IMPOSICIÓN COLONIAL EN EL BIOBÍO: EL CASO DE LA MISIÓN SAN JOSÉ DE LA MOCHA, CONCEPCIÓN (SIGLOS XVII AL XIX)

FUNERAL PATTERNS AND COLONIAL ENCROACHMENT IN THE BIOBÍO REGION: THE CASE OF THE SAN JOSÉ DE LA MOCHA MISSION IN CONCEPCIÓN FROM THE SEVENTEENTH TO NINETEENTH CENTURY

PEDRO ANDRADE*, KATHERINE FONSECA**, LÍA LEYTON***, ALEXIA LÓPEZ****, ALEXANDRA PACHECO*****, JOAQUÍN DALENZ***** Y MARLENE MARTÍNEZ*****

RESUMEN: La llegada de los conquistadores españoles y la imposición de la doctrina católica produjo profundos cambios en las cosmovisiones de los grupos nativos de América. A partir del descubrimiento de la antigua Misión San José de la Mocha en Concepción, reflexionamos sobre el impacto causado por la implantación de la fe católica en el pueblo mapuche, mediante la evaluación de los patrones funerarios existentes en la zona centro-sur de Chile en tiempos prehispánicos. Así, se identifican dos situaciones: por una parte, la presencia de contextos donde la dominación territorial y espiritual se manifiesta de manera clara en la arbitrariedad de un tratamiento homogeneizante de la muerte y, por otra, la manifestación de un sincretismo funerario en la zona al sur de la antigua frontera, donde los contextos funerarios mapuche muestran una continuidad con aquellos tradicionales, aunque incorporando rasgos foráneos.

PALABRAS CLAVE: Patrones funerarios, mapuche, Chile colonial, homogeneización, sincretismo.

ABSTRACT: The arrival of Spanish conquerors and the imposition of Catholic doctrine produced profound changes in the cosmovisions of America's indigenous cultures. Fo-

* MA Osteoarchaeology. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción, Concepción, Chile. Correo electrónico: pandradem@udec.cl.

** Antropóloga física. Correo electrónico: katherine.fonseca.a@gmail.com.

*** Antropóloga física. Programa Voluntariado, Unidad Educativa, Museo Histórico Nacional. Santiago, Chile. Correo electrónico: lialeyton.c@gmail.com.

**** Antropóloga física. Concepción, Chile. Correo electrónico: allopezc42@gmail.com.

***** Antropóloga física. Lota, Chile. Correo electrónico: apachecoleon@gmail.com.

***** Antropóloga física. Puerto Montt, Chile. Correo electrónico: j.dalen01@gmail.com

***** Antropóloga física. Chiguayante, Chile. Correo electrónico: marlemarvar@gmail.com.

cusing on the discovery of the San José de la Mocha Mission in Concepción, this article reflects on the impact of the Catholic faith on Mapuche culture through the analysis of pre-Hispanic funerary patterns found in the southern-central region of Chile. As a result, this study identifies two situations: on one hand, contexts where territorial and spiritual domination is manifest through the arbitrariness of a homogenizing treatment of death; and, on the other hand, the emergence of a funerary syncretism in the area to the south of the limit of Spanish dominion, where Mapuche funerary rites, although incorporating foreign elements, exhibit a continuity with traditional practices.

KEYWORDS: Funeral patterns, Mapuche, colonial Chile, homogenization, syncretism.

Recibido: 13.06.18. Aceptado: 29.10.18.

INTRODUCCIÓN

LA ISLA MOCHA SE ENCUENTRA ubicada en la actual Región del Bío-Bío a unos 35 km mar adentro desde la desembocadura del río Tirúa (ver Figura 1). La cronología de esta región insular (para más detalle véase Campbell y Quiroz, 2015) indica que las primeras ocupaciones humanas de la isla se remontan al periodo Arcaico Tardío en la costa septentrional de la Araucanía, con ocupaciones fechadas entre los 3.500 y los 1.600 años AP. Con posterioridad a esta fecha, se produce un hiato en las ocupaciones de la Isla Mocha, las cuales se retoman de forma relativamente continua en el Periodo Alfarero Temprano, para luego volverse estables durante el Periodo Intermedio Tardío con la presencia de grupos asignables a la Cultura El Vergel y, posteriormente, en el Periodo Tardío e Histórico con grupos reche-mapuche (Campbell y Quiroz, 2015; Boccara, 1999).

En 1685 se produjo uno de los actos de desarraigo más importantes en la historia colonial de Chile: el destierro desde la Isla Mocha de más de 500 mochanos hasta las cercanías de la ciudad de Concepción. Hombres, mujeres y niños fueron trasladados a la fuerza por parte de los conquistadores, negándoseles la posibilidad de tener contacto con su territorio ancestral y con sus familias, quedando bajo la tutela de los jesuitas en la Misión San José de la Mocha (Goicovich y Quiroz, 2008), ubicada a 11 km de Concepción, situada en ese entonces en la actual ciudad de Penco.

La principal tarea de los religiosos fue darles instrucción y catequesis, además de hacer cumplir las Cédulas Reales donde se establecía la prohibición del traslado –voluntario o forzado– de los habitantes de la Misión, además de quedar exentos del sistema de encomienda y tributo (Oliver y Zapatta, 1950; Goicovich y Quiroz, 2008). Con posterioridad a la expulsión de los jesuitas en 1767, la Misión cayó en un estado de decadencia,

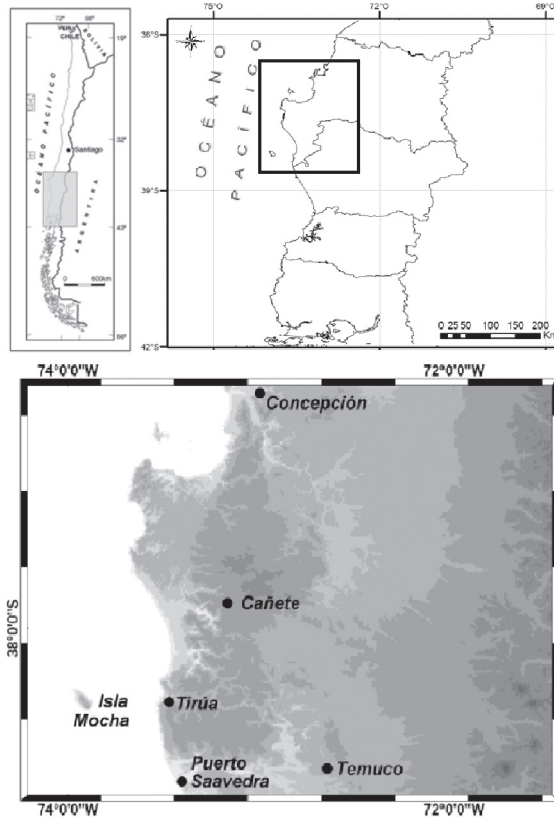


FIGURA 1. Áreas geográficas y sectores urbanos mencionados en el texto (tomado y modificado de Campbell y Pfeiffer, 2017, con autorización del autor).

desapareciendo y quedando integrada a la marginalidad de la ciudad de Concepción, luego de su traslado a su actual emplazamiento en 1753. Así, para inicios del siglo XIX desaparecen las referencias de la ubicación de la Misión y sus habitantes (Goicovich y Quiroz, 2008), pasando a conocerse este sector primero como Agua de las Niñas y, posteriormente, como Pedro de Valdivia.

A finales del siglo XIX e inicios del siglo XX, los terrenos donde se ubicaba la Misión son adquiridos por la familia Junge, estableciéndose la Quinta familiar. Informes de la primera mitad del siglo pasado dan cuenta de la presencia de vasijas cerámicas y restos óseos humanos que, según observaciones realizadas por Oliver y Zapatta (1950), corresponderían a los antiguos mochanos, aunque no entregan mayores informaciones para sustentar esta afirmación.

Después de más de 300 años, producto de un hallazgo fortuito relacionado con la construcción de un templo religioso, se pudo recuperar restos óseos correspondientes a los antiguos mochanos, sus descendientes y otros habitantes de la Misión, obteniéndose dos fechados radiocarbónicos a partir de muestras óseas tomadas de dos individuos, que sitúan la ocupación de este espacio entre los años 1680 ± 20 d.C. y 1790 ± 20 d.C. En el presente estudio damos a conocer los principales aspectos relacionados con los patrones funerarios encontrados en el contexto, los que presentan características propias de un contexto colonial y no guardan relación con las formas tradicionales de entierros mapuches anteriores a la conquista. Así, el objetivo de este artículo es reflexionar sobre el impacto que ocasionó sobre las poblaciones locales la imposición de un nuevo sistema religioso en el marco de la arbitrariedad colonial de la corona española.

LOS PATRONES FUNERARIOS EN EL ÁREA MAPUCHE PRECOLOMBINA (SIGLOS XI AL XVI)

El centro-sur de Chile (ver Figura 1), área comprendida entre el río Itata y el Seno del Reloncaví (Adán Mera, Navarro, Campbell, Quiroz y Sánchez, 2016, p. 406), presenta uno de los registros más extensos de ocupación humana en Chile y América (Dillehay, Ocampo, Saavedra, Sawakuchi, Vega, Pino, Collins, Scott Cummings, Arregui, Villagran, Hartmann, Mella, González, Dix, 2015; Pino, Chávez-Hoffmeister, Navarro-Harris, y Labarca, 2013) y que incluye el área de influencia del pueblo mapuche que se extendía desde el río Biobío hacia el sur durante el periodo de conquista y durante la colonia. Dentro de esta cronología se encuentra el Periodo Alfarero Tardío (1000 a1500 d.C.), caracterizado por la presencia del Complejo El Vergel (Adán et al., 2016, p. 427), el cual se ha distinguido –a grandes rasgos– como grupos humanos que ocupaban sectores cordilleranos, del valle central y la costa, incluyendo sectores insulares, quienes desarrollaron una industria cerámica con variaciones regionales de forma y diseño (Adán, Mera, Munita y Alvarado, 2005), la metalurgia y la orfebrería en cobre y plata (Campbell, 2004; 2015), y una subsistencia basada en el cultivo de vegetales domésticos, complementado con recursos silvestres (Silva, 2010).

En este grupo se presenta una alta variabilidad en lo relativo a los patrones funerarios, muchos de los cuales continúan su expresión en las comunidades reche-mapuche (para más detalle de las características culturales y étnicas de estos grupos véase Boccara, 1999 y Bengoa, 1996), las que entran en contacto con los conquistadores españoles y se reconocen como des-

endientes directos de los grupos El Vergel (Massone, Sánchez, Espinoza, Marticorena, Firinguetti, Palma, Contreras y Echeverría, 2015).

En un breve resumen, Campbell (2004; véase también Bahamondes, Silva y Campbell, 2006) da cuenta de las modalidades de entierro desarrolladas en esos momentos, las que presentamos a continuación (ver Figura 2):

Urnas funerarias: descritas por Bullock (1955), se caracterizan por la inhumación del fallecido en posición flectada o hiperflectada dentro de una gran vasija cerámica, acompañada de ofrendas, para luego ser dispuesta bajo tierra. Son posibles de encontrar en la zona de Angol, Arauco, Temuco, Imperial, Los Ángeles y Cañete (Navarro y Aldunate, 2002; Bahamondes et al., 2006), teniendo una extensión temporal entre los años 1200 y 1550 d.C., e incluso después de la llegada de los europeos (Campbell, 2004, p. 38).

Cistas: corresponde a un tipo de entierro donde el fallecido se dispone extendido, rodeado de piedras que conforman un espacio delimitado de inhumación (Sánchez, Inostroza y Mora, 1985). Se han registrado en las cuencas del Cautín, Imperial, Golfo de Arauco, Tirúa y Concepción (Bahamondes et al., 2006; Valdés, Sánchez e Inostroza, 1985). Su extensión temporal no es clara, aunque se cree que iría desde momentos prehispánicos hasta tiempos históricos (Campbell, 2004, p. 38).

Canoas funerarias: también conocidas como *wampo* o *trolol* (Campbell, 2004, p. 34), las primeras descripciones fueron realizadas por Menghin (1962) en la zona del lago Calafquén, siendo asociadas inicialmente a tiempos históricos por los materiales coloniales encontrados en este tipo de contextos (Gordon, Madrid y Monleón, 1972-1973; Valdés, Sánchez e Inostroza, 1985; Inostroza y Sánchez, 1982). No obstante, un fechado de 1280±80 d.C., reportado por Gordon (1978), ha permitido asociar este tipo de entierros al complejo El Vergel. En cuanto a la dispersión espacial, su presencia se observa en toda la Araucanía, incluyendo las zonas cordilleras y exceptuando los sectores insulares (Campbell, 2004, p. 38).

Inhumaciones directas: corresponden a aquellas donde el cuerpo es dispuesto directamente en una fosa, sin contenedor o delimitador. Esta modalidad presenta una larga data en la zona (Bahamondes, Silva y Campbell, 2006), aunque las inhumaciones directas del Periodo Alfarero Tardío se caracterizan por individuos dispuestos en posición decúbito dorsal y extendidos, con ofrendas cerámicas y textiles (Seguel, 1968; Chizelle, Coronado y Seguel, 1969; Berdichewsky y Calvo, 1972-73; Gordon, 1975). Su extensión temporal va desde tiempos prehispánicos hasta históricos, en distintos ambientes geográficos, incluyendo las zonas insulares (Constantinescu, 1997; Campbell, 2004, p. 38).

Túmulos funerarios: también llamados *kuel*, se conocen principalmente por los trabajos de Dillehay (1986; 1995; 2007) en la zona de Purén-Lumaco. Este tipo de entierros monumentales posee funciones que van más allá de lo meramente funerario, sacralizando el paisaje y transformándose en articuladores con una función social de congregación, reforzando materialmente en un espacio geográfico el sentido de unidad social (Dillehay, 2011). Además, se plantea que la dimensión vertical de los túmulos indicaría una mayor posición social de quien se encuentra sepultado en ellos (Dillehay, 1986). La mayoría de ellos se encuentran en las cuencas de Malleco-Biobío y Cautín-Imperial (Dillehay, 2007), aunque en los últimos años se ha reportado la presencia de uno de estos monumentos funerarios en la Isla Mocha (Campbell y Pfeiffer, 2017), situándose el inicio de estas manifestaciones hacia el 1000 d.C. y hasta momentos históricos (Campbell, 2004, p. 39).

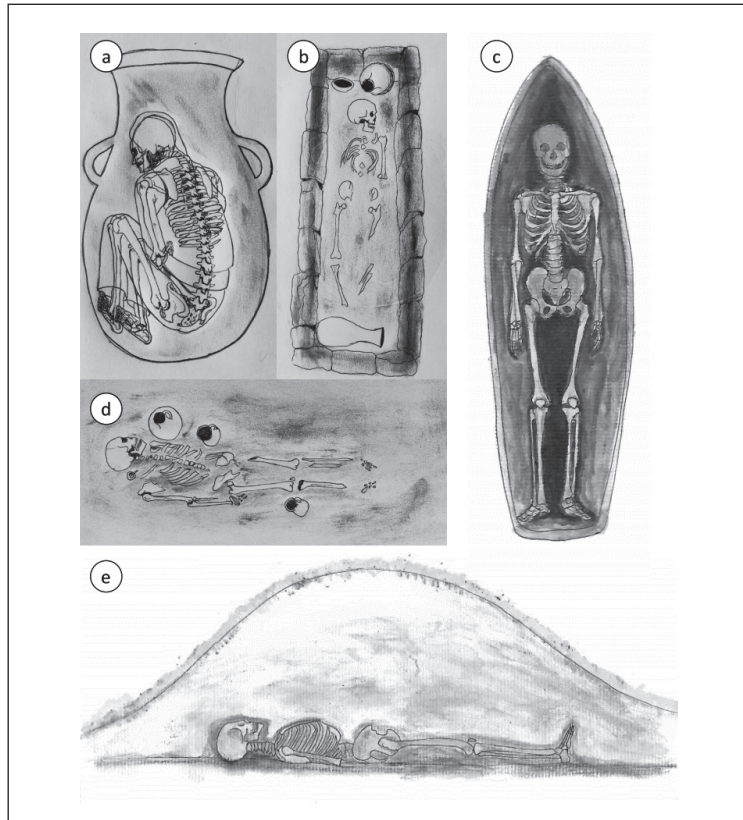


FIGURA 2. Patrones de entierro en el Periodo Alfarero Tardío de Chile centro-sur: a) urna; b) cista; c) canoa (wampo o trolof); d) inhumación directa; e) túmulos (kuel).

A pesar de la alta heterogeneidad en los patrones funerarios, estos no son excluyentes, existiendo cementerios donde se encuentra coexistencia de estos patrones (Gordon, 1978; Valdés et al., 1985). Por otra parte, en tiempos prehispánicos el modo de entierro más frecuente tanto espacial como cronológico correspondería a las urnas, aunque se marca un quiebre al momento del contacto, toda vez que las comunidades mapuche actuales recuerdan el uso de canoas y de túmulos, mientras que las urnas corresponden a parte de su mitología, y no se posee referencia a las cistas, a pesar de su uso en tiempos históricos (Campbell, 2004, p. 39). Lamentablemente, la evidencia etnohistórica y etnográfica no aclara las dinámicas sociales que llevaron a estos cambios (Campbell, 2004).

LOS PATRONES FUNERARIOS DE LA MISIÓN SAN JOSÉ

Si bien las crónicas indican que los mochanos mantuvieron la forma tradicional de enterrar a sus muertos en la Misión (Goicovich y Quiroz, 2008, p. 146), lo cierto es que los contextos funerarios descubiertos muestran una clara configuración colonial, tanto en entierros primarios como secundarios (Rodríguez, González y Henríquez, 2004; Sanhueza, Henríquez, Reyes y Prado, 2007; Sáez, 2008; Henríquez, Gruzmacher y Didier, 2010), los que se caracterizan por la ausencia de ofrendas y de contenedores, siendo dispuestos los fallecidos dentro de mortajas (Cáceres, Delgado y Espinoza, 2002-2003; Lacoste, Cruz y Polanco, 2014).

Los entierros primarios corresponden a individuos dispuestos de forma decúbito dorsal, con los miembros inferiores y superiores extendidos al costado del torso o bien flectados y con las manos en el pecho o el abdomen sin ningún tipo de contenedor funerario, los que se repiten en distintos contextos de América colonial (Martín-Rincón, 2002) y corresponden a una posición típicamente católica denominada como devota (Cabrera y García, 1997; Chiavazza, 2005). En el caso de la Misión San José, se recuperó un total de 26 individuos adultos en esta posición, en mal estado de conservación, de los cuales solo se pudo determinar el sexo de un solo individuo femenino, por lo cual no se pudo observar diferenciación sexual entre los entierros.

En el caso de los entierros secundarios, estos corresponden a reducciones realizadas para maximizar el espacio funerario, removiendo entierros previos con el fin de depositar nuevos cadáveres, lo que genera conjuntos de unidades óseas desarticuladas, actividad que en la época colonial se co-

nocía con el nombre de “Monda”, y muchas veces se hacía de manera poco cuidadosa (León, 2004-2005; Barros Arana, 1911). En el caso de la Misión San José, se encontraron 50 casos de este tipo de contextos secundarios con un número mínimo de 101 individuos, concentrados en el sector sur del área funeraria, recuperándose la mayoría de ellos en los primeros 30 cm de profundidad, aunque algunos fueron descubiertos cerca de los 100 cm, sin existir una separación espacial entre los entierros primarios y secundarios. Sobre las distribuciones de sexo y edad, se puede decir que la deficiente conservación de los restos limitó las determinaciones, pudiendo realizarse solo consideraciones parcializadas sobre algunos individuos que presentaban rasgos discriminantes. De esta forma, se pudo establecer la presencia de 113 adultos y 14 subadultos. De los primeros, se pudo realizar la determinación de sexo solo en 21 casos, estableciéndose la presencia de 13 individuos femeninos y 8 individuos masculinos, mientras que la determinación de edad se efectuó en 27 individuos, los que se distribuyeron en 14 adultos jóvenes (25 a 35 años), 11 adultos medios (35 a 50 años) y dos adultos mayores (sobre 50 años).

Ninguno de los entierros de la Misión presentó el uso de contenedores rígidos, lo cual es común para los entierros coloniales, donde se utilizaban mortajas (Sanhueza, Henríquez, Reyes, y Prado, 2007; Henríquez, Gruzma-cher y Didier, 2010; Silva-Pinto, Méndez-Quiroz y Soto, 2017). De hecho, la aparición de ataúdes parece ser un fenómeno de tiempos coloniales tardíos y/o republicanos tempranos (Medina y Rojas, 1980; Sanhueza et al., 2007; Henríquez et al., 2010; Silva-Pinto et al., 2017), lo que se explica por una ordenanza real que estipulaba el uso de mortajas, debido a la humildad que debían tener las ceremonias fúnebres (Barros Arana, 1911, pp. 230-231) y que se aplicó a todos los habitantes, sin importar su origen étnico.

Tampoco se registraron ofrendas, aunque sí un individuo presentó un aro de cobre del tipo Cuadrangular con Muesca (Campbell, 2015), mientras que un segundo individuo presentó una impronta de color verde sobre la porción mastoides derecha, congruente con óxido de cobre, que puede corresponder a un aro u otro ornamento del mismo metal.

COSMOVISIÓN DEL MUNDO MAPUCHE EN TORNO A LA MUERTE

La cosmovisión mapuche no ha sido uniforme a lo largo del tiempo y del espacio, con creencias y deidades que presentan variaciones locales y regionales, las que se conciben a partir de las experiencias de linajes específicos

(Dillehay, 1986), vinculando la sabiduría del mundo sobrenatural a los ancestros (Carbonell, 2003). Esto representa la historia de su cultura sobre la cual construyen las bases de su conocimiento, el que se introduce en la vida de la sociedad mediante narraciones, ceremonias y mitos (Dillehay, 1986).

A pesar de esto, la ritualidad mapuche posee una homogeneidad cultural ligada a un ideario interregional de ancestros míticos que no pertenecen a un linaje de parentesco particular, mencionados frecuentemente en ceremonias rituales, realizados generalmente por todos los mapuche, proveyendo una unión religiosa (Dillehay, 1986).

En el caso de la transición de la vida a la muerte, Foerster (1993) ha informado la presencia de tres nociones recurrentes en el imaginario mapuche: la primera se conoce como *Newen* y corresponde al soplo de vida o alimento espiritual, no solo de personas, sino que del mundo natural. Luego se menciona el *Püllü*, el cual mora en la tierra y tiene por función proteger del mal a las personas. Por último, el *Am*, el cual es un espíritu invisible y no corporal particular de cada persona.

Al momento de la muerte, los espíritus abandonan el cuerpo, sin embargo, esto no significa su extinción, ya que continúan existiendo en otra dimensión, transformándose en un espíritu de antepasado (Montecino, 1997). Entonces, si bien la existencia corporal de las personas tiene un término, su espíritu sigue deambulando, pudiendo incluso habitar nuevos cuerpos, estableciéndose que el fin espiritual se relaciona con la desaparición del linaje familiar al que se liga (Montecino, 1997). Se puede ver entonces, que la conceptualización de la muerte posee una alta complejidad dentro de la cosmovisión mapuche.

Lo anterior se refleja en la forma en cómo se explica la muerte de una persona y las interpretaciones sociales que esta tiene. Por una parte, se le entiende como una experiencia positiva, considerada como una prolongación de la vida terrenal (Delgado, 2001), mientras que, por otra, se entiende como un hecho no-natural, provocado por rituales malignos de los *kalku* (brujos), que enferman a las personas hasta provocar su deceso para robar su espíritu (Rojas, 2016; Montecino, 1997).

Una vez abandonado el cuerpo físico los espíritus deben buscar un nuevo lugar en el cual habitar (Montecino, 1997) y aunque pueden buscar un nuevo cuerpo, también pueden habitar sectores ligados a espacios geográficos naturales, como volcanes, islas, bajo tierra o en el cenit solar, lugares a los que pueden acceder luego de negociar con mediadores entre el *mapu* (o mundo terrenal) y el *wenu mapu* (o mundo espiritual) (Dillehay, 1986; Montecino, 1997; Rojas, 2016).

Lo anterior nos lleva a la ritualidad asociada a los entierros en el mundo mapuche y al trasfondo del tributo que se realiza mediante estas ceremonias (para más detalle véase Foerster, 1993; Schindler, 1998; Course, 2007). Sumado a la realización del pago por su traslado hacia su última morada, los espíritus mantienen su género y las mismas necesidades de subsistencia que cuando habitaban sus cuerpos terrenales. Por tanto, estos se acompañan con ajuares y ofrendas que hicieran mención a su condición de género (Montecino, 1997), pero que también pudieran servirles para su subsistencia, por lo que es común encontrar en las tumbas ropa, adornos, vasijas, armas, entre otros elementos, además de piedras o llancas, que eran utilizadas como pago para los mediadores, reconociéndose así también la existencia de variaciones temporales y regionales sobre la configuración de las tumbas (Montecino, 1997; Delgado, 2001), como hemos mencionado anteriormente.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

La muerte se ha conceptualizado de diversas formas en la historia humana, ligando su significado al paso de una vida tangible a una intangible. En todas las sociedades se encuentran prácticas conmemorativas, que incluyen un grupo de procesos, representaciones y tradiciones por la muerte de una persona (Fahlander y Oestigaard, 2008).

Para la antropología, el vínculo entre muerte y religión es ceñido, donde la primera es el pilar de la segunda (Volk, 2002), toda vez que la muerte de un individuo activa el instinto de autopreservación y amenaza la cohesión y solidaridad del grupo, que son la base de la organización social (Binford, 1971). Las prácticas funerarias buscan volver a un equilibrio social, dando consuelo al final de una etapa, con la promesa de inmortalidad que poseen muchas religiones (Volk, 2002, p. 81). Para la arqueología, los ritos funerarios poseen un doble significado, ya que ilustran sobre los fallecidos y también entregan información sobre la visión de la muerte que poseían las comunidades vivas (Bettencourt, 2008).

Los ritos funerarios, entonces, son expresiones sociales deliberadas (Fahlander y Oestigaard, 2008) que sirven a vivos y muertos a superar la pérdida física (Nilsson y Tarlow, 2013), involucrando cuatro aspectos. El primero corresponde al reconocimiento de la persona social del fallecido por parte del grupo, es decir, su sexo, edad, estatus social, afiliación social y la obligación por parte de los vivos de recordar al fallecido (para más de-

talle véase Binford, 1971), ya que no todas las muertes afectan de la misma forma a una sociedad, así como no todos los muertos significan lo mismo para quienes los sobreviven (Hertz, 1960 en Binford, 1971). Segundo, el involucramiento de valores sociales y sistema de creencias, toda vez que la muerte y sus rituales reflejan valores sociales y al mismo tiempo son una importante fuerza en su formación (Chapman, R., Kinnes, I. y Randsborg, 1981), lo que permite a los deudos aceptar culturalmente la muerte a través de una serie de actos simbólicos (para más detalle véase Nilsson y Tarlow, 2013). Tercero, los roles sociales de vivos y muertos, los que son puestos a prueba, ya que no cualquier persona puede llevar a cabo alguna o todas las partes de los rituales a los fallecidos. Así, los ritos funerarios recrean a la sociedad misma, formando una red de procesos que involucran tanto a los supervivientes como a los fallecidos, los que incluso pueden alcanzar posiciones a las que no podrían aspirar estando vivos (Binford, 1971; Chapman *et al.*, 1981; Metcalf y Huntington, 1991; Fahlander y Oestigaard, 2008). El último aspecto es el reconocimiento del medio que habita la sociedad, resignificándolo como un espacio mítico, donde los fallecidos encuentran morada luego de su paso a la vida espiritual (Binford, 1971). Se reconoce entonces, que los ritos funerarios implican actos técnicos y rituales (Binford, 1971), siendo los primeros los entierros que proveen un depósito al cuerpo del fallecido, y los segundos, la ejecución de un número variable de actos simbólicos, como tratamientos de los cuerpos y la ayuda en su tránsito a la otra vida (Fahlander y Oestigaard, 2008; Nilsson y Tarlow, 2013).

Producto de la llegada de los conquistadores europeos, se provocaron profundas transformaciones en distintos ámbitos sociales y culturales a lo largo del Nuevo Mundo (Quijano, 2000) bajo un sistema de administración económico y político que no reconoció relaciones de parentesco ni linajes ancestrales entre personas, territorios y tradiciones. Esto produjo la desarticulación de intrincados sistemas simbólicos que sostenían redes sociales complejas (Lemperiere, 2004; Paz, 2008), siendo uno de los más afectados los patrones funerarios tradicionales, que nos hablan tanto de las formas en las cuales la muerte era conceptualizada dentro de cada uno de los contextos sociales, como también de las formas de comprensión de la trascendencia hacia el más allá, con una ritualidad asociada que difiere de la visión homogeneizante de la muerte sostenida por la Iglesia Católica.

En el caso del mundo mapuche, se pueden reconocer dos situaciones particulares. La primera es la que tiene que ver directamente con nuestro objetivo y se refiere a la situación de la Misión San José de la Mocha, donde el registro funerario no muestra continuidad alguna con las complejas y

variadas formas de los rituales funerarios precolombinos, situación que se repite en sectores al sur del Biobío bajo el dominio colonial español (Sáez, 2008; Gordon, 2011). Este claro quiebre se sustenta en la visión hispánica del “indio”, como un concepto identitario general de todos los grupos americanos, que sin ninguna duda ayudó a la deconstrucción de los límites de las identidades sociales tradicionales y a la hibridación de los grupos (Bonfil, 1972; Klaus y Tam Chang, 2009), lo cual se vio fortalecido por una actitud evangelizadora militante por parte de la Iglesia Católica, dispuesta a llevar a cabo acciones enfocadas en borrar toda evidencia de prácticas religiosas previas (Gordon, 2011, Hidalgo 2011; Bouysse-Cassagne y Chacama, 2012; Mansilla, 2015), las que incluyeron una visión homogeneizante en cuanto a las prácticas funerarias, atribuyéndose así el monopolio del acceso a la trascendencia de la vida espiritual (Chiavazza, 2005).

La segunda situación corresponde al área al sur de la frontera colonial marcada por el río Biobío, donde algunos de los patrones funerarios típicos del mundo mapuche se siguieron perpetuando, aunque esta vez incorporando dentro de sus configuraciones la presencia de artefactos coloniales utilizados como ofrendas, tales como vasijas cerámicas y metálicas, medallas, crucifijos, monedas y botones metálicos (Seguel, 1968; Valdés et al., 1985; Sánchez, 1985; Sánchez et al., 1985; Sanhueza, Pradenas y Délano, 1988), reflejando una de las tantas situaciones de sincretismo cultural que se produjeron en el sector de la antigua frontera (Jaque, 2014), toda vez que estos contextos se encuentran al sur del Biobío. Podríamos decir, entonces, que, si bien en estos sectores se produjo una suerte de negociación cultural en cuanto a la configuración de los rituales mortuorios, se produjo también una resistencia a la imposición del sistema religioso imperante (Escribano, 2016).

Como hemos podido ver, la instauración de los mecanismos coloniales de conquista y apropiación de territorios en el mundo mapuche remeció uno de los fundamentos sociales más arraigados dentro de los grupos humanos: su concepción de vida después de la muerte. Con esto se segrega al fallecido en cuatro dimensiones distintas: con su comunidad humana, con su territorio, con su mundo espiritual y con su memoria. Esto puede explicar, en cierta forma, la pérdida de los ancestrales patrones funerarios prehispánicos en el centro-sur de Chile en el ideario de las comunidades actuales (Dillehay, 1986; Campbell, 2004).

En la actualidad, los restos humanos recuperados en la antigua Misión San José se encuentran en un proceso de repatriación y reentierro, liderado por la Organización Mapuche Trawun de Concepción, y en evaluación por

el Consejo de Monumentos Nacionales. Esperamos que tenga buen término, con el fin de poder darles un descanso definitivo y acorde con su ritualidad y cosmovisión a aquellos que forzosamente se vieron alejados de su territorio y cosmovisión ancestral¹.

REFERENCIAS

- Adán, L., Mera, R., Munita, D., y Alvarado, M. (2005). La tradición cerámica bicroma rojo sobre blanco en la región sur de Chile: los estilos decorativos Valdivia y Vergel. En *Actas del XVI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 399-410). Concepción, Chile: Escaparate Ediciones.
- Adán, L., Mera, R., Navarro, X., Campbell, R., Quiroz, D., y Sánchez, M. (2016). *Historia prehispánica en la región centro-sur de Chile: Cazadores-recolectores holocénicos y comunidades alfareras (ca. 10.000 años a.C. a 1.550 años d.C.)*. En F. Falabella, M. Uribe, L. Sanhueza, C. Aldunate y J. Hidalgo (eds.) *Prehistoria en Chile. Desde sus primeros habitantes hasta los incas* (pp. 401-442). Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- Bahamondes, F.; Silva, C., y Campbell, R. (2006). La Candelaria: Un yacimiento funerario del Complejo El Vergel en el curso inferior del río Bío-Bío. *Boletín de la Sociedad Chilena de Arqueología*, 39, 69-85.
- Barros Arana, D. (1911). El entierro de los muertos en la época colonial. *Estudios Histórico-Bibliográficos. Obras Completas*, tomo X (pp. 227-253). Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.
- Bengoa, J. (1996). *Historia del pueblo mapuche. Siglos XIX y XX*. Santiago, Chile: Lom Ediciones.
- Berdichewsky, B., y Calvo, M. (1972-1973). Excavaciones en cementerios indígenas de la región del Calafquén. *Actas del VI Congreso de Arqueología Chilena* (pp. 529-558). Santiago: Editorial Universitaria.
- Bettencourt, A. (2008) Life and Death in the Bronze Age of the NW of Iberian Peninsula. En Fahlander, F. y Oestigaard, T. (eds.). *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs* (pp. 99-104). Oxford: Butler and Tanner.
- Binford, L. (1971). Mortuary Practices: Their Study and Their Potential. *Memoirs of the Society for American Archaeology*, 25, 6-29.
- Boccaro, G. (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (Siglos XVI-XVIII). *The Hispanic American Historical Review*, 79(3), 425-461.

¹ Los autores comprometen su gratitud con Catalina Alvarado Cañuta, directora ejecutiva de la Corporación Mapuche Trawun, por confiar en que podemos trabajar juntos en la búsqueda de la dignidad de los antiguos mochanos y sus descendientes, y a Sebastián Santana, por su apoyo a la construcción de este artículo. Agradecemos también a Roberto Campbell por facilitar y autorizar el uso de su figura. Finalmente, agradecemos a los revisores anónimos, cuyos valiosos comentarios ayudaron a mejorar la calidad de nuestro escrito.

- Bonfil, G. (1972). El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología*, 9, 105-124.
- Bouysson-Beyssac, T., y Chacama, J. (2012). Partición colonial del territorio, cultos funerarios y memoria ancestral en Carangas y precordillera de Arica (Siglos XVI-XVII). *Chungara*, 44, 669-689.
- Bullock, D. (1955). Urnas funerarias prehistóricas de la región de Angol. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, XXVI, 73-157.
- Cabrera, J., y García, M. (1997). Patrón de enterramiento en el Hospital Real de San José de los Naturales, *Umbrales y Veredas*, 107-118. Dirección de Salvamento Arqueológico-INAH, México.
- Cáceres, R., Delgado, A. y Espinoza, A. (2002-2003). La muerte intramuros: antecedentes mortuorios durante la colonia en Chile (S. XVII-XVIII). *Revista Notas Históricas y Geográficas*, 13-14, 55-72.
- Campbell, R. (2004). *El trabajo de metales en la Araucanía (siglos X-XVII d.C.)*. Memoria para optar al título de arqueólogo. Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Santiago.
- Campbell, R. (2015). Entre El Vergel y la platería mapuche: el trabajo de metales en la Araucanía poscontacto (1550-1850 d.C.). *Chungara* 47, 621-644.
- Campbell, R. y Quiroz, D. (2015). Chronological database for Southern Chile (35°30'-42° S), ~33000 BP to present: Human implications and archaeological biases. *Quaternary International*, 356, 39-53.
- Campbell, R. y Pfeiffer, M. (2017). Early public architecture in southern Chile: archaeological and pedological results from the Mocha Island mounds-and-platform complex. *Latin American Antiquity*, 28, 495-514.
- Carbonell, B. (2003). Cosmología y chamanismo en Patagonia. *Gaceta de Antropología*, 19, 1-12.
- Chapman, R., Kinnes, I. y Randsborg, K. (1981). *The Archaeology of Death*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chiavazza, H. (2005). *Los templos coloniales como estructuras funerarias: Arqueología en la iglesia jesuita de Mendoza*. BAR International Series 1388. Oxford, Inglaterra.
- Chizelle, G., Coronado, L., y Seguel, Z. (1969). Excavación de salvamento en la localidad de Chiguayante, provincia de Concepción. *Actas del V Congreso de Arqueología de Chile* (pp. 351-375). Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Constantinescu, F. (1997). Reconstruir un antiguo modo de vida: un nuevo desafío desde la bioantropología. En D. Quiroz y M. Sánchez (eds.), *La Isla de las Palabras Rotas* (pp. 169-193). Santiago, Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, DIBAM.
- Course, M. (2007). Death, biography, and the Mapuche person. *Ethos*, 72, 77-101.
- Delgado, R. (2001). El mundo de los muertos en los relatos mapuches. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 26, 109-138.
- Dillehay, T. (1986) Cuel: observaciones y comentarios sobre túmulos en la cul-

- tura mapuche. En *Actas del X Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (pp. 181-193). Universidad de Tarapacá, Arica.
- Dillehay, T. (1995). Mounds of social death: Araucanian funerary rites and political succession. En T. Dillehay (ed.) *Tombs for the Living* (pp. 281-313). Dumbarton Oaks. Washington, DC.
- Dillehay, T. (2007). *Monuments, Empires, and Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dillehay, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencias en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. San Pedro de Atacama, Chile: Quillqa Editores.
- Dillehay, T. D.; Ocampo, C.; Saavedra, J.; Sawakuchi, A. O.; Vega, R. M.; Pino, M.; Collins, M. B.; Scott Cummings, L.; Arregui, I.; Villagran, X. S.; Hartmann, G. A.; Mella, M.; González, A.; Dix, G. (2015). New Archaeological Evidence for an Early Human Presence at Monte Verde, Chile. *PLoS One*, 10(11): e0141923.
- Escribano, R. (2016). Los rehues de Rucalhue. Negociación e identidad en las misiones pehuenches (1756-1763). *Diálogo Andino*, 49, 459-468.
- Fahlander, F. y Oestigaard, T. (2008). *The Materiality of Death: Bodies, Burials, Beliefs*. Oxford: Butler and Tanner.
- Foerster, R. (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Goicovich, F., y Quiroz, D. (2008). *De insulares a continentales. La historia de los mochanos, desde los orígenes hasta su desintegración social en la misión de San José de la Mocha*. Santiago: Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Gordon, A., Madrid, J., y Monleón, J. (1972-73). Excavación del Cementerio Indígena en Gorbea (Sitio Go-3), Provincia de Cautín. *Actas del VI Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Santiago 1971), 501-514. *Boletín de Prehistoria*, Número especial, Santiago.
- Gordon, A. (1975). Excavación de una sepultura en Loncoche. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 34, 63-68.
- Gordon, A. (1978). Urna y canoa funeraria. Una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Prov. de Cautín, IX Región, Chile. *Revista Chilena de Antropología*, 1, 61-80.
- Gordon, A. (2011). *Excavación de la residencia fortificada de un encomendero español, la casa-fuerte de Santa Sylvia, Villa San Pedro, Pucón*. Nashville, USA: VUPA.
- Henríquez, M., Gruzmacher, M., y Didier, A. (2010). Vida y muerte en una comunidad rural colonial: el cementerio de la iglesia de Huenchullami. En *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, tomo II, 1037-1046.
- Hertz, R. (1960). *Death and the right hand*. Illinois, Estados Unidos: The Free Press.
- Hidalgo, J. (2011). Redes eclesiásticas, procesos de extirpación de idolatrías y cultos andinos coloniales en Atacama. Siglos XVII y XVIII. *Estudios Atacameños*, 42, 113-152.

- Inostroza, J. y Sánchez, M. (1982). Informe Preliminar de las Excavaciones Arqueológicas en el Cementerio Pitracó-1, Comuna de Nueva Imperial, IX Región, Chile. *Actas del IX Congreso de Arqueología Chilena* (pp. 452-469). La Serena, Chile: Ediciones del Museo Arqueológico de La Serena.
- Jaque, J. (2014). Misiones jesuitas en la Guerra de Arauco: Resistencia mapuche, negociación y movilidad cultural en la periferia colonial (1593-1641). *Rocky Mountain Review*, 68, 177-194.
- Klaus, H. y Tam Chang, M. (2009). Surviving contact: biological transformation, burial, and ethnogenesis in the colonial Lambayeque valley, north coast Peru. En Knudsen, K., Stojanowski, C. *Bioarchaeology and Identities in the Americas* (pp. 126-155). Gainesville, USA: University Press of Florida.
- Lacoste, P., Cruz, E. y Polanco, C. (2014). Pobres y pobreza en los testamentos (Reino de Chile, 1585-1641). *Varia Historia*, 30(54), 753-766.
- Lemperiere, A. (2004). El paradigma colonial en la historiografía latinoamericana. *Istor*, 19, 107-129.
- León, M. (2004-2005). Una nueva forma de entender la muerte y su memoria: redefiniendo los espacios de entierro y las ceremonias fúnebres en Santiago de Chile (Siglos XVIII-XIX). *Revista Notas Históricas y Geográficas*, 14-15, 57-86.
- Mansilla, S. (2015). Los archivos de la niebla (en torno a reducciones de Jaime Huenún Villa). *Alpha*, 40, 149-164.
- Martín-Rincón, J. G. (2002). Funerales en Panamá La Vieja: ¿existen patrones en la América Colonial? *Arqueología de Panamá La Vieja. Avances de Investigación*, 94-103.
- Massone, M., Sánchez, M., Espinoza, J., Marticorena, A., Firinguetti, L., Palma, G., Contreras, L., y Echeverría, A. (2015). Las comunidades El Vergel en la isla Santa María y el impacto de la ocupación española. *Informe Final FIAP 2015*, 119-148.
- Medina, A. y Rojas, A. (1980). La iglesia de San Diego La Nueva. *Revista Chilena de Antropología*, 3, 11-24.
- Menghin, O. (1962). Estudios de prehistoria araucana. *Studia Prehistórica, II. Centro Argentino de Estudios Prehistóricos*. Buenos Aires, Argentina.
- Metcalf, P. y Huntington, R. (1991). *Celebration of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Montecino, S. (1997). El río de las lágrimas. *Anales de la Universidad de Chile*, 6, 91-111.
- Navarro, X. y Aldunate, C. (2002). Un contexto funerario de la Cultura El Vergel. *Gaceta Arqueológica Andina*, 26, 207-223.
- Nilsson, L., y Tarlow, S. (2013). *Beautiful Things and Bones of Desire. The Oxford Handbook of Archaeology of Death and Burial*. Oxford University Press.
- Oliver, C., y Zapatta, F. (1950). *Libro de Oro de la Historia de Concepción*. Concepción, Chile: Litografía Concepción.
- Paz, G. (2008). Los pueblos de indios de Tucumán colonial revisitados. De la reestructuración a la identidad. *Andes*, 19, 213-224.

- Pino, M., Chávez-Hoffmeister, M., Navarro-Harris, X., y Labarca, R. (2013). The late pleistocene Pilauco site, Osorno, south-central Chile. *Quaternary International*, 299, 3-12.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-systems Research*, VI(2), 342-386.
- Rodríguez, A., González, C., y Henríquez, M. (2004). Arqueología histórica en la parroquia La Purísima Concepción de Colina. *Chungara*, Volumen Especial, 117-129.
- Rojas P. (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungara*, 48, 657-678.
- Sáez, A. (2008). Impacto del contacto hispano-indígena en la salud de la población de Chiloé. Un caso de tuberculosis en el cementerio Puqueldón 1. *Magallania*, 32, 167-174.
- Sánchez, M. (1985). Sepultura de un platero y piezas de platería del cementerio Pitiraco 1, comuna de Nueva Imperial, IX Región. *Boletín del Museo Regional de la Araucanía*, 2, 141-145.
- Sánchez, M., Inostroza, J., y Mora, H. (1985). Investigaciones arqueológicas en los cementerios Deuco 1 y 2, Nueva Imperial, IX Región. *Boletín del Museo Regional de la Araucanía*, 2, 146-153.
- Sanhueza, J., Pradenas, I., y Délano, P., (1988). Hallazgo de un cementerio histórico mapuche en Panguipulli, X Región de Los Lagos, Chile. *Boletín del Museo Regional de la Araucanía*, 3, 87-96.
- Sanhueza, J., Henríquez, M., Reyes, V., y Prado, C. (2007). Diferencias sociales y de género en dos cementerios históricos coloniales en Santiago de Chile. *Actas del IV Congreso Nacional de Antropología Chilena*, 2032-2045.
- Schindler, H. (1998). Amulpüllün: Un rito funerario de los mapuche chilenos. *Anales del Museo de América*, 6, 165-177.
- Seguel, Z. (1968). Excavación de salvamento en la localidad de Gomeró. *Rehue*, 1, 57-62.
- Silva, C. (2010). El complejo El Vergel y su vergel: vegetales domésticos prehistóricos en la costa septentrional araucana. *Actas del XVIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Tomo II (pp. 1279-1289). Valdivia, Chile: Ediciones El Kultrún.
- Silva-Pinto, V., Méndez-Quiros, P., y Soto, C. (2017). Bioarqueología en la iglesia colonial de Huaviña. Quebrada de Tarapacá, Norte de Chile. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 66(1), 29-49.
- Valdés, C., Sánchez, M., e Inostroza, I. (1985). Excavaciones arqueológicas en el cementerio de cistas y canoas Ralipitra-1, comuna de Nueva Imperial, prov. de Cautín, IX Región, Chile. *Actas del IX Congreso de Arqueología Chilena* (pp. 436-444). La Serena: Ediciones del Museo Arqueológico de La Serena.
- Volk, T. (2002). *What is dead? A Scientist looks at the Cycle of Life*. New York: John Wiley & Sons.