

Fricción interétnica, movilidad rur-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el ngillatun como rito político-religioso

Ethnic friction, rur-urban mobility and the challenge of articulating Mapuche in the twenty-first century: the ngillatun as political-religious rite

Nicolas Gissi

Departamento de Antropología, Universidad de Concepción
ngissi@udec.cl

Daniela Ibacache

Escuela de Psicología, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
daniela.ibacache@gmail.com

Resumen

Los *mapuche* han perdido gran parte de su territorio ancestral durante los procesos coloniales y neocoloniales. De este modo visualizamos que la migración campo-ciudad es una dinámica permanente desde mediados del siglo XX. Más aun, constatamos hoy una movilidad constante y estratégica. Las comunidades rurales pueden ser lugares de refugio, pero también sitios de fricción inter e intra-étnica, de pobreza y desesperanza. Los espacios urbanos pueden ser lugares de discriminación, pero también de oportunidades, reencuentros y revitalización étnica. Así, la territorialidad *mapuche* es una entidad compleja, segmentada, heterotópica; sin embargo, la producción del territorio es un tejido que no se detiene. Procesos de des-territorialización y re-territorialización se entrecruzan año a año. ¿Cómo se re-articula el pueblo y el territorio *mapuche* hoy, desde la vida cotidiana, más allá del movimiento etno-político? Los ideales *mapuche* se expresan espacial y ritualmente aún en tiempos de globalización. Dilucidar estos emergentes fenómenos étnicos es el propósito de este artículo.

Palabras claves: Fricción interétnica, *mapuche*, reterritorialización, *ngillatun*, resistencia.

Abstract

The Mapuche have lost most of their ancestral lands during the colonial and neocolonial processes. Thus we visualize that the rural-urban migration is an ongoing dynamic since more than a half century. Moreover, we find today a steady and strategic mobility. Rural communities can be places of refuge, but also of inter and intra-ethnic friction, poverty and hopelessness. Urban spaces can be places of discrimination, but also of opportunities, reunions and ethnic revitalization. Thus, the Mapuche territoriality is a complex, segmented and heterotopic entity; however, the territorial production is a tissue that does not stop. Processes of deterritorialization and reterritorialization continually intersect each other. How Mapuche identity and territory are being re-articulated today, in diary practices, beyond the ethno-political movement? Even in times of globalization, Mapuche ideals are still expressed in both spatial and ritual terms. The purpose of this article is to deep into this emerging ethnic phenomena.

Keywords: Ethnic friction, *Mapuche*, reterritorialization, *ngillatun*, resistance.

“Les hablé [a un grupo de niños] varios minutos. Entre otras cosas les dije que cuando sean hombres defiendan a la raza araucana [...] para que la raza mantenga sus principios, porque es una raza noble y es la dueña de la República, y no hay derecho para que desaparezca, como lo desean los enemigos de ella” (Manuel Aburto Panguilef, en Foerster y Menard, 2009, p. 56).

“Toda la gente hace nguillatun ahora en todas partes” (Machi Carmela Romero, en Montecino, 1999, p. 38).

Introducción

Hoy en día las comunidades rurales sólo representan un caso particular de asentamiento *mapuche* en Chile: la expansión de la población rural no ha dejado de producir nuevas territorialidades cuyo modernismo o tradicionalismo constituyen un mundo de matices, espacios de intensas diferenciaciones socio-culturales. Tampoco podemos asociar el hábitat *mapuche* a una comuna o región del país. Al igual que las comunas, las regiones no representan necesariamente un marco adecuado para el encuadramiento territorial de la vida social contemporánea. La segmentación continúa caracterizando en plena globalización a la sociedad *mapuche*.

Una primera aproximación a su nueva territorialidad nos la brinda la metáfora del tejido, a través de la formación contemporánea de redes sociales rur-urbanas. Presenciamos, entonces, una multiplicación de lo local, esto es, una territorialidad *mapuche* “que no tiene fronteras geográficas” (Foerster y Menard, 2009), y que poco a poco está ocupando las ciudades, en cuyas periferias, se están constituyendo neo-comunidades (Gissi, 2001) en permanente dinamismo.

La dispersión y movilidad indígena en Chile es un dato antropológico en la actualidad. De acuerdo a las cifras de la encuesta CASEN 2006, un 6.6% de la población total chilena se identifica como perteneciente a algún pueblo indígena,

siendo en total 1.060.786 personas¹. De éstos, un 69.4% vive en localidades urbanas y un 30.6% reside en áreas rurales. Estas cifras contrastan con los datos del Censo 2002, según el cual la población indígena en Chile correspondía sólo a 692.192 personas. En ambos estudios, sin embargo, se constató que el 87% de la población indígena pertenece al pueblo *mapuche*. Actualmente, la población *mapuche* es de 925.005 personas, representando el 87.2% de la población indígena total en Chile (CASEN, 2006).

Población *mapuche* existe en todo el territorio chileno, incluso en las áreas extremas del norte y sur. Al respecto, por ejemplo, Bengoa (1999, p. 109-110) ha señalado que:

“Muchos se fueron al extremo sur [...]. Se les ofrecieron parcelas en Chile Chico y otros lugares al borde del lago General Carrera, en lo que hoy se conoce como Aysén. Muchos grupos de mapuche aceptaron viajar a esas tierras del sur. Se formaron colonias en Puerto Ibáñez, en honor del ex Presidente y ‘dictador’, en Cerro Castillo, Lago Caro y otros lugares de esa región, hasta ese entonces de muy poca población. Otros llegaron en forma espontánea siguiendo a sus parientes. Se trasladaron a más de mil kilómetros de distancia de la Araucanía [...]. No deja de ser interesante que los mapuches

¹ Actualmente se reconoce la existencia de nueve pueblos indígenas en Chile: aymaras, quechuas, collas, atacameños, diaguitas, rapanui, mapuches, kaweskar y yaganos.

continúan siendo tales sea cual sea el lugar en que se encuentren viviendo”.

Lo claro es que a partir del proceso reduccional de fines del siglo XIX, la sociedad *mapuche* vive un periodo de marginalidad y crisis (Barrera, 1999; Bengoa, 1985), experimentándose un proceso de “fricción interétnica” (Cardoso de Oliveira, 2007) entre *mapuche* y chilenos. La población *mapuche* ha migrado entonces desde las tradicionales áreas rurales a las modernas zonas urbanas, desde mediados del pasado siglo XX, debido a las pérdidas de tierras y al empobrecimiento del campo. Este proceso ha desembocado en que hoy en día más del 69% de la población *mapuche* es urbana. Estas nuevas redes sociales rur-urbanas (o urb-rurales) ya fueron destacadas por Stuchlick en los años 1970 para el mundo *mapuche* rural pos-reduccional:

“La reintegración posterior a la creación de las reducciones deriva de la creación de nuevas redes de relaciones interpersonales. La estructura social tradicional se mantiene, en cierta medida, como modelo consciente, pero va perdiendo sentido gradualmente [...]. El grupo corporado de agnatos que existía, al menos conceptualmente, antes de la creación de las reducciones, va siendo sustituido por un grupo de parentesco egocéntrico, bilateral en todo sentido [...]. Este grupo se va ampliando por vecinos y amigos” (Stuchlick, 1976, p. 30 y 230).

¿Cómo se rearticula el pueblo *mapuche* en la actualidad, en su vida cotidiana, más allá del movimiento socio-político *mapuche*? Para responder esta interrogante, con la que nos encontramos tanto en espacios informales como académicos, político-institucionales y mediáticos, debemos comprender antes tres puntos:

1. La relevancia del “otro” en la construcción de la propia identidad.

Más aun si este otro es considerado un enemigo, pasado y/o presente.

2. La consideración de la existencia de un pacto entre la sociedad *wingka*-enemigo que amenaza la propia sobrevivencia- y la sociedad *mapuche*, que transitó del período colonial al republicano, y que el pueblo *mapuche* ha interpretado como un pacto *entre sociedades*, más allá de una sub-sociedad al interior de una sociedad envolvente (Bengoa, 1999; Foerster, 2004; entre otros).

3. La importancia de la noción de intercambio² en la sociedad *mapuche*, en su modalidad de don, por sobre la de contrato. A partir de la lógica del don (Mauss, 2010), el pueblo *mapuche* considera que la sociedad chilena se encuentra en deuda con ella por las tierras usurpadas y el daño histórico producido. Es por esto que la reivindicación de tierras y de apoyo estatal -del pago de la deuda histórica- permanece tan vigente (Chihuailaf, 1999; Foerster y Vergara, 2003; Gissi, 2012).

Entonces, junto a la dimensión del parentesco -como veremos brevemente

2 Al respecto, sobre las sociedades indígenas, señaló Clastres (2001, p. 210): “El problema constante [...] no es con quién intercambiar sino cómo mantener la independencia. El punto de vista [...] acerca del intercambio es simple: es un mal necesario, puesto que hacen falta aliados [...]. El extranjero es, entonces, el Enemigo, que a su vez engendra la figura del Aliado. El estado de guerra es permanente, pero [...] no pasan todo su tiempo haciendo la guerra. La guerra como política exterior [...] se relaciona con la política interior, con lo que podríamos denominar su conservadurismo intransigente, expresado en la incesante referencia al sistema tradicional de normas, a la Ley ancestral que se debe respetar siempre, que ningún cambio puede alterar. ¿Qué busca conservar [...] con su conservadurismo? Quiere conservar su propio ser, quiere preservar [...] un ser indiviso [...] la comunidad es un Nosotros. El mantenimiento de la no-división [...]. Y esto tanto en el plano económico (imposibilidad de acumular riquezas) como en el de las relaciones de poder (el jefe está ahí para no mandar)”.

en la tercera sección del artículo-, es la vida política-religiosa la que tiende a reunir a la sociedad *mapuche* en tanto que un pueblo diferenciado del chileno. Nos referimos aquí a lo político más que a la política, siguiendo la conceptualización de Schmitt (1999), Mouffe (2007) y Caillé (2009).

El desarrollo del artículo se divide en cuatro puntos: primero, nuestra aproximación conceptual en torno a lo político-religioso; segundo, el rito del *ngillatun* (y el mito de Tren Tren y Kay Kay); tercero, la construcción de redes sociales rur-urbanas y el proceso de la re-etnificación *mapuche* contemporánea, para finalizar con unas breves conclusiones.

1. Lo político y la política: el rito como un acto político-religioso

Como señala Caillé (*op. cit.*), se suele confundir *lo político*, ese momento instituyente del vínculo social, transversal y en cierto modo vertical con relación a todos los órdenes instituidos, con el sistema de *la política*. Debemos distinguir la política, como sistema de poder instituido y como objetivo del monopolio de la violencia legítima, y lo político, como relación de las sociedades con su propia indeterminación y como modo de vínculo entre los diversos órdenes.

Schmitt (*op. cit.*) señaló que la diferenciación específicamente política, con la cual se pueden relacionar los actos y las motivaciones políticas, es la diferenciación entre el *amigo* y el *enemigo*. Esta distinción tiene el sentido de expresar el máximo grado de intensidad de un vínculo o de una separación, una asociación o una disociación. Es simplemente el otro, el extraño, de modo tal que, en un caso extremo, los conflictos con él se tornan posibles, no pudiendo ser resueltos por una normativa general

establecida de antemano, ni por el arbitraje de un tercero “no involucrado” y por lo tanto “imparcial”.

Por su parte, entendemos por *lo religioso* el conjunto de las relaciones que la sociedad de los seres humanos vivos y visibles establece y mantiene con el conjunto de las entidades invisibles -antepasados, espíritus de animales, divinidades-, y por *religiosidad*, la manera en que los individuos viven y experimentan personalmente lo religioso en su dimensión cósmica. Esta relación entre los humanos visibles y los invisibles se extiende por intermedio de símbolos y ritos hasta el infinito y por la eternidad. Así, lo religioso es a la religión lo que lo político es a la política (Caillé, *op. cit.*).

Distanciándose tanto del enfoque de Durkheim como del de Malinowski, Geertz manifestó en su clásico *La interpretación de las culturas* (1973) su inquietud respecto a la capacidad de sus enfoques para dar lugar o comprender el cambio social. Para él, estos análisis de la religión se mantienen en un plano ahistórico que origina una interpretación estática y conservadora de los ritos y las creencias en la vida social. Prevalece en ellos una tendencia a destacar los aspectos armonizadores y de integración de la religión. Pero, la complicación radica en que el enfoque funcionalista no permite que los procesos sociológicos y los culturales coexistan. Se trata de un concepto de una estructura social que comprende todo o de una cultura que lo abarca todo. Es así que no se hace posible concebir una situación en que los elementos sociales del cambio en la estructura no sean congruentes con los esquemas culturales.

Esta suerte de paradoja podría ser solucionada si los factores culturales y los aspectos sociales son concebidos como variables discretas aunque mutuamente interdependientes. Cultura

y sistema social pueden ser distinguidos si entendemos cultura, tal como señala Geertz, como un sistema ordenado de significaciones y símbolos a partir de los cuales tiene lugar la integración social, y el sistema social como la estructura de la interacción social misma. En sus palabras (*Ibid*, p. 133):

“En un plano está el marco de las creencias, de los símbolos expresivos y de los valores en virtud de los cuales los individuos definen su mundo, expresan sus sentimientos e ideas y emiten sus juicios; en el otro plano está el proceso en marcha de la conducta interactiva, cuya forma persistente es lo que llamamos estructura social”.

De esta forma, siguiendo a Geertz planteamos que en momentos de cambio social, donde los elementos de la estructura social se modifican aceleradamente, la tensión entre estos dos planos aumenta. Como si ambos se *desincronizaran*. La religión como sistema de creencias y prácticas rituales permanece mucho más estable en el tiempo y se distancia de aquellos aspectos *novedosos* en la estructura social. Los elementos de conflicto o crisis en la vida social no traen consigo, en primera instancia, modificaciones en las prácticas rituales y se produce una hiancia.

De este modo, lo religioso y lo político componen en conjunto el momento instituyente por medio del cual las sociedades se relacionan con ellas mismas, se producen y definen como tales. Lo político traza la frontera -horizontal y contemporánea- entre los enemigos y los amigos; lo religioso, la frontera -vertical e intertemporal- entre lo visible limitado y la infinidad de lo invisible. Denominamos -junto a Caillé (*op. cit.*)- a ese momento instituyente, *lo político-religioso*, la capacidad de la sociedad de instituirse como tal, dentro de sus límites simbólicos, en relación

con una exterioridad y una alteridad: los enemigos, su pasado, su futuro, lo que podría o hubiera podido ser, su ideal -lo que cree querer ser- y su contra-ideal -aquello de lo que quiere diferenciarse absolutamente. Como expresa este autor (*op. cit.*, p. 102):

“Estas alianzas son manifiestas. Se llevan a cabo a través de palabras y gestos. Las palabras que sirven para realizar la alianza o que la conmemoran -que hacen hablando- se convierten en símbolos. Los gestos que realizan la alianza -que hablan haciendo- se convierten en ritos [...]. Tanto el simbolismo como el ritualismo sirven para producir cierta unificación positiva y benéfica del sentido y de las prácticas. Si no la obtienen, dan lugar a lo múltiple, al caos, a lo maléfico, a lo diabólico. Lo sim-bólico, lo que une, es exactamente lo opuesto de lo dia-bólico, lo que divide”.

En concordancia con estas ideas, en *Antropología política*, Balandier (1967) señaló que los procedimientos de recreación característicos de los ritos actúan al mismo tiempo en el universo social y en la naturaleza, y tienen por actores a los hombres y sus dioses. Al provocar la irrupción de lo sagrado y al restablecer una suerte de caos original que remite al momento de la primera creación, la fiesta ritual aparece como una de las más completas empresas renovadoras. Por su parte, Díaz (2002) plantea la visión que erige al rito como acto de resistencia. Este autor destaca que recién desde el pasado siglo XX se reconoce el ritual como la cristalización de prácticas sagradas, cuyo sentido se localiza más allá del presente, al modo de una pantalla sobre la cual se proyectan las formas de pensamiento de los pueblos cuyo sustento se halla en la tradición. Esta concepción sitúa los ritos como factor de cohesión del grupo, fortaleciendo la idea de unidad social y cultural.

A partir del vínculo entre cosmovisión, rituales e identidad, se puede reconocer en el proyecto cultural y político de los indígenas, el derecho al reconocimiento de su diferencia cultural. Constituyen actos de resistencia en cuanto implican un tipo de poder que permite imaginar y crear el futuro deseado. Díaz plantea en esta lectura al rito como una ceremonia *definicional*, a partir de la cual los grupos expresan cómo son o quieren ser y cómo quieren ser reconocidos, en un contexto de marginalidad, desconocimiento y dominio:

“Las ceremonias definicionales son actos de fusión social; sacrifican en efecto las diferencias internas del grupo al dramatizar su unidad. Una unidad que busca incrementar su poder de negociación, lucha, resistencia y construcción deseada de futuro; una voluntad en el tiempo de constituirse, continuarse, representarse y ser percibido como distinto” (ibid, p. 240).

Es desde esta concepción del rito que se levanta una posibilidad de crítica a la propia cultura, a la sociedad misma y a otras formas de vida. Específicamente respecto al pueblo *mapuche* y desde un enfoque diacrónico (etnoarqueológico), Dillehay (2011, p. 415-416) se refiere a éstos como “creyentes y compatriotas”:

“Las ceremonias públicas realizadas en rewekuel [complejos de montículos funerarios y rituales] y administradas por machi [autoridad religiosa comunitaria], u otros líderes sagrados, incrementaron el área de conocimiento ancestral y veneración, consagrando también la totalidad del sistema religioso en el ritual, dando un sentido de confianza, fe, seguridad y lugar propio a gente local y/o adoptada [...]. El ceremonial público también debe haber sido efectivo para asegurar un comportamiento dócil y resolver disputas, para sanar y dar consuelo a una sociedad herida, y para

conectar a la organización social con una estructura de nuevos y más amplios derechos y deberes cívicos. Para mantener el orden social y la unidad política, los araucanos tenían que anclar la nueva idea de compatriotismo, apelando a un origen, cultura, religión y lenguaje común formado históricamente, como la base de su ser colectivo y resistencia [...]. Propongo que el ritual no sólo elaboraba lazos entre grupos locales, ancestros y sus propios sacerdotes, sino también ubicaba a los araucanos como sujetos y compatriotas en el sistema de gobierno”.

Finalmente, desde la etnografía *mapuche*, Bacigalupo (2001, p. 82) ha afirmado que:

“En la actualidad, los rituales de curación llamados machitun [...] sólo se realizan en caso de enfermedades graves o de enfermedades espirituales crónicas. Se ha incorporado el uso del caballo y las armas como cuchillos y, a veces, armas de fuego, para espantar a los wekufe [espíritus malignos]. Algunos investigadores encuentran una relación entre el machitun y la guerra contra los españoles (Métraux: 1942, Alvarado: 1991), o la disputa por la tierra (Noviello: 1972:164): la confrontación física contra el ‘mal’ concebido como enemigo, los gritos y las armas usadas por los llefu y los otros ayudantes en el machitun son, los mismos que usaron los guerreros mapuche contra sus enemigos los españoles en los siglos XVI y XVII. El grito ¡¡¡¡ya, ya, ya!!! que se usa en el machitun es un grito de guerra, no el grito tradicional de oración que era ¡ooomm! Esto implica que el machitun es una verdadera guerra espiritual contra el mal y lo foráneo [...]. Ahora que los mapuche no pueden combatir a los invasores como guerreros, combaten los efectos nocivos de la cultura dominante chilena con el reforzamiento de su propia identidad y

tradiciones frente a lo foráneo. Los gritos tienen una vinculación muy fuerte con la identidad mapuche y su lucha contra las imposiciones que vienen ‘desde fuera’”.

2. Lo político-religioso en la sociedad mapuche contemporánea: el ngillatun³ como rito propiciatorio del bienestar colectivo

2.1. El mito: Tren Tren y Kay Kay

El *nguillatun* (rogativa a *Chaw Ngenechen*, esto es, a Dios), como todo rito religioso, implica la actualización de un sistema de creencias, de un mito en el encuentro entre lo sagrado y lo profano. Se trata en este caso del *epew* (relato) de origen del pueblo *mapuche*: *Tren Tren* y *Kay Kay*. Este mito, más que referirse a la aparición de los primeros *mapuche* sobre el territorio, remite al momento fundador en que los *mapuche* pueblan -o re-pueblan- la tierra. Si bien hay varias versiones del mito, en el relato de *Tren Tren* y *Kay Kay* se sitúan como un pueblo que nace de la lucha entre los elementos de la naturaleza, agua -mar, lagos- y tierra -montañas, volcanes-, mal y bien, tras un gran cataclismo (Bengoa, 1985).

Narra la historia oral (Araya, 2002; Canclini, 1998, entre otros) que mucho antes de que en la tierra de las araucarias se avistara la presencia de los hombres blancos, Dios vivía en las alturas, junto a su mujer y sus hijos. Desde ahí reinaba sobre el cielo y la tierra. *Ngenechen* -creador del mundo-, también llamado *Chaw* -padre- cuidaba de su creación desde el firmamento. Sentado allí, iluminaba y vigilaba su reino, alternando esta tarea con su esposa -llamada *Kushe* (anciana)-, quien de noche velaba el sueño de las criaturas, por eso su otro nombre, Luna.

³ Utilizamos el alfabeto unificado del *mapudungun* (lengua *mapuche*) en nuestra escritura y respetamos la forma de escribir las palabras por los autores aquí citados.

Sus hijos mayores, movidos por ansias de poder, comenzaron a codiciar el puesto de su padre y bajaron a la tierra para gobernar. *Chaw*, lleno de ira, los cogió del pelo mientras bajaban por las escaleras y los tiró a las montañas rocosas. El impacto de los gigantes sobre la piedra formó dos inmensos agujeros, los que se llenaron con las lágrimas que salieron de los ojos de *Kushe*, convirtiéndose en dos lagos, donde se refleja la brillante cara de la luna.

Ngenechen, conmovido por el sufrimiento de la *Ñuke* -madre-, decidió atenuar el castigo y devolverle la vida a sus hijos, eso sí, en forma de una enorme culebra alada, *Kay Kay*, quien habitaría mares, ríos y lagos. La furia de los príncipes no se apaciguó al ser convertidos en serpientes, y por esa razón, hasta hoy las aguas se vuelven olas espumosas, alcanzan los refugios de los hombres al salirse de sus dominios y causan catástrofes al agitar sus alas en las entrañas de la tierra.

Al ver *Ngenechen* el peligro que asechaba a los hombres, debido a los arrebatos de *Kay-Kay*, creó otro ser que pudiera defenderlos, *Tren-Tren*, la serpiente buena. *Chaw* decidió bajar a ver cómo iba todo en la tierra, por lo que se confundió entre los *mapuche*, haciéndose pasar por uno de ellos y comenzó a instruirlos sobre la naturaleza para que pudieran sobrevivir. Les enseñó el tiempo para las siembras, qué semillas elegir, cómo cuidar los animales y les hizo un importante regalo, el fuego. En este tiempo fue que Dios recibió un nuevo nombre, *Küme Wenu* -buen cielo.

Con los años, los descendientes de los seres humanos comenzaron a olvidar las enseñanzas que en épocas lejanas había dejado *Ngenechen* y comenzaron a pelear entre ellos. Por lo que la ira divina una vez más se acumuló y *Küme Wenu* recurrió a *Kai-Kai*, para dar una

lección a sus criaturas. Entonces, por los violentos movimientos de la serpiente alada, comenzaron a agitarse las aguas y a desbordarse los lagos. *Tren-Tren*, la culebra buena de la montaña, al ver que los *mapuche* corrían peligro, les advirtió que subieran lo más alto posible al cerro. Hombres y mujeres corrían aterrados a la cima para aferrarse a los riscos, mientras la mayoría caía al agua. Sólo un niño y una niña se salvaron al protegerse en la grieta de una roca. Se dice que fueron amamantados por una zorra y un puma. De los dos infantes descenderían los *mapuche*.

Otra versión del mito rememora que al ascender las aguas, los hombres subieron a la montaña de *Tren-Tren* -que probablemente había adquirido forma de viejo para advertirles a todos del peligro- provistos de víveres que llevaban en platos de barro. Quienes cayeron al agua, perecieron ahogados, y más tarde se convirtieron en los peces que fecundaron a las mujeres que acuden a pescar durante la marea baja. De esta unión descendieron los clanes con nombre de peces. Los que pudieron seguir escalando por la montaña de tres cimas, que se elevaba cada vez más, llegaron tan cerca del sol, que tuvieron que proteger sus cabezas con los platos de barro que llevaban para no quemarse. Se cree que éste podría ser el origen de la calvicie. Muchos murieron y otros pocos, una o dos parejas, sobrevivieron al rendirse *Kay Kay*.

Más allá de una u otra versión del mito, se señala que también *Chaw* murió un poco después de ese acontecimiento fundador, pues no volvió a escuchar los ruegos de los hombres como antes. La luna se escondió tras las nubes, las cosechas escasearon, proliferaron las enfermedades, los jóvenes desobedecieron a sus mayores y llegó el hombre blanco (Araya, *op. cit.*; Canclini, *op. cit.*; Marileo, 1989).

2.2. El rito: *Ngillatun*

Este es el mito que da lugar al *ngillatun*, o mejor dicho, es aquel que se evoca en esta vivencia religiosa comunitaria, en cuanto rito propiciatorio del bienestar del pueblo. El *ngillatun* tradicionalmente ha sido una ceremonia religiosa que las comunidades realizan en un tiempo y lugar determinado. Puede realizarse antes de las cosechas, en cuyo caso el objetivo es pedir buen tiempo para que los cultivos crezcan de manera abundante, o después de ella, para agradecer. Existe también otra versión de la ceremonia que se puede celebrar fuera de tiempo cuando la ocasión lo amerita, llamado *lef ngillatun*. Este pequeño *ngillatun* tiene lugar frente a catástrofes de la naturaleza, como terremotos, sequía, inundaciones, maremotos, o bien situaciones como guerra o enfermedad, pues es necesario apaciguar a Dios para que la situación mejore. Sin embargo, aún cuando en su esencia el *ngillatun* es una rogativa, reducirlo exclusivamente a ella sería empobrecerlo y descuidar su sentido (Alonqueo, 1979).

El *ngillatun* se celebra, según dicta la tradición, en un lugar sagrado, cargado de *newen* -energía, fuerza-, especialmente destinado para ello. Este campo sagrado, *ngillatuwe*, es destinado y reservado exclusivamente para la ceremonia. El rito en sí mismo cambia de una zona a otra pero, como todo ritual, consiste en la alternancia de acciones simbólicas que se desarrollan en segmentos idénticos y se repiten sucesivamente. Así, el *ngillatun* comprende la rogativa, pero además, cantos, danzas religiosas, sacrificio de animales, comidas y bebidas. Cada ceremonia puede durar entre dos y cuatro días. Puede ser dirigido por *machi*, *ngillatufe*, que son personas con un especial dominio del idioma y que constituyen los oradores por excelencia, o *füchakeche* y *papay*, es decir, las personas

mayores de la comunidad encargadas de la mantención de las tradiciones. Curivil (2007) ha destacado el carácter festivo del ritual, que promueve un clima fraterno y en la medida que implica un encuentro, fortalece los lazos sociales.

Realizar el *ngillatun* es el fundamento de la tradición según un mandato divino y de los antepasados. Constituye parte relevante de la identidad cultural del pueblo *mapuche*. A través del sacrificio, los cánticos y las danzas logran la conexión entre la comunidad y lo sagrado. Se apela a la divinidad para obtener dones, pero también se mantiene ese vínculo horizontal que da origen al pueblo, sostenido por la tradición. Se trata de un intento simbólico de mantener el equilibrio, de evitar la ira divina de *Ngenechen*, alejando a través del sacrificio el peligro de morir en manos del agua o del sol.

Ahora bien, al realizarse el *ngillatun* en la ciudad, visualizamos que cambia el énfasis del rito, pasando desde una ceremonia fundamentalmente económica-religiosa (agrícola) a una instancia política-religiosa. El *ngillatun* da lugar al diálogo interno, a los re-encuentros interpersonales e interfamiliares, al intercambio de experiencias y puntos de vista, a la discusión sobre hechos recientes, etc., deviniendo un evento más urbano que rural, más político que económico. De hecho se suele escuchar entre la población *mapuche* -respecto a la propia ritualidad- que: “ya no es lo que era antes”. Es este contexto urbano el que analizaremos en el próximo punto.

3. Redes sociales rur-urbanas y re-etnificación mapuche

Un sector significativo del pueblo *mapuche* está revalorizando las identidades locales y territoriales, poniendo en escena una serie de términos a partir de su tradición. Los conceptos de *küpalme* -tronco familiar- y *tuwün* -lugar

de origen- relevan la importancia del parentesco en la configuración del espacio social. Ambas nociones ponen énfasis en un espacio que se construye más allá de los Títulos de Merced⁴, a través de los múltiples vínculos históricos existentes entre las familias. En el documento fundacional de la Identidad Mapuche Lafkenche, “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales” (1999), se destaca el rol que ha desempeñado el *lof* -comunidad, organización social básica:

“Nuestro Lof ancestral ha sabido adaptarse a un universo en movimiento, logrando un alcance contemporáneo que se reafirma como comunidad, sin perder sus dos pilares básicos y fundamentales que le dan vida: el Tuwun y el Kupalme” (citado por Foerster, 2004, p. 353).

Ahora bien, cada *lof* se ubica al interior de un territorio más amplio: las identidades territoriales, esto es, *pewenche* -gente de la cordillera-, *wenteche* -gente de arriba-, *nagche* -gente del llano-, *lafkenche* -gente de la costa- y *willliche* -gente del sur-, abarcando siete provincias del territorio chileno: Arauco, Bío Bío, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé, y cuatro regiones: Bío Bío, Araucanía, Los Lagos y Los Ríos. Cada uno de estos territorios implica múltiples reducciones, comunidades, poblados y ciudades, los nuevos hábitats -estos últimos- de la mayoría de la población *mapuche*.

Los estudios urbanos usualmente han pensado a los indígenas -*mapuche* incluidos- sobreviviendo en las afueras de las ciudades, en los “arrabales” o “suburbios”, concebidos éstos como “áreas dormitorio” desde las cuales los “marginales” se desplazaban entre el lugar

4 Los Títulos de Merced se refieren a las propiedades de tierras otorgadas a los *mapuche* desde que el Estado chileno concluyó el proceso de ocupación militar de la Araucanía, a fines del siglo XIX.

de residencia y el lugar de trabajo. Los arrabales estaban fuera de la ciudad y eran asociados a la criminalidad; los suburbios estaban cerca de la urbe y eran “un poco más civilizados”. Ciertamente es, en cambio, que la heterogeneidad socio-económica es hoy una realidad de los *mapuche* en las ciudades (Gissi, 2001). También la idea tan generalizada de la pérdida identitaria y cultural está ya en entredicho. Desde los años 1990 se ha descubierto la permanencia de la identidad étnica en quienes residen en las urbes (Curivil, 1994; Mariman, 1997; Cuminao y Moreno, 1998), desacreditando empíricamente a la teoría de la modernización, que sostenía que la multiculturalidad campesina se homogeneizaba en la ciudad.

La desorganización e invisibilidad caracterizó a los inmigrantes *mapuche* -y sus hijos- residentes en Santiago y otras ciudades hasta la década de 1980. El migrante viajaba solo: “vinimos llegando de a uno por uno los pobladores”; “en la ciudad, más amigos que parientes”, señalan dos interlocutores entrevistados (Gissi, *op. cit.*). Se desplazaban durante el siglo XX a ciudades como Santiago, Concepción y Temuco, buscaban trabajo en ellas, y se instalaban en la primera comuna donde encontraran alojamiento: intentaban integrarse territorial y laboralmente al país. Vivenciaban un tránsito desde *mapuche* a pobladores propiamente chilenos, desde la etnia a la nación. Se mestizaban sanguíneamente, se “champurreaban”, buscando hacer difusas las fronteras, físicas y simbólicas, con el propósito de no ser víctimas de la discriminación.

Sin embargo, desde mediados de los años 1980 surge un nuevo proceso, de “re-etnificación” (Curivil, 1994), porque “nos guste o no, seguimos siendo *mapuche*”, “porque nosotros somos los primeros chilenos” (en Gissi, *op. cit.*). Reaparecen las fronteras en los politizados años 1980.

Renacen desde la capital: tiende a mermar la concepción de la historia que planteaba esta identidad urbana en ruptura con la anterior -*mapuche* ayer, chileno hoy- y a fortalecerse una concepción que plantea la continuidad identitaria -*mapuche* ayer, hoy y mañana.

Este giro se desencadenó en gran parte como reacción al Decreto Ley N° 2.568 dictado por el Gobierno de A. Pinochet en 1979, el que ordenaba la división de las comunidades -entregando títulos individuales de dominio y terminando con la propiedad colectiva de la tierra- y suprimía la existencia legal de los indígenas, declarándolos ciudadanos chilenos sin distinciones étnicas. La reacción *mapuche* a este contexto devino poco a poco en un movimiento social que ha significado la creación de más de 130 asociaciones indígenas, las que han realizado un conjunto de demandas tanto económicas, como étnico-culturales y políticas (Ancan, 1994; Aravena, 2003; Imilan y Álvarez, 2008). Hoy en día, entonces, no es extraño encontrarse en las capitales regionales con experiencias como la que describe Huaiquilaf (2008), desde Santiago, en el diario *La Nación*: “Todos bailan alrededor del *rewe* [tronco ceremonial escalonado]. Tomados de las manos, niños, jóvenes, adultos y ancianos, forman rondas que se desplazan alrededor del *rewe* al ritmo de la música que brota del *kultrun*, *pifilkas* y *trutrucas* [instrumentos musicales *mapuche*]”.

Se trata de la celebración del *Wüñol Tripantu* o Año Nuevo *Mapuche* en la comuna de La Pintana, Santiago. De igual manera se ha hecho en La Florida, Pudahuel, Cerro Navia (Parque *Mapuche*)⁵. y otras comunas periféricas

⁵ El Parque Ceremonial *Mapuche* fue inaugurado el 26 de abril del año 2008 con el aporte del Gobierno Regional Metropolitano de Santiago. Está conformado por un *ngillatue* -recinto donde se lleva a cabo el *ngillatun*-, un *paliwe* -lugar donde se juega el *palin*- y una *ruka* -casa- multiuso.

del Gran Santiago desde hace ya más de veinte años⁶. También se celebra periódicamente el *palin* o juego de la chueca. Ambas actividades son “hechos sociales totales” (Mauss, 2010): al mismo tiempo que acciones religiosas y de encuentro social/económico/deportivo/lúdico, se caracterizan por un cariz etno-político. La invitación a un *palin* celebrado el 25 de diciembre de 2009 en Cerro Navia, que fue publicada en la página web de la organización *mapuche* urbana *Meli Wixan Mapu*⁷, termina con el siguiente llamado: “[...] y lo más importante, se desarrollará un Xawün [encuentro, punto de convergencia] mapuche donde analizaremos la situación actual de nuestro Pueblo, proyección y acciones a seguir”.

La realización de los ancestrales ritos en las ciudades constituye una instancia significativa con la que enfrentar los riesgos del aislamiento y la exclusión. Especialmente los *ngillatun* han desempeñado un relevante papel en la revitalización *mapuche*. Como afirma Ana en una entrevista (Gissi, *op. cit.*): “El pueblo *mapuche* se ha levantado porque empezaron a hacer *ngillatun* aquí, ya eso es una ganancia, yo no había escuchado, hace poco que están haciendo *ngillatun* aquí [...], donde se hace el *ngillatun* tiene que ser sagrado”.

Esta organización y proyección de la etnicidad *mapuche* en la ciudad ha implicado también cierta tendencia a la concentración en algunas comunas y barrios. La existencia de un flujo El diseño de la casa fue hecho de acuerdo a la cosmovisión *mapuche*. El parque está constituido por 2.1 hectáreas.

6 Las municipalidades de La Florida, La Pintana, Peñalolén, Lo Prado, Pudahuel, San Bernardo y Cerro Navia, en el Gran Santiago, cuentan con oficinas de asuntos indígenas, cuyo propósito es generar programas de apoyo económico y cultural a la población originaria residente.

7 Véase: <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=3175>

de migrantes con metas y problemas semejantes ha permitido que, en el ámbito urbano, se trate de recrear un grupo socio-territorial de referencia, que a su vez deviene la base para la inserción en el todo ciudadano. En estos espacios compartidos se re-encuentran las distintas generaciones, mujeres y hombres, católicos y evangélicos para re-comenzar. Cordilleranos con cordilleranos, cholcholinos con cholcholinos, las identidades territoriales del sur se reproducen cotidianamente en las ciudades, manteniendo los vínculos con quienes permanecen en el mundo rural.

Conclusiones

Nos preguntábamos desde el inicio de estas páginas, ¿Cómo se re-articula el pueblo y el territorio *mapuche* hoy, desde la vida cotidiana, más allá del movimiento etno-político? Sostenemos aquí que la articulación *mapuche* contemporánea se produce tanto a través de la noción de alianza como por el concepto de filiación. La primera dimensión releva la horizontalidad segmental (Foerster y Menard, 2009). Sin embargo, en esta permanente interacción e intercambios agonísticos con la sociedad chilena, los *mapuche* recurren también a la (segunda) dimensión de la filiación -verticalidad. No sólo a través de los dirigentes y autoridades propias⁸, quienes cumplen un rol de mediación política y/o judicial -la política-, sino también por medio de los ancestros, *Ngenechen* y figuras como el Rey Atahualpa y el Abuelito *Huenteo*⁹,

8 Sobre el liderazgo en la sociedad *mapuche* actual, se ha destacado que coexisten el “líder” y el “representante”. Es este segundo quien media con la sociedad e institucionalidad chilena. Al respecto, ver González (2010).

9 Ambas son figuras de lo que Scott (2000) denomina el “discurso oculto” de los pueblos dominados. En el relato del Rey Atahualpa -de origen quechua-

etc. -dependiendo de la zona-; esto es, por medio de lo político-religioso es como los *mapuche* logran aun hoy trascender la segmentalidad de los linajes y la localidad de las reducciones y comunidades, articulándose en tanto que un pueblo distinto. Es esta segunda dimensión de la verticalidad, y especialmente en su versión de *lo político*, la que hemos querido aquí analizar, en particular a través del rito del *ngillatun* ciudadano, al que concebimos como una expresión de resistencia étnica.

No resulta extraño sin embargo que la vida en la ciudad sea vista como una opción forzada y sufrida. Esta experiencia ciudadina muchas veces es vista como un encierro, donde se les trabaja a los no *mapuche*, donde todo se paga, donde se está a la deriva y se sufre discriminación (Foerster, 2004, p. 415-417). En este mismo sentido, Dresdner (2010, p. 124) señala que vivir en la ciudad (de Concepción) es “el mejor de los males”. Es así como el vivir en las urbes usualmente resulta insuficiente, necesario pero insuficiente, deviniendo la revitalización *mapuche* una necesidad sentida. Los ritos, entonces, y especialmente el *ngillatun*, juegan un rol clave para los inmigrantes y sus hijos (Cuminao y Moreno, 1998; Gissi, 2001; Liempi, 1989).

Situarse en escenarios urbanos y con permanentes cambios sociales a lo largo del siglo XX e inicios del XXI ha implicado la necesidad de crear nuevos vínculos, redes intercomunitarias e interpersonales. El encuentro festivo en el rito que permite revivir los elementos identitarios rescatados de la tradición -renovándolos a partir del contexto actual- constituye su principal patrimonio para hacer frente al se representa una utópica inversión simbólica, la imagen del mundo al revés, quedando abajo quienes están arriba. Por su parte, en el mito del Abuelito *Huenteo* los *williche* representan el triunfo sobre los españoles, con la ayuda de las fuerzas de la naturaleza (Gissi, 2011).

cambio social. Y es que al modificarse las condiciones y el contexto sociocultural a partir de la modernización, de la reducción y migración, las tradiciones del sistema cultural *mapuche* se ven sometidas a un conflicto que deriva de la distancia entre ambos planos -social y cultural. Es así como se hace necesario buscar un punto de encuentro, reviviendo y repensando los elementos simbólicos que generan identidad colectiva, logrando permanecer en el tiempo.

El *ngillatun* se celebra hoy en Santiago, Valparaíso, Talca, Concepción, Temuco y otras ciudades de Chile. Se plantea ciertamente como un acto de resistencia: conlleva la recuperación de la tradición, el fortalecimiento de la identidad, la visibilización y la proyección del “nosotros” étnico. La revitalización del *ngillatun*, en cuanto rito, trae consigo la necesidad, para los *mapuche*, de replantearse a sí mismos cómo quieren ser vistos, por sí mismos y por los otros; más aún, plantea quiénes quieren ser. He ahí su poder. Una forma de soportar la presión de la sociedad dominante, que no deja de estar presente, incluso a través de periódicos enfrentamientos armados en las zonas declaradas “en conflicto” en el sur del país, en torno a la recuperación de tierras ancestrales. En tanto ceremonia definicional, el *ngillatun* se transforma en una modalidad de combatir los peligros de la exclusión y discriminación producto de la necesaria migración, del individualismo (y soledad) de la economía de mercado y de una agonística política estatal. A partir de la fricción interétnica con el mundo *wingka* surge la potencia reveladora del rito (ahora también) urbano como acto de resistencia, permitiendo la recreación del sentido de comunidad y su reterritorialización en las ciudades.



Bibliografía

- ALONQUEO, M. (1979). *Instituciones religiosas del Pueblo Mapuche*. Santiago, Nueva Universidad.
- ANCAN, J. (1994). "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea", Pentukun, N°1, Temuco, Instituto de Estudios Indígenas.
- ARAVENA, A. (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche, *Estudios atacameños*, N°26: 89-96.
- ARAYA, R. (2002). Tren-Tren y Kaikai Filu. El origen mítico del pueblo Mapuche. *Escáner Cultural*, Año IV, N° 48. En línea: <http://www.escaner.cl/escaner46/reportaje.html>
- BACIGALUPO, A. M. (2001). *La voz del kultrún en la modernidad. Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago, Universidad Católica de Chile.
- BALANDIER, G. (2004). *Antropología Política*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- BARRERA, A. (1999). *El grito mapuche. Una historia inconclusa*. Santiago, Grijalbo.
- BENGOA, J. (1985). *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago, Sur.
- BENGOA, J. (1999). *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago, Planeta.
- CANCLINI, A. (comp.) (1998). *Leyendas de la Tierra del Fuego*. Buenos Aires, Planeta.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, R. (2007). *Etnicidad y estructura social*. México, CIESAS.
- CASEN (2006). *Encuesta de caracterización socioeconómica nacional*. Santiago, Mideplan.
- CUMINAO, C. y MORENO, L. (1998). *El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. Tesis para optar al título de antropólogo social. Santiago, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- CURIVIL, R. (1994). *Los cambios culturales y los procesos de re-etnificación entre los mapuches urbanos: un estudio de caso*. Tesis para optar al grado de Magister en Ciencias Sociales. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- CURIVIL, R. (2007). *La fuerza de la religión de la tierra. Una herencia de nuestros antepasados*. LOM, Santiago.
- CHIHUAILAF, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*. LOM, Santiago.
- CLASTRES, P. (2001). *Investigaciones en antropología política*. Gedisa, Santiago.
- DIAZ, R. (2002). De los rituales extirpables a los rituales como actos de resistencia. Rituales indígenas a fines del milenio, en G. De la Peña y L. Vásquez, *La antropología sociocultural en el México del milenio. Búsquedas, encuentros y transiciones*. FCE, México.
- DILLEHAY, T. (2011). *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales*. Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama.

- DRESDNER, D. (2010). *Efecto de la discriminación en la aceptación de la identidad étnica en los mapuches del Concepción urbano*. Memoria para optar al título de socióloga. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción.
- FOERSTER, R. (2004). *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco*. Tesis de doctorado. Leiden, Universiteit Leiden.
- FOERSTER, R. y MENARD, A. (2009). Futatrokikelu: don y autoridad en la relación mapuche-wingka. *Atenea*, N° 499.
- FOERSTER, R. y VERGARA, J. L. (2003). Etnia y Nación en la lucha por el reconocimiento. Los mapuches en la sociedad chilena, en H. Gundermann, R. Foerster y J. I. Vergara, *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Ril, Santiago.
- GEERTZ, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. Barcelona, Gedisa.
- GISSI, N. (2012). "Conflictos étnicos en el Chile del bicentenario: reivindicación del pago de la deuda histórica y respuestas del Estado", en *Etnicidad y conflicto en las Américas. Territorio y reconocimiento constitucional*, Vol. I, N. Gutiérrez (coord.), UNAM, México. En edición.
- GISSI, N. (2011). "Nosotros no vamos a desaparecer", memoria colectiva y arquetipos de liberación entre los mapuche-huilliche de San Juan de la Costa", en C. Carillanca et al., *¡Aprender a vivir siendo otro!* *Construcción histórica de los pueblos Huilliche y mapuche (Wallmapu, siglo XX)*. Osorno, Universidad de Los Lagos.
- GISSI, N. (2010). Migración y fronteras identitarias: los mapuche en los márgenes de la metrópoli santiaguina. *Revista Líder*, Vol. 17, Año 12.
- GISSI, N. (2001). *Asentamiento e identidad mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural)*. Una investigación cualitativa en la Comuna de Cerro Navia. Tesis de Magister en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente. Santiago, Universidad Católica de Chile.
- GONZÁLEZ, M. (2010). "Cuando se necesitan representantes pero no se admite la representación. El líder mapuche rural y su encrucijada ontológica", en R. Hernández y L. Pezo (eds.), *La ruralidad chilena actual. Aproximaciones desde la Antropología*, Santiago, CoLibris.
- HUAIQUILAF, M. (2008). El año nuevo mapuche en Santiago. Diario La Nación de 23 de julio 2008. En línea: http://www.lanacion.cl/prontus_noticias_v2/site/artic/20080622/pags/20080622173123.html
- IMILAN, W. Y ÁLVAREZ, V. (2008). "El pan mapuche. Un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago", *Revista Austral de Ciencias Sociales*, N°14, Valdivia. En línea: http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-17952008000100002&script=sci_arttext

- LIEMPI, G. (1989). Nguillatun en la gran ciudad. *Nutram*, Año V, N°2.
- MARILEO, A. (1989). Aspectos de la cosmovisión mapuche. *Nütram*, Año V, N°3.
- MARIMAN, J. (1997). “La diáspora mapuche: una reflexión política”, en *Liwen* N°4, Temuco.
- MAUSS, M. (2010 [1925]). *El ensayo sobre el don*. Madrid, Katz.
- MONTECINO, S. (1999). *Sueño con menguante. Biografía de una machi*. Santiago, Sudamericana.
- MOUFFE, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires, FCE.
- SCOTT, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México, ERA.
- SCHMITT, C. (1999). *El concepto de lo político*. Madrid, Alianza.
- STUHLICK, M. (1976). *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago, Soles.