

Lenguaje Religioso Mapuche, Hermenéutica e Innovación Semántica

Ricardo Salas Astrain

RESUMEN

El artículo considera que el lenguaje simbólico mapuche plantea problemas bastante complejos a diferentes disciplinas. Se postula que una interpretación adecuada requiere considerarlo en el marco de una relación asimétrica entre lenguajes y culturas: se afirma que los ejes simbólicos tradicionales juegan un papel importante en la elaboración de las nuevas formas simbólico-religiosas que asumen los sujetos religiosos mapuches en la actualidad. En un sentido más específico, se sostiene que este análisis del proceso de innovación semántica del lenguaje simbólico es parte de una re-significación permanente del lenguaje tradicional y es crucial para comprender el discurso religioso actual de los mapuches.

Consideraciones preliminares:

En este trabajo queremos proponer de un modo especulativo la problemática del lenguaje religioso mapuche, que permita por una parte dar cuenta de variadas investigaciones que se realizan en el campo de las ciencias de las religiones, y por otra, comprender el dinamismo y los cambios que viven los sujetos mapuches actuales a partir de la categoría de la "innovación semántica" que está al centro de

ABSTRACT

The article postulates that the symbolic mapuche language sets quite complex problems for different disciplines. The author considers that an adequate interpretation is required to consider it within the framework of an asymmetry between language and cultures; it is claimed that the traditional symbolic axes play an important role in the formation of the new symbolic religious forms which are assumed by religious mapuche subjects today. In a more specific sense, the view is held that this analysis of the process of semantic innovation of the symbolic language is part of a permanent re-significance of the traditional language, crucial for understanding the present religious discourse of the mapuche people.

la hermenéutica de P. Ricoeur. Es t a cuestión que nace a partir de las constataciones y explicaciones de la etnolingüística, de la etnología religiosa, y de la etno-historia mapuches exigen en nuestra opinión un planteamiento más amplio a nivel de una filosofía hermenéutica de la religión porque ellas plantea un conjunto de problemas de índole inter-cultural; esta ponencia no substituye estos análisis de las ciencias humanas, sino que los enmarca en una discusión más global y filosófica.

Esto exige precisar desde el inicio el alcance de la noción de hermenéutica: ella entra a jugar un papel crucial desde el momento que estamos frente a un lenguaje religioso cargado de significaciones que son enigmáticas y misteriosas. Para comprenderlas estamos obligados a interpretarlas, es decir a pasar de significaciones más o menos claras a significaciones segundas que están ocultas. En la filosofía contemporánea la cuestión hermenéutica se la asocia también a los marcos teóricos y metodológicos utilizados por las investigaciones acerca del hombre, porque ellas implican una serie de mediaciones intersubjetivas por la que nos encontramos siempre frente a un nexo complejo entre el sujeto que investiga y los obras y conductas de los sujetos investigados; en términos de lo que nos interesa entre un lenguaje primero (lenguaje religioso) y un lenguaje segundo (lenguaje de los investigadores).

Los análisis actuales del universo religioso mapuche no son ajenos a estos sentidos que asume la hermenéutica: se trata de analizar significaciones, de ser conscientes de las operaciones teóricas y metodológicas, y por sobre todo de criticar una noción ingenua del encuentro entre culturas distintas, ya que el encuentro del "otro" supone la comprensión de sí mismo. Esto último nos parece decisivo para evitar las suspicacias que despiertan nuestros estudios en medio de los propios mapuches actuales, es así como es necesario reconocer que interpretando este universo religioso estamos, de cierto modo, implicados; mostramos como nosotros, los investigadores-winkas, nos auto-comprendemos en nuestros propios símbolos y discursos.

En este sentido, tenemos que precisar que el modo de aproximarse a una cultura diferente a la nuestra, como la

mapuche, requiere explicitar las mediaciones teóricas y nuestra propia situación cultural. A pesar de los grandes esfuerzos de antropólogos, lingüistas y etno-historiadores creemos que no es exagerado sostener que aún hoy en Chile la aproximación general involucra una serie de estereotipos y prejuicios, se minimiza, también a veces, la fuerza de las pre-comprensiones culturales y marcos interpretativos. Por diferentes razones e intereses falta desplegar una actividad hermenéutica que recoja tanto los diversos puntos de vista acerca del contacto entre dos culturas en contacto como de los enfoques teóricos. Una pequeña contribución hicimos en un trabajo acerca de la epistemología de algunos etnólogos del pasado reciente (Salas, 1990).

Para profundizar la noción filosófica de una "hermenéutica intercultural" (Holenstein, 1994) estudiaremos el tipo de interpretación que está implicada en el lenguaje religioso; en este marco consideramos relevante el estudio del papel que juegan las pautas tradicionales en el desarrollo de las nuevas formas culturales -denominadas por los especialistas "resistencia", "integración", "sincretismo", "re-etnificación" o "hibridación"- que asume el sujeto indígena frente a la desafíos que plantea vivir en contacto con la sociedad chilena actual. Las acciones culturales y sociales que se rastrean en comunidades y grupos mapuches aparecen como producto de una cierta "hibridación" -expresión utilizada por N. García Canclini, en su libro *"Las Culturas Híbridas"*-; en este mismo sentido recogemos la idea de Foerster acerca del 'sincretismo religioso huilliche': "que hace de la discontinuidad una continuidad, ya que piensa que los nuevos elementos son propios de su religiosidad" (Foerster, 1985, pp. 130-1); y que forman parte de lo que se podría

considerar como las 'estrategias' de las comunidades mapuches para hacer frente a la 'modernización', a la 'chilenización' o como señala un investigador mapuche (Curivil, 1994) a un "awinkamiento" forzado que viven los mapuches desde hace décadas, y que se expresa sobre todo en el campo urbano.

Nuestro análisis hermenéutico del lenguaje religioso nos ha llevado a plantear que el simbolismo, el lenguaje y la práctica ritual son parte de un proceso que implica a la vez la recuperación de un depósito común y la creatividad comunitaria e individual (Salas, 1991). En este sentido, se podría proponer, hipotéticamente, una cierta correspondencia: se podría decir que así como los símbolos y las metáforas presentes en el universo religioso mapuche no son de ningún modo simples repeticiones de la poética religiosa ancestral -son creaciones que dan cuenta de un entrecruzamiento semántico religioso de tradiciones diferentes- se podría considerar del mismo modo el conjunto de discursos y prácticas religiosas que encontramos en los sujetos religiosos mapuches como resultado de un complejo proceso de re-creación de los contenidos ancestrales.

En síntesis, quisiéramos comprender en este trabajo el proceso de innovación religiosa a partir de una cuestión más cercana a una hermenéutica del lenguaje: nosotros postulamos que lo que ocurre en el discurso religioso (Salas, 1991) es pertinente para comprender este proceso de re-significación de elementos culturales foráneos. A partir de algunos ejes semánticos que se detectan en el discurso de los actores religiosos mapuches quisiéramos mostrar algunas de las vinculaciones que se pueden establecer entre tradición y innovación tanto en las comunidades rituales como en las organizaciones

mapuches que apoyan sus posturas en motivaciones religiosas.

Esta forma de aproximarnos nos parece relevante pues en el análisis del propio universo religioso mapuche tal como lo muestra la etnografía del lenguaje mapuche (*Mapudungun*) aparece relevante: se concede un alto valor al discurso retórico *weupin* o *koyautun* (Lenz, 1895-97, p. 179) y a la palabra bien dicha (*Küme dungu*). Los mapuches tradicionalmente mejor considerados son eximios oradores; el propio sacerdote ritual tiene el nombre de *nguenpin*; los rituales (*pillatun*, *machitun* o *ulutun*) remiten a un discurso muy complejo (Koessler-Ilg, 1962, pp. 5-6). En otras palabras, la tradición oral mapuche exige el juego siempre permanente entre claves vehiculadas por la cultura y el juego personal de un narrador. Esta creatividad del lenguaje pensamos no sólo se encuentra en los sujetos religiosos, sino que se encuentra presente en los hermosos trabajos que poetas mapuches como E. Chihuailaf, L. Lienlaf y L. Aillapan nos brindan y que plantean un cambio mayor entre una cultura esencialmente oral y una cultura que comienza a asumir creativamente el desafío de la escritura.

1. Los nexos entre hermenéutica y lenguaje religioso mapuche.

El problema que nos ocupa aquí tiene que ver con una cuestión antropológica ampliamente debatida entre los estudiosos mapuches de las últimas décadas acerca de la transición de la sociedad mapuche en el siglo XX. Algunos sostienen que la integración a la sociedad nacional es un dato irreversible, otros que existen nudos socio-culturales que mantienen la estructura social (Durán, 1986 b, p. 412; L. Faron, 1962, p. XII). Parece que desde un punto de vista etnohistórico y sociológico ya se puede propo-

ner un diagnóstico más o menos claro: los pueblos mapuches en diferentes períodos se han caracterizado por tener una estrategia cultural que los ha llevado a seleccionar los elementos culturales de otros pueblos, manteniendo el núcleo ético-mítico que le es propio (Watchel, 1974, p. 183; Bengoa, 1985; Duran, 1986 a, p. 125).

Cabría preguntarse entonces si la integración de nuevos elementos y las transformaciones que afectan a la sociedad y la cultura mapuche contemporáneamente afectan también al *ethos* religioso o este se mantiene de cierto modo inalterado en sus elementos esenciales. Este *ethos* religioso se expresa en el rico lenguaje religioso de los mapuches y sin lugar a dudas, ha sido muchas veces, y continua siendo, como se observa en ciertos conflictos recientes, el pilar simbólico desde el que se constituye una variedad de propuestas culturales de las comunidades y el eje político-ideológico de las organizaciones indígenas. Este análisis extremadamente interesante se puede relacionar con algunas perspectivas contemporáneas acerca del lenguaje, que enunciaremos brevemente.

Es conocida la importancia que tienen los paradigmas de la lingüística en las investigaciones actuales en ciencias sociales, en filosofía y en teología. Para los efectos de esta breve ponencia basta con entregar algunas indicaciones y sugerencias interesantes que se encuentran en dichos enfoques: en la perspectiva de Saussure es capital por ejemplo la distinción entre lengua y habla, sincronía y diacronía; en la óptica de la etno-lingüística anglosajona son relevantes los aportes de E. Sapir y Whorf mostrando la relación entre lengua y construcción de mundo.

El lenguaje religioso no ha quedado al margen de tales discusiones ya que

él implica un conjunto de aspectos semióticos, semánticos y pragmáticos que han sido estudiados por diferentes disciplinas en estas últimas décadas. En un plano filosófico se puede decir que ya se ha superado la limitada concepción neopositivista del lenguaje que sólo reconocía una significación a las proposiciones cognitivas. A partir de varios aportes que surgen desde la semiótica, la pragmática y la teoría de la comunicación se reconoce en este tipo de lenguaje un "sentido" (*meaning, sinn*) que es reconocido por los usuarios, la cuestión compleja se relaciona hoy día más bien con la dimensión semántica y ontológica, a saber el referente (*bedeutung*).

Gracias a los debates entre estructuralismo y comprensivismo en ciencias sociales esta discusión también se amplió al marco de la etno-lingüística y del análisis de los mitos religiosos. Se pueden mencionar las concepciones ya clásicas: la antropología estructural de Lévi-Strauss, ella ha propuesto un método de lectura de los relatos religiosos (míticos) que tiende a disociar la actividad de un narrador y de un intérprete para aprehender su lógica subyacente. Sin lugar a dudas este método es ampliamente reconocido por su capacidad heurística para detectar el sistema de relaciones entre mitemas (relación o eje lógico) presente en el relato indígena, pero es insuficiente para comprender el valor de las versiones del relato, - esta es la postura del D. Hymes y que encontramos también en S. Gill-. El análisis estructural es una opción metodológica que destaca lo intemporal del mito, en contra del juego ininterrumpido de versiones. A veces, se ha postulado que este juego de re-significación de una tradición religiosa correspondería solamente a la cultura semita (es la tesis que propuso Ricoeur contra Lévi-Strauss). Esta perspectiva se ha utilizado también

en el campo de la etno-historia y de la etno-semiótica.

Esta discusión acerca de la interpretación de los símbolos y mitos también surgió en el estudio de las tradiciones religiosas mapuches. Durante este último tiempo varios investigadores de la religión mapuche han insistido sobre todo en la homogeneidad estructural o en una lógica interna de la concepción mapuche acerca de lo sagrado (Olivera, 1987, p. 187). A partir de esta lógica común se tiende a considerar a la diversidad presente en las comunidades mapuches como algo puramente local o geográfico, lo importante que destacan estos estudios es la unidad lógica presente en los elementos lingüísticos, simbólicos y rituales. Si bien es cierto esta perspectiva es pertinente y fecunda ya que ha establecido un equilibrio con los enfoques exageradamente diacrónicos que se expresaron en los estudios de comienzos de siglo, tiene sus limitaciones.

Pero existen otros enfoques más cuidadosos en el respeto de la especificidad de los distintos niveles o registros del campo simbólico mapuche. Siguiendo los aportes de la etno-semiótica H. Carrasco ha distinguido correctamente tres tipos diferentes: representacional, discursivo y ceremonial. El carácter mediador del segundo, "es el que permite comprender el nivel de las creencias propiamente tal, otorgándoles un lenguaje signficante, y comprender el nivel ceremonial-ritual, que de otro modo sería un conjunto de movimientos, situaciones y objetos sin significación aparente" (H. Carrasco, 1992, p. 93). Esto implica una delicada tensión entre estructura e historia al interior de los mitos: "éstos existen inmersos en una tradición oral vital y dinámica, se constituyen como conjuntos de versiones y variantes y no como textos fijos, los cuales subyacen en la memoria cultural en permanente

proceso de retradicionalización gracias a la índole interpersonal de sus autores o intérpretes y de su auditorio" (H. Carrasco, 1992, p. 94).

En suma, un análisis del lenguaje religioso y ritual mapuche se puede hacer a partir de varios enfoques, para los efectos que nos interesa podemos destacar dos: uno que destaca una concepción religiosa apoyada en estructuras cognitivas, lingüísticas y semióticas comunes de modo que los aspectos heterogéneos corresponden a simples variaciones de carácter local o regional. Otro que destaca las diferentes estructuraciones y dinámicas que asume una religión en ciertos actores religiosos; en este sentido, es diferente pensar el mundo religioso mapuche a partir del chamán, del *Nguenpin*, del *weupife* o bien de otras autoridades nativas, pero más aún nos encontramos permanentemente con diferentes tradiciones que juegan en su interior.

Nosotros pensamos que los avances de la etno-semiótica han permitido postular sin grandes dificultades que en el lenguaje ritual indígena tal, como es actualizado es posible detectar una lógica del mito, pero que también es posible detectar un juego ininterrumpido de reinterpretaciones que ha sido descuidado, en la década pasada, por los partidarios de estudiar meramente las relaciones lógicas. En este sentido, nos parece necesario abrirse a la fecundidad y aportes de otras perspectivas etno-semánticas y hermenéuticas, tales como las destacadas por algunas perspicaces analistas del lenguaje religioso mapuche (Golluscio, Montecinos, Greve y Bacigalupo).

En este plano, uno de los problemas interesantes que se han destacado es el de la existencia de tipos diferentes de discursos religiosos entreverados unos con

otros. Algunos autores han llamado, por ejemplo, la atención acerca de las características propias que tiene un lenguaje ritual: "La estructura fundamental es la oscilación constante entre palabras que se citan para ser dichas en el ritual y las que dan las instrucciones para que las acciones sean ejecutadas" (Wheelock, 1982, p. 50). Esta cuestión es importante ya que se plantea aquí no sólo un aspecto de la pragmática del lenguaje religioso, sino el tema de la libertad del narrador que supone siempre una cierta creatividad; frecuentemente este lenguaje ritual se lo ha considerado como un lenguaje memorizado, que sigue un determinado modelo prescrito por la tradición oral.

Como ya lo hemos señalado, la fidelidad que despliega el locutor litúrgico (*nguenpin*, *machi*, *weupife*, creyente mapuche) con respecto a la tradición lingüístico-cultural muestra el peso que tiene la sedimentación cultural en las oraciones litúrgicas, pero es una fidelidad a una tradición oral que exige la creatividad del sujeto. Como lo sostiene Gill la tradición oral: "por un lado, concretiza algo estable, definible, formal y poco sujeto al cambio, y por otro, saca su vitalidad, su significación efectiva, de la respuesta que da a situaciones culturales específicas, históricas y existenciales" (Gill, 1982, p. 61). En las distintas oraciones rituales que se pueden estudiar en los trabajos que han recopilado los estudiosos del lenguaje ritual se observan ciertos enunciados arcaicos. Pero estas oraciones rituales con rasgos arcaicos son parte de un discurso de oración (*ngillan*), que es caracterizado no sólo por una celebración del cosmos, sino por un movimiento que apunta a un acto religioso existencial por el cual se las re-apropia proyectándolas. Las oraciones que los mapuche dicen y el discurso religioso de los actores más representativos están formadas por un conjunto de expresiones

que se consideran propias del patrimonio ancestral pero para que tengan el efecto religioso deseado involucra que den cuenta de la situación y de la realidad socio-cultural del creyente.

Este nexo entre rigidez y libertad lleva a pensar el discurso ritual a partir de la tensión entre tradiciones: se podría ejemplificar el juego de estas tradiciones simbólicas mostrando dos movimientos semánticos relativos a las principales fuerzas religiosas y sagradas celebradas en el *nguillatun*: *Ngënechen*, al *ngen* considerado el "Dueño de los hombres" (Salas, 1994), está lejos de ser considerado del mismo modo por los mapuche. Existe un primer movimiento semántico que se expresa en las metáforas de filiación (padre, papa, hijo); existe otro movimiento que remite a metáforas más cosmológicas: (bosque, agua, sol, en definitiva a un "señorío del cosmos"). El simbolismo de la intimidad es equilibrado por un simbolismo cosmológico que celebra las fuerzas del universo.

La relación fundamental es aquí la debilidad humana y el poder de los seres sobrenaturales, *Ngënemapun* es una expresión metafórica forjada sobre la base de otras expresiones genuinamente mapuche que insisten sobre la idea de fuerza, de señorío y de poder (Greve, 1986). Se celebra la fuerza del Ser Supremo o de los distintos espíritus para re-equilibrar el cosmos o en el caso de los chamanes se invoca los espíritus para tener los medios de sanar. En este marco es imposible entender el simbolismo del *Ngënechen* sin referir a diversas tradiciones que encontramos en la celebración efectiva del *Nguillatun*, en suma las metáforas religiosas que emplea un *nguenpin*, un *weupife*, un *machi* responden a tradiciones que no pueden englobarse fácil e inmediatamente, cada una de ellas destaca aspectos distintos.

En un contexto propiamente chamánico, M. Bacigalupo (1994) ha mostrado con un abundante apoyo etnográfico que los cambios e innovaciones que vive la institución chamánica en las diferentes zonas estudiadas por ella no sólo tienen que ver con un enfoque psico-social -que vincula las variaciones con la cercanía a la urbe, en la cual aumentan las experiencias de desajustes, discriminaciones y pobreza- sino con un enfoque hermenéutico donde el antropólogo no puede ya discernir una forma chamánica "pura", sino observar el juego complejo de tradiciones (1994, p. 121). Este juego ocurre tanto al interior de la propia cultura como también en el contacto inter-cultural de un machi en Santiago (Curivil, 1994), en este plano una de las mayores riquezas que ofrece la primera tesis radica en el análisis de las semejanzas y diferencias de los siete machis que están a la base de su trabajo antropológico.

El aporte de un análisis del discurso religioso permite comprender las variaciones individuales y locales de las tradiciones específicas a un tipo de discurso, o presentes en varios discursos. En otras palabras, lo que se evidencia en el análisis del discurso ritual es que una forma de discurso por ejemplo, la oración del alba (*pillantun*) no corresponde a una sola tradición, sino que ella conlleva una diversidad de tradiciones; esta heterogeneidad de las tradiciones que se encuentra en el análisis de los discursos de los agentes religiosos puede ser interesante pues permite pensar que la variedad de actitudes socio-culturales que asume el mapuche si bien tiene un trasfondo ético-mítico común se construye a partir de memorias históricas no siempre coincidentes.

El análisis detallado del discurso ritual -que se puede aplicar a otros discursos-, permite comprender el juego de sen-

sibilidades distintas al interior de los creyentes mapuches que a su vez posibilita interpretar de un modo distinto los diferentes procesos de innovación que ellos generan. En este sentido, cabría hablar aquí del universo religioso aborígen en términos de un campo religioso abierto a tradiciones que son preservadas y transmitidas de modo diferente de acuerdo al actor y a la historia religiosa de la comunidad o región que se trate.

2. ¿Sincretismos, hibridismos o innovación?. Pistas para interpretar el campo religioso mapuche.

Uno podría a partir de las indicaciones anteriores re-pensar las diferencias que se observan en la interpretación y en ritos de nguillatun, machitun o en las celebraciones actuales del palin, del we tripantu por parte de los mapuches rurales y urbanos. En aquellas comunidades en las que se observan rasgos más o menos "awinkados" o cristianos o de resistencia simbólica a la cultura dominante, uno podría preguntarse: ¿no será que el denominado 'sincretismo' o 'resistencia' en el plano religioso no sólo ha sido producto de una imposición ideológico-cultural ajena, sino que ha sido facilitado, en algunos casos, por ciertas tradiciones simbólicas aborígenes que son más afines al contacto con los extranjeros?.

La idea de la cultura que está presente hoy en las ciencias sociales nos muestra que ella no es nunca un proceso homogéneo ni estático, esto implica que la noción de identidad cultural y de "autoctonía", utilizada en la primera mitad de siglo, se vuelve problemática, porque como lo asegura T. Durán en el mundo mapuche nos encontramos con una "identidad en reelaboración" (Durán, 1986 b, 413). Una cultura que no se adapta, sin

influencia ajena o sin relaciones con otras culturas no pasa de ser un modelo teórico limitado empleado para la clasificación, que el estado de una cultura que efectivamente puede encontrar los investigadores. Dicho en terminos más simples, se podría sostener que los mapuche permanentemente han tenido actitudes no homogéneas frente a la religión y cultura de los otros pueblos que han encontrado.

Para precisar esta cuestión de un modo histórico reciente, se puede ejemplificar a través de una pugna entre los actores indígenas respecto del sentido del *nguillatun* que expone el P. Augusta a comienzos de siglo. El señalaba que las oraciones de los indígenas son normalmente poco espirituales; sin embargo, en sus conocidas *Lecturas Araucanas* compendia varias oraciones rituales que incorporan palabras y símbolos de gran cercanía con la predicación cristiana: símbolos familiares, Padre, Hijo, beneficios no-materiales: cuidado, compasión, etc. Pero el mismo capuchino reconocía que la rogativa es una costumbre 'pagana' y realizada por indígenas 'rebeldes'. Uno de los indígenas adoctrinado, José Colúñ decía por ejemplo: "Y una sola rogativa hay; sólo el Padre hace rogativas, y (así) se da a Dios un culto decente" (Augusta, 1933, p. 50). En este sentido, la interpretación de Augusta siguiendo a Colúñ, no era exacta: él buscaba considerar los símbolos espirituales como propios del catolicismo, mientras que los símbolos contrarios los consideraba propios de una religión "pagana"

En la experiencia actual del *nguillatun* la frontera establecida por el Padre capuchino se ha desplazado ya que este ritual no trata sólo de re-memorar, en lengua vernacular y a la 'usanza de los antiguos', una relación con las fuerzas sobrenaturales, sino que apunta a reformular algunos de los aspectos que

apuntan a responder a los desafíos que implica mantener la identidad cultural de las comunidades. Esto es relevante para entender la interpretación que los propios creyentes mapuches hacen del *nguillatun* y el protagonismo que ha tenido la institución chamánica en este siglo.

Distintos estudios muestran los cambios que surgen respecto del ritual tradicional, por ejemplo M. Alonqueo manteniendo un profundo enraizamiento por la cultura mapuche caracteriza esta rogativa como "una manifestación espiritual del pueblo mapuche, donde se rinde un tributo de homenaje al Supremo Hacedor cuya providencia es impetrada para su supervivencia" (Alonqueo, 1985, p. 39); esta síntesis de índole intelectual es marcada de cierta manera por una visión que no separa claramente la religiosidad mapuche y el cristianismo, en las comunidades actuales existen mapuche que piensan que este rito es étnico, propio y que no debe permitirse que asistan sacerdotes o cristianos; mientras que en otros el *nguillatun* es oficiado por agentes cristianos: la visión de un intelectual mapuche como Alonqueo podría acomodarse bastante bien a lo que describe Foerster en su estudio de campo acerca del *nguillatun* en San Juan de la Costa. En esta región huilliche el ritual integra aspectos religiosos distintos y re-elabora ciertas prácticas rituales, símbolos y oraciones que los creyentes huilliches y los cristianos consideran como propios.

Diferente es la perspectiva de los pensadores mapuches que buscan explicar el *nguillatun* en clave de identidad étnica. Alonqueo señala que "El *nguillatun* es una elevación del alma a Dios en forma colectiva que realizan los mapuches" (Alonqueo, 1985, p. 42). Marileo plantea que el *nguillatun* corresponde a una tradición autóctona "que en su sentido general

representa la 'síntesis del mundo mapuche'" (Marileo, s/f, p. 16). Colicoy sostiene que es "el acercamiento entre las personas y el mundo sagrado a través de la machi" (Colicoy, 1992, p. 39).

Otros análisis y estudios antropológicos muestran que las distintas regiones de Araucanía no sólo se reducen a diferentes procesos de integración de las pautas culturales y religiosas provenientes tanto de colonizadores y misioneros en el pasado (Duran, 1986), sino a estrategias de incorporación de elementos religioso-culturales por parte de los sujetos religiosos indígenas (Bacigalupo, 1994; Curivil, 1994).

En este plano es interesante considerar el análisis de Foerster acerca de la presencia pentecostal en las comunidades mapuche actuales. Analizando la relación concreta que establecen los mapuches pentecostales respecto del nexobien-mal, del papel de los antepasados y del sentido de la comunidad ritual sostiene: "(ellos) aceptan determinados conceptos que valorizan lo real de un modo crítico (su separación frente al mundo). Con esto protestan frente a las condiciones sociales que surgen de la subordinación que les toca vivir. Simultáneamente responden a esta crítica constituyendo una comunidad... cúllica que se cierra sobre sí misma, al postular que sólo en ella los valores se realizan" (Foerster, 1993, p. 161). Respecto de las innovaciones religiosas nos dice: "De este modo el pentecostalismo mapuche es un refugio para las actuales condiciones de vida (agravadas por la disolución de las reducciones: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una continuidad y una discontinuidad con el pasado; pero donde predominará lo antiguo, al restituirse bajo otros términos la comunidad cúllica, con la diferencia que ésta tendrá un fun-

damento más religioso que mágico" (Foerster, 1993, pp. 161-2) .

A pesar del gran impacto de las iglesias pentecostales y de otros grupos religiosos en tierra mapuche, existe una negativa del mapuche corriente a prescindir completamente del ritual indígena. Esta permanencia se puede entender a partir de la idea de Golluscio, ella afirma que "el discurso ritual araucano constituye un universo simbólico de autonomía cultural y su ejecución, una eficaz estrategia de resistencia cultural indígena íntimamente vinculados con la construcción, re-construcción de la identidad social" (Golluscio, 1989, p. 41), por ello los pensadores indígenas tienen razón cuando critican a los investigadores *winkas* por no entender el carácter "tolerante y ecuménico" de su religión.

En este sentido, se podría decir que el *nguillatun* y los otros ritos mapuche -y que uno lo puede extender también al chamanismo mapuche- tiene variaciones que no corresponden únicamente a diferencias étnicas, sino a formas de asumir condicionamientos históricos y socio-políticos, por ejemplo en varias comunidades el rol protagónico del machi ha sido capital para re-articular la identidad cultural. En este marco las alternativas políticas se corresponden, de algún modo, con las tradiciones que operan también detrás de los creyentes nativos. Los trabajos de M.E. Greve (1987) y M. Bacigalupo (1994) ha mostrado que los relatos y tradiciones chamánicas son variadas y de un gran espesor simbólico, admitiendo múltiples variaciones a partir de su ubicación geográfica y a partir de su propio formación con las machis maestras y de la fraternidad o escuela en la que se formó la machi aprendiz, y que pueden ser interpretados con matrices diferentes.

A partir de estas lecturas se constata que el universo religioso aborigen esta lejos de ser una red simbólica y ritual fosilizada que no tendría capacidad para asumir las profundas transformaciones sociales, culturales y religiosas que afectan a los pueblos mapuches desde el inicio de la invasión de su territorio hasta nuestros días. Al destacar ciertos aspectos vinculados al trabajo de interpretación y de 'innovación' subyacentes a la propia tradición socio-cultural queremos destacar que los procesos y dinanismos religiosos que viven las comunidades mapuches no se pueden comprender sin este proceso de re-interpretación que continua hasta nuestros días y que intenta responder, no sólo a los desafíos que la evangelización les ha planteado desde hace varios siglos sino a los procesos de modernización que vive la sociedad chilena y que repercute fuertemente al interior de las comunidades mapuches.

3. CONCLUSIONES.

Esta discusión hermenéutica exige un análisis del lenguaje simbólico aborigen más detallado pues los estudios recientes acerca de la cultura mapuche muestran, con bastante claridad, que una buena parte de las prácticas, ritos, creencias que constituyen la identidad cultural y social de las comunidades mapuches derivan del mantenimiento de ciertas formas de celebración ritual y simbólica que re-significan tradiciones; en términos más sociológicos, que re-actualizan el lazo social con los antepasados; en términos de una hermenéutica del lenguaje, que establecen una re-significación de un discurso ritual que permita responder a las nuevas interrogantes religiosas del presente, es decir lo que en términos técnicos, llamaríamos "innovación semántica". Hay investigaciones pioneras acerca del papel que cumple la religión y el discurso sim-

bólico tradicional en un contexto urbano y semi-urbano.

Acerca de la tradición y de la innovación cabe plantear las siguientes indicaciones: la tradición y la creatividad cultural no se oponen sino que se requieren mutuamente para responder a los desafíos culturales que los pueblos van experimentando a lo largo de su historia y que en nuestra sociedad actual toma el nombre de la pluralidad cultural o de la heterogeneidad cultural. Las culturas indígenas, rurales y populares -si son culturas auténticas- poseen entonces el dinamismo suficiente para hacer frente a los crecientes cambios culturales y a la tentación fundamentalista -presente en la sociedad indígena como en la nuestra- que busca preservarse de la des-integración del sentido, pero en cuyo trasfondo se oculta una desconfianza ambigua a las posibilidades que ofrece este mundo moderno respecto de la experiencia religiosa y ética, de los lazos sociales, del nexo entre particular y universal, entre el hombre enraizado en la tierra (=che) y los extraños que cortan dicho lazo (=winka).

En este sentido creemos que es necesario destacar las permanentes re-articulaciones que sufre la tradición mapuche en un contexto socio-cultural en que permanentemente se está discriminando y donde los individuos se ven obligados a aceptar ciertos elementos culturales de la sociedad chilena. En este plano la cuestión de una "identidad cultural mapuche en re-elaboración permanente" nos parece una temática que requiere ser estudiada. T. Duran ha señalado ciertas pistas relevantes: "la identidad mapuche es asumida por los individuos quienes asignan a su cultura un valor más simbólico que accional y desarrollan diversas estrategias socio-culturales disponibles desde el marco de la sociedad nacional y de la suya

propias, con el objeto de atar de nuevo los principales canales que, desde siempre, y no obstante actuaciones individuales, evidenciaron la identidad mapuche integral" (Durán, 1986 b, 413-4). Si esto es exacto entonces cabe pensar la diversidad de formas que asume el mapuche actual para preservar sus raíces autóctonas.

Nuestra tesis es que el papel del lenguaje y de la simbólica religiosa es relevante para comprender el imaginario socio-cultural mapuche y el campo religioso mapuche pues a partir de ellos se puede pensar una delicada articulación temporal entre pasado, presente y futuro que la modernidad ha problematizado y cuestionado en distintas culturas, incluida la chilena, y que nos afecta tanto a los indígenas como a los winkas. En este sentido, es interesante la afirmación de E. Chihuailaf de que ambas culturas están a la "búsqueda de una identidad" y la potencialidad de un dialogo entre la cultura nacional y las culturas originarias. De este modo la cuestión central que surge hoy es -como señalaba Cardoso de Moreira- la elaboración de una ética del contacto inter-étnico, cómo encontrar un "otro" en una cultura que nos empuja a una empobrecedora "mismidad" que transmite la modernidad.

Para terminar, una cuestión prospectiva acerca de la sociedad y la cultura mapuche: he afirmado en otro trabajo (Salas, 1991) que el universo mapuche tienen la suficiente vitalidad semántica, simbólica y práctica para desplegar no sólo su rica experiencia ancestral, sino también su experiencia existencial e histórica. El universo religioso mapuche que encontramos actualmente en las comunidades si bien es cierto sufre el impacto de las fuerzas modernizadoras de la sociedad chilena y el impacto de diversos grupos religiosos, tiene suficiente dinamismo cultural y religioso para hacer frente a esta situación actual. En este sentido, se puede sostener que es un universo cultural que no se confunde de ningún modo con una experiencia pretérita, con mero folklore o etnomisticismo de cuño romántico, es cultura auténtica y dinámica; y por lo mismo con capacidad para responder a los desafíos tremendos de la acción modernizadora del estado chileno, pero esto exige grandes desafíos de sus líderes religiosos y dirigentes, pero sobre todo del mapuche que necesita re-encontrar sus propias raíces cosmológicas y ético-míticas para contribuir a un fecundo diálogo intercultural.

BIBLIOGRAFÍA

- Alonqueo Martín, (1985), *Mapuche: Ayer-Hoy*. Padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
- Augusta Felix de, (1933), *Lecturas Araucanas*, Padre Las Casas, Imprenta San Francisco.
- Bacigalupo Mariella (1994), *The Power of the Machis: The Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society* (Tesis de doctorado en Antropología, Universidad de California).
- Bengoa José (1985), *Historia del Pueblo Mapuche*, Stgo., Ed. Sur.

- Cardoso de Moreira Roberto (1993), "*La etnicidad y las posibilidades de la ética universal*" en *Antropológica*, N° 8, pp. 20-33.
- Carrasco Hugo (1992), "*Trafkiñ: estructura del mito e identidad mapuche*" en *Sociedad y Cultura Mapuche: el cambio y la resistencia cultural*, Temuco, CIID-Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, pp. 91-101.
- Colicoy Domingo (1992), "*Religión Mapuche-Religión Winka*", en Parker y Salas Eds., *Cristianismo y Culturas Latinoamericanas*, Ed. Paulinas-CERC, pp. 37-43.
- Curivil Ramón (1994), *Cambios Culturales y Procesos de Re-etnificación entre los mapuche urbanos: un estudio de caso*. (Tesis de Magister en Ciencias Sociales, Stgo., Univ. AHC).
- Chihuailaf Elicura (1994), "*La fuerza de la palabra*", en *Diario La Epoca*, Temas, Domingo 15 de mayo, pp. 14-15.
- Durán Teresa, (1984), "*Contacto interétnico chileno mapuche en la IX Región*" en *Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO N°1*, pp. 21-52.
- Durán T. et al. (1986 a), "*Percepción de la situación socio-económica del grupo doméstico y de la sociedad mapuche entre mapuches rurales de la IX Región*" en *Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO* vol. 3/2, pp. 111-127.
- Durán T. et al. (1986 b), "*El papel de algunos fenómenos socio-lingüísticos en procesos socio-culturales de cambio entre los mapuches*" en *ibid.*, pp. 409-420.
- Faron Louis (1962), *Social Mapuche Structure*, Pittsburg.
- Foerster Rolf (1985), *Los Huilliches de San Juan de la Costa*, Stgo., Ed. Rehue.
(1993), *Introducción a la religiosidad mapuche*, Stgo., ed. Universitaria.
- Gill Sam, (1982), *Beyond 'The Primitive'. The Religions of nonliterate peoples*, New Jersey, Prentice-Hall.
- Golluscio Lucía (1989), "*Lengua, Cultura e identidad: el discurso ritual mapuche*", en *Sociedad y Religión N° 7*, pp. 29-45.
- Greve Mª Ester (1987), "*El discurso chamánico mapuche*" en *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, N° 2, pp. 47-66.
- Greve, Mª Ester (1986), "*Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña*" en *Revista CUHSO* 2, pp. 143-154.
- Holenstein Elmar (1994), "*L'Herméneutique interculturelle*", en *Revue de Théologie et de Philosophie*, 126, pp. 19-37.

Irarrazabal Diego (1994), *Cultura y fe latinoamericanas*, Stgo., Ed. Rehue-Instituto de Estudios Aymara.

Koessler-Ilg Bertha (1962), *Tradiciones Araucanas*, Buenos Aires, Universidad Nacional de la Plata.

Lenz Rodolfo, (1895-97), *Estudios Araucanos*, Santiago, Imprenta Cervantes.

Marileo Armando (s/f), *Mundo Mapuche*, Fotocopia.

Montecinos Sonia (1984), "*Mulher mapuche e cristianismo: reelaboração religiosa e religiosa e resistencia étnica*" en *Mulher pobre na historia da igreja Latino-Americana*, Cehila, pp. 186-199.

Olivera Miguel (1987), "*Mapuche Religion*" in *The Encyclopedia of Religion*, New York, Macmillan Publishing Co., vol. 9, pp. 187-8.

Salas Ricardo (1990), "*Tres explicaciones del Universo Religioso mapuche*" en *Revista Nüttram VI-Nº 3*, pp. 36-46.

————— (1991), "*Una interpretación del universo religioso mapuche*", en *Nüttram VII/25*, pp. 20-44.

————— (1994), "*El simbolismo del Ngënechen Mapuche. ¿Hacia una simbólica mapuche de Dios*", en *Revista Católica*, nº 1102, pp. 97-108.

Sepúlveda Gastón (1984), "*Vitalidad etnolingüística de la lengua araucana*" en *Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO Nº1*, pp. 223-238.

Stuchlik Milan (1972), *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Stgo., Ed. Nueva Universidad.

Wachtel Nathan (1974), "*L'aculturation*", in *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, pp. 174-202.

Wheelock Wade, (1982), "*The problem of Ritual Language*" in *The Journal of the American Academy of Religion*, 50/Nº1, pp. 49-71.

