

# EL NGUILLATUN EN SANTIAGO DE CHILE. UNA MIRADA DESDE LA EXPERIENCIA EN SITUACIÓN Y LAS MODALIDADES DE PARTICIPACIÓN EN UN RITO TRADICIONAL MAPUCHE

The Nguillatun in Santiago of Chile. A View from the Experience in the Situation and the Modalities of Participation in a Traditional Mapuche Rite

ARGELIA VILLEGAS\*, GÉRALDINE RIX-LIÈVRE\*\* & GEORGIANA WIERRE-GORE\*\*\*

Fecha de recepción: 16 de diciembre de 2018 – Fecha de aprobación: 04 de abril de 2019

## Resumen

Este trabajo apunta a comprender las diferentes modalidades de participación y de interacción durante la celebración del nguillatun, el rito tradicional más importante del pueblo mapuche, dentro de un contexto urbano contemporáneo. El objetivo es aproximarnos de manera etnográfica a la experiencia de los actores en situación, en particular durante las prácticas corporales constitutivas del rito, para distinguir las diferentes modalidades de compromiso en función de los procesos cognitivos y sensibles de los actores. Por medio de una primera constatación de desfase entre discurso y práctica se esclarecen, de manera singular y específica, la manera en que las personas organizan su experiencia, la relación con las normas propias a su contexto sociocultural y el reforzamiento de la normatividad del episodio ritual.

**Palabras clave:** mapuche urbano; prácticas rituales; modalidades de participación.

## Abstract

This work aims to understand the different modalities of participation and interaction of individuals during the celebration of nguillatun, the most important traditional rite of the Mapuche people, within a contemporary urban context. The objective is to approach in an ethnographic way the experience of the actors in situation, particularly during the body practices constituting the rite, in pursuit of the distinction of the different modalities of commitment according to the cognitive and sensitive processes of the actors. Through a first observation of the gap between discourse and practice, the way in which people organize their experience, the relationship with the norms proper to their socio-cultural context, and the reinforcement of the normativity of the ritual episode are clarified in a singular and specific way through a concrete example.

**Keywords:** urban Mapuche; ritual practices; modalities of participation.

\* Dra. (c) de l'Ecole Doctorale de Lettres, Sciences Humaines et Sociales, Université Clermont-Auvergne, France. El artículo está enmarcado en la investigación doctoral : "Le nguillatun mapuche à Santiago du Chili. Dynamiques des asymétries sociales et cognitives dans la célébration d'un rite traditionnel dans un contexte urbain contemporain". Trabajo en curso financiado via Contrat Doctoral, otorgado por la Université Clermont-Auvergne, Francia (2016-2019). Correo-e : argelia.faure@etu.uca.fr

\*\* Dra. en Staps. Profesora Universitaria, Université Clermont Auvergne, Francia. Correo-e : geraldine.rix@uca.fr

\*\*\* Dra. en Antropología. Profesora Universitaria, Université Clermont Auvergne, Francia. Correo-e : georgiana.wierre-gore@uca.fr

## Presentación

La migración mapuche desde zonas rurales hacia las ciudades se observa de manera pronunciada a partir de la década de 1920 debido a la escasez de tierras tras la ocupación del Estado chileno iniciada en la segunda mitad del siglo XIX. Según Bengoa y Valenzuela (1984), en los años cincuenta y sesenta las migraciones se intensifican, al punto que se estima que 25% de la población total de mapuche se desplaza. En el presente, el pueblo mapuche es el grupo indígena más numeroso de Chile. Según el censo realizado en 2017, las personas que se consideran como pertenecientes a este “pueblo indígena u originario”<sup>1</sup> corresponden a 79,8% del total de habitantes con pertenencia indígena del país (INE, 2017) y a 9,9% de la población nacional. La Región Metropolitana de Santiago es la que acoge al mayor número de habitantes mapuche (35,2%), seguido por la región de La Araucanía (18%) (INE, 2017).

La presencia indígena en medios urbanos es abordada por las ciencias humanas y sociales en Chile desde diversos enfoques, que van más allá de considerarla como un mero fenómeno migratorio. Ejemplos específicos sobre el caso mapuche son, entre otros, los trabajos de autores como Aravena sobre los procesos de recomposición de la identidad indígena urbana (1995, 2000, 2014), de Gissi sobre asentamiento y segregación espacial mapuche en Santiago (2001, 2004) y de Carmona y las relaciones de mapuche urbanos y gobiernos locales (2014). Campos, Espinoza y De la Maza analizan, por otra parte, los procesos y las modalidades de reposicionamiento de mapuche urbanos en la institucionalidad (Campos, Espinoza & De la Maza, 2018).

Gracias a estos trabajos sabemos que existen numerosas asociaciones mapuche en Santiago distribuidas principalmente en la periferia de la ciudad, siendo las comunas de Cerro Navia y La Pintana aquellas que acogen el mayor número de habitantes mapuche (Sepúlveda & Zúñiga, 2015). Según una “cartografía patrimonial de la región metropolitana” presentada en 2017, existen dieciocho centros ceremoniales que cuentan con *ruka*<sup>2</sup> y que son administrados por las mismas asociaciones (Carmona, 2017)<sup>3</sup>. Además de actividades socioculturales, educativas y de desarrollo local comunitario, los ritos y las ceremonias tradicionales son fundamentales para la visibilización y la conservación de su patrimonio cultural, estrechamente ligado a la transmisión de *kimun* o conocimiento ancestral. Desde el punto de vista de los actores, las prácticas religiosas son fundamentales puesto que el pueblo mapuche construye y manifiesta su identidad a través de sus creencias y ritos.

En este artículo trataremos de ahondar en las prácticas religiosas mapuche que tienen lugar en la ciudad de Santiago abordando, en específico, la ceremonia religiosa llamada *nguillatun* o *gran rogativa*. Nuestra intención no es realizar un paralelo comparativo entre la práctica ritual capitalina y aquella que tiene lugar en el territorio que los participantes reconocen como histórico (zona centro sur del país). Partiendo de la pregunta sobre una eventual confrontación entre las normas subyacentes al rito y aquellas propias al contexto en el que este se desarrolla, intentamos aproximarnos a la experiencia de los actores. Es decir, a aquello que le es significativo más allá de los discursos explícita e implícitamente convenidos sobre las significaciones del rito que puedan encontrarse tanto en los relatos de estos últimos como en la literatura.

En ese sentido, nuestro objetivo es describir y comprender las modalidades de participación que pueden identificarse en actores urbanos que se reconocen y son reconocidos como mapuche y que ostentan diferentes roles dentro del episodio ritual. Para ello, nos enfocaremos en las prácticas corporales colectivas en torno a las cuales el rito se organiza articulando dos campos de estudio: la antropología de la danza, que se dedica al estudio de la danza y el contexto en que esta se desarrolla (Grau & Wierre-Gore, 2005), y la antropología cognitiva de prácticas corporales, que se interesa en la dimensión cognitiva de la experiencia y los conocimientos implícitos durante la actividad (Rix-Lièvre & Biache, 2004).

### **Del *nguillatun***

Sobre el *nguillatun* propiamente tal, contamos con trabajos realizados en el medio rural que abordan aspectos estructurales y conceptuales y que ofrecen descripciones de las acciones que lo componen (Gundermann, 1985; Foerster, 1993; Catrileo, 2014). Según estos trabajos, el *nguillatun* es un rito de carácter principalmente festivo, fundamentalmente de invocación y que puede celebrarse entre una y cuatro veces por año con una duración de entre dos y cuatro días. Si bien pueden observarse variaciones según la zona geográfica en que tenga lugar, el *nguillatun* se constituye a partir de un conjunto de acciones rituales sucesivas consistentes en oraciones, danzas, cánticos, y también espacios de convivencia y sacrificio. El objetivo global de estas acciones rituales es la de asegurar el orden y la paz entre los individuos a través de la comunicación con las divinidades (Foerster, 1993) y una renovación constitutiva del linaje y de la comunidad (Bengoa, 1992), pero también un orden entre lo cósmico y lo divino que asegura el equilibrio entre los individuos y la naturaleza, lo

que se traduce en la abundancia y la continuidad del linaje patrilineal (Gundermann, 1985).

De esta manera, la cultura mapuche se muestra a sí misma por medio de la rogativa, del agradecimiento y de la negociación de beneficios (Catrileo, 2014). El espacio ritual reconstruye el mito de la creación, reactualiza las prácticas culturales y los roles jerárquicos, a la vez que prescribe las conductas propicias de hombres y mujeres para conservar este equilibrio cósmico (Castro, 2000). En ese sentido, en el contexto rural, percibido como tradicional por los actores, el rito contribuye a determinar las posiciones sociales y las modalidades de interacción de las personas pertenecientes a la comunidad.

Existen pocos análisis sobre el *nguillatun* en contexto urbano. El trabajo de Cuminao y Moreno (1998) nos ofrece reflexiones sobre el rito desde la perspectiva de la reconstrucción de la identidad, particularmente en Santiago. Estas reflexiones comprenden la articulación de elementos religiosos, de identidad étnica y de género que, según sus hallazgos, se “revitalizan en el *feyantun*” o creencia y se materializan en la práctica del rito (p. 152). El trabajo de Gissi e Ibacache (2012) aborda el *nguillatun* celebrado en las ciudades desde la perspectiva de la rearticulación del pueblo y el territorio mapuche más allá del movimiento etnopolítico, considerándolo también como una modalidad de resistencia frente a “la presión de la sociedad dominante” (p. 124) ya que renueva elementos identitarios a partir del contexto urbano en que se desarrolla el episodio ritual.

Dentro de las descripciones del *nguillatun*, tanto en contexto urbano como tradicional, podemos relevar que las danzas (*purrún* en lengua mapudungún) están presentes en la

mayoría de las acciones rituales, estén o no asociadas a segmentos correspondientes a rogativas u oraciones. Según Foerster:

[...] cuando danzas y oficios están separados del sacrificio y oraciones [...] se aprecia que las invocaciones y el sentido general del baile es común con el sacrificio: pedir por el bienestar general. Cuando están reunidas en un mismo acto corresponden a acciones complementarias de un mismo momento e intención ritual (1993, p. 95).

También encontramos descripciones e interpretaciones de danzas que están presentes en el *nguillatun*, como el *Choikepurrun*, que no tienen un contenido propiamente religioso, pero que cumplen, entre otras funciones, con aquella de reactualizar el sistema de parentesco y la continuidad del linaje patrilíneo (Gundermann, 1985). Tomando en cuenta estas observaciones, podemos destacar que durante la práctica de la danza deberían tener lugar procesos cognitivos y sensibles ligados a las normas subyacentes que contienen los objetivos y las funciones del rito: transmisión de saberes, invocación, comunicación con las divinidades, reactualización de posiciones jerárquicas y de linajes, entre otros. Sin embargo, aun cuando las danzas aparecen como centrales en el *nguillatun*, estas cuentan con poco esclarecimiento dentro de la literatura científica, que se ha limitado a descripciones formales e interpretaciones comprendidas en el contexto global del rito.

### El punto de partida

En un contexto urbano multiétnico en el que entran en juego diferentes modos de sociabilidad (Lahire, 1998) nos interesamos en la experiencia ritual, y en especial en las prácticas

corporales que la constituyen, para comprender en qué medida las prescripciones y las consignas propias del rito constituyen una referencia en la construcción de la experiencia de los individuos. Se trata de esclarecer prácticas consideradas como “tradicionales” dentro de un contexto global urbano y contemporáneo, participando así en la comprensión de dinámicas culturales complejas. Más allá del fenómeno etnográfico, se cuestionan las prácticas rituales, su performatividad y sus racionalidades subyacentes (Houseman, 2006).

En general, estas prácticas rituales consideradas tradicionales reposan sobre una racionalidad, modos de interacción, valores y normas que parecen estar al margen de las racionalidades y los ritos de interacción que tienen lugar dentro de comunidades urbanas contemporáneas. Es importante especificar que lo que comprendemos por norma remite a un conjunto de valores culturales y cognitivos (que, aunque operan de manera asociada se deben precisar) compartidos por un colectivo que va a valorizar ciertas acciones, relaciones, actitudes y comportamientos. En el caso del *nguillatun*, si bien ciertos autores muestran que el discurso conservador y fundamentalista de una autoridad durante el rito orienta las conductas de los mapuche hacia la tradición con el objetivo de resistir a los valores de la vida moderna, ¿qué sucede con los participantes del rito en términos de experiencia dentro del episodio ritual?

En ese sentido, proponemos un estudio que permita actualizar, por un lado, las eventuales tensiones entre posiciones sociales construidas/reactualizadas durante el rito y aquellas que emanan de los individuos en un contexto particular y, por el otro, la manera en que las significaciones encarnadas en esas prácticas se

articulan/se imbrican/se confrontan a aquellas ancladas a elementos de su contexto. En esa perspectiva debemos considerar los procesos cognitivos y sensibles de los participantes, cuya observación nos ayudará a esclarecer la experiencia.

Para ello nos apoyaremos en el enfoque de la cognición situada y la focal de la enacción. La primera se dedica al estudio del individuo y su experiencia tomando en cuenta su entorno y sus interacciones en situación (Laville, 2000). La segunda considera la cognición como una acción encarnada en un cuerpo, que existe en el seno de un mundo en el que este organismo “se mueve, reacciona, se reproduce, sueña, imagina, y [es] de esta actividad permanente [que] emerge el sentido del mundo y de las cosas” (Varela & Kempf, 1998, p. 109). Se trata, entonces, de hacer surgir, al mismo tiempo, el organismo y su mundo dentro de un “acoplamiento” que implica, más que una simple asociación, una “verdadera co-elaboración” (Achard-Bayle & Paveau, 2012).

En cuanto a los procesos sensibles de los individuos, se trata de complementar las perspectivas anteriores de la cognición con los elementos que participan en estos procesos cognitivos. De esta manera, comprendemos la sensibilidad como “sensibilidad a”, es decir, una relación que actualiza concreta y prácticamente un conjunto complejo de normas que expresan orientaciones privilegiadas que llevan al individuo hacia ciertas calidades de objetos, de eventos conocidos, según su carácter de valor (Récopé, Rix-Lièvre, Fache & Boyer, 2013). Esta noción de sensibilidad nos es útil para rendir cuenta de las diversas orientaciones y organizaciones de una actividad, así como para mostrar aquellas diferencias inter-indivi-

duales (aquello que organiza la actividad de algunos va a diferir de aquello que organiza la actividad de otros).

A través de estos referentes intentamos esclarecer las dimensiones experienciales para comprender mejor la vivencia efectiva y no solo aquello que es observable de las acciones e interacciones. Así podremos interrogar la diversidad de las experiencias para relacionarlas con su contexto.

### Referentes empíricos y metodología

Como expusimos en los puntos anteriores, este trabajo se inició con el objetivo de indagar e informar sobre la experiencia de los participantes de un rito reconocido como tradicional, en el que, a primera vista, las normas subyacentes y las del contexto urbano en que se desarrolla parecieran confrontarse. Para ello dirigimos primero la atención, de manera general, a las estructuras del rito y después, de manera particular, a las prácticas de la danza y la rogativa en torno a las cuales el *nguillatun* se organiza.

La construcción del objeto, a través del trabajo etnográfico, centró la problemática en la comprensión de las diferentes modalidades de participación e interacción de los participantes durante el episodio ritual. Intentamos comprender la experiencia de los actores más allá de los discursos convenidos sobre las significaciones del rito y distinguir las diferentes modalidades de compromiso durante las prácticas corporales constitutivas del *nguillatun* en función de los procesos cognitivos y sensibles de los participantes. Es importante señalar que con el concepto de “compromiso” hacemos

referencia a la dimensión experiencial del actor, aquella que comprende los aspectos cognitivos y afectivos. De esa forma diferenciamos este concepto de aquel de “compromiso corporal”, utilizado para referenciar la manera en que el cuerpo y la actividad corporal de un individuo se despliegan en el espacio.

Con la intención de aproximar las prácticas a su contexto ordinario, el conjunto de dispositivos metodológicos se basó en la inmersión. Comprendemos que esta modalidad, como bien lo expresa Mondher Kilani (1994), no implica ni una relación técnica neutra ni tampoco una “fusión simpática con el objeto de estudio”, sino un “trabajo de mediación sobre la distancia y la diferencia”, es decir, un trabajo de “negociación de puntos de vista entre el observador y los informantes” (p. 46). Si el observador “se confunde con el otro” (Kilani, 1994, p. 46) ya no se encuentra en situación de diálogo y no podrá, por lo tanto, traducir su experiencia. Lo mismo ocurre si el observador es demasiado distante, corre el riesgo de ser intrusivo y de imposibilitar la construcción de un diálogo. De esta manera, nuestra investigación en terreno se fundó en la interacción.

En cuanto al *nguillatun* propiamente tal, el trabajo etnográfico tuvo lugar en asociaciones mapuche de Santiago de las comunas de La Pintana, Cerro Navia y Lo Espejo. En lo relativo a la inmersión, centramos la observación en una de las trece organizaciones indígenas registradas en la Oficina de Asuntos Indígenas de la comuna de La Pintana. Situada al sur de la capital, esta comuna se ubica dentro de las cinco más pobres de la Región Metropolitana según la encuesta CASEN del año 2015 (CASEN, 2015). Del total de asociaciones indígenas ahí existentes, tres cuentan con construc-

ciones de ruka y son consideradas, por ello, como centros ceremoniales donde se celebran ceremonias religiosas tales como *nguillatunes* y el *We Tripantu* (año nuevo mapuche), entre otras. Este trabajo de inmersión pudo tener lugar gracias a la invitación de un antropólogo miembro no mapuche de la asociación, que colabora y mantiene una estrecha relación con sus dirigentes.

Además de la observación participante en los *nguillatunes*, asistimos de manera activa a diversas ceremonias religiosas, actividades socioculturales propias de la asociación y otras de carácter privado y familiar. La inmersión resultó indispensable a la hora de establecer lazos de confianza y construir una primera comprensión de las prácticas, puesto que captar aquello que las organiza no viene por sí solo. Aproximarse al sentido de esas prácticas corporales supone, al mismo tiempo, implementar dispositivos de observación sistemática, de entrevistas semiestructuradas y de explicitación (Vermersch, 2004). Este último tipo de entrevista apunta a ayudar al actor a describir, dentro de un contexto particular, aquello que le es significativo, aquello que es importante para él en un momento preciso. Se trata de ir más allá de “la comunicación verbal, voluntaria e intencional [...] [que] es especialmente impropio de proveer de la información sobre aspectos no verbales e involuntarios de la experiencia” (Favret-Saada, 2009, p. 161). Esto permite acercarse a aquello que está en juego en, por y durante el curso de la práctica. De esta manera, estas entrevistas intentan implementar condiciones favorables para una verbalización de la acción que sobrepase los discursos acordados (Rix-Lièvre, 2010).

Desde octubre de 2016 hasta enero de 2018, observamos cuatro *nguillatunes* celebrados por tres organizaciones capitalinas distintas: dos en la asociación de la comuna de La Pintana, que celebra el *nguillatun* cada dos años (octubre de 2016 y octubre de 2018); uno en la comuna de Cerro Navia y otro en la comuna de Lo Espejo. En el caso del *nguillatun* de Cerro Navia (abril de 2017), donde celebran esta ceremonia una vez por año, pudimos participar gracias a la invitación de dirigentes de una asociación indígena de la comuna de Padre Hurtado. En el caso del *nguillatun* de la comuna de Lo Espejo (octubre de 2017), que también se realiza una vez por año, la invitación se extendió por parte de los dirigentes de la asociación de la comuna de La Pintana en la que desarrollamos el trabajo de inmersión. En todos los casos el *nguillatun* tuvo una duración de dos días y fue realizado en fin de semana.

A partir del material obtenido en terreno pudimos observar y describir diferentes modalidades de participación, interacción y compromiso corporal. La atención estuvo dirigida hacia los participantes durante momentos o fases idénticas del rito. Estas observaciones han ayudado a establecer indicadores y tener una idea de lo que podemos sintetizar como “aquello que se debe hacer para hacerlo bien”. Es decir, ciertos elementos presentes en la literatura, así como en el discurso de los actores que ayudan a diferenciar o categorizar un comportamiento o una interacción según aquello que se espera en un momento específico del rito. Esto ayudó en la descripción de situaciones. El hecho de saber si una situación o un comportamiento está dentro o fuera de la norma permite intentar dilucidar el recorrido de una experiencia desde la situación que la genera. Con esto hacemos referencia a los elementos de una situación que pueden

ayudar a obtener detalles de una experiencia a partir de esa situación específica e intentar, si es posible, describir la relación entre ellas (situación/experiencia).

En ese sentido, buscamos la manera de diferenciar o categorizar formalmente estas modalidades de participación y de compromiso corporal. Pudimos constatar que la práctica no se limita a aquello que está prescrito y que esas modalidades son múltiples (algo que ya se intuía, pero que era necesario formalizar). Así intentamos describir de manera detallada la actividad efectiva: eso que se hace, cómo, con quién, si es parte de la acción ritual, etc. La modalidad escogida fue la observación por rol en los diferentes *nguillatunes* (los *lonkos* o jefes, *machis* o chamanes, los *llancanes* o acólitos, las mujeres que tocan el *kultrun* acompañando a el/la *machi* o el/la oficiante y el resto de los participantes). Los roles de las autoridades de la comunidad están bien definidos y sus acciones subordinadas a reglas específicas y estrictas de protocolo, lo que puede constatarse en la literatura y también en el discurso normativo de los participantes en lo relativo al comportamiento durante las ceremonias. Sin dejar de lado una eventual performatividad del rol, lo que intentamos dilucidar es la relación entre discurso (eso que se debe hacer, o la prescripción), acción (aquello que se hace según el actor en relación con la acción prescrita) y experiencia (aquello que se vive).

### **Actividad, normas y experiencias**

Hasta ahora, el material obtenido presenta con frecuencia esta relación discurso-acción-experiencia a través de tensiones que fluctúan más o menos de esta manera: “yo sé lo

que debo hacer” (discurso normativo); “intento hacerlo” o “lo hago” o “creo que lo hago” (una acción prescrita del rito); “me parece que en realidad hago otra cosa” o “lo hago pero a ratos dejo de hacerlo” o “no hago eso en absoluto” o “sí, efectivamente lo hago” (la experiencia o lo que se vive durante la acción). Sin embargo, hace falta aclarar y especificar que, a pesar de estas tensiones, la experiencia en situación no parece afectar la eficacia del rito para la mayoría de los actores consultados. Esto puede observarse en frases muy comunes, tales como “espiritualmente hay un antes y un después del *nguillatun*”; “tú sientes el *newen*, nos vamos con el alma llena”; “volvemos a nuestras raíces, esto es lo que somos”; “nada que un buen *purrún* (danza) no pueda curar, me siento renovado y conectado” (participantes del *nguillatun*). Es esta experiencia, con sus modalidades de participación y de compromiso corporal, la que intentamos profundizar en los párrafos siguientes.

A continuación vamos a presentar un ejemplo que nos ayude a ilustrar de manera breve esta relación entre discurso-acción-experiencia. Puesto que aún no contamos con autorización explícita para utilizar nombres reales utilizaremos un nombre ficticio. Veremos entonces el ejemplo de Marcela. Ella es dirigente de la asociación mapuche de la comuna de La Pintana en la que desarrollamos nuestro trabajo de inmersión. Marcela, además de ser organizadora del rito en términos logísticos y anfitriona, tiene un rol de autoridad. Junto a su hermana y otras mujeres de la familia y de la asociación debe tocar el *kultrun* o tambor sagrado durante la danza y la rogativa acompañando al oficiante, que en este caso es el *lonko* o jefe.

Marcela y las demás van en primera fila, todas al unísono, tocan el *kultrun* en dos tiempos y

avanzan marcando el ritmo con los pies. Cada paso compromete la cadera en rotación, los hombros y las rodillas en el plano horizontal. Esto hace que su cuerpo entero se involucre (incluyendo su brazo izquierdo que sostiene el tambor y el derecho con la mano que lo golpea), excepto su cabeza. Esta va donde se dirige su mirada: al suelo, al cielo, hacia el jefe que dirige el rito acompañado por los y las jóvenes *llancanes* o acólitos (dos hombres y dos mujeres). En su rostro, su entrecejo fruncido y su boca firme inscriben una suerte de estado de vigilancia. Cuando el jefe lo indica con un gesto de mano determinado, ella se detiene, eleva su tambor y acelera el ritmo. Un nuevo gesto del jefe y ella trae de vuelta el tambor a su posición inicial, reinicia la danza y avanza con las otras mujeres en dos tiempos, como suena su tambor. Lo que vemos a primera vista es una mujer que hace lo que se debe hacer: danza en el momento en que debe danzar, al mismo tiempo que toca el tambor; parece comprometida con lo que sucede en esta etapa del rito; interactúa con el jefe; recibe y ejecuta órdenes.

Cuando entrevistamos a Marcela, le preguntamos sobre la significación de esa acción en esa etapa específica y aquello que ella hace en ese momento preciso. Ella responde que “ese *purrún* es aquel de invocación inicial, que es para llamar a los espíritus, para mostrarles que estamos presentes, que los veneramos y les somos devotos”. Confirma que “tanto la danza como la propia rogativa son momentos de invocación” y que ella está “orando en ese momento, pidiendo por la buena realización del rito y por la comunidad”. Al preguntarle si ella ora en mapudungún o en español (una pregunta destinada a la explicitación de su experiencia), ella responde sorprendida y confiesa que:



[...] en realidad nunca me he fijado, es que en ese momento hay muchas cosas en qué pensar: las visitas, la comida, pero sobre todo en mi hija que está ahí frente a mí [como *llancan*], pienso que debe estar cansada con tanto ajeteo que hemos tenido y yo le envío mentalmente *nepen* (energía), para que siga en su misión y apoyarla, es súper importante lo que hace... Es ella la que me preocupa en ese momento (entrevista con Marcela, diciembre de 2016).

En este testimonio, la relación discurso-acción-experiencia podría traducirse de la siguiente manera: sé que en este momento debo orar mientras bailo y toco el *kultrun* (discurso normativo que contiene la prescripción); bailo, toco el *kultrun* (acciones prescritas efectivas) y también estoy orando (acción prescrita que se percibe como efectiva); durante la danza y la música no estoy orando, estoy pensando en otras cosas, estoy preocupada (experiencia durante la actividad efectiva que se explicita y que entra en tensión con la prescripción).

Esta observación lleva a preguntarnos sobre los procesos cognitivos y sensibles que tienen lugar durante la experiencia. A primera vista, esta no parece alejarse del rito en tanto evento, sino del objetivo de la acción ritual que fue prescrito por y a través de las autoridades que portan el conocimiento. En ese sentido, tanto la asimetría social ligada a las posiciones jerárquicas, la asimetría cognitiva que emana del conocimiento que se impone (*kimun*, sobre el rito, etc.), así como el discurso normativo que contiene la prescripción parecen ser performativas a nivel de comportamiento (acción observable). Sin embargo, aquello que es significativo durante la práctica, lo que se rescata para la construcción de la experiencia, es propio de cada individuo.

Durante la entrevista con Marcela intentamos dilucidar la relación que se produce, en su caso, entre la prescripción y el comportamiento. Si la prescripción incluye la norma, comprendiéndola como aquel valor compartido por un colectivo que moviliza ciertos comportamientos, podríamos decir que la acción resultante no entra en tensión con esta relación. Esto permite continuar con la idea de que lo normativo cumple su rol performativo en lo relacionado con el rito y la eficacia de sus acciones. Sin embargo, al explicitar la experiencia, la tensión se hace patente, aun cuando sigue vinculada con la norma del rito, puesto que lo significativo, los elementos a los que se es sensible (en términos de sensibilidad a) en esta vivencia se anclan en el cumplimiento de tareas ligadas a un rol específico. Por lo tanto, siguen en relación con la norma.

¿Cómo se caracteriza, entonces, la tensión entre experiencia y norma constitutiva del modo de participación en el ritual de Marcela? Durante la explicitación, ella se da cuenta de que no está orando ni tampoco concentrada en las prescripciones propias de ese segmento específico del rito. Sus pensamientos, aquello que le es significativo y que aporta a la construcción de esa experiencia, está enfocado a “enviar *nepen*” a su hija, es decir, un actor con quien los vínculos, cotidianos y familiares, sobrepasan el episodio ritual. Sin embargo, aquello que experimenta de manera efectiva sigue en relación directa con la norma global que implica la buena práctica y el cumplimiento de prescripciones que de ella emanan utilizando la misma rogativa para contribuir al éxito de su hija.

Efectivamente, lo que observamos es lo que intuíamos desde un inicio pero que era

necesario confirmar y formalizar: un desfase entre el discurso, la práctica y la experiencia efectiva, algo que podríamos considerar incluso evidente. Sin embargo, es justamente esta constatación la que nos ayuda a esclarecer de manera específica y singular la manera en que los actores participan en el rito, construyen su experiencia, su relación a la norma y el reforzamiento de la normatividad del rito. A partir de esta observación podemos constatar en esta tensión dos relaciones distintas hacia la norma: aquella que la quebranta y otra que propone una experiencia alternativa dentro del mismo marco normativo. Observamos cómo la norma se refuerza entre prescripciones (discursos), comportamientos (acciones) y una experiencia que se construye, finalmente, a partir de la imbricación de normas propias y del rito sin necesariamente confrontarse.

El refuerzo de la norma propiamente tal es una característica propia de estas prácticas y sus acciones, pues a través de ellas se engendran representaciones específicas y altamente evocadoras, a partir de las cuales ciertas relaciones definidas dentro y fuera del rito pueden también ser expresadas y transportadas más allá de este evento (Houseman, 2012). Sin embargo, para comprender la experiencia de la norma propia de Marcela o de cualquier participante, no podemos en ningún caso homogeneizar esta modalidad de participación a todos los ritos. Se requiere buscar las singularidades del rito en el que se participa. Y es en esta búsqueda en la que el contexto urbano nos parece relevante.

Como precisamos anteriormente, encontramos referencias sobre las variaciones del *nguillatun* según la zona geográfica en que se celebre, tanto en la literatura (Catrileo, 2014;

Foerster, 1993; Gundermann, 1985) como en los relatos de mapuche consultados durante nuestro trabajo. Sin embargo, en el contexto de nuestro terreno pudimos constatar que el rito celebrado en Santiago no es considerado por la comunidad como una más de estas variaciones. En el discurso de organizadores y participantes mapuche capitalinos se reivindica el derecho a esta celebración como un acto a la vez religioso y político fundamental, que revitaliza la identidad reafirmando el sentido de comunidad. No obstante, se desprenden también constantemente argumentaciones sobre la validez de este derecho.

Si, como afirman Gissi e Ibacache (2012), el *nguillatun* en las urbes contribuye al replanteamiento de la manera en que se perciben los mapuche a sí mismos y cómo “quieren ser vistos” por los otros (p. 124), estas justificaciones presentan también, buena parte del tiempo, un componente defensivo hacia la mirada externa. Durante las entrevistas y en los *nguillatunes* en los que participamos pudimos constatar que esta necesidad de reafirmarse en forma defensiva no es gratuita. Tanto organizadores del rito como participantes reciben y emiten al mismo tiempo juicios reprobatorios sobre comportamientos y formas en que se celebra el evento en la ciudad, acusando falta de conocimiento, no solo sobre la práctica, sino sobre la cultura misma.

Estas miradas que enjuician vienen de distintos frentes que ilustraremos con tres ejemplos. El primero corresponde a otras asociaciones mapuche urbanas (pares) invitadas por la organización anfitriona a participar en la práctica ritual. Estas contribuyen a la normalización de las formas en el que rito se desarrolla y a las modalidades de partici-

pación desde una vigilancia sobre el cumplimiento de las buenas prácticas y/o aquello que está proyectado y susceptible de considerarse como válido en el contexto de la ciudad. Esto puede ser influenciado por la diversidad de orígenes de los miembros de las asociaciones, quienes al provenir de (o tener lazos con) distintos sectores de la zona centro-sur del país, ostentan experiencias y modalidades diferentes de organizar esta ceremonia.

El segundo corresponde a la presencia de participantes observadores mapuche provenientes de comunidades del sur. Esta presencia actúa como una asimetría social y cognitiva relativa a una jerarquía dentro del pueblo mapuche en cuanto viene de agentes considerados, en la mayoría de los casos, como legítimos a la hora de emitir juicios. Esto contribuye al refuerzo de la norma por medio de una exigencia material, formal y cognitiva, a la vez que puede presentarse de manera más o menos explícita o implícita.

El tercer ejemplo es la presencia de personas no mapuche. Si bien hay opiniones diferentes sobre esta presencia entre los entrevistados (unos a favor, otros en contra), la mayoría de ellos la asume como un hecho inevitable. Dentro de los participantes no mapuche, distinguimos muchas veces a investigadores del área de las ciencias humanas y sociales, como nosotros, que participan por intereses académicos o no y también a invitados de miembros de las asociaciones. En ambos casos estos participantes observadores parecen incidir en la relación discurso-acción-experiencia que refuerza la normativa del rito.

En el caso de Marcela, durante la entrevista ella nos afirma que la participación de personas

no mapuche es positiva. Por un lado, esto permite visibilizar las prácticas de su asociación e instaurar lazos que ayuden a “mostrar lo que es ser mapuche, a enseñar sobre la cultura” (entrevista Marcela, 2017). También existen apreciaciones opuestas sobre la participación de personas no mapuche que la consideran un elemento impropio e intrusivo que “le quita energía al *nguillatun*”, puesto que “no saben comportarse, no conocen las reglas y hay que estarles diciendo y enseñando todo, que se vistan como corresponde, que no tomen alcohol, etc.” (entrevistas a distintos participantes, 2016-2017). En ambos casos se explicita la relación hacia la norma, que parece incidir en la manera en que la tensión entra en juego con la experiencia y la modalidad de participación a partir de las proyecciones externas sobre el rito.

Estos tres ejemplos de grupos específicos de observadores nos muestran modos en que la participación, en su dimensión experiencial, puede ser condicionada por la tensión entre las normas subyacentes al rito, aquellas propias del individuo y el contexto urbano en que se desarrolla el evento ritual. La norma se juega también en la mirada del otro, puesto que valida y refuerza prescripciones que deben ser performativas, como en todo ritual, pero que parecen manifestarse de manera explícita en un contexto urbano en el que los trabajos de validación y legitimación son permanentes. De esta manera, la urbe condiciona también el modo de participación en el ritual del *nguillatun*, como para Marcela y la comunidad, dentro de la dinámica de asimetrías sociales con otros grupos durante la misma experiencia del rito.

## Conclusiones

Intentamos en esta ocasión aportar a la comprensión de las prácticas rituales mapuche tradicionales que tienen lugar en un contexto urbano. Nos enfocamos en el rito *nguillatun*, o la gran rogativa, que es considerado como el más importante del pueblo mapuche. Para ello centramos nuestra atención principalmente en las prácticas corporales colectivas en torno a las que el rito se organiza. Observamos que es durante esta actividad que pueden apreciarse procesos cognitivos y sensibles ligados a las normas subyacentes del rito, las prescripciones que de ellas emanan y aquellas que surgen del contexto en que el episodio ritual tiene lugar. Normas que a primera vista parecen confrontarse.

A través de la implementación de un conjunto de dispositivos metodológicos basados en la inmersión y en la explicitación verbal de la experiencia en situación, constatamos diferentes modalidades de participación de actores que se reconocen como mapuche urbanos y que ostentan distintos roles dentro del evento ritual. A partir de estas observaciones nos propusimos dilucidar la relación entre discurso normativo/prescriptivo, acción efectiva/comportamiento y experiencia. Observamos que las asimetrías sociales y cognitivas relacionadas con las posiciones jerárquicas y con los saberes tradicionales, así como el discurso normativo que deviene prescripción, son performativos a nivel de comportamiento.

Sin embargo, al abordar la experiencia, entran en juego elementos relativos a las normas propias del individuo y a su contexto a los cuales este se muestra sensible. Estos elementos están ligados, en la mayor parte de los casos, a la mirada evaluadora tanto de

pares como de agentes externos. Ahí quedan en evidencia tensiones entre la norma global del rito y las individuales, que en lugar de confrontarse, se imbrican contribuyendo a la construcción de una experiencia que refuerza la norma y, por consiguiente, el discurso normativo. Y esa norma que se refuerza durante la actividad es la que va a orientar las conductas. Como mostramos con el ejemplo de Marcela, si la norma de la actividad que prevalece debe ser distinguida teóricamente de aquellas culturales que valorizan/desvalorizan ciertos comportamientos, estas resultan ampliamente organizadoras de las conductas. Esto es especialmente cierto dentro de un contexto urbano en el que la coherencia entre el discurso y la práctica parece constituir un desafío, algo que está en juego permanentemente. La norma cultural aparece, entonces, como una referencia evaluativa, bastante explícita, finalmente, en el corazón mismo de la experiencia.

Este discurso normativo de la mayoría de los mapuche consultados en la ciudad, dice relación con el contexto urbano en lo relativo a la necesidad casi permanente de reafirmarse como tal. Este es un discurso exigente, que se vuelve para ellos mismos difícil de cumplir debido a las asimetrías sociales y cognitivas propias de un contexto cultural urbano contemporáneo. Se juzga duramente a aquellos que no conocen su cultura o su idiosincrasia. El conocimiento de las tradiciones traducido en las buenas prácticas parece fundamental para legitimarse, como si por vivir en la ciudad el simple hecho de ser mapuche no fuese suficiente.

Por consiguiente, esto genera discusiones sobre las diferentes modalidades de ser mapuche hoy. Algo que los mapuche con quienes compartimos estas experiencias deben justificar

en permanencia debido a juicios y críticas que llegan desde diversos frentes. El imperativo de pensar constantemente y de manera explícita en el “deber ser y deber hacer” durante las prácticas rituales lleva a preguntarnos de qué manera la modalidad por la cual los actores participan y construyen sus experiencias resulta performa-

tiva dentro de las prácticas cotidianas. Más aún, el discurso normativo al que se adscriben, reproducen y/o también critican pareciera enfocarse principalmente en establecer las directrices de lo que implica y significa ser un buen mapuche hoy (incluso y sobre todo) cuando se habita en la ciudad.

## Notas

<sup>1</sup> Vocablos utilizados en la pregunta N° 16, ítem D, “Datos de las personas”, del Cuestionario Censo 2017.

<sup>2</sup> Antigua construcción mapuche de uso habitacional.

<sup>3</sup> La figura de la asociación indígena (AI) se estructura bajo la Ley 19.253 de 1993, que la define en el Artículo 36 del Título V como “la agrupación voluntaria y funcional integrada por al menos veinticinco indígenas que se constituyen en función de un interés y un objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo”. El Artículo 37 determina los objetivos de la AI, que podrán ser: “a) educativos y culturales, b) profesionales en función de sus miembros, c) económicos que benefician a los integrantes tales

como agricultores, ganaderos, artesanos y pescadores”. A partir de esta normativa, los habitantes mapuche de la ciudad devienen usuarios de diversos dispositivos institucionales que administran los recursos destinados a la promoción y el desarrollo de los pueblos indígenas y de su cultura. Dentro de estos dispositivos encontramos desde fondos concursables destinados al fomento de la actividad económica, cultural y/o artística de la AI hasta la implementación de programas de aprendizaje de la lengua mapudungún, por ejemplo. Esto, sin duda, ha sido fundamental en el desarrollo de la cultura mapuche urbana y del mapuche urbano como sujeto social, cultural y político contemporáneo.

## Referencias bibliográficas

- Achard-Bayle, G. & Paveau, M.** (2012). Réel, contexte et cognition. Contribution à une histoire de la linguistique cognitive. *Histoire Épistémologie Langage*, 34(1), 97-114. Recuperado en <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00773185/document>.
- Aravena, A.** (1995). Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano. En Aylwin, J. (Coord.), *Tierra, territorio y desarrollo indígena* (pp. 171-178). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera.
- \_\_\_\_\_. (2000). La identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. En *Lógica mestiza en América* (pp. 165-199). Temuco: G. Boccara, Instituto de Estudios Indígenas-Universidad de la Frontera.
- \_\_\_\_\_. (2014). Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*. Recuperado en <http://journals.openedition.org/alhim/4942>.
- Bengoa, J.** (1992). Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche. *Proposiciones*, (21), 95-119. Recuperado en <http://surcorporacion.cl/publicaciones/catalogodetalle.php?PID=3068>.
- Bengoa, J. & Valenzuela, E.** (1984). *Economía mapuche y sociedad. Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: PAS.
- Campos, L., Espinoza, C. & De la Maza, F.** (2018). De la exclusión a la institucionalidad. Tres formas de expresión mapuche en Santiago de Chile. *Andamios*, 15(3), 93-112.
- Carmona, R.** (2014). *Mapuches urbanos y gobierno local: etnografía de la oficina de asuntos indígenas, comuna de La Pintana*. (Tesis inédita de maestría en antropología). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- \_\_\_\_\_. (2017). *Rukas mapuche en la ciudad. Cartografía patrimonial de la Región Metropolitana*. Santiago: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- Castro, P.** (2000). El rito del Nguillatún: identidad encarnada. *Actas Religiosas*, 6(1), 87-99. Recuperado en doi: <http://dx.doi.org/10.7770/acteo-V6N1-art66>.
- Catrileo, R.** (2014). El Nguillatún como sistema conceptual Mapuche. *Estudios filológicos*, (53), 27-38. Recuperado en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=173431374002>.
- Cuminao, C. & Moreno, L.** (1998). *El gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche*. (Tesis inédita de licenciatura en antropología). Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.
- CASEN** (2015). Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional 2015. Recuperado en [www.encuestacasen.cl](http://www.encuestacasen.cl).
- Favret-Saada, J.** (2009). *Désorceler*. París: Editions de l'Olivier.

**Foerster, R.** (1993). Introducción a la religiosidad mapuche. Santiago: Editorial Universitaria.

**Gissi, N.** (2001) Asentamiento e Identidad Mapuche en Santiago: entre la asimilación (enmascaramiento) y la autosegregación (ciudadanía cultural). *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

\_\_\_\_\_ (2004). Segregación espacial mapuche en la ciudad de Santiago: ¿negación o revitalización identitaria? *Revista de Urbanismo*, (9), 141-153. Recuperado en doi: 10.5354/0717-5051.2010.18669.

**Gissi, N. & Ibacache, D.** (2012). Fricción interétnica, movilidad rur-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el ngüllatun como rito político-religioso. *Revista Geográfica del Sur*, 3(1), 113-127. Recuperado en <http://www.revgeosur.udec.cl/?p=169>.

**Grau, A. & Wierre-Gore, G.** (Eds.) (2005). *Anthropologie de la danse. Genèse et construction d'une discipline*. Pantin: Centre national de la danse.

**Gundermann, H.** (1985). Interpretación estructural de una danza ritual mapuche. *Revista Tarapacá*, (14), 115-130. Recuperado en: [http://www.chungara.cl/Vols/1985/Vol14/Interpretacion\\_estructural\\_de\\_una\\_danza\\_ritual.pdf](http://www.chungara.cl/Vols/1985/Vol14/Interpretacion_estructural_de_una_danza_ritual.pdf).

**Houseman, M.** (2006). Relationality. En Kreinath, J., Snoek, J. & Stausberg, M., *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts* (pp. 413-428). Leiden: Brill.

\_\_\_\_\_ (2012). *Le rouge est le noir. Essais sur le rituel*. Toulouse: Presses Universitaires du Mirail.

**INE** (2017). Censo 2017. Instituto Nacional de Estadísticas. Recuperado en [www.censo2017.cl](http://www.censo2017.cl).

**Kilani, M.** (1994). Du terrain au texte. Sur l'écriture de l'anthropologie. *Revue Communications*, 58(1), 45-60. Recuperado en [https://www.persee.fr/doc/comm\\_0588-8018\\_1994\\_num\\_58\\_1\\_1878](https://www.persee.fr/doc/comm_0588-8018_1994_num_58_1_1878)

**Lahire, B.** (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*.

París: Nathan.

**Laville, F.** (2000). La cognition située. Une nouvelle approche de la rationalité limitée. *Revue Economique*, 51(6), 1301-1331. Recuperado en [https://www.persee.fr/doc/reco\\_0035-2764\\_2000\\_num\\_51\\_6\\_410587](https://www.persee.fr/doc/reco_0035-2764_2000_num_51_6_410587).

**Récopé, M., Rix-Lièvre, G., Fache, H. & Boyer, S.** (2013). La sensibilité à, organisatrice de l'expérience vécue. En Albarello, L., Barbier, J., Bourgeois, E. & Durand, M. (Eds.), *Expérience, activité, apprentissage* (pp. 113-133). París: PUF. Recuperado en <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-00984013/document>.

**Rix-Lièvre, G.** (2010). Différents modes de confrontation à des traces de sa propre activité. Vers une confrontation à une perspective subjective située. *Revue d'anthropologie des connaissances*, 4(2), 358-379. Recuperado en <https://www.cairn.info/revue-anthropologie-des-connaissances-2010-2-page-358.htm>.

**Rix-Lièvre, G. & Biache, M.** (2004). Enregistrement en perspective subjective située et entretien en re-situ subjectif: une méthodologie de la constitution de l'expérience. *Intellectica*, 1(38), 363-396. Recuperado en [http://intellectica.org/SiteArchives/archives/n38/12.Rix\\_Biache.pdf](http://intellectica.org/SiteArchives/archives/n38/12.Rix_Biache.pdf).

**Sepúlveda, V. & Zúñiga, P.** (2015). Geografías indígenas urbanas: el caso mapuche en La Pintana, Santiago de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, (62), 127-149. Recuperado en <https://scielo.conicyt.cl/pdf/rgeong/n62/art08>.

**Varela, F. & Kempf, H.** (1998). « Le cerveau n'est pas un ordinateur. On ne peut comprendre la cognition si l'on s'abstrait de son incarnation ». *La Recherche*, (308) 109-112. Recuperado en [https://www.psychanalyse.com/pdf/VARELA\\_CERVEAU\\_PAS\\_UN\\_ORDINATEUR\\_1998\\_2p.pdf](https://www.psychanalyse.com/pdf/VARELA_CERVEAU_PAS_UN_ORDINATEUR_1998_2p.pdf).

**Vermersch, P.** (2004). *L'entretien d'explicitation*. Issy-les-Moulineaux: ESF Editeur.