

Mutaciones, convergencias y paradojas en el lepún y el culto pentecostal. La contraparte de la reflexividad ritual

Rodrigo MOULIAN TESMER

ABSTRACT.

Starting from the search of the transformation in ritual practices in huilliche's communities, this article sets forth a ritual mediation theory that: a) analyzes ritual work from its articulations with the cultural and nature elements which are used by it as context, and b) explains ritual change in connection with the transformations of contextual elements with which ritual is interwoven. From this perspective, ritual is a social reflexivity instance insofar as it shows the features or contradictions of sociocultural systems through which human beings face their needs and adaptative challenges. The counterparts of ritual reflexivity are ritual mediations, the links that turn ritual into a space of creativity and social reproduction. The model that we propose is used, in its most general analysis level, to deal with the mutations, convergences, and paradoxes in the lepun and pentecostal cults.

Pese a su reputación de ser estables, invariantes y perdurables, al punto de presentarse como uno de los paradigmas de la tradición, los rituales, como el resto de las instituciones sociales, se encuentran expuestos a los procesos de transformación y sustitución a lo largo del tiempo. Debido a su proverbial perseverancia, sus mutaciones constituyen un claro indicador del cambio sociocultural. Así ocurre entre los huilliche. Con este nombre se reconoce a una de las de las especificidades identitarias regionales de la etnia mapuche, el grupo étnico más numeroso de Chile, ubicado en la zona centro-sur de este país, y célebre por su capacidad de resistencia a la dominación española. En la lengua mapuche, huilliche significa gente del sur. Los huilliche son los mapuche meridionales, una población que forma parte del horizonte cultural mapuche y se reconoce como tal, pero se distingue por variantes socioculturales y un particular devenir histórico. Los huilliche se incorporan a la sociedad nacional a partir de la firma del tratado de las Canoas, en 1793. En tanto, los mapuche de las provincias de Malleco y Cautín (ubicadas al norte del área huilliche) mantienen su autonomía hasta 1881, cuando son definitivamente derrotados por las fuerzas militares de estado chileno. En esta segunda zona, hasta el día de hoy es posible observar una cultura de resistencia constituida sobre la base de la preservación de la lengua, la reivindicación de las tradiciones y el cultivo de la cosmovisión ancestral. En contraste, las comunidades huilliche presentan un mayor grado de aculturación. Así se advierte, por ejemplo, en el análisis de las prácticas rituales de las comunidades indígenas de Lago Ranco y Río Bueno (en la Xª región de Chile) donde observamos un doble campo de transformaciones: las experimentadas por el nguillatún huilliche (denominado lepún), principal expresión ritual de la religiosidad mapuche tradicional; y las que se hacen manifiestas en el desarrollo y extensión

del culto pentecostal, forma ritual característica de la religiosidad evangélica predominante en el área, que rivaliza y tiende a sustituir al anterior.

El nguillatún es la expresión ritual más importante, en términos sociales, de la cultura mapuche tradicional. Se trata de un ritual de varios días de duración que congrega a los miembros de las unidades sociales de modo periódico y se realiza, igualmente, ante desastres naturales (erupciones, terremotos, sequías, plagas o inundaciones) que de este modo se intentan controlar, así como ante situaciones que requieran propiciación (como, en su tiempo, la realización de empresas bélicas) o consagración (como el establecimiento de alianzas y paces). En el nguillatún se actualizan las representaciones de la religiosidad tradicional mapuche, que incluye un panteón compuesto por múltiples dioses organizados en familias de diverso nivel jerárquico en cuyo punto apical se encuentran el sol y la luna. En éste, también se expresa el culto a los espíritus de los antepasados míticos y reales. Estos son honrados y propiciados a través de sacrificios de animales, cánticos, oraciones y bailes en torno a un altar, en un rito que incluye la comunión de los asistentes que comparten alimentos y bebidas. El lepún (nguillatún huilliche) conserva buena parte de estas formas simbólicas, pero muestra la transformación de las representaciones religiosas hacia un sistema monoteísta, por influencia de la evangelización católica. El lepún se presenta así como una manifestación religiosa ecuménica que celebra a un dios único, común para cristianos y mapuche, denominado indistintamente Chao Dios o Chao Nguenechén. A través del estudio del lepún podemos observar la evolución de la religiosidad mapuche huilliche. El culto pentecostal nos muestra, en cambio, su permutación, pues supone el abandono de las formas expresivas tradicionales y su sustitución por otras nuevas fundadas en la lectura de la Biblia y que sitúa a Cristo como héroe civilizador. Así, el lepún y culto pentecostal son para nosotros casos contrastantes que invitan a pensar la relación entre las transformaciones rituales y los procesos de cambio sociocultural que éstas reflejan. La metamorfosis ritual se presenta, entonces, como una instancia de reflexividad social, que registra y expresa los cambios del contexto. Esta especularidad implica, como contraparte, un sistema mediaciones (la articulación de las dinámicas del ritual con los procesos de transformación sociocultural) cuyo análisis permite explicar no sólo las mutaciones, sino también algunas convergencias y paradojas que muestra el cambio ritual en los casos de estudio.

En las comunas de Lago Ranco y Río Bueno (Xª región de Chile), donde hemos desarrollado el trabajo etnográfico que sirve de punto de partida a la propuesta teórica que este artículo desarrolla, las comunidades huilliche presentan un fuerte grado de transformación, por el contacto con la sociedad nacional.¹ Se ha perdido el dominio de la lengua mapuche, hay un notorio mestizaje y los miembros de las comunidades mantienen un estilo de vida que en poco se diferencia del resto de la población rural de la zona. En este espacio, el nguillatún se muestra como la principal expresión de la continuidad de la religiosidad mapuche huilliche y constituye el marcador más evidente de la especificidad étnica. Este ritual muestra la persistencia de los patrones expresivos y las formas simbólicas ancestrales, pero a la vez registra y expone los procesos de transformación sociocultural que han experimentado las comunidades. Entre los indicadores de cambio en el nguillatún cabe mencionar: a) la adopción del castellano como lengua ritual, lo que supone un importante cambio en las categorías cognitivas y la pérdida de parte de los contenidos ancestrales; b) la disminución de la representatividad y capacidad de convocatoria de las congregaciones rituales tradicionales, que organizan sólo a una pequeña fracción de los miembros de las comunidades; c) el sincretismo y la asociación entre la religiosidad mapuche-huilliche y el catolicismo, expuesta no sólo en la presencia en el nguillatún de elementos

simbólicos y formas expresivas propias del catolicismo, sino en la asociación de las formas simbólicas ancestrales a un sistema de representaciones de origen cristiano, predominante entre los participantes; d) la incorporación al nguillatún de símbolos y expresiones culturales de la sociedad chilena (el uso de la bandera chilena, la incorporación del baile nacional, denominado cueca) que pueden considerarse la expresión simbólica de un sentido de chilenidad, expuesta igualmente en los discursos del nguillatún que demandan una mayor integración a la sociedad nacional; e) la pérdida de la capacidad del sistema religioso ancestral de otorgar sentido y reproducir un *ethos*, lo que por ejemplo se manifiesta en el número de suicidios entre los integrantes de las congregaciones rituales que venimos estudiando (cinco en los tres últimos años); f) la secularización del ritual, expuesta no sólo en el distanciamiento emotivo, sino en su tendencia a adoptar una fenomenología festiva o política que compite con la religiosa; g) el rechazo al nguillatún por parte de un sector de las comunidades como resultado de la emergencia y consolidación de nuevas instituciones religiosas, particularmente cultos de carácter evangélico y pentecostales que anatemizan a las expresiones rituales tradicionales y las consideran “cosas del diablo”. No obstante todo esto, el nguillatún continúa siendo el principal mecanismo de expresión y reivindicación de la identidad étnica, donde se rinde memoria a los antepasados y se reconstituye y proyecta la tradición cultural. Como lo asumen algunos dirigentes, el ritual es un espacio para trabajar en pos de la reconstrucción sociocultural.

En el área bajo estudio se advierte simultáneamente un fuerte crecimiento del movimiento evangélico pentecostal, que se ha transformado en la principal fuerza religiosa, atrayendo a cerca del 50% de la población en las comunidades. Esta manifestación religiosa se caracteriza: a) por la constitución de una comunidad estructurada en torno a la lectura de la Biblia, la prédica y práctica del evangelio en contraste de la tradición oral en que se funda el nguillatún; b) por una teología monoteísta en contraste a una religiosidad de sustrato naturalista y animista como la tradicional mapuche; c) por una orientación pragmática de la acción ritual de carácter realizativo más que apelativo, como el nguillatún huilliche actual, de modo que el culto busca la solución de los problemas de los fieles por la intervención milagrosa directa del Espíritu Santo; d) por la adscripción a un código moral que exige un cambio en el modo de vida de los conversos, impone el ascetismo, la honradez y la fidelidad conyugal, socializando un sistema de valores que favorece la integración a la sociedad nacional, versus la adscripción a un sistema de valores que refuerzan las estructuras sociales tradicionales y la identidad étnica; e) por un modelo de salvación individual en contraste al destino colectivo que señala el nguillatún. La conversión al pentecostalismo exige a los fieles el abandono de las antiguas creencias y prácticas religiosas, lo que constituye —y así es percibido por las congregaciones rituales tradicionales— una amenaza para la continuidad del nguillatún. El culto pentecostal propone un modelo de comunidad que borra las diferencias étnicas y se convierte de este modo en un factor que contribuye a la disolución de los mecanismos de expresión de la especificidad identitaria mapuche huilliche.

Si bien la religiosidad emergente supone importantes alteraciones respecto al modelo religioso tradicional mapuche, ésta presenta igualmente algunas coincidencias importantes que contribuyen a explicar su aceptación. Entre ellas se debe destacar una cosmovisión dualista que concibe el mundo como un espacio de confrontación de fuerzas positivas y negativas: Dios y el Diablo en el caso de los evangélicos y las deidades y espíritus de Wenu Mapu (la tierra de arriba) y las entidades de Minche Mapu (tierra de abajo), entre los que destacan los Wekufe (espíritus malignos), en el caso mapuche. En segundo lugar, un marcado misticismo en la forma de experiencia religiosa, que en el caso evangélico se manifiesta en la vivencia del contacto

directo con el Espíritu Santo a través de una serie de dones espirituales (profecías, discernimiento, sanación, glosalía, entre otros) y la acción de milagros y prodigios. Esto reinstaura la experiencia numinosa en la vida cotidiana, lo cual también es un rasgo de la cultura tradicional mapuche. Se trata, a nuestro entender, de un punto de convergencia más que el resultado de una fusión por el contacto. El pentecostalismo huilliche no se presenta como una manifestación religiosa sincrética que aúne los elementos de la religiosidad mapuche y cristiana, sino como una manifestación religiosa que ha sido seleccionada por su congruencia con el marco de representaciones católicas previamente socializadas y un misticismo que lo acerca al tipo de experiencias religiosas propias de la religiosidad ancestral. Este último punto nos lleva al aspecto paradójico, por lo contradictorio, del cuadro de transformaciones que hemos observado y que muestra la secularización de las prácticas rituales ancestrales y el carácter tradicional de las modernas y que, no obstante ello, constituyen alternativamente el principal mecanismo de expresión de la especificidad étnica (el nguillatún) y una opción religiosa que disuelve estas diferencias. A nuestro entender, los cambios ideológicos que estos hechos revelan son el correlato de los procesos de transformación sociocultural que remecen a las comunidades huilliche en los últimos siglos. Entre estos: la constitución de la propiedad que disuelve el territorio y crea la tierra indígena; la chilenuización forzada que obliga a los huilliche a integrarse administrativamente a la sociedad nacional; el mestizaje y la aculturación producto de la creciente penetración en el espacio comunitario de instituciones y actores representantes de ésta, lo que conlleva a la vez el debilitamiento de las instituciones tradicionales; la disminución de la cabida de la tierra que obliga a la migración y a la integración de la población huilliche al mercado laboral. La metamorfosis ritual que hemos descrito registra a nuestro entender estos procesos de cambio por lo que las transformaciones rituales constituyen un espacio de reflexividad social. En el presente artículo no nos proponemos, sin embargo, abordar esta correlación en términos históricos y etnográficos. Nuestro interés es abordar teóricamente la contraparte implícita de la reflexividad ritual, expuesta también en su metamorfosis, a saber, las articulaciones entre los ritos y los sistemas socioculturales, que producen el reflejo. El resultado es un modelo de las mediaciones rituales, como contrapunto de la reflexividad ritual, que emplearemos para explicar las mutaciones, convergencias y paradojas patentes en el lepún y el culto pentecostal. Lo que a continuación exponemos es la reflexión teórica que ha suscitado este cuadro de transformaciones observadas en el trabajo etnográfico, reflexión que se inicia en éste y, luego, aplicamos a los datos provenientes del campo.

HACIA UN MODELO DE LAS MEDIACIONES RITUALES.

El presente trabajo esboza una teoría de las mediaciones rituales que, a) permite explicar el funcionamiento de los ritos, con sus diversos componentes y variantes, en relación con la vida social y la naturaleza; y b) proporciona un modelo teórico, articulado lógicamente con el punto anterior, que explica distintas formas de cambio ritual asociadas a las transformaciones de su contexto sociocultural y natural. Esta orientación teórica nace en la confluencia de tres tradiciones: la dialéctica donde la mediación se perfila como un principio de integración que permite comprender la relación entre los elementos sociales particulares y el marco general del sistema social y situar a los acontecimientos en el curso de los procesos históricos (Hegel, 2000a y 2000b; Lukacs, 1985; Adorno, 2001); la semiótica, donde la mediación alude a la articulación

de los planos de la conciencia y el mundo a través de los signos (Peirce, 1965; Vygotski, 2000, 2001; Bernstein, 1989; Lotman, 1996, 1998); y la comunicativa, donde la mediación refiere a los mecanismos de producción y reproducción social del sentido a través de o en interacción con los medios de comunicación y la cultura (Martín Serrano, 1977, 1994; Martín Barbero, 1993). La perspectiva que suscribimos tiene su origen en el trabajo de Manuel Martín Serrano (op. cit.) a quien le corresponde el mérito de haber hecho confluir la orientación dialéctica y la semiótica para el estudio de las mediaciones de los sistemas de comunicación. Ello configura un marco teórico con la potencialidad para explicar los fenómenos comunicativos tanto en una perspectiva sincrónica (sistémica) como diacrónica (histórica). En éste, el concepto de mediación alude a la articulación de elementos que pertenecen a diversos planos de la realidad de modo de introducir en ellos un modelo de orden, un principio de integración y/o ajuste. La teoría de la mediación se propone como un modelo de análisis apropiado para el estudio de aquellas prácticas, sean comunicativas o no, en donde la conciencia, la acción social, las instituciones y los objetos se encuentran en relaciones de interdependencia. Esto es precisamente lo que ocurre en la acción ritual que supone la convergencia de fenómenos cognitivos, simbólicos, biológicos, sociales, psicológicos, económicos y ecológicos. A diferencia de Martín Serrano, quien aplica esta perspectiva al estudio de los sistemas de comunicación pública, en esta investigación lo empleamos para el estudio de los procesos de comunicación, como sugiere Martín Barbero (1993) y particularmente los procesos de comunicación ritual. Para ello proponemos un modelo de las mediaciones de la comunicación ritual que permite analizar el funcionamiento del rito y explicar los procesos de cambio de las prácticas rituales.

Consideramos que los ritos son procesos de comunicación dotados de capacidad performativa, de carácter repetitivo y estereotipado, que emplean múltiples elementos expresivos de códigos diversos, a través de los que se actualizan las representaciones colectivas y se produce la mediación entre los diversos componentes y dimensiones de los sistemas socioculturales. A fin de explicitar los alcances de esta conceptualización, desglosaremos sus diversos rasgos constituyentes y elementos implícitos. El lector encontrará los precedentes de ésta en los trabajos de Leach (1966, 1979 [1968], 1993 [1976]), Rappaport (1979 [1974], 2001 [1999]) y Tambiah (1985). Al respecto cabe señalar que: a) consideramos que los rituales son procesos de comunicación, es decir, modalidades de interacción social en las que los participantes comparten información y el sentido general de la acción. Si bien, igualmente, es posible su ejecución en solitario, se trata de manifestaciones derivadas de su uso comunicativo, cuyo origen y naturaleza no es la conducta individual. El ritual es un espacio de comunión, es decir, de comunicación, en la acepción etimológica de este concepto (Winkin, 1987). Sus protagonistas habitualmente presentan relaciones de identidad cultural y solidaridad social, poseen en común un marco de conocimientos contextuales que regulan el funcionamiento de la acción ritual y permiten que éste desarrolle su eficacia pragmática. Gracias a estos conocimientos en común, los congregados pueden realizar las mismas o similares interpretaciones de los hechos, coinciden en sus connotaciones y, en ocasiones, comparten una misma experiencia emocional, de modo que el rito puede realizar el cometido previsto; b) Los ritos se caracterizan por sus propiedades performativas o realizativas, en el sentido austiniano del término (Austin, 1998). Lo propio de ellos no es tanto comunicar unos contenidos como realizar una acción convencional, una acción comunicativa que produce hechos sociales y transforma simbólicamente el estado de cosas en el mundo. c) Se trata de procesos de comunicación dotados de propiedades formales distintivas. En ellos la comunicación se presenta altamente estructurada, regulada por

una serie de reglas precodificadas, que ponen en escena unos comportamientos repetitivos y estereotipados que se ejecutan periódicamente (Rappaport, 1979). d) Los ritos constituyen un proceso de comunicación multimedia. Quienes participan en ellos se comunican simultáneamente a través de múltiples medios expresivos (canto, danza, oraciones, el manejo de símbolos, la alimentación), emplean códigos distintos (lingüísticos, proxémicos, kinésicos) para producir colaborativamente un mensaje (Leach, 1993). e) Los ritos son textos vivos, es decir, sistemas de interacción. El conjunto de los elementos expresivos y formas simbólicas del ritual configuran un conjunto signico coherente, dotado de unidad de sentido y de propósito. En términos semióticos, ellos constituyen unidades textuales, que pueden ser adscritas a diversos géneros. No obstante, estos se particularizan porque su textura se constituye y extingue en los procesos de interacción social comunicativa. Los ritos son textos interaccionales, textos en proceso, que se perfilan y agotan en la enunciación. f) Como todo proceso de comunicación, los ritos operan en un contexto y situación comunicativa, entendiendo por contexto al conjunto de los elementos que permiten y condicionan su funcionamiento, y por situación, las circunstancias específicas bajo las que opera. Dependiendo de este contexto y situación, los ritos pueden manifestar usos y sentidos diversos a los previstos, generar malos entendidos o, eventualmente, fracasar. g) El funcionamiento textual del rito —su eficacia simbólica— supone la movilización de diversos elementos del contexto en una situación comunicativa específica, especialmente la actualización de las representaciones colectivas. En los rituales, éstas se ven escenificadas en la acción social, adquieren manifestaciones concretas directamente perceptibles, son vividas como experiencias, se vuelven hechos sociales. g) Expuesto en términos semióticos, los textos rituales son mediadores entre los elementos del contexto y los componentes de la situación comunicativa donde se realizan. En términos antropológicos, los ritos son mediadores de y entre sistemas biopsíquicos, socioculturales y ecológicos. A través de sus procesos comunicativos, la acción social y el pensamiento, las emociones y las representaciones, el simbolismo y la cognición, la sociedad y la cultura se ven articulados en una expresión sintética. El concepto de mediación designa aquí a la articulación, integración o ajuste entre diversas dimensiones de la vida social o de la existencia humana a través de un elemento que sirve de enlace.

Si bien el concepto de mediación no ha sido asumido de un modo explícito por las teorías rituales (no de esta manera),² éste se encuentra implícitamente contenido en buena parte de los enfoques que demarcan el campo. Los rituales han sido persistentemente considerados mecanismos que permiten la disolución de las discontinuidades e instancias vinculantes y articuladoras de la vida social o de integración de los problemas psicológicos y colectivos. Por ejemplo, Durkheim (1995) describe a los ritos como unos actos efervescentes, en los que las representaciones colectivas se refuerzan y la sociedad se integra y reproduce. Para el estructural funcionalismo, los ritos son eventos que conjuntan los requerimientos institucionales de la vida colectiva y los valores adecuados a ésta; o como dice Radcliffe Brown (1986), los ritos son los encargados de la reproducción de los valores sociales fundamentales para el mantenimiento de la estructura social. En tanto, en la perspectiva marxista los rituales son expresiones ideológicas que median entre los intereses económico-políticos, la conciencia y la acción social, reproduciendo los valores que legitiman el orden establecido (Bloch, 1986) o expresando los intereses de clase y su crítica social (Worsley, 1980; Lanternari, 1965). Malinowski (1994) los considera conductas reductoras de la ansiedad, que vinculan las actividades prácticas orientadas a la resolución de las necesidades humanas con las emociones y deseos que generan las expectativas de satisfacción. De acuerdo al funcionalismo, en el ritual convergen las actividades instrumentales y los

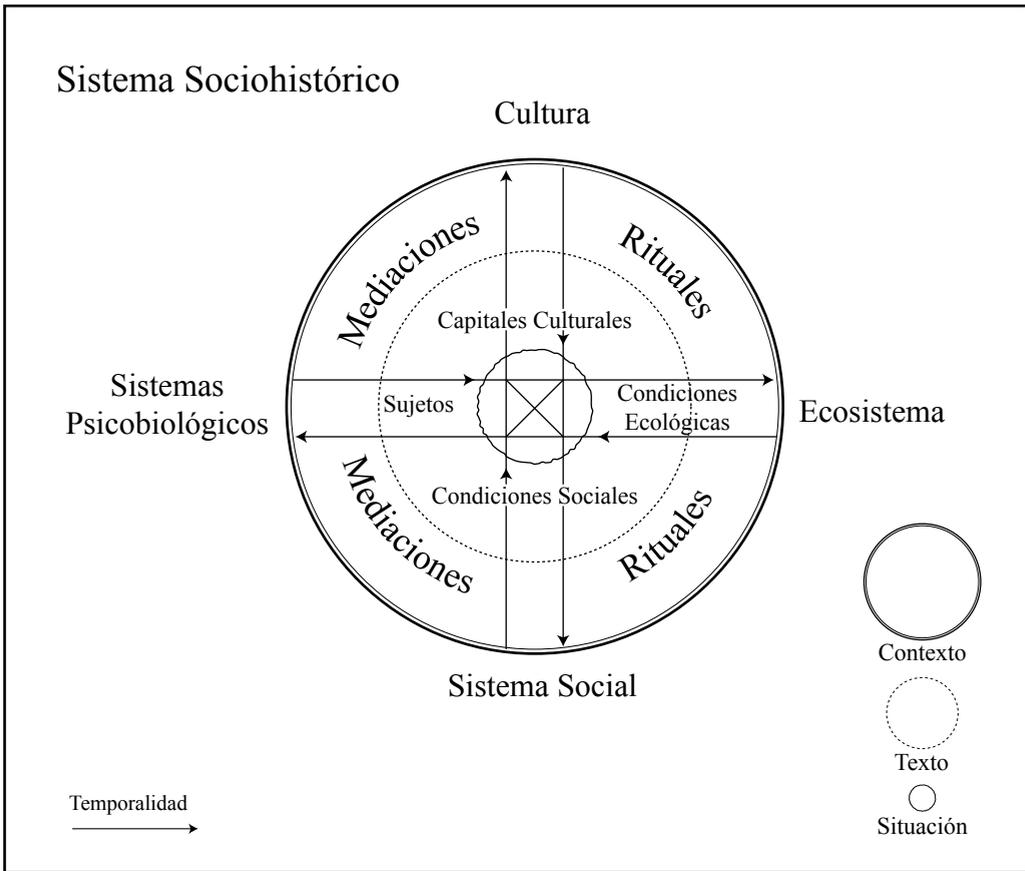
intereses humanos. En cambio, para el cognitivismo los rituales son mecanismos de objetivación a través de los que las representaciones se plasman en la acción social bien reproduciendo los modelos cognoscitivos preexistentes (Tylor, 1981; Frazer, 1961), lo que se ha denominado la tesis representacionista, bien permitiendo la movilización de diversos campos de representación para la interpretación de las situaciones (Sperber, 1988; Boyer, 1994), lo que constituye la tesis generativista. En la perspectiva psicoanalítica (Reik, 1949; Bettelheim, 1974) se trata de una instancia donde convergen las fuerzas instintivas del inconsciente y presiones normativas del superego (aparato moral), permitiendo el manejo de los conflictos internos. Erikson (1989) plantea que los sucesivos cambios de la personalidad asociados al procesos de maduración biológica son modelados socialmente a través de la ritualización, gracias a la cual se desarrollan las bases actitudinales de las instituciones sociales y el yo se ajusta a la sociedad. En la orientación biologicista (d'Aquili, Laughlin, McManus, 1979) encontramos el postulado de que los rituales sirven a la coordinación de las funciones corporales y la comunicación entre los miembros de la especie con propósitos adaptativos. Desde el simbolismo, Geertz (2000) afirma que en el ritual se articulan el *ethos* y la cosmovisión proporcionando modelos del mundo y para la acción, mientras Turner (1986a) señala que los rituales constituyen modalidades de reflexividad social y que en ellos se vertebran los componentes cognitivos, emotivos y volitivos de la experiencia (1986b). Una y otra vez, los diversos enfoques afirman que los ritos no son hechos gratuitos orientados al goce puramente estético, sino por el contrario se vinculan a diversos aspectos de la vida social o la existencia humana. Por lo mismo, postulamos que el concepto de mediación proporciona un principio de síntesis teórica que permite comprender la mayor parte de estas perspectivas. El mérito de los enfoques mencionados consiste en haber destacado las vinculaciones del rito con diversos problemas de la existencia humana, lo que implica la relación del rito con distintos sistemas externos a él; la limitación de estas orientaciones es no haber podido conjugar en un modelo único sus distintos modos de operación y la diversidad de articulaciones que estos vertebran. En este trabajo intentamos avanzar hacia la formulación de un modelo general de las mediaciones rituales.

El modelo de mediación que aquí adoptamos requiere distinguir entre los conceptos de texto, contexto y situación comunicativa del rito. Por texto entendemos a las entidades semióticas autónomas, dotadas de unidad de propósito y de sentido, “un conjunto sígnico coherente”, como lo definen Lotman y los miembros de la escuela de Tartu (Lozano et al., 1986). Esta caracterización se aplica a todo tipo de expresiones comunicativas, independientemente del código y medio que empleen y se adecúa perfectamente a los ritos, considerados como unidad de acción simbólica. Para el trabajo de análisis textual resulta necesario, igualmente, distinguir entre las nociones de ‘tipo’ y ‘ejemplar’ textual. Toda unidad textual presenta características únicas e irrepetibles que la dotan de singularidad, pero a la vez toda unidad textual reproduce características formales, semánticas o pragmáticas de otros textos. La evidencia de estas regularidades, permite postular la existencia de modelos textuales culturalmente determinados que regulan la forma y especifican la identidad de los textos particulares (Alvarez, 1986). Considerado como tipo, el texto deja de ser un objeto individual que lleva las marcas de la situación comunicativa específica, única e irrepetible; se define como un modelo o prototipo que organiza la producción textual y sirve de principio clasificador. A la vez, cada una de las unidades textuales particulares que al investigador le toca observar se manifiestan como ejemplares textuales que expresan un conjunto de variantes o transformaciones de un tipo textual. En consecuencia, el investigador accede empíricamente a ejemplares textuales de ciertos tipos rituales o géneros.

El conjunto de los elementos que permiten o condicionan su funcionamiento constituyen el contexto, término que etimológicamente significa lo que está junto al texto. Todo tipo ritual presupone ciertos conocimientos y competencias, compromete relaciones sociales, involucra las necesidades de los individuos e implica recursos y el marco de constricciones ecológicas en que se desenvuelve la vida social. Dicho de otro modo, el funcionamiento ritual involucra una serie de sistemas externos a él: individuos participantes con su estructura de necesidades biológica y sus condicionamientos psicológicos; la cultura que aporta los marcos sociales de conocimiento, los códigos y normas; la sociedad con su estructura de relaciones sociales y económicas y el ecosistema que involucra las interacciones entre los elementos bióticos y no bióticos del entorno. En otros términos, de acuerdo a nuestra perspectiva, el ritual funciona en la encrucijada entre la naturaleza y la cultura. Nuestro análisis del contexto de la acción ritual considera, por lo tanto, cuatro dominios intervinientes: la cultura, el sistema social, el sistema psicobiológico de los individuos y el ecosistema. El conjunto de los componentes contextuales definidos en un tiempo y un espacio específico constituye un sistema sociohistórico particular, que actúa como marco general de la acción de un tipo ritual. Sólo a partir de la definición de éste es posible dotar de contenidos concretos a los elementos abstractos del contexto. El sistema sociohistórico corresponde a las formaciones sociales particulares donde las dimensiones del contexto encuentran materialidad y espesor histórico. No se trata de plantear que la totalidad de estos sistemas se encuentren implicados en la acción ritual, sino de señalar que habitualmente hay elementos pertenecientes a estos diversos dominios que participan del funcionamiento de los distintos tipos rituales. Las coordenadas de la cultura y la sociedad actúan generalmente como modelantes; las del sistema psicobiológico y ecosistema como motivantes de la acción ritual. Por último, el concepto de situación comunicativa del ritual corresponde al conjunto de las manifestaciones variables de los dominios contextuales que intervienen de manera efectiva en la ejecuciones concretas. Mientras la noción de contexto refiere al marco general de funcionamiento de determinado tipo de texto ritual, la situación comunicativa refiere a las características distintivas específicas bajo las que se desarrollan sus ejecuciones particulares o ejemplares textuales. En ella se inscriben una serie de rasgos naturalmente cambiantes de la acción ritual (por ejemplo, el número de los ejecutantes o su identidad personal, la locación de la acción, la cantidad de los recursos comprometidos, las necesidades específicas de los individuos participantes, entre otros) cuya modificación no afecta la identidad del tipo textual, pero sí puede producir variantes e introducir cambios al interior de éste. El contexto define el ámbito de los presupuestos y condicionantes del tipo ritual, la situación el de las contingencias de la ejecución, donde encontramos manifestaciones variables de los dominios contextuales únicas e irrepetibles.

El siguiente esquema (página siguiente: Sistema Sociohistórico), presenta los diversos componentes de nuestro modelo de análisis.

El cuadro que sirve de marco del modelo sitúa en su interior al sistema sociohistórico, es decir, la unidad social situada en términos espaciales y temporales a partir de la cual es posible dotar de contenidos específicos a los elementos abstractos del contexto. Éste se encuentra representado por el círculo mayor en cuyo perímetro se sitúan las coordenadas de la cultura, el sistema social, el sistema psicobiológico y el sistema ecológico que permiten el funcionamiento del rito. El círculo menor, en tanto, corresponde al plano de la situación comunicativa, donde encontramos a los elementos naturalmente variables del contexto y los aspectos contingentes de la acción ritual: unos sujetos que actúan en el marco de ciertos capitales culturales, bajo



determinadas condiciones sociales y ecológicas. El círculo de línea discontinua situado entre el nivel del contexto y la situación corresponde al texto ritual a través del cual se producen las mediaciones. De acuerdo a nuestro modelo, el texto ritual media entre los elementos del contexto y la situación comunicativa del rito. El trabajo textual moviliza sistemáticamente los elementos del contexto para producir una acción comunicativa situada en un espacio social específico. De allí que los ritos posean tanto propiedades reproductivas de los sistemas socioculturales, como de redefinición de las situaciones sociales. Texto y contexto ritual mantienen una relación de mutua imbricación. El contexto permite el funcionamiento ritual y éste reproduce los elementos del contexto. Dicho de otro modo, los ritos son elementos constitutivos y/o regulativos de los sistemas contextuales (Tambiah, 1985). A través de la acción ritual se reproducen y renuevan las representaciones colectivas, se socializan las emociones y las actitudes, se refuerzan las relaciones y los valores sociales, a la vez que se administran y regulan las necesidades humanas y las constricciones medioambientales. El funcionamiento dentro de los cánones contextuales incluye las capacidades del rito de transformar las situaciones sociales. Esto es lo que Bourdieu (2001) ha denominado la capacidad de instauración del ritual, que a través de la acción convencional redefine los límites sociales o, en nuestros términos, resemantiza las situaciones. Los ritos no sólo permiten la reproducción del contexto sino son instrumentos al servicio de la

resolución de los problemas y la consecución de los intereses humanos en situaciones sociales concretas. No obstante, dada la naturaleza interaccional de los textos rituales, que compromete la acción y actividad interpretativa de los participantes, es posible que la apropiación de los ritos por parte del conjunto o algunos de los asistentes sobrepase los márgenes de la tradición. Los participantes pueden apoderarse creativamente del texto, recreando la tradición o realizar un ejercicio de contextualización diverso al presupuesto idealmente por el texto, apelando a diversos componentes del contexto marco. Dicho de otro modo, en la situación comunicativa, los participantes pueden activar otros campos de representación y atribuirle a la acción un sentido diverso al previsto, experimentar distintas emociones, comprometerse de un modo diferente y darle otros usos a la acción ritual. Las mediaciones rituales son la capacidad del texto de articular diversos elementos contextuales y movilizarlos en ciertas situaciones sociales específicas o de implicar coherentemente los elementos de la situación en el marco del contexto. Por lo tanto, las mediaciones rituales muestran bien un sentido reproductivo (realizan un movimiento desde los elementos del contexto a la situación) o generativo (realizan un movimiento desde la situación al contexto). Esto se grafica en nuestro modelo con flechas que vinculan contexto y situación (a través del texto) en una doble dirección. En el primer caso el texto ritual refiere, apela, implica o moviliza a elementos de los diversos dominios contextuales. El estudio de las mediaciones reproductivas se verifica a través del análisis textual del rito, especificando las marcas o contenidos en los que se reproducen los elementos del contexto o regulan a través de procedimientos canónicos. A la inversa, éstas pueden estudiarse a través del análisis de los elementos del contexto que resultan necesarios para el funcionamiento textual y, por lo tanto, se encuentran involucrados en él implícita o explícitamente. En el segundo caso, los participantes realizan un proceso de apropiación de sentido del rito que sobrepasa los marcos de la tradición, tendente generalmente a integrar los elementos de la situación en el marco contextual plausible. El estudio de las mediaciones generativas o emergentes se puede realizar a través del análisis de las experiencias e interpretaciones de los participantes y el contraste de los usos de la acción ritual con los propósitos culturalmente definidos de la misma, así como también a través de los contenidos indexales de la comunicación ritual expuestos en los textos rituales, es decir, los contenidos que refieren a la situación. Como se advertirá, el estudio de las mediaciones rituales presupone que los ritos son una instancia de reflexividad social, esto es, que los textos y los procesos de comunicación ritual informan de las características de los entornos del contexto y situación. De acuerdo a los dominios contextuales y los ámbitos de la situación implicados es posible distinguir, al menos teóricamente, diversos tipos de mediaciones rituales: cognitivas, sociales, psicobiológicas y ecológicas. En muchos casos, sin embargo, las mediaciones ocurren en el vértice de dos o más dominios, de modo que el ritual articula diversas dimensiones de los sistemas socioculturales en una expresión sintética. Los ritos además pueden operar varias mediaciones a la vez y actuar de manera distinta para los diferentes participantes. Entre éstas debemos distinguir las mediaciones manifiestas de las latentes. Las primeras son reconocidas y asumidas por los actores que emplean la acción ritual como medio para la realización de ciertos fines. Entre éstas encontramos las mediaciones de sentido y de propósito. Las segundas, corresponden a las articulaciones rituales que no son conscientes para los participantes pero que pueden ser puestas en evidencia a través del análisis textual y comunicativo de la acción ritual. No obstante esta pluralidad, siempre es posible distinguir una mediación general discernible en el análisis de la relación predominante entre el ritual y el sistema sociohistórico. Se trata de

establecer el lugar que el ritual ocupa en la sociedad y en el marco de los procesos de transformación histórica específicos en que se realiza la acción ritual.

La perspectiva de las mediaciones rituales no sólo nos provee de un marco analítico para discernir los diversos tipos de articulaciones posibles entre los planos del contexto, el texto y la situación comunicativa del rito. Ésta se propone, igualmente, como un enfoque capaz de abordar las afectaciones mutuas entre los cambios de los diversos niveles mediados. Dicho de otro modo, proporciona un modelo de explicación para la transformación de las prácticas rituales. La premisa teórica básica al respecto es que el texto mantiene con los niveles del contexto y la situación relaciones de interdependencia y autonomía relativa. Hasta el momento hemos enfatizado la relación existente entre estos niveles. Como expusimos, la interrelación texto-contexto se expresa, por una parte, en la necesidad del contexto para el funcionamiento texto ritual, por otra en la participación del texto a la reproducción o administración del contexto. La imbricación texto-situación se manifiesta, de un lado, en la necesidad de la situación para la enunciación del rito, es decir, para su producción textual y, del otro, en la capacidad del texto ritual para redefinir las situaciones sociales. No obstante, la autonomía relativa del rito se muestra en la existencia de principios de producción y regulación textual precodificados, situados, por lo tanto, fuera de los ámbitos del contexto y la situación actuales. Los textos rituales se encuentran abiertos a la interacción con los niveles del contexto y de la situación desde el punto de vista de su funcionamiento y utilización, pero relativamente cerrados desde el punto de vista de su estructura y reglas reproductivas. Los ritos poseen su propia temporalidad, más lenta o de largo alcance, resguardada por la repetición de los patrones expresivos, lo que hace a sus principios regulativos relativamente autónomos. Por lo mismo, la dinámica de los cambios del nivel del texto y las del contexto y situación no son directamente correlativas, aunque muchas veces muestran convergencia. Entre la primera y las segundas no hay relaciones de determinación, pero sí asociación e interdependencia. Así, los cambios en cada uno de los niveles mediados puede influir pero no garantiza los cambios en el otro. Esto da lugar a cuatro proposiciones teóricas que dan cuenta de diversas formas en que se puede resolver el juego de relaciones entre los cambios de los textos rituales, su contexto y situación: i) la modificación de las condiciones situacionales y la transformación de los rasgos del contexto inciden probabilística, pero no necesariamente, en el cambio de los textos rituales. Cuando así ocurre, nos encontramos con una “mediación expresiva” de los cambios sociales en el ritual. En este caso, los cambios en el texto ritual reflejan o expresan los cambios socioculturales y las circunstancias mutables de la situación. No obstante, de acuerdo con esta hipótesis, no todos los cambios en el contexto y la situación deben obligadamente traducirse en modificaciones del nivel textual del rito. ii) El cambio de los textos rituales puede producir la modificación de las situaciones así como contribuir a la transformación de los contextos socioculturales. Cuando esto sucede, nos encontramos con una “mediación estructurante” del cambio social en el rito. En este caso, los textos rituales promueven o refuerzan el cambio social. iii) Parte de las transformaciones de las prácticas rituales pueden deberse a factores vinculados con la reproducción textual del rito. iv) Los elementos textuales del rito pueden permanecer inalterados pese a los cambios contextuales y situacionales, pero en ese caso probablemente cambian las mediaciones rituales. En otras palabras, aunque los aspectos formales del ritual permanezcan inalterables, pueden cambiar los elementos engarzados (referidos, implicados, activados o regulados) por la acción ritual. A nuestro entender, los datos provenientes de los casos de estudio que aquí referimos permiten confirmar este sistema de proposiciones teóricas. El nguillatun huilliche actual registra a

través del cambio en parte de sus formas expresivas (uso del castellano, empleo de banderas chilenas, la incorporación del baile nacional, entre otras) las transformaciones socioculturales experimentadas por la sociedad huilliche (proposición [i]). No obstante, en términos generales nos encontramos ante un patrón ritual que da cuenta de la persistencia de las formas simbólicas ancestrales (en su nivel significante), pero que se encuentra asociado a un sistema de representaciones totalmente distinto, lo que supone una persistencia en los mediadores pero un cambio en las mediaciones (proposición [iv]). El desarrollo del culto pentecostal no sólo expresa las transformaciones culturales de la sociedad huilliche, sino a la vez es un catalizador de éstas porque difunde un sistema de valores y actitudes que son funcionales para la integración de los fieles en la sociedad nacional (proposición [ii]). Las variantes expresivas tanto del nguillatun como del culto pentecostal muestran cómo las transformaciones rituales en muchas ocasiones dan cuenta de la lógica interna de la acción ritual (proposición [iii]) o bien expresan las contingencias de la situación.

LA MEDIACIONES EN EL CAMBIO RITUAL DEL LEPÚN Y EL CULTO PENTECOSTAL.

Nuestro trabajo propone la teoría de las mediaciones para explicar los procesos la transformación de las prácticas rituales en comunidades huilliche, con sus mutaciones, convergencias y paradojas. Para ello planteamos un estudio comparativo de las mediaciones rituales del nguillatun mapuche tradicional (descrito por las fuentes históricas, etnográficas y antropológicas), el nguillatun huilliche actual (denominado lepún) y el culto pentecostal en las comunidades huilliche del área de Lago Ranco y Río Bueno (Xª región de Chile). La discusión se concentrará aquí, en torno a las mediaciones generales de estos tipos rituales que, como expusimos anteriormente, se definen a partir del análisis de la relación entre el tipo ritual y el sistema sociohistórico en los diversos momentos o casos. De este modo esperamos mostrar el funcionamiento de nuestro modelo a un nivel más general, estableciendo la relación entre los cambios del contexto sociocultural y las modificaciones en la ritualidad mapuche huilliche. Lo que sigue, por lo tanto, no es un intento de aplicación completa de nuestro modelo, sino de un aspecto de éste. Aquí no vamos a realizar un análisis comunicativo y textual de los tipos rituales bajo estudio, ni un examen detallado de sus diversos tipos y modalidades de mediación. Nos limitaremos a mostrar los vínculos entre los cambios contextuales y modificaciones rituales, focalizando nuestra atención en las mediaciones globales de estos tipos rituales.

Como hemos expuesto, de acuerdo a nuestra perspectiva, la textura ritual refleja los rasgos del contexto sociocultural donde opera el rito. Así ocurre con el nguillatun tradicional mapuche, la ceremonia más importante en términos sociales para este grupo étnico, donde se congregaban de modo periódico los miembros de sus parcialidades para invocar a sus deidades y espíritus ancestrales, realizar sacrificios y danzas en nombre de éstos y compartir alimentos y bebidas. Se trata de un ritual que puede ser clasificado como de intensificación de la relaciones, puesto que en él la actualización de las representaciones sagradas sirve al fortalecimiento de los lazos sociales. Lo que aquí denominamos “nguillatun mapuche tradicional” es un tipo ideal construido a partir de fuentes de información históricas e investigaciones etnográficas y antropológicas de áreas menos aculturadas que la huilliche, que dan cuenta de la continuidad de las formas expresivas de la ritualidad mapuche, desde la Conquista hasta nuestros días. Aunque sesgadas por el filtro ideológico y lingüístico, las crónicas de los soldados de la Con-

quista (Bibar, 1966; Mariño de Lovera, 1865; Núñez de Pineda, 1863; González de Najera, 1889; entre otras) y los misioneros evangelizadores (Ovalle, 1888; Rosales, 1989) proporcionan antecedentes sobre unas manifestaciones rituales persistentes, a la vez que refieren múltiples datos contextuales que contribuyen a explicar su funcionamiento. Las fuentes históricas permiten conectar el pasado con el presente. Diversos trabajos con valor etnográfico (como los de Robles, 1910; Coña, 1984; Augusta, 1991; Alonqueo, 1979), de factura más reciente, y estudios antropológicos contemporáneos (Casamiquela, 1964; Faron, 1997; Gundermann, 1981; Dillehay, 1990), permiten trazar un recorrido en el sentido inverso: desde el presente hacia el pasado, completando nuestra imagen de éste a través de la retrotracción de los rasgos culturales vigentes. Los datos que proporcionan estas fuentes provienen de diversos contextos históricos y etnográficos y bien podrían ser empleados para mostrar las transformaciones del nguillatún mapuche, que evidentemente también presenta importantes modificaciones. No obstante, nuestro interés es definir un tipo ritual de referencia sobre la base de los elementos de continuidad, para permitir el contraste con el nguillatún huilliche actual y el culto pentecostal. Si seguimos este itinerario podemos distinguir con claridad ciertos rasgos que muestran la persistencia del nguillatún como tipo ritual: la presencia del rehue, lugar sagrado en torno al que se organiza la acción ritual, el purrún o baile colectivo en torno al rehue, la ofrenda de animales y la comunión alimentaria. En éste no sólo se actualizan las representaciones constitutivas de la cosmovisión mapuche sino que se integran las unidades sociales.

Uno de los aspectos retratados con nitidez por las fuentes históricas es el carácter fragmentario de la estructura sociopolítica mapuche originaria. Ésta se organiza sobre la base de linajes o grupos de parentesco que se vinculan para constituir unidades mayores, de conformación variable, denominadas por los españoles parcialidades y agrupaciones. Ellas se distribuyen el control del territorio, aparecen involucradas en alianzas inestables y, en ocasiones, enfrentadas en disputas de poder. En el área huilliche, la unidad social básica es el grupo familiar denominado ‘machulla’. Ésta se compone por un número variable de hogares o catán que explotaban colectivamente los recursos de un área residencial. Según consigna Mariño de Lovera (1865: 140) la asociación de diversas machulla configura una parcialidad denominada ‘cabí’ (cahuín o kawin) gobernada por un lonco (cabeza o individuo superior) e integrada por 400 personas. No obstante, el término cahuín también se emplea para referir a las reuniones festivas, lo que informa del carácter ritual de la instancia social donde se constituye y renueva esta unidad. Bibar (1966), en tanto, plantea que los cabís forman parte de una agrupación sociopolítica mayor, denominada ‘lebo’, que aglutinaba a entre siete u ocho cabís y se encontraba dirigida por un lonco superior. Este grupo se congregaba con propósitos sociales y religiosos varias veces al año en sendos eventos ceremoniales, en torno a un rehue (espacio ritual), lo que en ocasiones lleva a los cronistas a emplear este último término como sinónimo de las unidades territoriales.

Hay tres conceptos mapuche que remiten a la actividad ritual en la que se congregan las agrupaciones. En las obras de cronistas e historiadores estas etnocategorías se traslapan o se emplean como sinónimos de las unidades sociales y territoriales que en torno a ellos se reúnen. Nos referimos a los términos lepún, rehue y cahuín. El más general de ellos es cahuín que refiere a las reuniones festivas de diverso tipo. En la definición de Augusta (1992), “cahuín es cualquier fiesta o borrachera que [los mapuche] hacen con ocasión del nguillatún, carreras, trillas, inauguraciones de casas o canoas, entierros, etc.”. El término lepún (de *lepu*, que significa ‘barrer’) es el espacio despejado y purificado para la realización de las reuniones. Según Latham (1924), de esta voz derivaría el término lebo, que no sería más que la versión castella-

nizada de lepún. En la actualidad este término se emplea en el área huilliche como sinónimo de nguillatún. En tanto, rehue significa ‘lugar purificado’ y remite, en el uso vigente, al altar donde se realiza la rogativa durante el nguillatún, constituyendo un significante directamente asociado a éste. En torno a la discusión sobre los tipos rituales, algunos autores (Latcham, 1924; Bengoa, 2003) plantean la necesidad de distinguir entre los encuentros de carácter social, donde se resuelven los asuntos civiles, de las ceremonias religiosas destinadas al comercio con las fuerzas numinosas. Bengoa (2003: 120) opone así al calhuín “de carácter secular, festivo, de organización política donde se dicta la justicia” al nguillatún, “de carácter eminentemente religioso y sagrado”. Se trata de una proposición similar a la que formulara Latcham (1924), quien diferencia entre el lepún y el nguillatún, atribuyéndole un carácter militar y social al primero y religioso al segundo. En nuestra perspectiva, no conviene ser tan tajante en esta distinción. Si bien los referidos autores tienen razón en señalar la existencia de diversos tipos de propósitos y motivaciones que mueven a las agrupaciones, pasan por alto el carácter articulante de la religión, que es el eje de la cosmovisión mapuche y envuelve los diversos aspectos de su vida social.

El conocimiento de la religiosidad mapuche ancestral resulta fundamental para comprender la sociedad mapuche, como lo afirma el propio Bengoa (2003, 14): “No podríamos comprender casi nada de la historia de los antiguos mapuches sin acercarnos mínimamente al significado que le otorgaban a la vida y a la muerte, a la relación entre el mundo de los antepasados y la vida cotidiana, al mundo de las estrellas y los pillanes, y al mundo de los seres animados accesibles a los sentidos”. La religión mapuche ancestral presenta rasgos naturalistas, por la deificación de los elementos de la naturaleza (como el sol y la luna) que se organizan en familias divinas; es animista en tanto tiene como uno de sus elementos centrales el culto a los espíritus de sus antepasados (püllu am). Su cosmovisión posee un carácter dualista, pues concibe el universo como un espacio de confrontación de las fuerzas sobrenaturales beneficiosas y malignas, que poseen sus respectivos operadores: el machi (chamán mapuche) y el kalku (brujo). El mapuche vive en un mundo dominado por entidades espirituales positivas y negativas que intervienen en su vida cotidiana, se le aparecen en los sueños, se manifiestan a través de signos y señales y pueden alterar el curso de los hechos. Sus relaciones con éstos se encuentran reguladas ritualmente. El campo político y social no se encuentra ajeno a la influencia de las fuerzas numinosas, a las que se acude para consagrar y proteger las iniciativas que se consideran de interés colectivo. Lo social se vincula entonces a lo religioso y la religión se vuelve un asunto de interés social. Bibar (1966: 160 [1558]), por ejemplo, señala que las reuniones periódicas de las unidades sociales en las que se impartía justicia, se producía el intercambio de mujeres y se decidía sobre los asuntos de la guerra se desarrollan en un espacio llamado “regua”, que no es otro que el rehue o altar de las rogativas. El propio Bengoa (2003) destaca cómo a lo largo de los 350 años por los que se extiende la resistencia bélica mapuche, la guerra asume un carácter ritual; un punto que también ha sido señalado por Foerster (1991). Las batallas se encuentran precedidas de rogativas, actos propiciatorios y la consulta de agüeros. Las victorias, celebradas con sacrificios rituales, que sellan igualmente las paces. Vemos aquí cómo lo social se funde y confunde con la religión. La coincidencia entre los términos que refieren a las expresiones rituales y a las unidades sociales es otro indicador que muestra esta relación. Estos antecedentes y los datos de contexto, nos llevan a suscribir la idea de que, en una sociedad dispersa y segmentaria como la mapuche, el ritual es la instancia constituyente de las unidades sociopolíticas. Los concelebrantes son miembros de las unidades sociales cuyos límites y estados se redefinen

a través de acciones rituales. Por lo mismo, postulamos que la mediación predominante del nguillatún mapuche tradicional es socioestructural. El ritual actualiza un sistema de representaciones religiosas que organiza la cosmovisión e impone preceptos morales que refuerzan los principios constitutivos del grupo. El lugar central que el culto de los antepasados juega en la religión mapuche (Latcham, 1924) es consistente con esta idea, pues es una forma de reafirmación de los principios constitutivos del linaje. Faron (1997) es quien más nitidamente ha expresado esta idea, afirmando que la moral mapuche sustentada en las obligaciones que ligan a los vivos con los muertos es la principal fuerza integradora de su sociedad mapuche. Si bien diversos aspectos de la obra de este autor han sido sometidos a crítica (Stuchlik, 1976; Mege, 1997), entre sus méritos indiscutidos se encuentra haber mostrado a través de datos etnográficos la relación entre la acción ritual y los principios de la organización social mapuche. Ello a nuestro entender es un indicador de la mediación socioestructural del nguillatún mapuche tradicional que proporciona una experiencia de comunicación con lo numinoso, donde se reproducen los valores morales y se sacraliza el orden social. No es casual que las unidades sociales distinguidas por los antiguos cronistas coincidan con los términos de las instancias rituales pues es en ellas donde se consagran sus límites.

Es precisamente en la descripción de las congregaciones festivas denominadas del cahuín y calificadas habitualmente como borracheras por las fuentes históricas, en los relatos sobre las reuniones destinadas a los preparativos de empresas militares en el lepún, donde los guerreros velaban sus armas o celebraban sacrificialmente sus victorias, en los informes sobre los parlamentos por los que se establecían alianzas y paces, donde se aprecia la continuidad formal de la ritualidad mapuche. En ellas se encuentran registrados los rasgos expresivos que también conforman el nguillatún huilliche actual: la consumación de sacrificios, la instalación de un altar con especies vegetales o banderas, la realización de bailes alrededor del altar, la comunión alimenticia, la invocación a los espíritus ancestrales. Si bien, como expusimos en la introducción de este artículo, el nguillatún huilliche muestra múltiples transformaciones formales, se trata de un tipo ritual persistente. Su vigencia, no obstante, supone un cambio en sus mediaciones. La mediación socioestructural del nguillatún tradicional se ha disuelto en el curso de unos procesos de transformación histórica que ha supuesto la destrucción de las estructuras sociales tradicionales. En contraste con la cultura de resistencia que se da en las comunidades mapuche de la Provincia de Cautín, donde Faron realizó su trabajo etnográfico en la década de los 50, las comunidades huilliche que hemos observado se encuentran permeadas por el mestizaje y la aculturación. Hoy, los miembros de las congregaciones huilliche son vecinos que se reúnen una o dos veces al año sólo con propósitos rituales y no integrantes de unidades sociales y políticas implicados en el desarrollo de actividades colectivas. Los procesos de aculturación que han llevado a la pérdida de la lengua mapuche son la piedra de tope de las posibilidades de mediación de la cosmovisión ancestral. Como dijimos, la religión mapuche ancestral se caracterizaba por rasgos naturalistas (deificación de los elementos de la naturaleza) y animistas (veneración a los espíritus de los antepasados). La religiosidad mapuche huilliche actual es monoteísta. Las formas expresivas de la ritualidad huilliche en el área de estudio se encuentran asociadas a un sistema de representaciones de origen cristiano. La transformación de los rasgos del contexto impone el cambio no sólo de las formas expresivas sino de las mediaciones. Lo que el lepún (nguillatún huilliche actual) refleja es la realidad huilliche del presente, configurada a partir del mestizaje racial, el sincretismo religioso, la hibridación cultural, la pérdida de la autonomía política y la dependencia económica, pero donde persiste un sentido de diferencia. El ritual se

realiza en castellano, en él conviven elementos simbólicos de la religiosidad mapuche y católica, se danza el wechuleftu (baile ancestral) y la cueca (baile nacional), se pasea la wipala (bandera huilliche) junto con la bandera chilena, se emplean instrumentos musicales mapuches como el kultrún y la trutruca junto a acordeones o guitarras y banjos, se despliegan discursos que reivindican la etnicidad junto con demandas de una mayor integración en la sociedad nacional. En el plano religioso el nguillatún huilliche muestra un proceso de secularización en el sentido de pérdida de elementos numinosos. En él las experiencias místicas no resultan frecuentes. El nguillatún huilliche registra en sus formas simbólicas los procesos de transformación que moldean a la sociedad huilliche actual, pero a la vez es un mecanismo que permite reconocer y articular los elementos del pasado con los del presente. En este sentido planteamos que el lepún es el principal mediador de la especificidad étnica huilliche, con todas sus contradicciones; una identidad que se ha ido construyendo en relaciones de antagonismo y dependencia con la sociedad nacional. Como hemos dicho, en el espacio de una comunidades cuyos habitantes en poco se diferencian del resto de la población rural de la zona, la realización del nguillatún es una forma de expresar la diferencia, rendir memoria a los ancestros y reivindicar el ser huilliche. Dicho de otro modo, la mediación de las transformaciones contextuales en el cambio ritual se expresa en una serie de modificaciones de las formas expresivas del nguillatún, que no obstante persiste como tipo ritual. Su persistencia supone una modificación de su mediación general del modo de ajustarse a los cambios contextuales.

Con todo, la verdadera transformación ocurrida en el campo de las creencias religiosas en las comunidades huilliche es el crecimiento del movimiento evangélico pentecostal. El pentecostalismo se ha transformado en la principal adscripción religiosa en las comunidades huilliche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, alcanzando, de acuerdo a nuestros datos, a cerca del 50% de la población de las comunidades bajo estudio. No se trata de un fenómeno restringido a las comunidades huilliche en esta zona, sino extensivo aunque con menor intensidad al conjunto de los sectores populares de nuestro país³ (Willems, 1967; Lalive, 1968; Tennekes, 1985) y observado entre otros grupos indígenas latinoamericanos, como los toba en Argentina (Miller, 1979), kitchel en Guatemala (Canton, 1998), guambinos y paes en el cauca colombiano (Rappaport, 1984), totonacos de la sierra de Puebla en México (Garma, 1987) y aymara en norte de Chile (Guerrero, 1994). Se trata, como apunta Droogers (1991), de una religión paradójica que ha dado lugar a lecturas contrastantes. El pentecostalismo presenta un modelo de organización más horizontal que el de la iglesia católica que deja a los fieles un amplio margen de participación en el culto, pero a la vez es altamente respetuoso con el principio de autoridad delegado en el pastor. Ofrece un sistema de representaciones religiosas de corte milenarista que asegura el regreso de Cristo y la vida eterna en el otro mundo a los que le sean fieles, a la vez que la solución de los problemas de la existencia cotidiana en este mundo a través de las intervenciones milagrosas del Espíritu Santo. Propone un alejamiento del mundo, pero a la vez propugna un sistema de valores sociales (como la honradez, la humildad, el respeto a las autoridades instituidas, la protección del vínculo familiar) y actitudes (como el ascetismo) que favorecen una mejor integración a la sociedad. Así, aunque aparezca contradictorio, el pentecostalismo puede resultar tradicionalista en términos de su cultura religiosa que reinstaura el misticismo, pero modernizante en sus efectos sociales puesto que favorece la integración laboral de las capas populares, en este caso, de la población huilliche, por la vía de la legitimación cültica del trabajo. Su aceptación entre la población huilliche se explica por la coherencia con el marco de representaciones católicas previamente socializadas y con una forma de vivir la religiosidad

convergente con la mística ancestral que experimenta de un modo directo el contacto con los espíritus y dioses a través de señales, prodigios y milagros. Nuevamente vemos aquí la búsqueda de ajustes entre los cambios rituales y los cambios contextuales. Los cambios rituales son seleccionados como modo de establecer elementos de continuidad entre las discontinuidades. El pentecostalismo presenta relaciones de afinidad con la religión mapuche tradicional, por su misticismo y una cosmovisión dualista que concibe al mundo como un espacio de confrontación entre las fuerzas positivas y negativas. No obstante, éste plantea una ruptura con los elementos culturales y simbólicos de la religiosidad tradicional indígena.

Foerster (1993: 161) sostiene que “el pentecostalismo mapuche es un refugio para su identidad en las actuales condiciones de vida (agravada por la disolución de las comunidades)”. De acuerdo al autor: “Este refugio emerge en una dialéctica histórica: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una continuidad y una discontinuidad con el pasado; pero donde predomina lo antiguo, al restituirse bajo otros términos la comunidad cáltica, con la diferencia de que ésta tendría ahora un fundamento más religioso que mágico”. Los datos provenientes de nuestros casos de estudio no avalan esta interpretación y, en cambio, concuerdan con lo planteado por Guerrero (1994), respecto al caso aymara, para quien la conversión supone una redefinición de la identidad y produce una ruptura al interior de la comunidad indígena. En el área donde situamos nuestra investigación, el desarrollo del pentecostalismo ha producido una división en las comunidades de acuerdo a la adscripción religiosa. Los pentecostales huilliche no sólo abandonan las prácticas rituales ancestrales, en ocasiones, las anatimizan. Los miembros de las congregaciones rituales tradicionales ven en el desarrollo del pentecostalismo la principal amenaza para la continuidad de éstas. Foerster plantea que: “Más que una ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda atrapado en la lógica del sincretismo religioso mapuche”. En nuestra perspectiva, si bien el pentecostalismo supone una forma de experiencia religiosa similar a la de la religiosidad ancestral, conlleva un sistema expresivo, un marco de representaciones y una ética social que los aleja de la cultura mapuche. El pentecostalismo postula un modelo de salvación individual, la relación del mapuche con las entidades numinosas depende de los comportamientos colectivos. Pero lo que es más importante, el pentecostalismo impulsa el abandono del nguillatún, que en el contexto huilliche es el principal mecanismo de expresión pública de la especificidad étnica. La comunidad pentecostal propone una identidad que se define a partir de la adscripción religiosa, no étnica. Como tal, tiende a borrar las fronteras étnicas, pues el origen es indiferente para ser hermano en la fe. Los valores sociales que propugna el pentecostalismo no son de solidaridad étnica, sino por el contrario, suponen el respeto al principio de autoridad, la legitimación del trabajo, el ascetismo, la defensa de la familia monómaga, que favorecen la estabilidad familiar y la integración de sus miembros a la sociedad nacional por la vía laboral, puesto que son considerados trabajadores honrados y respetuosos. En este sentido, planteamos que, por lo menos en nuestra área de investigación, el pentecostalismo tiende a disolver los principios de identidad étnica y constituye un mediador de la integración en la sociedad nacional. El culto no sólo expresa las transformaciones sociales, también es un vector de éstas.

Evidentemente ésta no es la única mediación del culto pentecostal, que debe ser igualmente atendido desde el plano del sentido y el psicológico. Aquí nos hemos centrado en el análisis de las mediaciones de los tipos rituales respecto al sistema sociohistórico esperando ilustrar la capacidad de explicación de los procesos de cambio ritual que ofrece nuestro modelo. La validez de las conclusiones a las que llegamos se encuentra delimitada al área donde realizamos

nuestras observaciones, pues los comportamientos rituales pueden producir distintas mediaciones de acuerdo con los rasgos del contexto y la situación. Diversas investigaciones sobre el pentecostalismo realizadas en otros grupos indígenas han llegado a conclusiones opuestas, señalando que en sus respectivos contextos esta manifestación religiosa favorece la revitalización étnica, lo que no se observa en nuestro caso de estudio. Este énfasis contextual es igualmente fundamental para comprender el rol que juega el nguillatún huilliche en el área de estudio, puesto que, pese a todas sus transformaciones, se presenta como el principal marcador de la etnicidad en unas comunidades altamente aculturadas. He aquí el punto donde se cierra la paradoja: aunque secularizado el nguillatún es un mecanismo que contribuye a expresar la identidad huilliche; aunque tradicionalista en lo religioso, el culto pentecostal resulta modernizador en lo social porque favorece la integración de sus miembros en la sociedad nacional y contribuye a la disolución de las diferencias étnicas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

- ADORNO, Theodor (2001). *Epistemología y ciencias sociales*. Madrid: Cátedra.
- ALVAREZ, G. (1996). *Textos y discursos. Introducción a la lingüística del texto*. Universidad de Concepción.
- ALONQUEO, Martín (1979). *Instituciones religiosas del pueblo mapuche*. Temuco: Ediciones Nueva Universidad.
- AUGUSTA, Félix (1991). *Lecturas Araucanas*. Temuco: Editorial Kushe.
- AUSTIN, J. (1998). *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.
- BENGOA, José (2003). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles a las paces de Quilín*. Catalonia.
- BETTELHEIM, B. (1974). *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso*. Barcelona: Barral Editores.
- BERNSTEIN, Basil (1981). *Clases, códigos y control social I. Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Madrid: Akal.
- BIBAR, Gerónimo (1966 [1558]). *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Santiago: Fondo histórico bibliográfico José Toribio Medina.
- BLOCH, Maurice (1986). *From Blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of Merinda of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, P. (2001). "Los ritos de institución." En: *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid: Akal.
- BOYER, P. (1994). *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. Berkley; Los Angeles: University of California Press.
- CANTON, Manuela (1998). *Bautizados en fuego. Protestantes, discursos de conversión y política en Guatemala (1989-1993)*. Vermont, EEUU: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamerica, Antigua y Plumsock Mesoamerican Studies.
- CASAMIQUELA, Rodolfo (1964). *Estudio del nguillatún y la religión araucana*. Bahía Blanca: Facultad de Humanidades de la Universidad de La Plata.
- COÑA, Pascual (1984). *Testimonio de un cacique mapuche. Texto dictado al padre Wilhelm Moesbach*. Santiago: Pehuén.

- D'AQUILI, Eugene, Charles LAUGHLIN y John MCMANUS (1979). *The spectrum of the ritual. A biogenetic structural analysis*. New York: Columbia University Press.
- DILLEHAY, Tom (1990). *Araucanía: presente y pasado*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- DROOGERS, André (1991). "Visiones paradójicas sobre una religión paradójica. Modelos explicativos del crecimiento del pentecostalismo en Brasil y Chile." En: BOUDENWIJNSE, B., A. DROOGERS y F. KAMSTEEG (eds.). *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño*. San José, Costa Rica: Departamento Ecueménico de Investigaciones.
- DURKHEIM, Emile (1995). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Ediciones Coyoacán.
- ERIKSON, Erik (1989). "Ontogénesis de la ritualización." En: *Sociedad y Adolescencia*. México: Siglo XXI.
- FARON, Louis (1997). *Antüpaiñamanko*. Chile: Ediciones Mundo; Editorial Nuevo Extremo.
- FOERSTER, Rolf (1991). "Guerra y aculturación en la Araucanía." En: PINTO, SALINAS y FOERSTER. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Departamento de Humanidades, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera.
- . (1993). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- FRAZER, James (1961). *La rama dorada*. México: Fondo de Cultura Económica.
- GARMA, Carlos (1987). *El protestantismo en una comunidad totonaca de Puebla*. México: Instituto Nacional Indigenista.
- GEERTZ, Clifford (2000). *La Interpretación de las Culturas*. Barcelona: Gedisa.
- GONZÁLEZ DE NAJERA, Alonso (1889). *Desengaño y reparo de la guerra de Chile*. Santiago: Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. [Imprenta Ercilla].
- GUERRERO, Bernardo (1994). *A Dios rogando. Los pentecostales en la sociedad aymara del norte grande de Chile*. Amsterdam: Vrije Universiteit, Department of Cultural Anthropology/Sociology of Development.
- GUNDERMANN, Hans (1981). *Análisis estructural de los ritos mapuche. Nguillatún y Pinteuvín*. Universidad de Chile [Tesis para optar al grado de licenciado en Antropología Social].
- HEGEL, G. W. F. (2000a). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial.
- . (2000b). *La fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.
- HUBERT, H y M. MAUSS (1970). "De la naturaleza y de la función del sacrificio." En: MAUSS, M. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Barral Editores (Obras; 1).
- LALIVE D'EPINAY, Christian (1968). *El refugio de las masas. Estudio sociológico del protestantismo chileno*. Santiago: Editorial del Pacífico.
- LANTERNARI, V. (1965). *Movimientos religiosos de libertad y salvación en los pueblos oprimidos*. Barcelona: Editorial Seix Barral.
- LATCHAM, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- LEACH, E. (1966). "Ritualization in man in relation to conceptual and social development." En: HUXLEY (dir.). *A Discussion on ritualization of behaviour in animals and man*. Philosophical Transactions of the Royal Society of London (Series B): 251, (772), 403-408.

- LEACH, Edmund (1979) (1968). "Ritual." En: SILLS, D. (dir.). *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. España: Aguilar: Vol. 9: 383-388.
- . (1993) (1976). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social*. Siglo XXI.
- LOTMAN, Iuri (1996). *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- . (1998). *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, el texto, de la conducta y el espacio*. Madrid: Cátedra.
- LOZANO, J., C. PEÑA-MARÍN y G. ABRIL (1986). *Análisis del discurso*. Madrid: Cátedra.
- LUKACS, Georg (1985). *Historia y conciencia de clase*. Barcelona: Orbis.
- MALINOWSKI, B. (1994). *Magia, ciencia y religión*. Barcelona: Ariel.
- MARIÑO DE LOVERA, P. (1865). *Crónica del reino de Chile, escrita por el capitán don Pedro Mariño de Lovera*. Santiago: Imprenta del Ferrocarril. Tomo VI. (Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional).
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1993). *De los medios a las mediaciones*. Barcelona: Gustavo Gili.
- MARTÍN Serrano, M. (1977). *La mediación social*. Madrid: Akal.
- . (1994). *La producción social de la comunicación*. México: Alianza Universitaria
- MEGE, Pedro (1997). "Louis Faron en el espejismo de la pulcritud. Hawks of the sun revisited." *Anuario del Centro de Documentación Mapuche Liwen* 4.
- MILLER, Ellmer (1979). *Los tobas argentinos, armonía y disonancia en la sociedad*. México: Siglo XXI.
- NUÑEZ DE PINEDA y BASCUÑAN, Francisco (1863 [1673]). *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile*. Santiago: Imprenta del ferrocarril. Tomo III (Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional).
- OVALLE, Alonso (1888). *Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús*. Santiago: Imprenta del ferrocarril. Tomo XII (Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional).
- PEIRCE, Charles Sanders (1965). *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. [Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds.)]. The Belknap Press of Harvard University Press.
- RADCLIFFE-BROWN, Alfred Reginal (1986). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Planeta Agostini.
- RAPPAPORT, Joanne (1984). "Las misiones protestantes y la resistencia indígena en el sur de Colombia." *América Indígena*. 44, 1 [México].
- RAPPAPORT, R. (1979 [1974]). "The obvious aspects of ritual." En: *Ecology, meaning and religion*. Berkeley, California: North Atlantic Books.
- . (2001 [1999]). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Cambridge University Press.
- REIK, Theodor (1949). *Il rito religioso. Studi psicanalitici*. Torino: Giulio Einaudi Editore.
- ROBLES, Eulogio (1910). *Guillatunes. Costumbres y creencias araucanas*. Santiago: Imprenta Cervantes (Anales de la Universidad; Tomo CXXVII. Año 68).
- ROSALES, D. (1989). *Historia general del reino de Chile. Flandes indiano*. Santiago: Andrés Bello.
- SPERBER, D. (1988). *El simbolismo general*. Barcelona: Anthropos.
- STUHLIK, Milan (1976). *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuche*. Santiago: Soles Ediciones.

- TAMBIAH, S. (1985 [1979]). "A performative approach to ritual." En: *Culture, thought and social action. An anthropological perspective*. Harvard University Press.
- TENNEKES, Hans (1985). *El movimiento pentecostal en la sociedad chilena*. Iquique: Sub-facultad de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Amsterdam y Centro de Investigación de la Sociedad del Norte.
- TURNER, Victor (1986a). *The anthropology of the performance*. New York: PAJ Publications.
- . (1986b). "Dewey, Dilthey, and drama: An essay in anthropology of experience." En TURNER, V. y E. BRUNER *The anthropology of experience*. University of Illinois Press.
- TYLOR, Edward Burnett (1981). *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva*. Madrid: Editorial Ayuso.
- VYGOSTKI, L. S. (2001). *Pensamiento y lenguaje*. Madrid: Machado Libros (Obras escogidas; II).
- . (2000). *Problemas del desarrollo de la psique*. Madrid: Machado Libros (Obras escogidas; III).
- WILLEMS, Emile (1967). *Followers of the new faith. Culture and rise of Pentecostalism in Brazil and Chile*. Nashville, Tennessee: Vanderbilt University .
- WINKIN, Y. (1987). "El telégrafo y la orquesta." En: WINKIN, Y. (comp.). *La nueva comunicación*. Barcelona: Kairós.
- WORSLEY, P. (1980). *Al son de la trompeta final*. Madrid: Siglo XXI.

NOTAS.

1. Nuestro trabajo se basa en un estudio de casos que considera como unidades de análisis a las comunidades de Pitriuco y Tringlo (de Lago Ranco) y Litrán (de Río Bueno) y emplea como unidades de registro a las comunidades de Nolguehue y Marriamo (de Río Bueno).
2. El concepto de mediación se emplea, no obstante, para referir a la interacción a través del ritual entre los planos sagrado y profano. Así lo vemos por ejemplo en Hubert y Mauss (1970).
3. De acuerdo al censo del año 2002, los evangélicos corresponden al 15,14% de la población mayor de 15 años.

