

La idea de Dios en la experiencia religiosa del mapuche en el pensamiento de Rudolf Otto

The idea of God in the mapuche religious experience in the thought of Rudolf Otto

Guillermo Tobar Loyola  

Universidad San Sebastián, Puerto Montt, Chile.

Enviado: 14/04/2026

Evaluado: 22/04/2026

Aceptado: 17/06/2026

Editor: David Solís Nova

Como citar: Tobar Loyola, G. (2026). La idea de Dios en la experiencia religiosa del mapuche en el pensamiento de Rudolf Otto. *Revista de Filosofía UCSC*, 25(1), 138 - 158. <https://doi.org/10.21703/2735-6353/3815>

Resumen

La actitud del pueblo mapuche frente a lo religioso se manifiesta de manera transversal en los diversos ámbitos de su vida, tales como su concepción del cosmos, el arte, la música, el juego y la guerra, entre otros. El presente artículo tiene como propósito analizar la idea de Dios en la experiencia religiosa mapuche a la luz del pensamiento de Rudolf Otto. Para ello, se aplican las categorías conceptuales elaboradas por dicho autor —en particular aquellas vinculadas a la experiencia de lo numinoso— a la cosmovisión que el pueblo mapuche ha desarrollado históricamente. Se concluye que, desde la perspectiva de Otto, la visión del mundo y de la vida propia del mapuche se corresponde con la apertura a una idea de Dios como creador y protector del ser humano, al que se busca y se honra conforme al *admapu*, entendido como la tradición normativa heredada de sus ancestros.

Palabras claves: *Dios, experiencia religiosa, cosmovisión, pueblo mapuche, Otto.*

Abstract

The indigenous attitude towards the religious is manifested in all areas of his life: in his vision of the cosmos, in art, in music, in gambling and in war, among others. The present article aims to present the idea of God in the religious experience of the mapuche people according to the thought of Rudolf Otto. For this the conceptual categories elaborated by the philosopher are applied, to the cosmological vision that historically has developed the mapuche. It is concluded that for Otto the Mapuche would have his vision of the world and life, and that it would correspond to the need to

receive an idea of God, creator and protector of man, to seek and honor him according to the *admapu* or tradition of his ancestors.

Keywords: *God, religious experience, cosmovision, mapuche people, Otto.*

1. Introducción

El presente artículo analiza la idea de Dios en la experiencia religiosa mapuche a la luz de la fenomenología de la religión de Rudolf Otto. En *Lo santo* (1985), el autor propone comprender lo religioso desde la experiencia de lo numinoso, categoría que permite examinar cómo lo divino se manifiesta en formas simbólicas, rituales y comunitarias. Desde este marco, el estudio aborda la experiencia mapuche de *Ngenechén* como ser supremo, creador y protector, atendiendo a su inscripción en la cosmovisión, la tradición mítica y las prácticas rituales del pueblo mapuche.

El artículo destaca el valor del lenguaje simbólico presente en las tradiciones religiosas y estudiado por la fenomenología de la religión como una herramienta interpretativa fundamental para comprender la religiosidad mapuche. En este sentido, se realiza un recorrido por el pensamiento de Rudolf Otto y su vínculo con la idea de “sentimiento de dependencia” desarrollada por Friedrich Schleiermacher, con el fin de profundizar en la comprensión de la dimensión de lo sagrado en la cultura mapuche. Desde la perspectiva de Otto (1985), la experiencia religiosa se articula en torno a lo numinoso como una vivencia irreductible a categorías puramente racionales, en diálogo con la concepción schleiermacheriana de la religión como conciencia de la absoluta dependencia del ser humano respecto de lo infinito (Schleiermacher, 1999). A través de este enfoque fenomenológico, se busca vincular la experiencia religiosa mapuche con su noción de lo divino, analizando el papel que esta ocupa en su estructura social y espiritual, caracterizada por la reciprocidad y la correspondencia entre los seres humanos y las fuerzas de la naturaleza.

La justificación de Rudolf Otto como figura central en este estudio radica en el impacto decisivo de su obra en el desarrollo de la filosofía y la fenomenología de la religión. En este contexto, la elección se justifica porque su fenomenología permite comprender la religión sin reducirla a la moral, la psicología, la sociología o la doctrina racional. Así, frente a interpretaciones reductivas del fenómeno religioso, Otto (1985) afirma la especificidad de lo santo como experiencia originaria e irreductible, cuyo núcleo es lo numinoso. Esta perspectiva resulta pertinente para el presente estudio porque permite aproximarse a la religiosidad mapuche no solo como un sistema cultural o como un conjunto de prácticas comunitarias, sino también como experiencia de encuentro con una realidad trascendente. En este sentido, la obra de Otto (1985) constituye un aporte fundamental para comprender la religión como un fenómeno complejo y multifacético, digno de un análisis profundo y sistemático, permitiendo una comprensión más amplia y matizada del fenómeno religioso, superando la noción exclusiva de un único Dios conceptualizado racionalmente y abriendo la posibilidad de analizar cómo lo sagrado se manifiesta en las vivencias individuales y colectivas.

La comprensión del ser humano en cuanto *homo religiosus* se encuentra desarrollada mayormente en la obra de Mircea Eliade (1964). Según este autor, la experiencia de lo sagrado constituye una dimensión estructural de la existencia humana, lo que se expresa en la organización de su mundo, de sus símbolos, de sus ritos y sus instituciones a partir de la distinción fundamental entre lo sagrado y lo profano. Así, el *homo religiosus* no se define solo por profesar determinadas creencias, más bien por su apertura constitutiva a una realidad trascendente que otorga sentido al mundo y a la existencia.

En este sentido, la fenomenología de Rudolf Otto se sitúa en continuidad con esta preocupación por la experiencia religiosa originaria. Sin embargo, en tanto Eliade se interesa especialmente por las manifestaciones históricas de lo sagrado, Otto concentra, por su parte, el análisis en la estructura interna de la experiencia religiosa y en aquello que el filósofo alemán denomina lo numinoso. Para nuestros objetivos, ambas perspectivas resultan complementarias para el estudio de la religiosidad mapuche, pues permiten comprender tanto las expresiones culturales de lo sagrado como la experiencia subjetiva de encuentro con una realidad trascendente.

Desde esta perspectiva, es posible interpretar la religiosidad mapuche como una manifestación particular del *homo religiosus*. Es así como su cosmovisión, sus mitos, sus símbolos, sus ceremonias y su relación con el territorio expresan una permanente apertura a una realidad que trasciende el mundo cotidiano y que se manifiesta bajo diversas formas en la experiencia religiosa del pueblo mapuche.

En relación con la justificación teórica, al problema de investigación y a la metodología, debemos señalar que la elección de Rudolf Otto como marco interpretativo del estudio requiere una justificación, particularmente cuando se estudia la experiencia religiosa de un pueblo originario. En las últimas décadas, diversas investigaciones han abordado la religiosidad indígena desde perspectivas decoloniales, interculturales y poscoloniales, subrayando la necesidad de atender a las epistemologías propias de los pueblos indígenas y cuestionando la aplicación acrítica de categorías provenientes de la tradición occidental (Quijano, 2000; Mignolo, 2007; Walsh, 2009). Desde esta perspectiva, hallamos categorías como colonialidad del saber, diferencia colonial o pluralismo epistémico que han contribuido a problematizar los modos en que las ciencias humanas interpretan las experiencias religiosas de los pueblos originarios.

No obstante, sin desconocer el valor de estos enfoques, el presente trabajo adopta deliberadamente la fenomenología de la religión desarrollada por Otto. Así pues, el interés principal de la investigación no consiste en reconstruir la religiosidad mapuche desde una perspectiva etnográfica, histórica o decolonial. Por el contrario, el foco está en examinar si las categorías fenomenológicas elaboradas por Otto —particularmente las nociones de lo numinoso, *mysterium tremendum et fascinans*, sentimiento de creatura y *das Ganz Andere* (el totalmente otro)— permiten comprender aspectos fundamentales de la experiencia religiosa mapuche y de su concepción de *Ngenechén*. En este sentido, se entiende que el propósito del artículo no es sustituir las categorías propias de la cosmovisión mapuche por las categorías occidentales, se trata, más bien de poner

ambas tradiciones en diálogo filosófico, reconociendo en dicha aproximación tanto las posibilidades como los límites.

2. Estado actual de la investigación

Durante las últimas décadas, el estudio de la religiosidad mapuche ha experimentado una importante renovación teórica. Las investigaciones han abordado temas como la relación entre espiritualidad y territorio (Di Giminiani, 2012), el papel de las prácticas rituales en la construcción identitaria (Foerster, 1995), la vigencia de las figuras espirituales tradicionales en contextos contemporáneos (Bacigalupo, 2007), así como las transformaciones derivadas de los procesos de modernización, interculturalidad y reivindicación política del pueblo mapuche (Pairican, 2014; Marimán et al., 2006).

Paralelamente, diversos estudios han destacado que la espiritualidad mapuche no puede comprenderse únicamente como un conjunto de creencias religiosas, sino como una forma integral de relación que se tiene con el territorio, con los antepasados y con el cosmos, en la cual confluyen dimensiones éticas, sociales, políticas y simbólicas (Marimán et al., 2006; Bacigalupo, 2007). Sin duda, esta perspectiva ha contribuido a ampliar la comprensión de la religiosidad indígena más allá de los enfoques clásicos centrados exclusivamente en categorías doctrinales o institucionales.

En este contexto, la utilización de Otto podría parecer, a primera vista, el recurso tomado de una perspectiva clásica para enfrentar problemáticas contemporáneas. Sin embargo, uno de los aportes permanentes de la fenomenología de la religión consiste, en ofrecer categorías analíticas destinadas a comprender la estructura de la experiencia religiosa misma. En este sentido, como señalan diversos especialistas en fenomenología de la religión, las categorías de lo numinoso, lo sagrado y la experiencia de trascendencia continúan siendo herramientas relevantes para interpretar manifestaciones religiosas culturalmente diversas, siempre que se reconozca su alcance y limitación hermenéutica (Allen, 1985; Alles, 2008).

Desde esta perspectiva, el presente estudio busca contribuir al diálogo entre los estudios contemporáneos sobre religiosidad mapuche y la tradición fenomenológica de la religión, examinando la capacidad interpretativa que todavía poseen las categorías elaboradas por Otto para comprender la idea de Dios presente en la experiencia religiosa mapuche.

En esta misma línea, la pregunta que orienta esta investigación es la siguiente: ¿en qué medida las categorías fundamentales de la fenomenología de la religión desarrollada por Rudolf Otto permiten comprender la idea de Dios presente en la experiencia religiosa del pueblo mapuche? El objetivo general consiste en analizar la idea de Dios presente en la experiencia religiosa mapuche a la luz de las categorías fenomenológicas elaboradas por Rudolf Otto. Por otra parte, la hipótesis que guía este estudio sostiene que la experiencia religiosa mapuche manifiesta rasgos que pueden ser interpretados desde la categoría de lo numinoso desarrollada por Otto, particularmente en

aquellas expresiones religiosas vinculadas a *Ngenechén* en cuanto ser supremo, creador y protector, así como en las experiencias de dependencia, misterio, fascinación y reverencia presentes en la cosmovisión y ritualidad mapuche.

Desde el punto de vista metodológico, la investigación adopta un enfoque fenomenológico-hermenéutico. En una primera etapa se reconstruyen las categorías centrales de la filosofía de la religión de Rudolf Otto a partir de su obra fundamental. En una segunda etapa se analizan fuentes especializadas relativas a la religiosidad mapuche, incluyendo estudios antropológicos, históricos y fenomenológicos. Finalmente, ambas dimensiones son puestas en diálogo mediante un ejercicio hermenéutico orientado a identificar convergencias interpretativas entre la experiencia religiosa descrita por Otto y las manifestaciones religiosas propias de la cultura mapuche.

Asimismo, la novedad de este trabajo está centrado en que, a diferencia de investigaciones anteriores dedicadas a sistematizar el contexto religioso mapuche desde categorías fenomenológicas generales (Tobar Loyola, 2019), la presente investigación se concentra específicamente en la interpretación filosófica de la idea de Dios mediante las categorías fenomenológicas de Otto y, además, en las formas mediante las cuales *Ngenechén* es experimentado como una realidad trascendente dentro de la religiosidad mapuche. De este modo, se busca contribuir al diálogo entre filosofía de la religión, fenomenología y estudios sobre religiosidad indígena, mostrando con ello la vigencia interpretativa que puede tener un autor clásico en el análisis de experiencias religiosas, estudiadas desde múltiples perspectivas en la actualidad.

Por lo mismo, la utilización de una perspectiva fenomenológica clásica no implica desconocer las discusiones contemporáneas en torno a las epistemologías indígenas, la interculturalidad o la crítica de la colonialidad del saber. Más bien, supone reconocer que distintos enfoques pueden aproximarse legítimamente a un mismo fenómeno desde preguntas diversas. Mientras los enfoques decoloniales se preguntan por las relaciones de poder implicadas en la producción del conocimiento sobre los pueblos indígenas, la fenomenología de la religión busca comprender la estructura de la experiencia religiosa misma. Ambos enfoques no son necesariamente excluyentes, sino complementarios, en cuanto iluminan dimensiones distintas de un fenómeno complejo como es la religiosidad mapuche.

En suma, el aporte específico de esta investigación consiste en examinar la idea de Dios en la religiosidad mapuche a partir de un análisis sistemático de las categorías fundamentales de Otto —lo numinoso, sentimiento de creatura, *mysterium tremendum et fascinans* y *das Ganz Andere*—, mostrando cómo estas permiten interpretar filosóficamente las distintas representaciones de *Ngenechén* presentes en la tradición religiosa mapuche.

3. La Experiencia Religiosa Mapuche

Para Rudolf Otto (1985), lo religioso posee una autonomía ontológica propia y la religión se configura, ante todo, como una experiencia singular e íntima, irreductible a determinaciones externas

de carácter moral, social o racional. En este sentido, Otto afirma que la religión “comienza consigo misma” (p. 178), subrayando su carácter originario y autónomo. Desde esta perspectiva, la experiencia religiosa se distingue claramente de las formas de religiosidad meramente formalistas o institucionalizadas, en cuanto no se agota en prácticas externas o en sistemas doctrinales. Por el contrario, se trata de la respuesta última y personal del ser humano, en tanto *homo religiosus*, ante el encuentro con lo sagrado, experiencia que constituye el núcleo vital de toda auténtica vivencia religiosa.

En la cultura mapuche, la dimensión religiosa ocupa un lugar central en la comprensión del mundo y de la vida. Así, lo religioso se constituye en la columna vertebral de la cultura mapuche, en la medida en que orienta su comprensión del mundo y de la vida (Marileo, 1995). La actitud indígena frente a lo religioso se manifiesta de manera transversal en todos los ámbitos de su existencia: en su visión del cosmos, en el arte, en la música, en el juego y en la guerra, entre otros. Como señala Curivil, el término mapuche más cercano a religión es *feyetún*, entendido como un conjunto de creencias que adquieren sentido efectivo mediante su realización ritual (Marileo, 1995, p. 37). Estas prácticas ceremoniales poseen funciones impetratorias, propiciatorias y conjugatorias, constituyendo espacios privilegiados para la expresión de la relación entre la comunidad y lo sagrado (Barreto, 1996, p. 45).

Aplicado al contexto mapuche, puede sostenerse que dicha intuición originaria se articula en estrecha relación con el cosmos, el cual se convierte en el punto de referencia central de la experiencia de lo sagrado. En función de esta relación, el mapuche experimenta estados de inquietud o calma, así como sensaciones de inseguridad o protección, en diálogo permanente con las fuerzas que percibe como sagradas (Barreto, 1996). Esta experiencia se extiende, además, a la relación con los espíritus presentes en la naturaleza, lo que conduce a una sacralización del entorno natural. En este marco, la presencia de los *ngen*, entendidos como espíritus dueños de lugares y recursos naturales, refuerza y estructura la comprensión mapuche de lo divino (Di Giminiani, 2012, p. 162), contribuyendo a una concepción de Dios estrechamente vinculada al orden cósmico y territorial.

Desde la perspectiva fenomenológica de Otto, esta vinculación entre cosmos y experiencia religiosa adquiere especial relevancia porque permite identificar el modo concreto en que lo numinoso se manifiesta en la existencia del creyente. El territorio, la naturaleza y las fuerzas espirituales asociadas a ella no constituyen únicamente elementos culturales o cosmológicos, sino que operan como mediaciones a través de las cuales el mapuche es capaz de experimentar la presencia de una realidad trascendente. Por ello, el interés filosófico de estas creencias no tiene que ver únicamente con su contenido descriptivo, sino en la manera en que se revela una experiencia religiosa estructurada por el encuentro con aquello que Otto denomina el *mysterium tremendum et fascinans*.

No se trata de una experiencia contraria a la razón, sino de una que la trasciende. En este sentido, la naturaleza de la religión se manifiesta en su profundidad como Misterio, el cual resulta inefable para el pueblo mapuche. Este Misterio se expresa en la experiencia religiosa mediante diversas denominaciones que buscan nombrar al ser superior, sin agotarlo conceptualmente (Barreto, 1996). Entre dichas expresiones, destaca de modo particular la noción de lo “totalmente otro”, categoría que

remite a una alteridad radical de lo divino respecto del ser humano. Desde esta perspectiva, la actitud de reverencia y sumisión que el mapuche manifiesta al invocar a *Ngenechén* —entendido como la divinidad suprema en su cosmovisión— da cuenta de una conciencia clara de esta alteridad absoluta, en consonancia con la comprensión fenomenológica de lo sagrado como Misterio que se revela y, al mismo tiempo, se sustrae a toda apropiación racional plena.

En continuidad con la tradición inaugurada por Friedrich Schleiermacher y aplicado al pensamiento de Otto (1985), esta experiencia se expresa en lo que denomina “sentimiento de creatura”, una vivencia en la cual el ser humano toma conciencia de su finitud y dependencia radical frente al “totalmente otro”, experimentando una “sumisión y dependencia absoluta” ante lo sagrado (pp. 17–21). En el caso de la religiosidad mapuche, esta actitud frente a *Ngenechén* puede comprenderse no como una negación patológica del yo o del sujeto, sino como una forma de reconocimiento ontológico y simbólico de la desproporción entre la creatura y lo absoluto, inscrita en una cosmovisión donde la relación con lo divino estructura el sentido del mundo, de la comunidad y del propio existir.

Este sentimiento de vulnerabilidad y subordinación se manifiesta de manera explícita en la práctica religiosa mapuche, donde el individuo, consciente de su condición de criatura dependiente, se sitúa en una actitud de apertura y sometimiento frente a *Ngenechén*. Los actos de sacrificio, de ofrenda y de reverencia propios de esta tradición, expresan ante la divinidad la dependencia radical y el reconocimiento de la propia fragilidad. Un ejemplo significativo de esta vivencia se observa en la invocación a Dios realizada en torno al *rewe* —altar sagrado— durante la celebración del *Nguillatún*. En este contexto ritual, el *lonko* exhorta a los participantes a volver a tomar el *malwé* con *muday* (chicha elaborada a partir de trigo) en vasos de greda, como gesto preparatorio para el inicio de la plegaria comunitaria. La invocación se expresa en los siguientes términos: “Cháu, Papáy, Weché Wentru, Ilchá Domo”, que puede traducirse como “Padre, Madre, Joven Varón y Doncella Mujer” (Alonqueo, 1979, p. 33). Esta fórmula ritual da cuenta de una concepción relacional y simbólicamente compleja de la divinidad, ante la cual el creyente se reconoce dependiente y ontológicamente situado frente a lo sagrado.

Algunas de las oraciones realizadas durante esta ceremonia y recogidas por el investigador mapuche Martín Alonqueo ponen de manifiesto cómo el objeto numinoso —la divinidad en la cosmovisión mapuche— se presenta como una realidad radicalmente distinta al ser humano, en cuanto expresión de lo que Otto denomina el “totalmente otro”. En estas plegarias, la divinidad es concebida como trascendente y elevada, situada en una esfera superior desde la cual observa, orienta y protege a la comunidad. Así lo expresa una de las invocaciones: “vosotros que estáis y vivís en el cielo (...) miradnos hoy día desde la Altura donde estáis, para dirigir nuestros pasos y vigiladnos con vuestra poderosa mirada” (Alonqueo, 1979, p. 34).

Este testimonio ritual evidencia una experiencia de alteridad absoluta que refuerza la comprensión fenomenológica de lo sagrado como Misterio trascendente, sin menoscabar su dimensión relacional y protectora. En este marco, lo divino es concebido como un ser creador y vivificante que

sostiene la existencia del pueblo mapuche y de la naturaleza, y que habita en el cielo (*wenu*), desde donde orienta y vigila los pasos de la comunidad.

Por otra parte, este ser es concebido como un “totalmente otro”, lo que permite descartar una interpretación panteísta de la cosmovisión mapuche, según la cual la naturaleza o el universo se identificarían con Dios. En consonancia con la perspectiva de Mircea Eliade (1964), para quien “lo sagrado se opone a lo profano” (p. 18), el pueblo mapuche percibe lo sagrado como una realidad distinta de lo profano, subrayando así la separación entre Dios y la naturaleza, sin que ambas instancias se confundan o se fusionen.

La tesis de Otto sobre la veracidad de la religión se fundamenta en el componente irracional que caracteriza a toda experiencia religiosa y que le confiere su especificidad. Este elemento irracional se manifiesta en la religiosidad mapuche a través de la experiencia de lo sagrado, percibida en la vitalidad del cosmos. En este contexto, *Ngenechén* y *Füta Newen* expresan la trascendencia que Otto (1985) describe bajo la categoría de lo “numinoso”, o *mysterium tremendum et fascinans*, entendida como una presencia “inmensamente superior a lo racional y a lo terrenal” (pp. 9–13). El *Nguillatún*, en cuanto vínculo con los antepasados y espacio privilegiado de encuentro con lo sagrado, constituye una manifestación concreta de este misterio inefable. Según Otto, lo numinoso es un “elemento primario del espíritu” que no puede ser aprehendido por la razón discursiva, sino únicamente experimentado en su singularidad y pureza, lo que se refleja en la comprensión mapuche de *Füta Newen* como una fuerza superior que estructura su universo espiritual.

Diversos estudios en la actualidad han enfatizado que la espiritualidad mapuche no puede reducirse a un sistema de creencias aislado, sino que constituye una forma integral de habitar el mundo, de articular la memoria colectiva y de establecer vínculos con el territorio y los antepasados (Marimán et al., 2006; Bacigalupo, 2007). Precisamente por ello, se mantiene el interés interpretativo de las categorías fenomenológicas de Otto, pues permiten reconocer, en última instancia, cómo estas dimensiones culturales y comunitarias remiten a una experiencia de trascendencia que excede los bordes puramente sociales o funcionales de la interpretación religiosa.

4. Lenguaje simbólico para llegar al dios mapuche

En la experiencia religiosa, el símbolo ocupa un lugar central como mediación entre el ser humano y lo sagrado. Mircea Eliade (1974) sostiene que el símbolo posee la capacidad de revelar dimensiones de la realidad inaccesibles a la observación empírica inmediata, permitiendo percibir la presencia de lo sagrado en el mundo. En una línea semejante, Paul Ricoeur (2003) afirma que el símbolo remite siempre a un significado más profundo que aquel que aparece de manera inmediata, razón por la cual señala que el símbolo da que pensar. Desde esta perspectiva, el símbolo no constituye una representación arbitraria ni un simple recurso expresivo, sino una mediación que permite al ser humano aproximarse a una realidad trascendente que excede toda formulación

conceptual.

Esta comprensión resulta especialmente relevante para la fenomenología de la religión de Otto. Según este autor, el conocimiento de Dios no puede alcanzarse mediante una especulación puramente racional, pues lo divino se manifiesta como una realidad que trasciende las categorías ordinarias del pensamiento. Lo que significa que el símbolo constituye un medio privilegiado para expresar aquello que Otto denomina lo numinoso, es decir, una experiencia originaria de encuentro con lo sagrado que nunca puede ser agotada completamente por el lenguaje conceptual (Otto, 1985). El símbolo no sustituye la experiencia religiosa, sino que la hace visible, comunicable y transmisible dentro de una determinada tradición cultural. En tal sentido, el lenguaje adecuado para expresar esa experiencia no es de carácter racional, sino necesariamente simbólico (Barreto, 1996).

En el caso mapuche, esta función simbólica aparece estrechamente vinculada al territorio y a la memoria ancestral. Di Giminiani (2012, p.121) señala que la autoctonía primordial expresa la convicción de que la pertenencia a un lugar específico constituye un elemento esencial de la identidad personal y colectiva. Conceptos como *tuwün* y *küpal* articulan esta relación entre territorio, ascendencia y comunidad, configurando el horizonte simbólico dentro del cual el mapuche comprende su existencia y su relación con lo divino. Desde una perspectiva fenomenológica, estos elementos no constituyen únicamente referencias culturales o identitarias, sino mediaciones simbólicas por medio de las cuales la experiencia religiosa se orienta hacia una realidad trascendente que da sentido al mundo y a la vida humana.

La relevancia filosófica de estos elementos se halla precisamente en que permiten comprender el contexto simbólico en el que emerge la experiencia de Dios. Así, en el universo mapuche, el territorio no es concebido simplemente como un espacio físico, sino como una realidad cargada de significación espiritual. La tierra, los lugares ceremoniales, la memoria de los antepasados y la continuidad de la comunidad constituyen dimensiones inseparables de una misma experiencia religiosa. En este sentido, la identidad colectiva aparece profundamente vinculada a la experiencia de una presencia sagrada que se manifiesta en el orden del cosmos y en la continuidad de la tradición ancestral.

Esta percepción adquiere especial relevancia en la observación realizada por Di Giminiani durante su trabajo de campo, donde constata que muchos mapuches contemporáneos identifican a *Ngenechén* con el Dios cristiano. Según relata él mismo, “mis vecinos y amigos equiparaban sistemáticamente esta deidad con el Dios cristiano, señalando que se trata de la misma entidad expresada con diferentes palabras” (Di Giminiani, 2012, p. 163). Sin embargo, esta identificación no implica necesariamente una equivalencia doctrinal completa entre ambas tradiciones religiosas.

Desde una perspectiva fenomenológica, lo decisivo no consiste en determinar si *Ngenechén* y el Dios cristiano son idénticos desde el punto de vista teológico, sino comprender cómo ambas tradiciones expresan la experiencia de una realidad trascendente. En ambas se atribuyen a la

divinidad funciones creadoras, protectoras y providentes; no obstante, mientras el cristianismo desarrolla estas ideas dentro de una tradición teológica sustentada en la revelación bíblica, la religiosidad mapuche, por su parte, las expresa principalmente mediante una relación simbólica con el territorio, los antepasados y el orden cósmico.

Para Otto, esta diversidad de representaciones no invalida la comparación fenomenológica. Por el contrario, permite advertir cómo distintas tradiciones culturales expresan una experiencia religiosa que conserva ciertos rasgos estructurales comunes. Tanto en el cristianismo como en la religiosidad mapuche aparece la experiencia de una realidad superior que suscita reverencia, dependencia, fascinación y temor sagrado, elementos que Otto -como se ha señalado- reúne bajo la categoría de lo numinoso.

Esta experiencia encuentra una de sus expresiones más significativas en el *Nguillatún*, principal ceremonia religiosa del pueblo mapuche. En ella se manifiesta con particular claridad la relación entre símbolo, comunidad y experiencia de lo divino. Como señala Di Giminiani (2012), durante la celebración ritual se ruega explícitamente por “la intervención de la deidad principal, Chao Ngenechen” (p. 152). De este modo, el rito constituye una instancia privilegiada de encuentro con la divinidad y de actualización de la tradición religiosa.

Alonqueo (1979, p.23) observa que el término *Nguillatún* posee una estrecha relación con *Ngenechén* y remite fundamentalmente a la acción de pedir, rogar, implorar y elevar plegarias a Dios. Más allá de sus aspectos formales, la ceremonia expresa la fidelidad del pueblo mapuche a las tradiciones heredadas de los antepasados y al *admapu*, entendido este como el conjunto de normas y costumbres que orientan la vida comunitaria. Como recuerda Curivil, la autoridad de estas prácticas descansa en el reconocimiento de que “así lo hacían nuestros antepasados” (*Femkefui ta iñ kuifikeceyem*), fórmula que expresa la continuidad entre la tradición religiosa y la identidad colectiva. (Marileo et al., 1995, p. 41)

Pascual Coña describe el *Nguillatún* como la celebración religiosa más solemne del pueblo mapuche (De Moesbach, 1930, pp. 371–372). Más allá de sus particularidades rituales, la ceremonia constituye un espacio simbólico donde la comunidad actualiza su relación con *Ngenechén*, reafirma su pertenencia a una tradición religiosa común y expresa sus necesidades fundamentales ante lo sagrado.

La celebración del *Nguillatún* se realiza en un espacio ceremonial denominado *Nguillatue*, en cuyo centro se sitúa el *rewe*, principal símbolo religioso de la ceremonia. Diversos autores han destacado su importancia dentro de la cosmovisión mapuche. Grebe (2007) lo describe como una representación simbólica de la estructura vertical del cosmos, mientras que Di Giminiani (2012) subraya su función como punto de encuentro entre el mundo humano y las fuerzas espirituales. Desde una perspectiva fenomenológica, el *rewe* puede comprenderse como una mediación simbólica de la experiencia religiosa, pues hace visible la relación entre la comunidad creyente y la realidad trascendente que orienta su existencia.

La orientación ritual del *rewe* hacia el este, lugar por donde nace diariamente el sol, refuerza su significado religioso. No es simplemente un objeto ceremonial, se percibe claramente que se trata de un símbolo que remite a una realidad que lo excede. Siguiendo a Ricœur (2003), podría afirmarse que el *rewe* posee una riqueza de significado que trasciende su materialidad inmediata y remite continuamente a una dimensión más profunda de sentido. De este modo, el símbolo permite articular la experiencia religiosa con el lenguaje humano, haciendo posible que el misterio sea reconocido y compartido dentro de la comunidad.

Además, la centralidad de estos símbolos religiosos permite comprender mejor la naturaleza de la experiencia de Dios en el mundo mapuche. Como señala Otto, la experiencia de lo sagrado se caracteriza por suscitar simultáneamente fascinación y reverencia, atracción y sobrecogimiento. En este contexto, los símbolos religiosos no son simples representaciones culturales, sino expresiones concretas de una experiencia que remite a una realidad percibida como superior, misteriosa y trascendente. Y en el mundo mapuche esta experiencia aparece particularmente vinculada a la figura de *Ngenechén*. Sin embargo, la comprensión de esta divinidad ha experimentado una evolución histórica significativa. Las primeras fuentes coloniales registran diversas denominaciones para referirse a la realidad divina, mientras que investigaciones posteriores muestran una progresiva concentración de atributos religiosos en la figura de *Ngenechén*. Según Valdivia (1864), el término podía asociarse originalmente a la idea de dueño o señor. Posteriormente, autores como De Augusta (1910) y Bacigalupo (1996) destacan su identificación creciente con una divinidad suprema, creadora y protectora.

Esta evolución resulta especialmente relevante para el presente estudio porque permite observar cómo la experiencia religiosa mapuche fue concentrando progresivamente en una figura suprema atributos tradicionalmente asociados a la divinidad: creación, protección, providencia y gobierno del cosmos. Desde la perspectiva de Otto, este proceso puede interpretarse como una expresión histórica de la búsqueda humana por nombrar aquello que se experimenta como absolutamente trascendente, es decir, como el Numen que se manifiesta en la conciencia religiosa bajo diversas formas simbólicas sin quedar completamente agotado por ninguna de ellas.

La diversidad de nombres y representaciones presentes en la tradición religiosa mapuche no implica necesariamente la existencia de múltiples divinidades independientes. Diversos estudios muestran que estas denominaciones suelen expresar atributos, manifestaciones o dimensiones de una misma realidad sagrada (Bacigalupo, 1996). En consecuencia, *Ngenechén* termina ocupando un lugar privilegiado como expresión de la unidad fundamental de lo divino dentro de la experiencia religiosa mapuche.

Esta interpretación permite comprender también el papel central que ocupa la oración dentro de la tradición religiosa. Numerosas plegarias recogidas por cronistas y etnógrafos expresan una actitud de humildad, dependencia y confianza frente a *Ngenechén*. Desde la perspectiva de Otto, esta disposición religiosa puede interpretarse como una manifestación del sentimiento de

creatura, es decir, la conciencia de la propia pequeñez frente a una realidad absoluta que sostiene y trasciende toda existencia. Está claro de que no se trata únicamente de una dependencia material o social, sino de una experiencia existencial más profunda, en la que el creyente reconoce simultáneamente la grandeza de lo divino y la contingencia de su propia condición.

En este sentido, la religiosidad mapuche ofrece un ejemplo particularmente significativo de aquello que Otto denomina *mysterium tremendum et fascinans*. La experiencia de Dios aparece asociada a una realidad que suscita respeto y reverencia, pero también confianza, protección y cercanía. Lo divino es percibido como una presencia que sostiene el orden del cosmos, protege a la comunidad y orienta la existencia humana, sin dejar por ello de conservar su carácter misterioso y trascendente.

Las investigaciones contemporáneas han mostrado que la espiritualidad mapuche no puede reducirse a un conjunto aislado de creencias, sino que constituye una forma integral de habitar el mundo, relacionarse con el territorio y comprender la existencia (Marimán et al., 2006; Bacigalupo, 2007). Precisamente por ello, las categorías fenomenológicas de Otto conservan interés interpretativo, pues permiten examinar cómo estas dimensiones culturales y comunitarias remiten, en último término, a una experiencia de trascendencia que desborda los marcos puramente sociales o funcionales de interpretación religiosa.

En consecuencia, los símbolos presentes en la religiosidad mapuche no deben interpretarse únicamente como expresiones culturales o identitarias. Desde la perspectiva de la fenomenología de la religión, constituyen mediaciones concretas de una experiencia de trascendencia que busca expresar aquello que Otto, como se ha dicho, identifica como lo numinoso. El territorio, la memoria ancestral, el *Nguillatún*, el *Rewe* y la figura de *Ngenechén* permiten articular una experiencia religiosa en la que el ser humano se reconoce vinculado a una realidad sagrada que otorga sentido al mundo, a la comunidad y a la propia existencia.

5. Sentimiento de Dependencia

La noción de sentimiento de dependencia ocupa un lugar central en la comprensión fenomenológica de la experiencia religiosa. Inspirado en Schleiermacher, Otto sostiene que la experiencia de lo sagrado implica el reconocimiento de una dependencia radical frente a una realidad que trasciende al sujeto. Sin embargo, Otto profundiza esta intuición al interpretar dicha dependencia como sentimiento de creatura, es decir, como conciencia de la propia finitud frente a una presencia absoluta y numinosa (Otto, 1985).

En la cosmovisión mapuche, el *newen* constituye una fuerza fundamental que sostiene el equilibrio del mundo y articula la relación entre los distintos seres que integran el cosmos. Esta concepción expresa una comprensión unitaria de la realidad, en la que naturaleza, las entidades espirituales, la comunidad y la espiritualidad aparecen profundamente vinculadas (Foerster y

Gundermann, 1996, p. 222). Desde la perspectiva de Otto (1985), dicha experiencia puede interpretarse como una manifestación de la conciencia religiosa que reconoce en el mundo la presencia de una realidad superior y trascendente (Mora, 2001).

Es importante destacar que este espíritu superior, la *Füta Newen*, integra en sí mismo tanto el bien como el mal (Bacigalupo, 1996, p. 51). Esta dimensión dual se expresa simbólicamente en el conflicto cósmico narrado en el mito mapuche de *Tren-Tren* y *Kai-Kai* (Tobar, 2016, p. 66), cuyo relato será analizado más adelante, en el que *Ngenechén* emerge como garante último del orden y protector de la humanidad (Bacigalupo, 1996).

Ahora bien, el respeto del mapuche hacia la sacralidad del mundo, fundado en la convicción de que “todo está hecho de lo mismo”, no supone que todos los seres que integran esta unidad posean el mismo grado de incidencia o jerarquía en la naturaleza. Como advierte Mora (2001), “nada más ajeno a la concepción mapuche que una supuesta y mentirosa igualdad o igualitarismo en los seres o en los procesos de una Naturaleza en constante transformación” (p. 122).

Por el contrario, en la cosmovisión mapuche el mundo está constituido por una pluralidad de seres que, aun permaneciendo interconectados y conformando la unidad del cosmos, manifiestan su singularidad a través de la intensidad particular del *newen* (fuerza o poder) que posee cada uno. Esta concepción reconoce la individualidad y especificidad de los distintos elementos de la naturaleza, sin disolverlos en una homogeneidad indiferenciada, sino integrándolos en una totalidad sagrada, jerárquica y dinámicamente ordenada.

En la experiencia religiosa mapuche se identifican diversas denominaciones para la divinidad, las cuales parecen remitir a una misma realidad suprema. Óscar Barreto, en su estudio sobre la fenomenología de la religiosidad mapuche, señala que, ante la pregunta “¿quién es Dios para los mapuches de hoy?”, las respuestas suelen aludir a expresiones como *Füta Chao* (Gran Padre) o *Ngenechén* (dueño de la gente, el todopoderoso) (Barreto, 1996, p. 13).

Barreto (1996) observa que esta pluralidad de nombres refleja, en parte, la influencia de las traducciones de conceptos e invocaciones cristianas tales como “Padre nuestro”, “Señor” o “Todopoderoso” (p. 13). No obstante, precisa que el término *Chao* no debe entenderse necesariamente como una noción derivada de manera exclusiva del cristianismo. En este sentido, establece un paralelismo con la genealogía homérica, en la que Zeus es denominado “Padre de los dioses” y, en la reflexión cosmológica, “Padre del cosmos” (p. 13), lo que permite situar esta denominación dentro de un horizonte religioso más amplio y no estrictamente cristiano.

Por tanto, la denominación que el mapuche otorga a la divinidad no se limita a recoger el influjo del cristianismo, sino que conserva, al mismo tiempo, vestigios de un sentido profundo y originario propio de su tradición religiosa. Ello pone de manifiesto un proceso de integración dinámica entre la espiritualidad mapuche y elementos externos, sin que por ello se diluya ni se pierda la identidad esencial de su cosmovisión.

El concepto de *Ngenechén* como Dios ha sido objeto de un debate persistente, debido tanto a la diversidad de interpretaciones como al contenido etimológico del término. La antropóloga trasandina Ana Mariella Bacigalupo (1996) ofrece uno de los estudios más exhaustivos al respecto, en el que analiza el origen y la evolución de esta noción de ser supremo en la cultura mapuche entre los siglos XVI y XIX. Según su investigación, el término *Ngünechén* se compone de dos vocablos: *ngüne*, que remite a voluntad, raíz, origen y función protectora; y *chén*, que alude al sostenedor, dador y hacedor del mundo (p. 44).

La etimología de *Ngünechén* revela una notable riqueza semántica, en la que pueden advertirse ciertas afinidades con nociones presentes en el cristianismo, sin que ello implique un origen exclusivamente cristiano. Por esta razón, resulta fundamental atender al sentido originario del término y a la experiencia religiosa concreta del mapuche frente a este ser supremo y “creador” del mundo, tal como se manifiesta en su propia tradición espiritual y cosmovisión.

Recordemos que, según Otto, el objeto propio de la religión es lo Santo, una realidad que trasciende y supera al ser humano, quien, a su vez, se constituye como el sujeto de la experiencia religiosa. En la creencia mapuche, la religión puede comprenderse como la relación entre *Ngünechén* —en cuanto manifestación de lo Santo— y el mapuche. Para que esta relación adquiera densidad y efectividad en la existencia concreta del mapuche, se requiere un conocimiento profundo de lo Santo. Dicho conocimiento no se agota en una sola vía, sino que puede manifestarse de múltiples formas en la experiencia humana, tales como el mito, el símbolo, la revelación, la fe, la doctrina, la voluntad y los sentimientos, entre otras expresiones propias del ámbito religioso.

Otto retoma —como se ha señalado— la definición de religión propuesta por Schleiermacher, quien describe el sentimiento de ser creatura como un sentimiento de dependencia que se reconoce a sí mismo. Este sentimiento creatural constituye un efecto subjetivo que, sin embargo, remite a un objeto exterior al ser humano, al que Otto denomina lo numinoso. De este modo, en la experiencia religiosa mapuche, la “gente de la tierra” experimenta en su interior —en cuanto vida creatural— la presencia de una realidad radicalmente distinta de lo humano: una potencia infinita designada por Otto como *das Ganz Andere* (el totalmente otro), la cual el mapuche representa primordialmente en la figura de *Ngenechén*.

6. Lo Numinoso en la experiencia mapuche

En su vida espiritual, resulta significativa la naturalidad con que el mapuche sacraliza el mundo, como respuesta a la inseguridad que experimenta frente a lo numinoso, lo misterioso y lo inexplicable del cosmos (Barreto, 1996). Tal vez por ello, Havestadt señala que los pueblos indígenas chilenos no poseen un término específico que defina o concentre de manera unívoca el concepto de Dios (1883, p. 650).

Futa Newen significa el espíritu originario; *Futa Chao* acentúa la faceta de esta divinidad como

el “Gran Padre de todo” o también “Anciano Padre divino” un nombre bastante común para designar el vocativo del ser supremo (Mora, 2001, p. 89), sobretudo bajo un sugestivo significado como excelso y absoluto, de la perfectibilidad humana, ya que llaman *Fütawentru* “hombre-grande-marido-anciano” (*wentru*=varón), al Creador del universo” (Mora 2001, p. 89); la advocación de *Pillán* como Dios (Núñez de Pineda 1863) busca enfatizar la naturaleza de esta divinidad a partir de su ser espíritu. (De Augusta, 1910). En la experiencia religiosa mapuche, la divinidad se presenta como un “complejo de ideas sobre dioses, demonios, espíritus y un mundo animado por tantas presencias consideradas numéricas” (Barreto, 1996, p. 46).

Los diversos nombres atribuidos a la divinidad buscan expresar la actitud religiosa tal como se manifiesta en la experiencia mapuche. A través de estas denominaciones se vivencia la presencia de un ser infinito, supremo y trascendente, en sintonía con la noción ottoniana de *das Ganz Andere*. En este marco, todos los actos que el mapuche dirige a esta realidad trascendente —ya sea bajo las advocaciones de *Füta Newen*, *Chau Ngenechén*, entre otras— constituyen actos propiamente religiosos. Tales prácticas son fruto de una experiencia que es, a la vez, universal y particular, enraizada en la vivencia concreta de su religiosidad, cuyo fundamento último se encuentra en lo Santo, representado en *Ngenechén*.

Esta observación permite comprender por qué ciertas categorías desarrolladas originalmente en el ámbito de las religiones monoteístas pueden conservar valor interpretativo para el estudio de la religiosidad mapuche. Está claro que la categoría de lo numinoso elaborada por Otto no depende de una confesión religiosa particular, sino de la estructura misma de la experiencia religiosa. En consecuencia, aun cuando *Ngenechén* no pueda identificarse plenamente con el Dios del cristianismo, ambas figuras pueden sí ser comprendidas como expresiones culturales distintas de la experiencia humana de encuentro en relación con una realidad trascendente.

En este sentido, las investigaciones recientes sobre religiosidad mapuche han puesto de relieve la persistencia de experiencias espirituales asociadas al territorio, a los *ngen*, a la memoria ancestral y a los espacios ceremoniales tradicionales, incluso en contextos de modernización y transformación sociocultural (Bacigalupo, 2007; Pairican, 2014). Este fenómeno resulta especialmente significativo para la fenomenología de la religión, pues muestra que la experiencia de lo sagrado continúa desempeñando un papel estructurante en la comprensión mapuche del mundo. Así, la categoría de lo numinoso propuesta por Otto conserva capacidad explicativa para interpretar la vivencia de una realidad trascendente que sigue siendo percibida como fuente de sentido, de protección y orientación existencial, constituyendo una categoría peculiar y *sui generis* que existe únicamente en el ámbito religioso (Otto, 1985, p. 16). Al ser completamente inaccesible a la comprensión conceptual, no puede aprehenderse mediante nociones racionales. Por esta razón, en la experiencia mapuche, el simbolismo presente en el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai* expresa de manera especialmente vívida la vivencia religiosa de lo sagrado, en particular al articular la relación entre el mundo de arriba y el mundo de abajo. Como señala Tobar Loyola (2017), “a partir de esta visión del cosmos y de la interacción que se

da en la naturaleza, se desarrolla en el mapuche la conciencia personal de quién es y a dónde pertenece” (p. 44).

7. El totalmente Otro

No cabe duda que la experiencia religiosa mapuche expresa con claridad aquello que Otto denomina *das Ganz Andere*. El sentimiento de dependencia frente a *Ngenechén* se encuentra estrechamente vinculado a la conciencia de una realidad superior que trasciende radicalmente la condición humana. Esta alteridad se manifiesta simbólicamente en la estructura del cosmos mapuche (Grebe et al., 1972, p. 49), particularmente en la distinción entre el *mapu* —ámbito de la existencia humana— y el *wenu mapu* —morada de las potencias divinas—, configurando una experiencia religiosa marcada por la distancia ontológica entre la creatura y lo sagrado.

De esta experiencia surge la concepción que el mapuche tiene de sí mismo. A partir del sentimiento creatural y de dependencia, el mapuche configura su proyección personal, la cual nace precisamente del encuentro con un “objeto exterior” que lo trasciende. Esta vivencia le revela su condición de “gente de la tierra”, es decir, de un ser situado en la plataforma denominada *mapu* (tierra), espacio en el que confluyen tanto el bien como el mal.

Ambas fuerzas se hallan simbolizadas en las serpientes del mito de origen: *Treng-Treng*, que encarna la protección del mapuche, y *Kai-Kai*, que representa su destrucción (De Rosales, 1877, pp. 3-6 [1674]). No obstante, la acción poderosa de estas entidades se ve finalmente subordinada al poder de *Ngenechén*, creador del ser humano, quien acepta la ofrenda y el sacrificio realizados en su nombre durante la celebración del primer *nguillatún*, rito que, en sus formas originarias, habría incluido incluso el sacrificio humano (Robles, 1942, p. 240).

Los relatos de origen mapuches atribuyen a *Ngenechén* o *Füta Newen* funciones creadoras, protectoras y ordenadoras del cosmos. Más allá de las variaciones presentes en las distintas versiones míticas, estos relatos expresan una misma intuición religiosa: la existencia de una realidad trascendente que fundamenta el mundo, sostiene la vida y orienta el destino de la comunidad. Desde la mirada de Otto, estas narraciones constituyen expresiones simbólicas de la experiencia de lo numinoso y del reconocimiento de una alteridad absoluta.

La diversidad de figuras y nombres presentes en la tradición religiosa mapuche no debe interpretarse necesariamente como la existencia de divinidades independientes entre sí. Diversos estudios muestran que estas representaciones suelen expresar distintos atributos, manifestaciones o dimensiones de una misma realidad sagrada, cuyo núcleo termina concentrándose en la figura de *Ngenechén* como ser supremo, creador y protector del pueblo mapuche (Bacigalupo, 1996).

Una oración hecha durante la iniciación de una nueva *machi* dice: “Tú eres el viejo creador de los hombres, la vieja creadora de ellos” (De Moesbach, 1930, p. 334), como también: “Hoy, pues, seré *machi* perfecta, gracias a ti, dominador de los hombres, dios anciano y diosa anciana” (p.

337). Bacigalupo opina que las diversas denominaciones de la divinidad son nombres distintos para una misma deidad y sus cualidades se funden (1996, p. 53)

Al respecto, Otto (1985) cita en su obra las palabras de un místico cristiano: “El hombre se hunde y se derrite en su propia nada, en su pequeñez. Cuanto más clara y pura se le aparece la grandeza de Dios, tanto más reconoce su pequeñez” (p. 33).

Este mismo sentimiento de pequeñez y dependencia se entrevé en el texto que nos ofrece el *lonko* Pascual Coña: “hoy, pues, seré machi perfecta, gracias a ti, dominador de los hombres, dios anciano y diosa anciana. No me pongas en apuros; yo no me hice machi por propia inclinación y voluntad; muéstrate favorable para siempre para que sea machi poderosa” (De Moesbach, 1930, p. 337). También se muestra en una súplica y en un compromiso: “danos buen tiempo y lluvia para que encontremos nuestro sustento y te haremos nguillatunes por toda nuestra vida” (De Moesbach, 1930, p. 339).

Tal experiencia no surge de una sabiduría entendida como mera acumulación de conocimientos, sino de un sentimiento interior que impulsa al hombre religioso hacia una vivencia que, aunque se origina en su interior, halla su respuesta fuera de sí mismo. A través de hechos y acontecimientos concretos, el ser humano percibe la irrupción de una “presencia absoluta”: un ser radicalmente distinto y ontológicamente superior.

En el caso del mapuche, esta experiencia de lo numinoso se manifiesta en la percepción de *Ngenechén* a través de los elementos de la naturaleza, comprendidos como mediaciones de lo sagrado. Es en ellos donde la divinidad se revela como aquella capaz de restaurar el equilibrio del cosmos tras aceptar el sacrificio, tal como ocurrió en los orígenes (Robles, 1942, pp. 239-240). De este modo, la disposición interior del mapuche actualiza lo que Otto denomina lo numinoso, configurando una religiosidad de carácter cósmico y telúrico, profundamente arraigada en la experiencia del mundo natural.

Es importante señalar que la experiencia del “totalmente otro” no permanece confinada al ámbito individual, sino que se proyecta sobre la comprensión mapuche del cosmos y del orden social. Los relatos míticos, las ceremonias religiosas y las prácticas rituales expresan la convicción de que existe una realidad trascendente capaz de sostener el orden frente al caos. Y, como se ha señalado, desde la perspectiva de Otto (1985), esta experiencia constituye una manifestación característica del *mysterium tremendum et fascinans*, en la cual temor, fascinación, dependencia y confianza convergen en una misma experiencia religiosa, en la que se manifiesta como “el espanto de la creatura ante el misterio tremendo, ante el enigma de lo terrorífico” (pp. 120-121).

8. Concepción de la realidad social

La dimensión social de la cultura mapuche en ningún caso constituye un ámbito separado de la experiencia religiosa, se trata de una de sus manifestaciones más relevantes. En consecuencia, analizar la organización simbólica y social del mundo mapuche permite comprender de qué manera la idea de

Dios y la experiencia de lo numinoso influyen en la configuración del orden comunitario. Desde el punto de vista de Otto, las representaciones colectivas del cosmos y del orden social pueden interpretarse como prolongaciones históricas y culturales de la experiencia originaria de lo sagrado. En efecto, la relación con el territorio, con los antepasados y la comunidad se integra dentro de una comprensión del cosmos concebido como un orden dotado de sentido (Grebe, Pacheco y Segura, 1972). De tal manera que las prácticas rituales y las tradiciones religiosas contribuyen a mantener el equilibrio entre el mundo humano, la naturaleza y las fuerzas espirituales que participan en la vida colectiva (Foerster, 1995; Marimán et al., 2006). En este contexto Rojas (2016) explica que los rituales buscan “trasladar al *püllü* del difunto del plano de los humanos al plano de los antepasados”, asegurando así el equilibrio entre ambos mundos. Por su parte, Kuramochi y Nass (1993) destacan que, en los relatos mapuches, aunque enmarcados en “la esfera de lo real histórico”, las acciones se hallan impregnadas de niveles sobrenaturales, lo que revela una profunda conexión ética y espiritual con los orígenes. María Lara Millapán (2024) subraya esta relación intrínseca al afirmar que “en el mundo mapuche, los valores se construyen desde la noción del *che* (persona) en equilibrio con la *mapu* (tierra) y el territorio, junto a nuestro idioma, el *mapudungun*” (p. 64).

Desde las categorías desarrolladas por Otto (1985), la religiosidad mapuche puede comprenderse en términos de un “terror anómico” que se manifiesta como experiencia numinosa, capaz de suscitar simultáneamente fascinación y temor reverente. Otto describe este terror como “un terror de íntimo espanto, que nada de lo creado, ni aun lo más amenazador y prepotente, puede inspirar” (p. 23). En este marco, *Ngenechén* actúa como principio divino ordenador que estructura el mundo y contiene el caos, mientras rituales como el *nguillatún* cumplen la función de restablecer el equilibrio cósmico. Lo numinoso, entendido como *mysterium tremendum*, se manifiesta como una forma de “cólera divina” que exige respeto y veneración, reafirmando el vínculo constitutivo entre lo humano y lo divino en la cosmovisión mapuche.

9. Conclusión

Las primeras descripciones de la religiosidad indígena en tierras chilenas ponen de relieve una marcada apertura espiritual hacia ritos, ceremonias y creencias. Según De Bibar (1966), “es el ser mapuche en su integridad el que responde a este llamado, disponiéndose positivamente ante este ser superior que lo interpela por medio de la tierra” (p. 40 [1558]).

El análisis realizado permite advertir que, a pesar de las profundas transformaciones históricas, sociales y culturales experimentadas por el pueblo mapuche, continúan hoy vigentes diversas formas de experiencia religiosa vinculadas a la percepción de una realidad trascendente. Este hecho explica que las categorías fenomenológicas desarrolladas por Otto mantengan relevancia interpretativa para el estudio de la religiosidad indígena contemporánea. Lejos de constituir únicamente un referente histórico dentro de la filosofía de la religión, Otto ofrece herramientas conceptuales que permiten comprender dimensiones fundamentales de la experiencia religiosa que siguen manifestándose en

diversos contextos culturales.

Además, la espiritualidad mapuche permite que la racionalidad en torno a la idea de Dios no se comprenda únicamente desde el “sentir”, sino también desde el “entender”. Esta capacidad de integrar la dimensión intuitiva con la racional revela la riqueza de su cosmovisión y la profundidad de su relación con lo trascendente.

A pesar de la distancia temporal que separa al mapuche del acontecimiento descomunal y caótico narrado en el mito de *Treng-Treng* y *Kai-Kai*, dicho suceso es comprendido como el origen del ordenamiento del cosmos, concebido como un espacio sagrado que contiene y acoge el *mapu*. En consecuencia, el mapuche, profundamente vinculado a la tierra en cuanto lugar sagrado habitado por espíritus, reconoce en ella no solo la posibilidad de “ser”, sino también la de existir de manera auténtica, participando activamente en la construcción y continuidad de su cultura como pueblo.

Por otra parte, la comparación entre *Ngenechén* y el Dios cristiano permite advertir tanto convergencias como diferencias significativas. Las convergencias se manifiestan en la atribución de funciones creadoras, protectoras y providentes a la divinidad. Las diferencias aparecen principalmente en las formas simbólicas, narrativas y rituales mediante las cuales dicha divinidad es experimentada y representada. Desde la mirada de Otto, ambas tradiciones pueden interpretarse como distintas respuestas religiosas frente a una misma experiencia fundamental de encuentro con lo sagrado, sin que ello implique reducir una tradición a la otra ni desconocer la originalidad propia de cada una.

De este modo, su visión del mundo y de la vida se encuentra intrínsecamente vinculada a la necesidad de asumir una idea de Dios como creador y protector, a quien se busca y se honra conforme al *admapu*, es decir, la tradición ancestral. Esta búsqueda se expresa en el reconocimiento de *Ngenechén* como el ser supremo. Si bien en ocasiones se le ha asociado con el Dios cristiano, resulta fundamental afirmar que se trata de una divinidad propiamente mapuche. Incluso cuando se le invoca mediante términos como *Chau* (padre) o *Küme* (bueno), que pueden presentar resonancias cristianas, tales denominaciones no anulan su especificidad, sino que reflejan la experiencia religiosa mapuche y su modo propio de identificar, nombrar y relacionarse con lo divino.

10. Referencias

- Allen, D. (1985). *Philosophy for Understanding Theology*. Westminster John Knox.
- Alles, G. D. (2008). *Religious Studies: A Global View*. Routledge.
- Alonqueo, M. (1979). *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Nueva Universidad.
- Augusta, F. J. de. (1910). *Lecturas araucanas (Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.)*. Imprenta de la Prefectura Apostólica.

- Bacigalupo, A. M. (1996). *Ngüinechen, el concepto de Dios mapuche*. UC.
- Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power and Healing among Chilean Mapuche*. University of Texas.
- Barreto, O. (1996). *Fenomenología de la religiosidad mapuche*. Abya-Yala.
- Bibar, G. de. (1966). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile* (Ed. facsimilar con transcripción de I. Leonard). Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.
- Boublík, V. (1973). *Teologia della religione*. Studium.
- De Moesbach, E. W. (1930). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Revista Chilena de Historia y Geografía.
- Di Giminiani, P. (2012). *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas. Pertenencia y demandas territoriales en la sociedad mapuche rural*. Universidad Católica de Chile.
- Dillehay, T. (1990). *Araucanía: Presente y pasado*. Andrés Bello.
- Eliade, M. (1964). *Lo sagrado y lo profano*. Punto Omega.
- Eliade, M. (1974). *Tratado de historia de las religiones*. Cristiandad.
- Filoramo, G. et al. (1992). *Introduzione allo studio della religione*. UTET.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Universitaria.
- Foerster, R., & Gundermann, H. (1996). Religiosidad mapuche contemporánea. Elementos introductorios. En J. Hidalgo et al. (Eds.), *Etnografía: Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología* (pp. 189–241). Andrés Bello.
- Grebe, M. E. et al. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, 46–73.
- Gusinde, M. (1936). Plantas medicinales que los indios araucanos recomiendan. *Anthropos*, 556–571.
- Havestadt, B. (1883). *Chilidígú, sive res chilenses* (J. Platzmann, Ed., Vol. 2). Teubneri.
- Kuramochi, Y., & Nass, J. L. (1993). *Mapuche, los pueblos indios en sus mitos*. Abya-Yala.
- Lara Millapán, M. I. (2024). Nor mongen, vivir en equilibrio. *Revista Universitaria*, (175), 64–69. <https://revistauniversitaria.uc.cl/especial/nor-mongen-vivir-en-equilibrio/21325/>
- Marileo, A. et al. (1995). *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?* San Pablo.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., & Levil, R. (2006). *¿Escucha Winka! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.
- Mignolo, W. D. (2007). *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mora Penroz, Z. (2001). *Filosofía mapuche: Palabras arcaicas para despertar el ser*. Kushe.
- Núñez de Pineda y Bascuñán, F. (1863). *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile*. Imprenta del Ferrocarril.

- Otto, R. (1985). *Lo santo: Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza.
- Pairican, F. (2014). *Malón: La rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*. Pehuén.
- Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En E. Lander (Ed.), *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales* (pp. 201–246). CLACSO.
- Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones: Ensayos de hermenéutica* (A. Falcón, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Robles, E. (1942). *Costumbres y creencias araucanas*. Universitaria.
- Rojas Bahamonde, P. (2016). El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros. *Chungará (Arica)*, 48(4), 657–678. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-73562016005000023>
- Rosales, D. de. (1877). *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano* (Tomo 1). Imprenta El Mercurio.
- Schleiermacher, F. (1947). *Discorsi sulla religione e monologhi* (G. Durante, Ed.). Sansoni.
- Tobar Loyola, G. (2016). *Mito camino de una experiencia*. Universidad Finis Terrae.
- Tobar Loyola, G. (2017). El mito de Treng-treng y Kai-kai en el contexto religioso mapuche. *Revista Relectiones*, 4, 37–54.
- Tobar Loyola, G. (2019). Sistematización del contexto religioso mapuche a la luz del pensamiento de Rudolf Otto. *Alpha*, (49), 352–367.
- Valdivia, L. de. (1864). *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario*. Biblioteca Nacional.
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época*. Universidad Andina Simón Bolívar.