

Religión e identidad en el pueblo mapuche (1)

María Elena Riveros E.

Magíster en Estudios Latinoamericanos.

"Pocas razas hay sobre la tierra más dignas que la raza araucana. Alguna vez veremos universidades araucanas, libros impresos en araucano, y nos daremos cuenta de todo lo que hemos perdido en diafanidad, pureza y en energía volcánica".

Pablo Neruda. *Confieso que he vivido.*

INTRODUCCION

Conocí a los Puén, los Añiñir, los Catrilelbún, la *papay* Clementina y a tantos otros, hace diez años, cuando tuve la oportunidad de participar en un grupo que realizaba un trabajo de evangelización en la zona donde viven. Ellos pertenecen a la comunidad de Sara de Lebu, misión religiosa que los jesuitas mantienen en la región de Arauco. Son miembros de esta comunidad religiosa, asisten al culto, participan de las diferentes actividades de la misión y, sin embargo, mantienen muchas de sus tradiciones ancestrales y su nexos con la tierra y los antepasados...la *papay* ya no está entre nosotros, ha emprendido el viaje a la tierra de arriba o *wenumapu*, donde habitan los espíritus de los antepasados, compartiendo junto a los dioses... sin embargo su *am*, su espíritu ha quedado en la memoria de quienes la conocieron.

Este breve trabajo consiste en un intento de mi parte por relacionar la religiosidad de los mapuches con su identidad como pueblo. No me propongo resolver en él ningún problema específico, sino más bien reflexionar acerca de ese nexo y proporcionar algunos antecedentes acerca de cómo el proceso de evangelización ha provocado una ruptura en esta relación, lo que ha obligado a una rearticulación.

Como la identidad es uno de los conceptos centrales en este ensayo, partiré intentando realizar una definición que dé el marco teórico necesario para el desarrollo de mi trabajo, tomando como referencia algunos textos de autores que han investigado este tema, especialmente desde una perspectiva psicológica y antropológica. Entraré luego en la cuestión de la religiosidad mapuche, más específicamente, en el cómo ella se entendía y se vivía antes de la llegada de los españoles. En otras palabras, me interesa percibir el sentido religioso de este pueblo previo a los numerosos intentos por evangelizarlo y ganarlo para la fe, dándole la oportunidad de vivir para el fin que se creyó había sido creado, esto es, para amar y venerar a Dios, logrando así la salvación eterna.

Continuaré presentando algunas de las tentativas de rearticulación emprendidas por el pueblo mapuche con posterioridad a la desarticulación y los conflictos de identidad que desencadenó el proceso de evangelización. Para finalizar, intentaré esbozar algunas conclusiones, que no pretenden otra cosa que dejar preguntas abiertas que puedan motivar futuros trabajos. Creo que los mapuches son un pueblo que tiene un legado riquísimo en tradición, fuerza y sabiduría, y que nosotros, con nuestro sesgo racionalista heredado del contacto con el continente europeo y de la admiración que profesamos hacia su cultura, no hemos sabido conocer y valorar.

IDENTIDAD

En la vida del hombre y la mujer están siempre presentes las preguntas: ¿quién soy yo?, ¿quiénes somos nosotros? En el transcurso de la vida se les da respuesta una y otra vez, sin contestarlas jamás completamente. Por mucha claridad que a veces se alcance, estas preguntas vuelven a surgir. Para la psicología, la identidad es una necesidad básica del ser humano. Poder responder a la pregunta ¿quién soy yo? es tan necesario como el afecto o la alimentación. La respuesta que se logra no es absoluta y siempre está cambiando, pero nunca dejamos de buscarla. Erich Fromm plantea que: "esta necesidad de un sentimiento de identidad es tan vital e imperativa, que el hombre no podría estar sano si no encontrara algún modo de satisfacerla". Según lo que él expone, la identidad es una necesidad afectiva ("sentimiento"), cognitiva ("conciencia de sí mismo y del vecino como personas diferentes") y activa (el ser humano tiene que "tomar decisiones" haciendo uso de su libertad y voluntad).

Se puede afirmar, entonces, que la identidad tiene que ver con nuestra historia de vida, que será influida por el concepto de mundo que manejamos y por el concepto de mundo que predomina en la época y lugar en que vivimos. Por lo tanto, hay en este concepto un cruce individuo-grupo-sociedad, por un lado, y de la historia personal con la historia social, por otro.

Los individuos, los grupos y las culturas tienen conflictos de identidad. Todo lo que es rechazable y que es parte nuestra conforma una identidad negativa. Tendemos a reprimir aquellos aspectos que consideramos negativos porque nos producen angustia y/o sentimientos de culpa y/o depresión, es decir, porque nos bajan la autoimagen y la autoestima. Así, si un grupo o una cultura considera negativo pertenecer a una raza determinada, ser de un determinado sexo o pertenecer a una determinada religión, las personas incluidas en ese grupo se sentirán inferiores, culpables, etc. Es la "construcción social de la realidad" la que institucionaliza y legitima lo que se entiende por "la realidad": las mujeres son inferiores, los indios y negros son muy simples o tontos, en fin. Como sabemos, algunos de estos rasgos negativos se han atribuido a la cultura latinoamericana, puesto que las identidades colectivas implican una cosmovisión y una cultura relativamente comunes.(2)

Para estudiar el tema de la identidad se suelen sugerir dos caminos: preguntarse por la manera en que cada una de las diversas disciplinas intenta abordar el tema de la identidad, a partir de la definición que cada una le da a este concepto (identidad como concepto transdisciplinario), o confrontar las varias definiciones con las concepciones que tienen acerca de sí mismas las sociedades llamadas "primitivas".(3)

En una época en que interesa más lo que nos distingue, proponerse un estudio acerca de la identidad puede parecer un desafío. El tema de la diferencia caracteriza a nuestra época: diferencias étnicas, de género, de culturas. Ante el fenómeno de la "globalización", cuya consecuencia más clara es la homogenización, tendemos a encerrarnos cada uno en nuestra particularidad, en nuestra identidad separada, propia. Por otra parte, hay quienes insisten en proclamar la unidad del ser humano, recuperando la certeza de la existencia de una naturaleza común. Sin embargo, si esto se hace desde los parámetros de la cultura occidental dominante, la trampa que acecha es el etnocentrismo. Es decir, la tendencia del grupo o la etnia más poderoso/a es siempre a autodesignarse o pensarse a sí mismo como "los hombres" o "los humanos" y a designar a los otros grupos o las otras etnias como los "no hombres", incluso como los "animales o

los malos".(4) Por lo demás no falta quién piensa que toda cultura es etnocéntrica, pues toda cultura busca la autoafirmación de sus valores.

Nos encontramos, así, frente a un doble movimiento: la actitud etnocéntrica, que proclama desde sí la unidad del ser humano, o la *singularidad desconectada* versus la *unidad globalizante*. Frente a esto, Lévi-Strauss(5) aconseja que cada identidad cultural salga de su etnocentrismo y que busque establecer relaciones de colaboración entre los seres humanos. Las culturas no estarían abiertas espontáneamente a lo universal, pues los esquemas con que se abren al mundo son de carácter particular. Universalismo y particularismo se complementan, pero en constante tensión. Pareciera ser que, ante la amenaza de la monotonía y la uniformidad, lo que conviene es preservar la diversidad. Sin embargo, el riesgo etnocéntrico persiste.

¿SE PUEDE HABLAR DE IDENTIDAD DE LA DIFERENCIA?

Si por una parte, podemos afirmar que todos los seres humanos somos iguales y, por otra, que todos los seres humanos somos distintos y únicos, hay también una tercera mirada que afirma que hay seres humanos que son parecidos entre sí y distintos de otros. Esta es la perspectiva de las naciones, culturas, etnias, clases sociales, etc. En este nivel aparece el concepto de *identidad cultural y colectiva*. Los niveles anteriores corresponden a los conceptos de *identidad individual y universal*, respectivamente. Es decir que en cada persona conviven estos tres niveles, superpuestos y simultáneos: yo como un ser único, yo como ser humano y yo como perteneciente a una determinada raza, etnia, etc. Mirada desde este punto de vista, la identidad latinoamericana sería cultural y macrosocial: incluiría a varias identidades parciales que se superponen, sin negarse las unas a las otras, pero sí diferenciándose.(6)

Hay una identidad personal y varias identidades colectivas. No hay un solo "nosotros", sino varios, no excluyentes, sino superpuestos en la unicidad de la persona. Así, hablamos de: "nosotros los seres humanos", de "nosotros los latinoamericanos" o de nosotros "los chilenos". La identidad distingue nuestro colectivo de otros, así como la identidad individual distingue a nuestra individualidad de otras. La identidad colectiva es a la vez común y diferente, según el contexto. Por ejemplo, "nosotras las mujeres" se opone a las "no mujeres". El nosotros es móvil y contextual. Son muchas las identidades colectivas y algunas incluyen a otras. En algunos contextos culturales

se da mayor relevancia a algunos "nosotros" (por ejemplo, "nosotros los blancos") y, por lo tanto, cualquier otra característica queda relegada a un segundo plano. Tal es el caso de las culturas racistas, etnocéntricas o sexistas. Así, la imagen de "ellos" (por ejemplo, "ellos los de color") implica prejuicios y segregación, lo que revela un conflicto de identidad en quienes han creado el "ellos". Lo que el "nosotros" no logra asimilar, lo proyecta hacia un "ellos" reprimido y negado en el interior del propio grupo. En palabras de Erikson, "ellos son los que padecen la diferencia fatal". Un buen ejemplo es el de los negros para los blancos racistas.

Puesto que cada persona no es una isla, surge la pregunta a la que necesariamente se llega al hablar acerca de la identidad. Es la que interroga por el paso de lo individual a lo universal y a la inversa. Un estudio de las estructuras profundas de la identidad en su aspecto relacional, nos demuestra que *la cuestión del otro* aparece como una parte constitutiva de la propia identidad. La identidad personal y cultural supone la identidad del otro o de los otros. Siempre y, recíprocamente, "nosotros" seremos un "otros" para "ellos". Por lo tanto, hay que distinguir entre la identidad para mí (la "autoidentidad") y la identidad para ellos (la "metaidentidad"). Por ejemplo, yo puedo verme a mí mismo como el profesor de historia, pero para los alumnos seré sólo "el viejo". Así, la autoidentidad y la metaidentidad pueden ser muy próximas, casi iguales, o muy distintas. La identidad es la "cuestión del otro", como lo plantea Todorov(7) en su libro. Esto implica límites, pero esos límites son permeables. La permeabilidad no es otra cosa que la capacidad individual y colectiva de crear auténticas comunidades fraternas.

Esto significa que existe en todo grupo un aspecto relacional de la identidad y que, por lo tanto, al estudiar una cultura se debe poner énfasis en la relación de identidad que ésta mantiene con otros grupos. El ser humano vive siempre en relación, consigo mismo y con otros. Como dice Pablo Neruda: "no puedo sin la vida vivir, sin el hombre, ser hombre". Rousseau añade que: "... para estudiar al hombre hay que aprender a dirigir la mirada a lo lejos; hay que observar en primer lugar las diferencias para descubrir las propiedades". El vínculo entre nosotros y el otro depende no del parecido, sino de la diferencia. Estamos unidos no por un puente, sino por un abismo.(8)

Esta "identidad de la diferencia" puede llevar a que un grupo le niegue valor humano a otro y justifique su marginación, su persecución e, incluso, su aniquilación. El grupo así marginado va sofocando y negando sus distintos niveles de identidad, puesto que su identidad global se halla en peligro. Al verse amenazada su identidad, también se ve amenazada su posibilidad de construcción

de la realidad, es decir, su concepción del mundo. Es el caso de los indígenas americanos ante las invasiones hispánicas e inglesas. En un primer momento fueron aniquilados, hoy sólo los marginan.

Toda identidad va cambiando y supone alteridad. No se puede reconocer una identidad, si a la vez no se reconoce una alteridad que se presenta como su antagonista. Por ejemplo, para algunos yo puedo ser culto y para otros ignorante o mediocre. Estos antagonismos nos crean conflictos con los demás, pero también con nosotros mismos. Si el otro no confirma mi identidad, se transforma en una amenaza y es frecuente que se intente evitar el contacto con aquéllos que nos amenazan, que ponen en riesgo mi identidad, mi autoimagen y mi autoestima.

En resumen, la búsqueda de identidad, su crisis y su pérdida constituyen un centro de preocupación e investigación actual. El individuo, el grupo, las sociedades tradicionales o industriales aspiran a coincidir nuevamente con su propio ser. El tema de la identidad afecta a todas las sociedades y a casi todas las disciplinas. Se puede decir que la identidad es evolutiva y está en proceso de cambio permanente, lo que implica la afirmación de particularidades, pero también de diferencias y relaciones con los otros. Se trata de una pregunta siempre presente y cuya respuesta se busca en imágenes, fragmentos, recuerdos, historias, relaciones con uno mismo y con otros, esos "otros que no son si yo no existo, los otros que me dan plena existencia".

RELIGION E IDENTIDAD DEL PUEBLO MAPUCHE EN LA AMERICA PREHISPANICA

Entre los mapuches existe una estrecha relación entre su identidad cultural como pueblo y su identidad religiosa. Autores como Foerster(9) plantean que la identidad del mapuche, que se liga a la tierra y a la naturaleza, se une "hasta confundirse" con lo sagrado, representado por las divinidades y antepasados. El rito convoca y reúne al pueblo mapuche, lo que persiste hasta hoy. Por otra parte, la perspectiva antropológica nos enseña que "los símbolos religiosos sintetizan el *ethos* de un pueblo y su cosmovisión, relacionando una estética y una moral con una cosmología y una ontología".(10)

La religiosidad del pueblo mapuche comparte ciertos rasgos con la mayoría de las religiones indígenas del mundo. Estas religiones intentan dar respuesta a las preguntas que el hombre y la mujer se hacen frente a su medio ambiente, según lo que ellos perciben de la naturaleza, en sus relaciones con ella, en sus efectos sobre los seres y las cosas de este mundo. Surge así un sistema de relaciones con el mundo superior y las divinidades (que son la fuente de todo), y un sistema de actos o gestos que expresan estas relaciones (los ritos). El modo cómo se percibe el universo y las relaciones de los seres humanos dentro del universo, determina en gran medida cómo hombres y mujeres perciben la presencia divina. Así, los pueblos que viven cerca de la tierra tienden a ver la presencia divina en la naturaleza y es allí donde realizan los encuentros rituales, cuyo propósito fundamental es reforzar los lazos de lo humano con lo divino.

Se puede afirmar que la religión mapuche comparte tres características con la mayoría de las religiones indígenas. Es una religión cósmica, es animista y es chamánica. Lo primero, que se refiere a la búsqueda de un fundamento, es característico de cualquier religión y concierne a las referencias del mundo profano al poder divino que lo sustenta; lo segundo quiere decir que esta religión percibe a la naturaleza como animada por poderes ocultos en los diversos elementos, poderes que pueden ser favorables o no y que se subordinan a un Poder Supremo; finalmente, para controlar estos poderes en la naturaleza existen los chamanes o *machis*, cuya función principal es la restauración del equilibrio.

A continuación haremos una presentación sintética de las características más destacables de la religiosidad y cosmovisión del pueblo mapuche, y de la relación que éstas tienen con la conformación de una identidad o *ethoscultural*. Tomaremos como referencia lo que se desarrolló más arriba acerca del concepto de identidad, dando una relevancia mayor a aquellas creencias y prácticas que formaban parte del universo mítico-religioso previo a la Conquista y la posterior irrupción de la religión de la Corona, el catolicismo, como religión única y verdadera.

Una de las hipótesis que recorre el trabajo de Foerster, (11) respecto a la religiosidad y creencias del pueblo mapuche, es que las diferencias y fragmentaciones presentes en esta sociedad son superadas a partir del rito. Es el rito el que convoca y une al mapuche. Con los ritos se recrea y revive el *admapu* o conjunto de tradiciones sagradas y profanas que las divinidades legaron a los antepasados y, por lo tanto, también la reciprocidad con *ngenechén* o Ser Supremo, por los nuevos dones que Este otorga. Por ejemplo, los *nguillatunes* congregan a un número inmenso de personas

pertenecientes a varias comunidades, que provienen de distintos lugares, a veces muy distantes, en torno a una rogativa dirigida a las divinidades y a los antepasados con el fin de obtener sus favores y protección, y también para agradecer los bienes recibidos. Se trata de un rito de organización compleja y jerarquizada, quizá el más complejo y jerarquizado que se haya podido observar al interior de esta sociedad. Hay una dimensión central en el rito, la violencia, que se ejerce sobre una víctima sacrificial, usualmente un cordero, en reemplazo de la verdadera víctima, el hombre o la mujer. Al interior de la sociedad mapuche existe una permanente tensión entre el orden cósmico y las fuerzas del mal. En su simbolismo el mundo aparece constantemente amenazado por la acción de los agentes del mal o *wekufü*. Esta acción permanente del mal da cuenta de una gran precariedad, que requiere de lo sagrado, pues sólo allí se encuentra el fundamento de lo real. El rito, entonces, también es interpretado como la lucha contra las fuerzas del mal o *wekufü*, que son las almas o *am* de los difuntos que han sido atrapadas por los brujos o *kalkus* en su trayecto hacia la tierra de arriba o *wenumapu*. Esto ocurre cuando los parientes del difunto se descuidan y son negligentes respecto al cumplimiento de los ritos funerarios, cuya función es transformar al muerto en un verdadero antepasado. El *nguillatún* es entonces un ritual que pone en contacto recíproco al mundo profano con el mundo sagrado, con el fin de mantener el equilibrio en el universo. Se trata de un rito que tiene un doble carácter: cúltico o de sacrificio, cuyo fin es el resguardo simbólico de la reciprocidad, y representativo del orden sagrado que remite al poder significativo de los símbolos siderales.

La palabra *mapu* o tierra es esencial en el contexto cultural mapuche. Pareciera ser que en su imaginario religioso no se puede separar *mapu* de *wenumapu*, lo que garantiza la reciprocidad entre un orden natural y un orden sobrenatural. Es decir, desde un cierto orden terrenal se puede acceder a lo sagrado, y cuando se hace referencia al mundo sobrenatural se está aludiendo a una tierra común. Por ello, la tierra no es propiedad de nadie en particular, sino patrimonio de toda la comunidad.

Como ya se señaló, la identidad no sólo es historia personal sino también grupal y social. Por ello, otro aspecto importante en el sistema de creencias mapuche es el que dice relación con los ritos de iniciación. El niño al nacer no tiene una identidad. Esta la adquiere en el momento de su bautizo, cuando recibe un nombre. Es decir, la identidad de una persona se liga con su pertenencia a un solo grupo de parentesco, a una misma sangre y a elementos de propiedad comunitaria. En la medida en que aumenta el número de individuos de una aldea y su relación con los miembros de

otras aldeas es mayor la necesidad de contar con más elementos de identificación. Así, se recurre a elementos del aspecto exterior de una persona: vestimenta, peinado, objetos que lleva, etc. En la sociedad mapuche era costumbre que los nombres fueran donados por la generación precedente alterna, es decir, del abuelo paterno al nieto, en una ceremonia denominada *lakutún* o *katankawín* en el caso de las mujeres, donde además se les perforaba las orejas. Se suponía que no sólo se heredaba el nombre, sino también los atributos espirituales del donante. Este nombre compartido daba origen a una forma de parentesco de contornos imprecisos, pues se establecía entre ambos una identidad nominal, la que a lo largo de la vida se traducían en colaboración y apoyo mutuo. Incluso, cuando uno de los dos moría, el otro adquiría la categoría de deudo y participaba de todo lo relativo al entierro y rito funerario. Por su parte, el difunto seguía apareciendo en los *peuma* o sueños, para dar consejo y apoyar al vivo. Así, los antepasados quedaban encarnados en la personalidad de sus descendientes.

En la actualidad, estos ritos han dejado de practicarse, salvo en la región del alto Bio-Bio. La costumbre actual es participar del bautismo cristiano y adoptar nombres occidentales. Esto, según algunos autores, habría tenido consecuencias graves para la identidad cultural del pueblo mapuche. Por una parte, deben resolver el problema de una doble identidad personal, haciéndose cargo de una identificación extraña a sus conocimientos, y por otra, se acelera el proceso de desidentificación étnica, lo que se vive con culpa o rechazo.⁽¹²⁾

AMERICA LATINA, UNA HISTORIA DE DOMINACION

Como hemos visto, el concepto de identidad individual y colectiva implica cambio y relación. Así, la *aculturación* es, precisamente, el fenómeno que resulta del contacto entre grupos de individuos de culturas diferentes, proceso que implica la pérdida o desarraigo de una cultura precedente, con cambios subsecuentes en uno o ambos grupos en contacto y, además, significa la consiguiente creación de nuevos fenómenos culturales. Esto último se refiere a una cultura que emerge a partir de contactos diversos (de aquí el concepto de "hibridación" desarrollado por García Canclini).

No se puede evitar la aculturación e incluso puede estimarse como normal la pérdida de algunas pautas o costumbres. Sin embargo, cuando la aculturación ocurre por la vía de la dominación, la pérdida puede ser grave, afectando la memoria histórico-cultural del grupo y restándole

autonomía para sus proyectos culturales. Ha sido el caso de las culturas indígenas de América, donde el etnocentrismo y el racismo de los invasores generó una pérdida de la cultura propia, combinada con una "cultura de resistencia". Es decir, a la desaparición de lo propio se unió la negativa a asumir la cultura del invasor. Esta actitud se manifiesta en las culturas indígenas hasta hoy.

En los quinientos años de historia latinoamericana la aculturación ha sido asimétrica, esto es, por dominación. Cito como ejemplo el caso de la Guerra de la Araucanía, donde el objetivo para los españoles fue subordinar al indígena a sus propios patrones culturales, sometiéndose así a una sociedad en la que el concepto de subordinación no existía. Por el contrario, para los mapuches la guerra fue la expresión de su deseo de mantener una simetría con el otro, de preservar el equilibrio socio-político y el orden cósmico-religioso.⁽¹³⁾ La identidad indígena se transformó en mestiza y la negra en mulata. En estos quinientos años, son más de trescientos los de dominación por parte de Europa. Ni blanco, ni europeo, tampoco occidental, el latinoamericano se transformó en un ser con una identidad difusa y una baja autoimagen.

Resumiendo, el conflicto de "autoidentidad o de identidad para mí" se genera por la relación de dominación y por las formas de "metaidentidad o identidad para ellos" que los latinoamericanos hemos recibido de Europa y Estados Unidos. Casi siempre los latinoamericanos hemos sido el "otro inferior", lo que nos ha llevado a la presión de una identidad y una autoimagen negativa y a una desvaloración de nuestra propia cultura. Los literatos coinciden en este punto con las ciencias sociales. Carlos Fuentes plantea que "los propios latinoamericanos han tenido siempre el sentimiento de estar viviendo en los Balcanes de la cultura, es decir al margen de los centros culturales asociados inevitablemente con las grandes capitales europeas". Pablo Neruda dice por su parte que "nosotros los chilenos somos los sobrinos de Occidente". No es extraño que lo latinoamericano haya intentado identificarse, desde el principio, con la cultura dominante occidental. Sin embargo, en las últimas décadas, la literatura tiende a reivindicar a la cultura latinoamericana, que se transforma en muchos "sujetos personales y colectivos que cuestionan la alienación, recuperan la autenticidad, legitiman la imaginación y ganan en fuerza estética, ética y psicológica para América Latina y el mundo". ⁽¹⁴⁾ Como dice Alfredo Bryce Echeñique: "...En la medida que queríamos 'ser como' y escribir 'para' Europa, habíamos estado volcados en una gran empresa de inautenticidad. La literatura ha sido uno de los primeros discursos maduros en la

superación de esa dificultad, al presentarnos tal como somos".

EVANGELIZACION E IDENTIDAD

Un aspecto central en esta historia de dominación ha sido la evangelización de los pueblos indígenas. Los misioneros, que en su mayoría pertenecían a congregaciones jesuitas y franciscanas, buscaban convertir a los indios y salvar sus almas, no importándoles si para ello debían recurrir a la fuerza e incluso a la aniquilación. Las dificultades y resistencias para captar al otro como un "otro" no sólo se dieron en el plano teórico sino que se tradujeron en un verdadero genocidio, puesto que cuando no se acepta al "otro" se termina por eliminarlo.

El predominio del demonismo como ideología propia de la Edad Media y la creencia en la dualidad del alma fueron dos factores que favorecieron esta realidad de encuentros y desencuentros, entre la ley de Dios y las leyes de los hombres. Así, se impuso todo un sistema de creencias y valores sobre un sustrato preexistente, lo que habría producido una ruptura en la identidad de estos pueblos.

Este aspecto de la cristianización no suele aparecer en la historia oficial. La alteridad cultural de conquistadores y conquistados era tal, que primero provocó la sorpresa mutua y luego causó graves problemas para el logro de los objetivos perseguidos por los conquistadores, tales como el desarrollo de un capitalismo mercantilista y la expansión de la fe entre los infieles. Por lo tanto, no se puede separar la empresa cristianizadora de la empresa colonizadora. Los misioneros, aunque estuvieran guiados por un deseo de evangelización, no pudieron sustraerse al espíritu guerrero y conquistador que inspiraba a los españoles que llegaron a las tierras de América. La historia de la Conquista es entonces la historia de cómo se trata de legitimar la superioridad de los europeos y la inferioridad o sub-humanidad de los indígenas. Matanzas, torturas, trabajo esclavo, despojos, son todas formas que implican la no aceptación del otro.

LA RESPUESTA RELIGIOSA DEL INDIGENA

El período de la Conquista fue un tiempo de cataclísmica desarticulación para los pueblos indígenas, los que pasaron a conformar el grupo de los "vencidos". Siguió luego un período de aculturación, de colaboración con el español y de asimilación al sistema dominante, destruyéndose así la sociedad y cultura propias.

El resultado de todo esto fue que los indios reinventaron una expresión religiosa que daba cuenta de su nueva situación, generada por la experiencia traumática de la dominación y el sometimiento. El supuesto es que, en general, los indígenas vieron en el cristianismo la religión de aquéllos que los dominaban. Se han podido distinguir al menos cuatro formas de respuesta (15) frente a esta imposición:

- a) Una actitud rebelde y de reivindicación de las divinidades propias. Debido fundamentalmente a la vinculación del catolicismo con el sistema opresor, habría una correspondencia entre la evangelización y la política de dominación de la Corona. Los cristianos no sólo traen un nuevo Dios, sino que traen también la discordia, los atropellos y el despojo. Cuando ya no fue posible la resistencia directa, se optó por la creencia y la práctica religiosa clandestina, lo que constituye una rebeldía latente.
- b) Sumisión e integración a la actividad colonial. Esto ocurrió en lugares donde la destrucción de las antiguas creencias y la aculturación fueron muy profundas. El indígena se "blanquiza" y pasa a formar parte de la organización imperante, situándose en la base inferior de la pirámide social. Contribuye a este proceso el sistema de producción de la época, basado en la mita y la encomienda. Con todo, pareciera ser que la eficacia de este sistema para el logro de la evangelización fue sólo relativa.
- c) Resistencia activa al orden colonial, con connotaciones mesiánicas. Una forma de resistencia supuso la lucha directa para preservar la soberanía territorial y mantener intactas la organización social y las creencias ancestrales, como habría sido el caso de los mapuches que habitaban en la región de la Araucanía. Otra forma fue la huida del control del español, por lo cual muchos grupos indígenas optaron por internarse en la selva. También muchos de los que en un comienzo intentaron preservar los valores y creencias tradicionales, optaron luego por no oponerse directamente al catolicismo, sino aceptar su doctrina, pero reivindicar, valiéndose de sus símbolos,

aquello de lo que se les había despojado. Surgen así una serie de líderes carismáticos, como José Gabriel Condorcanqui, Tupac Amaru, en el Perú.

d) Sumisión parcial, aceptando el cristianismo, pero asegurando la mantención de creencias ancestrales por medio del sincretismo. La mayoría de las veces lo que ocurrió fue que, con la destrucción del orden social y moral preexistente, se acabó también con su posibilidad de reproducción. Por lo tanto, el indígena fue aceptando, con distintos grados de motivación, las nuevas creencias y cultos, dando origen a un *sincretismo religioso*, que no desecha totalmente el cuerpo de creencias anterior, ni tampoco acepta el nuevo totalmente. El sincretismo se define como un proceso complejo, en el que entran dos sistemas en contacto, pero sin que se produzca una síntesis absoluta, ni tampoco una mera yuxtaposición de elementos. Algunos ejemplos de sincretismo son: la aceptación del rito cristiano, dándole un significado indígena; la mantención del rito indígena, dándole un significado cristiano; la aceptación del rito cristiano, añadiéndole a su sentido original nuevos significados.⁽¹⁶⁾ Pareciera ser que la tendencia en el mundo indígena fue la de aceptar la religión cristiana, pero de una manera que podríamos llamar armónica, es decir, reinterpretando los nuevos significados a la luz de los propios códigos ancestrales. La integración de nuevos símbolos a los códigos de los que ya se dispone es la única manera posible para hacer una lectura que sea comprensible en términos culturales, frente a una "conversión" que significa una verdadera mutación.⁽¹⁷⁾ Esto mismo habría ocurrido con el pueblo mapuche.

RESPUESTA RELIGIOSA DEL PUEBLO MAPUCHE

En la historia del pueblo mapuche se pueden encontrar una serie de intentos de preservación de identidad, como parte de la negativa a aceptar la cultura del invasor (contra-aculturación). La tendencia historiográfica ha sido entender la guerra prolongada que mantuvieron los mapuches contra los españoles durante la Conquista como un rechazo a la obediencia al rey, como un rechazo a la evangelización, como el deseo de seguir a las órdenes del demonio, etc. Sin embargo, hay otra explicación posible, ⁽¹⁸⁾ que consiste en ver la guerra como un rechazo a cualquier forma de dominación. Es decir, mediante la guerra se procura mantener la simetría con el otro, lo que como ya vimos es esencial para la conservación de la identidad, pues de lo contrario se produce una pérdida de la cultura precedente que puede llegar a tener el carácter de compulsiva. En este contexto, la guerra puede ser interpretada como la expresión de fuerzas cósmicas. En ella lo que

está en juego es la capacidad de la sociedad para mantener el *admapu*, cuyo centro eran los ritos sacrificiales como el *nguillatún*. Vista así, la guerra asume las mismas dimensiones del rito, confundiendo con él, relacionando lo sagrado con lo profano y con la naturaleza. Esta relación entre divinidades, antepasados y naturaleza es la que mueve al mapuche a profesar un respeto casi sagrado por el medio ambiente, dirigiendo sus acciones a la mantención y/o restauración del equilibrio perdido o amenazado. No hay que olvidar que para los mapuches los antepasados seguían ligados a sus descendientes, que existía una continuidad entre vivos y muertos, y que éstos mantenían en el *wenumapu* la guerra con los espíritus de los españoles muertos. Así, la historia y tradiciones de este pueblo, entre las que la guerra ocupa un lugar importante, no pueden ser comprendidas como una gesta heroica o como una defensa de valores preexistentes, como la libertad, la igualdad o la justicia, sino que deben entenderse como el intento de conservación del *admapu* o del *vemkūnonguiñ*, que es el "así no dejaron los antepasados y las divinidades".

Por eso, se puede afirmar que el discurso ritual mapuche constituye un "universo simbólico de autonomía cultural y su ejecución, una eficaz estrategia de resistencia cultural indígena íntimamente vinculados con la construcción, reconstrucción de la identidad social".⁽¹⁹⁾ Es decir, la lucha directa con el enemigo puede interpretarse como la tentativa de preservar la soberanía territorial y mantener así intactas la organización social y las creencias ancestrales. Hoy, éstas son actualizadas en el rito.

A partir de la "Pacificación de la Araucanía" y la llamada "Guerra Defensiva", inspirada en la imagen que se formaron los misioneros y conquistadores de los indios, los que siempre fueron considerados por éstos como un proyecto evangelizador, la población mapuche pasó a formar parte de la masa de los campesinos pobres y explotados de este país, lo que trajo grandes alteraciones que afectaron a su organización social y a su sistema cultural y de creencias. En cuanto a la religiosidad, habría que preguntarse por el impacto que tuvo el cristianismo en la vida religiosa y comunitaria del pueblo mapuche, lo que requiere de una aclaración previa. La experiencia religiosa de los pueblos es bastante compleja y asume una gran diversidad de manifestaciones: hierofanías, mitos, gestos, ritos, etc. Es decir, la religión no es independiente de la cultura, ya que de ésta dependerá la religión que se tenga. Por lo tanto, puede llegar a ser muy cuestionable abordar el tema sólo a través de una de estas manifestaciones.

Frente al tema de la cristianización del pueblo mapuche, los estudios no son coincidentes. Hay quienes afirman, como Faron por ejemplo, que la evangelización no habría afectado de manera significativa ni las representaciones, ni los ritos, como tampoco la comunidad ritual. Es decir, muchas de las dimensiones que son propias del cristianismo no habrían tenido cabida entre los mapuches. Sin embargo, hay otros estudios, incluso del mismo Faron que revelan la existencia de cambios profundos en la religiosidad mapuche y la adopción por parte de éstos de un sincretismo religioso. Como ya se vio, el sincretismo puede manifestarse de maneras diversas. En el caso de los mapuches, se observa la incorporación de una serie de elementos cristianos, como la fiesta y el culto a los Santos, que son interpretados a partir de códigos propios. También se ha visto que se incorporan elementos cristianos a las celebraciones mapuches tradicionales, como el *nguillatún* o que en los cementerios o *eltunes* las antiguas efigies son reemplazadas por cruces, símbolo principal del cristianismo. Estos cambios serían producto de la evangelización de la Iglesia Católica, o del contacto con otras iglesias cristianas y con manifestaciones de la piedad popular. En los elementos involucrados los mapuches estarían captando la presencia de lo numinoso, del misterio o el estado anímico que sobreviene o acompaña a lo santo, reinterpretando todo ello desde su propia tradición.

También puede ocurrir, aunque ha sido menos frecuente, que se reniegue de la cultura religiosa propia y se adopte una religión distinta, la que muchas veces no es bien comprendida. Es lo que ocurre en el Pentecostalismo mapuche, en el que se reniega de la comunidad ritual y se adopta un nuevo culto. Se trataría de un nuevo proceso de adaptación religiosa y acomodo comunitario, como respuesta no secularizada a la crisis que surge de la división de la tierra, el asentamiento en reducciones, el desmejoramiento en lo económico, el debilitamiento de las estructuras internas de poder, la precariedad de las organizaciones de carácter local y regional, etc.

Una tendencia que surge con fuerza a comienzos de este siglo es el deseo de regresar al pasado y a las tradiciones que habrían sido alteradas por la intervención de los *winkas* u hombre blanco o extranjero, produciendo una suerte de caos cósmico. A este proceso de búsqueda de afirmación de identidad se suman, al menos, otros dos. Uno es la asociación que se hace de las catástrofes naturales, como los terremotos, tempestades e inundaciones, con la negligencia y relajamiento del pueblo mapuche en lo que dice relación con el cumplimiento de sus tradiciones, por haber hecho suyas muchas de las costumbres y hábitos del *winka*. Esto es lo que se ha denominado "ahuincamiento" del mapuche, lo que estaría hablando de una pérdida de la cultura propia. Las

profecías de las *machis* y los *pelón* o adivinos anunciaban que vendrían grandes catástrofes como castigo por este relajamiento. Así, la respuesta del mapuche no se hizo esperar. En todas partes se comenzaron a practicar, con renovadas fuerzas, ritos tales como el *nguillatún*, buscando sustraerlos hasta donde ello fuera posible a cualquier tipo de relación con el *winka*, encerrándose así el indígena en un universo propio. Por otra parte, como el *winka* simboliza todo lo que es impuro, él debe mantenerse alejado de la comunidad ritual. Esto explica también el rigor exigido en el comportamiento ritual: pureza en las vestimentas, en las bebidas y en las ofrendas. Con el sacrificio figurado del *winka* que se lleva a cabo en el *nguillatún* se estaría expresando la "necesidad de expulsar al *winka* que se ha internalizado en el ser mapuche". (20)

Otra respuesta habla del "conservadurismo cultural" (21) y plantea que, al perder la independencia, la única manera del pueblo mapuche para preservar su identidad era la mantención de la cultura. Debido a ello, ésta se rigidiza, dogmatiza y ritualiza, volviéndose extremadamente conservadora. El papel de la *machi* será, entonces, el de recordar a su comunidad que no debe apartarse de lo que ha sido prescrito.

Finalmente, para terminar este punto relativo a la respuesta religiosa del mapuche frente a los peligros que amenazan su cultura, quisiera tocar dos aspectos que se relacionan con la manera en que el mapuche urbano se plantea y vive su religiosidad.

Como se señaló al inicio de este trabajo, ninguna persona puede interrogarse para conocerse y comprenderse, y tampoco es posible evitar la relación con otros, para conocerlos y comprenderlos y para encontrar así también la propia identidad. Octavio Paz habla de la necesidad de adquirir conciencia de nuestra singularidad, de un momento de reposo reflexivo antes de entregarse al hacer.

Así, el mapuche que vive en zonas urbanas se pregunta ¿qué es ser mapuche hoy? Algunas tentativas de respuesta a esta pregunta surgen de mapuches agrupados en diversas organizaciones que funcionan en la Región Metropolitana. A continuación sintetizo algunos aspectos de sus discursos que a mi modo de ver dan cuenta de lo expresado más arriba. Lo primero que me llama la atención es la conciencia de que ser mapuche hoy significa "vivir la cultura". Se trataría más que nada de un sentimiento. El mapuche se siente mapuche o es un cuerpo vacío. Por otra parte, no se puede ser mapuche sin contemplar y comprender la

cosmovisión inscrita en la religión. Hay un llamado a conservar y recuperar las raíces, pues éstas son la experiencia. Si se pierden las raíces, "ya no somos nada". Si se pierden las raíces, "me pierdo yo", se pierde la identidad. Las raíces son los conocimientos adquiridos a través de generaciones y que sirven para ir ganando un mayor conocimiento.

Otro aspecto digno de consideración es la experiencia de la religiosidad en las zonas urbanas. (23) Al respecto, un dato importante y a la vez sorprendente, es que sólo a partir del último censo de población se habría reconocido por primera vez la existencia de población indígena en el territorio nacional. Los datos recogidos en esa ocasión arrojaron los siguientes resultados: existiría un total de 998.385 indígenas en Chile. De este total, 928.060 serían mapuches, de los cuales 409.079 viven en la Región Metropolitana. Es decir, en Santiago se concentra aproximadamente el 50% de la población mapuche nacional.

Se ha podido constatar que de este total de población, un 86% adscribe a distintas iglesias: protestantes, evangélicos, católicos, pentecostales, etc. Llama también la atención el porcentaje cada vez mayor, especialmente de hombres, que se declaran indiferentes o ateos. Frente a esta realidad, surge como respuesta la comunidad ritual urbana, que se caracteriza por implementar en la ciudad las creencias religiosas y culturales mapuches tradicionales. Esto implica un cambio radical en la forma de entender el ritual religioso. Para ejemplificar lo anterior, puede tomarse el caso del *nguillatún*, como hemos visto uno de los ritos centrales en la religiosidad de este pueblo. En la ciudad el *nguillatún* aparece desvinculado del ciclo agrario y más asociado a la religión de la diáspora. Sin embargo, se considera que mantiene su posibilidad de afirmar identidad. Aunque ya no se cuente con el *nguillatuwe* o lugar sagrado y puro, que es donde se realiza tradicionalmente el rito, lo importante es que se mantenga la fe y los elementos de acción de gracias, de convivencia y de fiesta.

CONCLUSIONES

En este trabajo hemos querido reflexionar sobre el nexo que existe entre identidad étnica de un pueblo y su religiosidad, para lo cual hemos tomado como referencia la religiosidad mapuche. Revisamos algunos textos que tratan sobre este tema, y agregamos nuestras propias reflexiones. Podemos afirmar ahora que el nexo no sólo existe sino que en el caso del pueblo mapuche representa un elemento articulador central. Lo que significa ser mapuche hoy, y también lo que ha significado en el pasado, está íntimamente ligado a cómo se piensa y ordena el mundo, en referencia siempre a un orden sagrado, donde la preocupación y las acciones principales están dirigidas a la mantención de la reciprocidad y el equilibrio. El elemento común es el *admapu*, las tradiciones sagradas y profanas, legadas por los antepasados y las divinidades. La relación vivos-antepasados-divinidades-naturaleza se mantiene y se cuida, y es en el rito que la tradición se revive y reactualiza, es éste el que convoca y reúne a toda la comunidad. Simbolismo y rito forman parte de un proceso de reinterpretación ininterrumpido.

Una cuestión no resuelta, y que supone una autocrítica (en el caso de las religiones cristianas) y también una mayor reflexión, es el tema de la evangelización. Aún no se ha respondido, al menos no suficientemente, a la pregunta de si es posible una evangelización que realmente reconozca al "otro" como un "legítimo otro" o si todo proceso de evangelización implica una violentación de la alteridad. Algunas tentativas de respuestas apuntan a que en toda relación existe un componente ético fundamental y que no se puede renunciar a éste, renunciando a interpelar a aquél con el cual se entra en relación. Otra posibilidad es la de una complementación entre la dimensión religiosa mapuche, más asociada con la naturaleza, y la dimensión religiosa cristiana que reconoce la presencia de Dios en las personas. Ambas dimensiones no serían excluyentes y se complementarían la una a la otra. Una tercera posibilidad, con la cual yo me identifico más, es que se debe partir por reconocer la presencia del cristianismo en el campo religioso mapuche y cómo éste genera movimientos de innovación religiosa y cultural. No se trata de una suerte de simbiosis entre elementos mapuches y cristianos, puesto que una interpretación de este tipo borra la complejidad de la respuesta que genera la presencia cristiana entre los mapuches, y es ésta la que se debe estudiar con mayor profundidad.

Finalmente, quiero señalar que, aunque este trabajo se centra en la experiencia religiosa mapuche, es posible encontrar elementos comunes entre esa experiencia y la de otras religiones, especialmente indígenas. Esto no significa poner a todos en el "mismo saco", borrando las particularidades y riquezas de cada cultura, sino que subraya la necesidad de profundizar en estudios que permitan comprender mejor la diversidad de las respuestas religiosas y que nos ayuden a avanzar en relaciones de colaboración más que de exclusión y rechazo mutuo.

NOTAS

- 1.- Trabajo presentado al Seminario "Problemas de la cultura Latinoamericana", Prof. Grinor Rojo.
- 2.- Gissi, Jorge "Identidad: un concepto transdisciplinario", *Diario La Epoca*, 31 de diciembre 1995.
- 3.- Lévi-Strauss, Claude. *El pensamiento salvaje*. F.C.E., México, 1970. Este concepto implica "una supuesta ineptitud de los primitivos para el pensamiento abstracto".
- 4.- Lévi-Strauss, Claude. Seminario: *La identidad*. Barcelona, Ediciones Petrel, 1981, p. 12.
- 5.- Ibid., p. 17.
- 6.- Gissi, Jorge. *Identidad...*
- 7.- Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*. Siglo Veintiuno Editores, México, D.F., 1991, pp. 195-255.
- 8.- Paz, Octavio. "La fuerza del arte antiguo mexicano", *Diario El Mercurio*, 23 de junio 1996.
- 9.- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria, Santiago, 1995, p. 11.
- 10.- Geertz 1987, citado por Foerster, ibid.
- 11.- Foerster, Rolf. *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. (Capítulo titulado "Guerra y aculturación en la Araucanía"). Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, 1991, pp. 169-212; y Rolf Foerster. *Introducción a la religiosidad ...*, p. 11.
- 12.- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad ...*, pp. 91-92.
- 13.- Foerster, Rolf. *Misticismo y violencia...*, p. 187.
- 14.- Gissi, Jorge. *Identidad...*
- 15.- Parker, Cristián. *Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista*. F.C.E., Santiago, 1993, p. 26.
- 16.- Parker, Cristián. *Otra lógica ...*, p. 366.
- 17.- Ibid., pp. 32-33.
- 18.- Foerster, Rolf. *Misticismo y violencia ...*, p. 187.
- 19.- Salas, Ricardo "Una interpretación del universo religioso mapuche", *Ñütram*, VII, 25, 1991/93.
- 20.- Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad ...*, p. 144.
- 21.- Ibid., p. 144.
- 22.- Testimonios de José Paillal, Organización Melirewe y Ramón Curivil, Cerc, en notas tomadas por la autora en "Encuentro multicultural" realizado en Cerc con participación de la socióloga francesa Martine Deotte, diciembre 1995.

23.- Ramón Curivil, Apuntes tomados en la ponencia sobre "Religiosidad mapuche contemporánea y procesos de re-etnificación", Escuela Internacional de la U. de Chile, 17 de enero 1996.