

Tensiones de la identidad en el discurso ecuménico del ngillatun williche. Desde las estrategias de legitimación a las prácticas de exclusión 1

 Rodrigo Moullan Tesmer 2
 [Descargar PDF] [Descargar SWF]

Resumen: Esta ponencia ofrece un análisis contextual del discurso ecuménico del ngillatun williche y explora los límites, tensiones y contradicciones de la identidad en el marco de los procesos de transformación sociocultural, cuando se asume como propio lo ajeno. El discurso ecuménico se presenta como un mecanismo de legitimación, configurado en un doble espacio de negaciones: aquellas de las que es objeto y aquellas que contiene y ejerce como sujeto de enunciación.

Palabras clave: Religión, ecumenismo, williche, ngullatún, identidad étnica.

Palabras clave: Religión, ecumenismo, williche, ngullatún, identidad étnica.

En las comunidades williche situadas en los llanos entre los ríos Bueno y Pilmaitquén, el ngillatun (denominado en la zona lepún) es el principal marcador de la etnicidad. Al menos en el plano formal, el lepún expresa la continuidad de la religiosidad ancestral mapuche williche. Con este nombre se reconoce al ritual sacrificial de carácter corporativo que se realiza, a modo de rogativa y culto de acción de gracias, con una periodicidad anual y vinculado al ciclo agrícola. A través del lepún, los miembros de las congregaciones tradicionales piden por la abundancia de las cosechas y le agradecen a Dios los dones concedidos por la naturaleza. El patrón ceremonial reproduce las formas simbólicas características de la ritualidad mapuche williche, cuyos antecedentes se encuentran registrados desde las primeras crónicas de la conquista (Bibar 1966 [1558], Mariño de Lovera 1865 [1595], González de Najera 1889 [1614], Ovalle 1888 [1646], Núñez de Pineda 1863 [1673], Rosales 1989 [1674]). Si bien no hay dos rogativas que sean iguales, todos los casos observados constituyen variantes de un modelo ritual común a través del que se proyectan las formas ancestrales. En el espacio de la ocupación agrícola, el lepún constituye el espacio sagrado de modo que la acción se realiza al aire libre, en un campo despejado, que se sacraliza levantando en el centro un altar de especies vegetales (rewe) y con un emplazamiento preferente de los elementos simbólicos hacia el oeste o puelmapu. En todas las rogativas encontramos cuatro actos rituales básicos que reproducen y actualizan el modelo del ngillatun mapuche, en su doble sentido de pedir y pagar: el sacrificio y ofrenda, la oración, el baile alrededor del espacio sagrado y la comunaldad. A través de éstos se conserva el vínculo de reciprocidad entre los hombres, los espíritus ancestrales y la deidad, en virtud del cual los primeros piden y pagan por lo que los segundos y terceros conceden o dan.

El protocolo ceremonial sigue los procedimientos y pasos establecidos por los antepasados. En esta medida, el lepún es un dispositivo de sedimentación de información, pues preserva las claves de una cosmología milenaria, modificadas en la acción ritual. No obstante, parte importante de ésta aparece encriptada y se manifiesta sólo de manera latente. Su memoria se halla desactivada por la prevalencia de nuevas pautas de interpretación, que redefinen sus contenidos. En torno a él se ha tejido un imaginario converso, un discurso travestido que asume como propio el campo de representaciones impuesto. La aculturación lingüística y la erosión católica son los principales vectores que orientan esta mutación de sentido. El ritual se realiza hoy en castellano que es la lengua de uso común en las comunidades del área, al punto que el dominio del mapudungun prácticamente ha desaparecido. Esto conlleva una importante pérdida de contenidos culturales originarios del sistema ritual. De la lengua vernácula no queda en él más que unos cuantos significantes, cuya etimología no siempre es conocida por los participantes. De la mano de la transformación lingüística ha ido el cambio en las concepciones religiosas, de modo que en la actualidad, el lepún aparece asociado a un marco de representaciones sagradas de procedencia cristiana. Así, el sacrificio es animal en el rewe se asume como un culto de acción de gracias a Chaw Dios (padre Dios). Tras esta denominación sincrética se presenta una concepción monoteísta de la deidad, predominante entre los williche, a la que se considera creadora del universo. En ella se funda el discurso ecuménico del ngillatun williche, que postula la unidad y universalidad de Dios como un factor de comunión entre la religión mapuche, el catolicismo y el movimiento evangélico. Esta reivindicación no sólo pone en evidencia las trasformaciones de la religiosidad indígena sino expresa a las tensiones de la identidad en el espacio comunitario.

Las políticas de transculturación lingüística y la acción evangelizadora han formado parte de una misma empresa "civilizatoria", destinada la homogenización cultural de las sociedades indígenas. Esta alianza se hace presente en nuestro país desde los primeros vocabularios en lengua indígena (Valdivia 1887 [1606], Febres 1975 [1764], Havestadt 1883 [1777], Augusta 1992 [1916], Moesbach 1944) y los estudios de la gramática mapuche (Augusta 1990 [1903] y Moesbach 1962) promovidos como instrumentos para la inculcación de los sacramentos. Lo mismo se advierte en la enseñanza del español establecida en las antiguas escuelas misionales y en la persistencia de las clases de religión en la educación pública hasta nuestros días. Carvallo i Goyeneche (1876: 137) advierte la creatividad lingüística de los misioneros en su afán evangelizador: "...aquellos vocablos Butangen, Vilvembre, Vilpepivo, Molligelu, Aunolu, gran ser, creador de todo, eterno, infinito, que se hallan en su idioma, son combinaciones inventadas por los misioneros para hacerles comprender los atributos divinos, i hacerle entrar en los principios de nuestra religión". En el caso, el uso de la categoría pedagógica de "castellano" se ejerce en la legitimación del despojo por leyes y jurisprudencia desconocidas por los mapuches, que sancionan el traspaso de la propiedad de la tierra. La palabra escrita muestra aquí su eficacia simbólica. Como una estrategia defensiva, los williche han debido resignarse a las políticas de asimilación y optado por la integración lingüística, al punto que en el área estudiada ya no quedan hablantes de mapudungun. En un período que oscila entre los 100 y 50 años atrás los padres y abuelos de los actuales habitantes del área decidieron dejar de transmitir su lengua a las nuevas generaciones. La consideraron inútil en el escenario de la dominación por parte de la sociedad nacional; de este modo buscaron proteger a sus hijos y nietos de la discriminación y el abuso. La situación aquí contrasta sensiblemente con la de la Araucanía, donde las agrupaciones mapuche lograron mantener su autonomía política y territorial hasta 1881. La pacificación de las futawillimapu data al año 1913, con la firma del tratado de las Canoas en 1793, tras el cual se produjo la reubicación de las parcialidades mapuche en el espacio de las reducciones, iniciada el año el año 1883, casi inmediatamente de ocurrida la derrota, permitió el desarrollo en éstas de una cultura de la resistencia (Bengoa 1987), manifiesta en la conservación de la lengua y la continuidad de las instituciones religiosas. El territorio williche, en cambio, se ve permeado social y culturalmente por los avances de la sociedad hispanocriolla, cuya presencia en el espacio comunitario diluye las fronteras étnicas y atenúa las diferencias. Los williche optan o se ven forzados a la integración. Un primer paso en este sentido es la aceptación del catolicismo, al que acceden como una concesión política.

El establecimiento de las misiones en el futawillimapu se verifica en la segunda mitad del siglo XVIII como resultado de una estrategia de alianzas de ciertas parcialidades para contener y disuadir a agrupaciones rivales. Así se funda la conversión de indios de San Pablo de Río Bueno en 1778, en un territorio donde los únicos cristianos eran algunos indios criados en la ciudad de Valdivia, que apenas tenían idea del evangelio (Acabusi 1997). El grueso de los habitantes eran gentiles "criados con los mismos admapus que los demás naturales de este reino". A ella le siguen las conversiones de Dallipulli y la de Cudico, en 1788, consagradas respectivamente a la adoración de la virgen del Rosario y del Pilar. Para la política hispana éstas constituyen una avanzada en el proceso de penetración en el territorio williche. De allí que la destrucción de la misión de Río Bueno el año 1792 supusiera un importante revés. Como respuesta se organizó el año 1793 una expedición punitiva al mando del capitán Tomás de Figueroa, que infringió una serie de golpes a las parcialidades alzadas. En el marco de la dispersión de las armas williche y de una disminuida capacidad de resistencia debido al antagonismo entre las parcialidades del área (Aclamán 1994), se realizan los parlamentos de Quilacahuín y Rahue, en los meses de agosto y septiembre de 1793, respectivamente. Este último es conocido como el Tratado de las Canoas, por haberse desarrollado en los márgenes del río con este nombre, y señala la pacificación definitiva de las agrupaciones williche. En ellos los caciques se comprometen a aceptar nuevas misiones, enviar a ellas a sus niños para recibir el bautismo y la instrucción cristiana, abandonar la práctica del machitun y casarse por la Iglesia.

Entre los efectos políticos inmediatos de estos tratados se encuentran la fundación de las misiones de Coyunco (Rahue) y Quilacahuín en el año de 1794, y la refundación de la misión de San Pablo de Río Bueno, en 1793. Un testimonio de la eficacia simbólica de los acuerdos ha quedado estampado en el libro misional de esta última, en cuya primera página aparece el rebelde cacique Queipul, considerado uno de los responsables de la destrucción de esta conversión, bautizando un hijo de un mes de vida con el nombre de Juan Nepumoceno. Como padrino de bautismo figura su perseguidor, el capitán de infantería Tomás de Figueroa. No se trata, evidentemente, de una casualidad sino de un acto destinado a servir de ejemplo a los miembros de su parcialidad. Durante el primer año de reestablecida la acción misional se cuentan 145 indígenas bautizados. En tanto el balance sobre el desarrollo de la misma al año 1816 registra el bautizo de 991 párvulos y 241 adultos, la consagración de 239 matrimonios y la cristiana sepultura de 186 menores y 80 adultos (Lagos 1908). El interés de los gobiernos republicanos por la continuidad de esta obra evangelizadora se expresa en las gestiones para la venida de los capuchinos italianos en reemplazo de los franciscanos, que se inscribieron en el bando realista durante la guerra de la independencia. La valoración de su trabajo como empresa "civilizatoria" se materializa en el pago una subvención de cinco pesos mensuales para la manutención de los alumnos de las escuelas misionales. Esta cifra luego se elevará más tarde a 10 pesos (Centeno 1861). La tarea de los misioneros no era fácil según nos informa el intendente de Valdivia, Salvador Sanfuentes (1862:274-275):

Cuarenta i mas años hace que los indios de los departamentos de la Unión y Osorno se encuentran bajo el influjo de las misiones, i sin embargo todavía cuesta poco menos trabajo que al principio traerlos a ellas para el cumplimiento de las prácticas religiosas: todavía es necesario que el capitán los saque a la fuerza de sus ranchos. En vano han visto que algunos de sus hijos, educados en las escuelas, sirven actualmente de preceptores en casa de los españoles, bien vestidos y alimentados, i con el porvenir ante sus ojos. En el día se experimenta tanta resistencia para completar en cada escuela misional el número de diez o doce choltos, que me he visto en la precisión de mandar que los recojan a la fuerza; aun así, como siempre siguen ellos promoviendo la fuga de sus hijos de la misión, es a veces necesario amenazarlos con el arresto a los mismos padres. Si ellos han abandonado ya sus más supersticiosas costumbres, no es tanto a las amonestaciones de los misioneros, cuanto al respecto que les infunde la autoridad.

Según el intendente de Valdivia, todas las semanas los capitanes de amigos debían recorrer los asentamientos indígenas para llevar a la misión a seis o ocho hombres y otras tantas mujeres, para adentrarlos en la fe. Por la mañana y al caer la tarde se hacían posibles verlo reunidos para la oración bajo la dirección de un fiscal (cargo por lo general ejercido por algún anciano converso) que elevaba las plegarias y le exponía la doctrina en mapudungun. Allí permanecían por una semana, aprendiendo a rezar y conociendo las virtudes de la confesión, luego de cual regresaban a sus ranchos. La idea era que al cabo del año pasaran por turnos todos los miembros de la reducción. Los resultados de este método se exponen en el estado de la misión de Río Bueno del año 1849 (Pamplona 1911), bajo cuidado de los capuchinos, cuyo balance consigna 3.939 niños y 194 adultos bautizados, 769 matrimonios, 1267 funerales de indígenas. Otro tanto ocurre con la misión de Pilmaitquén, fundada por los franciscanos en 1805 y restablecida por los capuchinos en 1843. Esta informa de 2055 niños y 10 adultos bautizados, 522 matrimonios y 1476 exequias de naturales.

La evangelización asume aquí un carácter imperativo, cuyo propósito es reducir a los infieles a la fe. Su acogida por parte de los williche es, en primera instancia, un acto de obediencia, forzado por las circunstancias, tendiente a evitar la acción disciplinaria de la autoridad secular que actúa como brazo coadyuvante de la iglesia. El ejercicio público de la religión aparece como una medida precautoria, de carácter formal más que devocional. Así Carvallo i Goyeneche (1876:187) califica como "sospechosos" el tos nacionales, "que según dice el autor desertan de su práctica en el momento menos pensado y jamás se apartan de sus supersticiones". Otro tanto apunta Sanfuentes (op.cit.), quien informa del carácter pertinaz de estos indios. La influencia católica, sin embargo, progresivamente va transformando las mentalidades, hasta incorporarse como un elemento constitutivo de éstas. Hoy la mayor parte de los miembros de las congregaciones que organizan el ngillatun se reconocen católicos. Sus testimonios indican que sus padres y abuelos ya lo eran. Por ejemplo, don Juan, de 80 años, oriundo de Noguehue cuenta que su madre y sus tíos empleaban el mapudungun como medio de comunicación primario, pero oraban en castellano todos los días, siguiendo el precepto católico, lo levantarse, durante las comidas y antes dormir. Doña Etelbina de 84 años, participante de la rogativa de Maihue recuerda los viajes a caballo que hacía con sus padres y abuelos para participar en la fiesta de la virgen de la Candelaria, en el pueblo de San Pablo, de la cual eran devotos. Por su parte, don Leonardo Cuante, 70 años, longko mayor de la cuenca del Lago Ranco y maestro de ceremonias de Pitricuo, mantiene en la memoria las imágenes de la Semana Santa en Río Bueno, hasta donde lo llevaba de niño su madre para pagar maldie. Todos ellos, junto a su confesión católica, han mantenido su fe en el lepún, que en sus comunidades se manifiesta como el principal mecanismo de expresión de la identidad mapuche williche.

En los llanos de los ríos Bueno y Pilmayquén, hoy el lepún se presenta como un mediador entre temporalidades y matrices culturales, que articula los referentes del pasado con los del presente e integra el patrimonio simbólico mapuche a los registros propios de la cultura nacional. La textura del lepún es sincrética. La estructura ritual reproduce los patrones formales de la religiosidad mapuche. A él, sin embargo, se asocian un sistema de representaciones de origen cristiano, mayoritario entre los presentes. Como hemos dicho, hoy la rogativa se realiza en castellano, lo que supone una importante pérdida en los contenidos culturales. El rewe se denomina según fu forma "rama" o "arco" y se lo define como altar. El ngillatuwe se designa "cancha" o "plaza sagrada", al ngempin se lo llama "maestro de ceremonias". La concepción de la deidad prevalentemente hoy es monoteísta y catolicista, en tanto, el naturalismo de la religiosidad ancestral se ha vuelto intradéxico. Los principales adversarios del ngillatun son los evangélicos de las propias reducciones williche. Así lo sienten los miembros de las congregaciones rituales tradicionales, que se quejan de su estigmatización por parte de éstos y los responsabilizan del decaimiento de la rogativa, al sustraerles participantes. No dejan de tener razón. El movimiento evangélico se ha transformado en la principal fuerza religiosa en esta zona etnográfica. En una encuesta que aplicamos en las localidades de Pitricuo, Tringlo y Litrán, definidas como nuestras unidades de análisis, el 45,10% de los entrevistados se reconoció evangélico. Esta cifra triplica los porcentajes de representación de esta religión a nivel nacional, que en el censo del año 2002 llega al 15% se los chilenos. Quienes se confiesan católicos, en tanto, alcanzaron al 40,56% de la muestra. La encuesta, igualmente, da cuenta de la tensión religiosa entre las congregaciones étnicas y las evangélicas, expresa en el ausentismo y la crítica de los miembros de estas últimas a la rogativa mapuche. Entre los encuestados evangélicos, el 64% afirmó no participar del ngillatun, el 43,4% lo calificó como contrario a su religión y el 31.75 expresó una valoración negativa hacia él. Entre las respuestas no tipificadas que arrojó la encuesta se encuentran que las congregaciones del ngillatun son "una secta satánica", que "adoran a un falso Dios, porque el lepún no está en la Biblia", que la rogativa indígena es "una idolatría" o una manifestación "pagana" y que "no es la forma adecuada de pedirle cosas a Dios".

En las seis comunidades donde desarrollamos nuestro estudio de casos se cuentan 14 locales eclesiales evangélicos con sus congregaciones activas. Las denominaciones presentes corresponden a la Iglesia del Señor en Chile, la Iglesia del Señor Apostólica, la Iglesia del Señor Misionera, la Iglesia del Señor la cual Ganó con su Sangre, la Iglesia Pentecostal Austral y la Iglesia Alianza Misionera. Todas, a excepción de esta última pertenecen al movimiento pentecostal, que predica el poder del Espíritu Santo, manifiesto en la tierra a través de prodigios y milagros. Sus precedentes bíblicos se encuentran en el libro de Hechos 2, que narra la llegada de éste en forma de llamas de fuego en el cielo el día de Pentecostés, en el que apóstoles comenzaron a hablar en nuevas lenguas. Entonces Pedro recordó al profeta Joel anunciando que en los tiempos posteriores, "Espíritu Santo se derramará sobre la carne y habrá profecías, visiones, sueños, señales y hechos extraordinarios, antes de que venga el día del Señor. La irradiación de éste movimiento religioso sobre las comunidades williche se produce desde la ciudad de Río Bueno donde irrumpe a comienzos del siglo pasado. Su primera manifestación se hace ver bajo la forma de un avivamiento espiritual en el seno de la Iglesia Alianza Misionera, una corporación de carácter milenarista y origen norteamericano, asentada en la ciudad con el nacimiento del siglo. Quienes participan en ella formaron, junto al pastor Carlos del Campo, la primera iglesia del Señor, el año 1911. Esta precede en un par de años la fundación oficial de esta corporación que es una de las fuentes del pentecostalismo chileno, cuya consigna produce el santísimo el año 1913, por iniciativa del propio Carlos del Campo. En el año 1919 la Iglesia de Señor realiza su primera conferencia general administrativa, precisamente en la ciudad de Río Bueno. El año 1920 ya cuenta con un local en el pueblo de Lago Ranco, antes de que en éste se levantara la primera iglesia católica. La ciudad de Río Bueno será, igualmente, el asiento de la presidencia de la Iglesia Apostólica del Señor, nacida el año 1933 de la escisión de la Iglesia del Señor, al momento de morir su fundador. A mediados de la década de los 40, ésta cuenta con locales en diversas localidades rurales del sector, extendiendo su influencia sobre las comunidades. Cabe destacar que la recepción del mensaje pentecostal se realiza sobre personas previamente evangelizadas en el cristianismo y que, al menos, nominalmente se reconocían católicos.

Su menor burocratización y los mayores grados de libertad para la expresión litúrgica facilitan su extensión; su oferta de esperanza para la solución de los problemas de la existencia, por la vía de la intervención del Espíritu Santo, llena un vacío en el sistema religioso que ni la liturgia católica ni el ngillatun son capaces de satisfacer.

El pentecostalismo se levanta aquí como una alternativa crítica al catolicismo mestizo. Al converso se le pide un cambio en su estilo de vida, de modo de dar testimonio dé fe con su comportamiento. Lo anterior implica la exigencia de abandonar sus anteriores prácticas religiosas, como ngillatun. El fundamento para ello, nos explicó un pastor williche, se encuentra en Éxodos 20, versículos 3 al 6: "No tendrás dioses ajenos delante de mí. No te harás imagen ni ninguna semejanza de lo que esté arriba en el cielo, ni abajo en la tierra, ni en las aguas debajo de la tierra. No te inclinarás a ellas ni la honrarás, porque yo soy Jehová tu Dios fuerte y celoso, que visito la maldad de los padres sobre lo de los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me aborrecen", nos leyó. Expuesto en sus palabras: "Esto significa que nosotros no adoramos a creaciones, sino al creador, porque hay personas que en la tierra y has los ángeles, y nos dijo en relación al ngillatun. Para los evangélicos i hay un mediador que Jesús, por lo que la creencia en los espíritus de los antepasados es vana. Otro tanto sucede que los sacrificio que se ofrecen en el lepún. Al respecto puede leerse Isaías 1, versículo 11: "Para qué me sirve -dice Jehová- la multitud de vuestros sacrificios. Hastiado estoy de holocaustos de carneros y de sebo de animales gordos; no quiero sangre de bueyes, ni de ovejas, ni de machos cabríos". Por su perseverancia en ellos, los miembros de las congregaciones del ngillatun son calificados como paganos. Por la supervivencia de las formas simbólicas ancestrales, la preservación del rewe de especies vegetales y por la realización del culto al amparo de la naturaleza son calificados como idolátras. Los evangélicos mantienen una política de exclusión respecto del ngillatun que se expresa en actitudes que van desde la abierta condena y la prohibición de asistir a él para los miembros de la Iglesia al distanciamiento y la crítica pasiva.

Contra ellos los dirigentes de las congregaciones tradicionales han elaborado el discurso ecuménico del ngillatun williche que no sólo expresa las tensiones culturales en el espacio comunitario sino las contradicciones de la identidad. El argumento de éste destaca la convergencia en las concepciones teistas de las distintas manifestaciones religiosas presentes en el área, pero modo de atenuar la recusatoria sobre las disidencias. No se trata de una estrategia nueva. Don Leonardo Cuante, longko principal de la cuenca del Lago Ranco, cuenta que su abuelo incorporó al ngillatun de Pitricuo una imagen del Sagrado Corazón para evitar que lo estigmatizaran. La adaptación de este recurso ha terminado en asimilación, de modo que hoy en el ngillatun de esta comunidad van a pagarle manda a ella. El principio de la mimetis ha sido empleado en esta zona con propósitos defensivos tanto como mecanismo de aculturación. Los misioneros emplearon el Cristo para los propósitos de la conversión. Así extendieron la idea de que si uno mira atentamente al sol (chaw antú) pueden ver a Simi y que la imagen de la virgen se encuentra impresa en la luna (ñuke kuyen). Las fiestas de santos fueron puestas en el lugar de las tradicionales. Así la celebración de San Juan sustituyó al wetrápantu y la de San Francisco a la de los brotes. Los williche, en tanto, buscaron mantener su ritualidad mimetizada en el nuevo calendario. Así en comunidades como las de Noguehue, Maihue las rogativas se comenzaron a hacer para Navidad y Año Nuevo occidental y en Pitricuo se realiza hasta el día de hoy en esta última fecha.

El resultado de este proceso de interacción es la preservación de las formas rituales tradicionales en el marco de la transformación de las representaciones culturales, como se hace patente en el discurso ecuménico del ngillatun williche. Este muestra a la vez los límites para los procesos de reetnificación que hoy tienen lugar en el área, pues señala un punto de difícil retención. Para quienes han asumido el catolicismo mestizo resulta difícil de reconocer el sustrato naturalista y politeísta de la religión mapuche. La reflexión sobre el significado de los elementos simbólicos y las pautas rituales que dan cuenta de estas rasgos genera incomodidad entre sus miembros y se tiende a eludir. Otro tanto sucede respecto a la aceptación de la institución del machin, recientemente reestablecida. El llamado espiritual para el ejercicio de chamán ha recaído sobre un joven ampliamente conocido entre las congregaciones rituales étnicas de la zona. Se trata un asiduo participante de las rogativas y miembro de una familia organizadora de un lepún, habitualmente visitada por las otras congregaciones. La asunción del machi produjo un cambio de actitud hacia éste. Algunas de las concepciones y muchos de los antiguos asistentes dejaron de concurrir al ngillatun que éste regenta, porque su rol es mirado con escépticismo, temor o incomprensión. Si bien entre las congregaciones del área persiste la jerencia en el poder de los espíritus ancestrales, los trances de posesión y la personificación de éstos en la figura del machi quedan fuera del marco de sus presupuestos. El uso del mapudungun, el kuymin o xaltaz ritual y el aura de poder paranormal asociada a sus capacidades terapéuticas generan en torno a él una percepción polarizada entre las ideas de bien/mal. Quienes mejor disposición tienen para aceptarlo son los miembros de las congregaciones emergentes, que se encuentran en proceso de bispocación de sus orígenes culturales. Las congregaciones rituales más antiguas, asentadas sobre una tradición mestiza lo miran con reticencia, desden o rechazo. Nos encontramos aquí una nueva política de exclusión que no sólo muestra las tensiones culturales en el espacio comunitario, sino expresa las contradicciones de etnicidad, cuando lo ajeno se lo asimila o lo propio.

Referencias bibliográficas

- ALCAMÁN, Eugenio. 1994. "La sociedad mapuche -huilliche del futahuillimapu septentrional, 1750-1792". Boletín del Museo Histórico Municipal de Osorno. N° 1. Osorno.
- ASCABUSI, Miguel. 1997. Informe cronológico de las misiones del reino de Chile hasta 1789. Publicaciones del archivo franciscano. Santiago.
- AUGUSTA, Felix 1992 [1916]. Diccionario Mapuche - Español y Español-Mapuche. Ediciones Séneca. Santiago.
- _____. 1990 [1903] Gramática mapuche. Ediciones Seneca. Santiago.
- BENGOA, José. 1997. Historia del pueblo mapuche. Sur. Santiago.
- BIBAR, Gerónimo, 1966 [1558]. Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Fondo histórico bibliográfico José Toribio Medina. Santiago.
- CARVALLO I GOYENECHE, Vicente. 1876. Segunda parte de la descripción histórica - jeográfica del reino de Chile. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Tomo X. Imprenta de la librería del Mercurio.
- CENTENO, Ignacio. 1861. Boletín de leyes reducido a las disposiciones vigentes y de interés general al 31 de diciembre de 1859. Imprenta Nacional. Santiago.
- FEBRES, Andrés 1975 (1764). Arte de la lengua del Reyno de Chile. Cabildo. Vaduz-Georgetown.
- GONZÁLEZ DE NAJERA, Alonso, 1889 [1614]. Desengaño y reparo de la guerra de Chile. Colección de Historiadores de Chile y Documentos Relativos a la Historia Nacional. Imprenta Ercilla, Santiago.
- HAVESTADT, Bernardo 1886 [1777]. Chillegendu sive tractatus linguae chilensis. Editionem novam immutatam Julius Szmann.
- LAGOS, Roberto. 1908. Historia de las misiones del colegio de Chillán. Gili Editores. Barcelona.
- MARIÑO DE LOVERA, Pedro. 1865 [1595]. Crónica del reino de Chile, escrita por el capitán don Pedro Mariño de Lovera. Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo VI. Imprenta del Ferrocarril, Santiago.
- MOESBACH, Ernesto Whilhem 1944. Voz de Arauco. Explicación de los nombres indígenas de Chile. Imprenta San Francisco, Padres las Casas.

- 1962. Idioma mapuche. Imprenta y editorial San Francisco. Padre las Casas.

- NÚÑEZ DE PINEDA y BASCÚÑAN, Francisco, 1863 [1673]. Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del reino de Chile. Colección de historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional. Tomo III. Imprenta del ferrocarril, Santiago.

- OVALLE, Alonso. 1888 [1646]. Histórica relación del reyno de Chile y de las misiones y ministerios que ejercita en él la Compañía de Jesús. Colección de Historiadores de Chile i Documentos Relativos a la Historia Nacional, Tomo XII

- PAMPLONA, Ignacio. Historia de las misiones de los capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911). Imprenta Chile. Santiago.
- ROSALES, D. 1989 [1674]. Historia general del reino de Chile. Flandes editore. Editorial Andrés Bello. Santiago

- SANFUENTES, Salvador. 1962. "Memoria sobre el estado de la provincia de Valdivia en 1846". Anales de la Universidad de Chile N° 3. pp. 277-294.

- SANTA BIBLIA. 2003. Versión Casidoro de Reina revisada por Cipriano de Valera. Sociedades Bíblicas Unidas. Corea.

- VALDIVIA, Luis de. 1887 [1606]. Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile, con un vocabulario y confesionario de la Compañía de Jesús en la provincia del Pirú. Ausgabe von Platzmann, Leipzig.

Notas

- 1 El presente artículo se ha elaborado en el marco del proyecto Fondecyt 1050309, titulado "Mediaciones rituales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal. Transformación de las prácticas rituales en comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno (Xa región)". El método empleado es el estudio de casos y contempla un trabajo etnográfico en las comunidades de Pitricuo, Tringlo, Litrán, Noguehue, Marriamio y Maihue.

- 2 El autor es académico del Instituto de Comunicación Social de la Universidad Austral de Chile.