Universidad Austral de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Escuela de Periodismo

Profesor Patrocinante
Rodrigo Moulian Tesmer
Instituto de Comunicación Social

Usos del Ngillatun Williche

Tesis para optar al Título de Periodista
y al Grado de Licenciatura en Comunicación Social

César Altermatt Venegas
Valdivia – Chile
2007

ÍNDICE **PÁGINA**

1 Introducción 4

2 Marco Teórico 9

2.1 Caracterización del Ritual 9

2.1.1 Carácter Formal 12

2.1.2 Carácter Social 14

2.1.3 Carácter Simbólico 21

2.1.4 Carácter Performativo 25

2.1.5 Demarcación 31

2.1.6 Carácter Multifuncional 36

2.1.7 Carácter Mediador 42

2.2 Comunicación Ritual 48

2.2.1 Carácter Redundante 55

2.2.2 Carácter Multimedial 57

2.2.3 Carácter Co-Participativo 59

2.2.4 Capacidad de Portar Contenidos 61

2.2.5 Carácter Realizativo 63

2.2.6 Posesión de Propiedades Textuales 67

2.3 Usos de la Comunicación 69

2.3.1 Producción de Segundo Nivel 76

2.3.2 Consumo Cultural 80

2.3.3 Relaciones entre los Usos y el Texto 84

2.3.4 Usos de la Comunicación Ritual 86

3 Planteamiento de la investigación 90

4 Metodología 92

5 Estudio de Casos 103

5.1 Descripción del Ngillatun Williche 103

5.1.2 Usos del Lepün 113

5.1.3 Uso Religioso 117

5.1.4 Uso Social 130

5.1.5 Uso Cultural 138

5.1.6 Uso Político 147

5.1.7 Uso Festivo 151

6 Conclusiones 159

6.1 Los Usos de la Comunicación en el Lepün 164

7 Bibliografía 167

8 Anexos 172

8.1 Encuesta 172

8.2 Fotografías del Lepün 178

8.2.1 Fotografías Usos Religiosos 181

8.2.2 Fotografías Usos Sociales 183

8.2.3 Fotografías Usos Culturales 185

8.2.4 Fotografías Usos Políticos 187

8.2.5 Fotografías Usos Festivos 188

1. INTRODUCCIÓN[1]

El ngillatun williche es un ritual mapuche que se celebra desde tiempos inmemoriales, y que en la actualidad representa un acto comunitario de acción de gracias y rogativa a los seres espirituales, principalmente por la abundancia de las cosechas y otros aspectos de la vida cotidiana. Esta ceremonia de carácter religioso, pide también por la salud de la comunidad, su bienestar social y político, y traspasa incluso sus límites extendiendo sus buenaventuranzas al conjunto de la sociedad. Junto con ello, constituye el evento social de mayor importancia para las comunidades que lo celebran.

Este ritual trae al presente los aspectos ancestrales de la cultura mapuche, actualizando normas, valores y jerarquías, que reviven únicamente en el período que se organiza y desarrolla la rogativa. Es organizado por una congregación religiosa, que funde elementos de la religiosidad mapuche con la católica. A la ceremonia asiste la mayoría de las personas de las comunidades donde se realiza el rito. La instancia se aprovecha como un evento religioso, social, festivo y cultural, que es celebrado y esperado por sus asistentes, que participan motivados justa y particularmente por la diversidad de usos sociales que presenta el acontecimiento.

[1] Esta Tesis se ha realizado en el marco del proyecto Fondecyt 1050309 “Mediaciones rituales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal”.

El ngillatun williche también toma el nombre de Lepün, socialmente más utilizado. Éste nombre designa en mapudungun el acto de barrer, pero su acepción a la ceremonia se justifica en cuanto se refiere a un espacio limpio, sagrado, que es donde se desarrolla el ritual. Lo anterior da cuenta de la identidad particular del pueblo williche, o gente del sur, cuya denominación corresponde a una identificación geográfica de los indígenas que viven en el territorio sur de la etnia mapuche, como ocurre del mismo modo con los pikunche o gente del norte, los lelfunche o gente del valle, y los lafkenche o gente del mar. El pueblo Mapuche se ubica en la zona central y sur del país, siendo el pueblo originario más numeroso que existe en Chile. Además, su cultura también está viva al otro lado de la cordillera en la República Argentina.

En este contexto, el objeto de la investigación son los usos del ngillatun williche, entendidos como la apropiación e interpretación que los sujetos que asisten a la ceremonia hacen de ésta, de acuerdo a sus intereses y motivaciones. Sostenemos como hipótesis que existen diversos usos de este acto ritual, con el objetivo general de tipificar estas apropiaciones, y los objetivos específicos de describir al ngillatun williche como texto y proceso de comunicación, caracterizar sus diversos modos de asimilación, y mostrar la diversidad de lecturas que conviven en torno al ritual, entre otros.

Consideramos que los rituales son actos comunicativos inherentes a la humanidad, cuyos precedentes se encuentran en la ritualización de las conductas animales, que poseen una serie de características relacionadas con la reiteración, el simbolismo, y su capacidad de instaurar hechos sociales, entre otras que

profundizaremos en el desarrollo de este trabajo. Estas cualidades, independientes del tipo ritual, ya sea religioso, como la misa; político, como los actos de envestidura; o cotidiano, como los saludos protocolares, forman parte y permiten identificar lo que entendemos como rito. Un complejo de prácticas sociales de carácter sagrado o profano, que tiene la capacidad de instaurar hechos significativos para sus implicados, y que reproduce estructuras formales reiterativas que guían su desarrollo en un contexto de fuerte simbolismo. Esto independiente de si el rito sea breve o extenso.

Entendemos a los ritos como procesos de comunicación, partiendo de la base de los estudios etológicos que plantean cómo las conductas de los animales y otras especies vivas, dan origen a claves comunicativas generadas a partir de los rituales, tales como el cortejo o la defensa. Así, identificamos una serie de características comunicativas que poseen los rituales, tales como su redundancia en los mensajes o acciones, la convivencia de distintas modalidades expresivas, su carácter co-participativo que implica a múltiples actores y responsabilidades rituales, su capacidad de portar contenidos, de realizar hechos, y finalmente su posesión de propiedades textuales al ser un conjunto de acciones con un principio y fin establecido.

Comprendiendo a los ritos como procesos comunicativos en base a las características que hemos mencionado, planteamos que estos son susceptibles de diversos usos, por cuanto quienes participan en la comunicación ritual, produciendo y recepcionando colaborativamente los mensajes que hay en ellos, lo hacen motivados por intereses particulares. De ahí que los usos los entendemos

como la apropiación de la comunicación, en términos de la libertad de moldear los mensajes y las acciones desplegadas en el ritual, a las necesidades y satisfacciones propias de cada actor, que no necesariamente coinciden con los fines u objetivos de la ceremonia ritual. Por ejemplo, en un casamiento un integrante de la pareja puede querer legalizar el vínculo matrimonial con el fin de obtener una herencia o salir de la casa de sus padres.

Nuestra investigación la realizamos en las comunidades de Pitriuco y Tringlo en la comuna de Lago Ranco, y Maihue y El Roble en la comuna de Río Bueno, ambas pertenecientes a la XIV Región de Los Ríos. La estrategia de investigación aplicada fue el estudio de casos, metodología que aborda a los objetos de estudio de naturaleza social que tienen fronteras más o menos delimitadas, para analizarlos en su contexto dado su valor propio, o para comprobar, ilustrar, o construir una teoría o parte de ella. En este marco, ofrecemos una detallada descripción del Lepün que da cuenta de su estructura, actores, y los procesos que se realizan durante su desarrollo.

Esta estrategia considera la utilización de múltiples técnicas de recolección de datos. En nuestro caso, utilizamos la observación participante actuando insertos en los rituales de las comunidades señaladas, obteniendo información de manera no intrusiva y compartiendo y colaborando con el desarrollo del proceso ritual. También aplicamos una encuesta dirigida a identificar los usos que los asistentes a la ceremonia hacen de ella. Finalmente, la última técnica utilizada fue la entrevista focalizada, seleccionando a las fuentes en base a los resultados de la encuesta, y centrando la conversación en las experiencias subjetivas de la gente

asistente a la rogativa, de acuerdo a sus intereses y motivaciones de tipo religioso, social, festivo y/o cultural.

En términos teóricos, esta investigación reúne diversas aproximaciones a los estudios rituales por autores provenientes de múltiples disciplinas como la antropología, etología, comunicación y sociología. Expone puntos en común clasificados en diversas características, tanto en el plano eminentemente ritual, como así también en sus consideraciones como proceso comunicativo. A su vez, ofrece una síntesis histórica de los estudios de la recepción activa de la comunicación, desde la crítica a la teoría de la aguja hipodérmica, hasta los usos de la comunicación y el consumo cultural. En este recorrido se presenta la evolución de los estudios culturales en el campo de la comunicación, y su aplicación a los procesos rituales. En términos de los resultados de la metodología aplicada, la tesis da cuenta de las actuales y sincréticas formas de realización del ngillatun williche en las comunidades estudiadas, y de sus diversos usos sociales y apropiaciones culturales.

2. Marco Teórico

2.1 CARACTERIZACIÓN DEL RITUAL

El concepto ritual presenta una pluralidad de definiciones, que abordan diferentes aspectos y características de este fenómeno estudiado por una amplia y diversa gama de especialidades científicas. Disciplinas como la antropología, sociología, etología, psicología, neurología, y estudios de la comunicación, entre otras, han puesto su foco de atención en los rituales, para comprender la naturaleza de éstos, su relación con las estructuras sociales, y la cosmovisión de las diversas culturas de la humanidad. Un punto de consenso es que los ritos son manifestaciones universales, presentándose con distintas expresiones, pero con similares funciones.

Así, autores contemporáneos como Durkheim (1995), Van Gennep (1986), Rappaport (2001), Turner (1980), Malinoswski (1974), Geertz (1997) y Radcliffe Brown (1986), entre otros, han abordado el ritual en relación a distintos aspectos de la experiencia humana. En sus obras, el ritual aparece como un espacio de expresión de problemas tan diversos como la estructura social, las necesidades humanas, el manejo de los ecosistemas, el simbolismo, y la cosmovisión. Las diversas perspectivas de investigación que se han desarrollado en el campo de los estudios rituales, dificultan una definición general para los éstos, pero sí es posible

establecer, a través de los particulares acercamientos y definiciones propuestas por los autores, una serie de características no excluyentes entre sí que nos aproximarán a la concepción del término rito. Para ello, es necesario desglosar el ritual y analizar sus aspectos formales, cognitivos y sociales, para una comprensión general de cómo todos estos elementos forman entre sí el fenómeno ritual, cuyo término proviene del latín *ritus*, que designa a un culto, una ceremonia religiosa, pero también, más ampliamente, una ceremonia, un uso.

Antes de entrar en materia específica sobre las características rituales, tal vez sea preciso exponer una definición básica de ritos, aportada por Rappaport, quien utiliza el término ritual para referirse "a la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificadas por quienes las ejecutan" (2001:56). El autor pone hincapié en la característica de su ejecución, ya que sin ésta no hay ritual. Además, se refiere al ritual como una práctica realizada en base a la puesta en escena de un orden y estructura establecido por los antepasados, y ejecutado por las actuales generaciones.

Maisonneuve (2005) también contribuye con una definición y clasificación básica de ritual, el cual "es un sistema codificado de prácticas bajo ciertas condiciones de lugar y de tiempo, que tienen un sentido vivido y un valor simbólico para sus actores y sus testigos, implicando la puesta en juego del cuerpo y cierta relación con lo sagrado" (op cit: 12). En cuanto a la distinción entre rito y ritual, el autor sostiene que ambos términos son prácticamente indistinguibles. "Como mucho, este último puede designar un sistema de ritos y aquél (el rito) los

componentes que lo constituyen. Por ejemplo, el ritual católico comprende una pluralidad de ritos sacramentales y ceremoniales. En cuanto al adjetivo ritual, significa la conformidad a las prescripciones del rito" (op cit:5). El autor además establece una clasificación básica de ellos, designados como rituales religiosos (la misa), seculares (protocolo), colectivos (fiesta familiares o nacionales), privados (plegaria interior o ritos corporales), cotidianos (saludo, cortesía) o prácticas supersticiosas que se relacionan con la magia.

Díaz Cruz (1998) propone la metáfora del Aleph –lugar que contiene a todos los lugares- según la literatura de Borges, para referirse a los ritos. Con esto, el autor especifica las propiedades del ritual. "He procurado demostrar que hay una estructura que las entrelaza a todas ellas. La llamé el paradigma Aleph del ritual: punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales. Clave sintetizada, punto de intersección, forma donde se convierten contenidos fundantes: principios, valores, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos" (op cit: 306). En la siguiente propuesta, se ofrecen siete características distintivas que permiten identificar una acción ritual: carácter formal, social, simbólico, performativo, de demarcación, carácter multifuncional, y carácter mediador. Todas ellas se complementan como parte de un todo, que refiere al rito como un fenómeno único y abordable desde diversas perspectivas.

2.1.1 CARÁCTER FORMAL:

Por formalidad, entendemos la estructura y orden de este tipo de manifestación, ilustrado por las acciones reiterativas que se observan en su ejecución, la estereotipia de su desarrollo y su marcada expresividad. Rappaport (2001) señala que la conducta en el ritual tiende a ser puntillosa y reiterativa, y que las secuencias del ritual están compuestas por elementos convencionales e incluso estereotipados. Indica también que los rituales se desarrollan en intervalos de tiempo predeterminados, por distintas dimensiones espacio temporales que pueden ser establecidas por el calendario, el reloj, el ritmo biológico o circunstancias sociales definidas.

Díaz Cruz (1998) expone una síntesis consensuada de diversos estudiosos del ritual en cuanto a las características formales de éste. Sin ser exhaustivo, explicita que su intención es trazar un perfil de los rituales para elucidar sus procesos constitutivos, y con esto, coincide en muchos de los aspectos formulados por Rappaport. Una propiedad expuesta es la de repetición, ya sea en tiempo y espacio establecidos o vagamente preestablecidos, ya sea de contenido, de forma, o de cualquier tipo de estos. Otra característica formal es el orden, ya que los rituales son eventos altamente organizados, con principio y fin, que prescriben quienes pueden y no participar, contando con espacios prescritos para la espontaneidad. Una última propiedad formal identificada por Díaz Cruz es la de tener un tiempo y espacio singulares, referidos a la demarcación espacio temporal que separa al ritual de la vida cotidiana. En esta síntesis, vemos que los

primordiales componentes formales de la acción ritual señalados tanto por Rappaport como por Díaz Cruz, son la repetición, el orden, y el establecimiento en un espacio y tiempo determinado.

Durkheim (1995) señala un argumento que indica la importancia del formalismo ritual, la cual es asignada por casi todos los cultos a la parte material y formal de las ceremonias, para ser evaluados como satisfactorios o insatisfactorios. “Este formalismo jurídico, viene de que la fórmula a pronunciar, los movimientos a ejecutar, al tener en sí mismos la fuente de su eficacia, la perderían si no fueran exactamente conformes al tipo consagrado por el éxito” (op cit: 32). Con ello, se entiende que los ritos al no poner cuidado en la ejecución de su orden establecido, corren el riesgo de perder su eficacia. Es por ello que éstos se realizan siguiendo un cuerpo de reglas precodificadas y dejando poco espacio para la espontaneidad. En palabras de Marc y Picard (1992), “lo que constituye el ritual es su carácter normativo, doblega los comportamientos a formas predeterminadas; de manera más profunda, introduce una regulación de los intercambios sometiéndolos a ciertos principios de equilibrio” (op cit: 11).

2.1.2 CARÁCTER SOCIAL:

La institucionalización de los ritos como parte de los sistemas de vida de los grupos sociales, su elaboración generalmente colectiva que supone conocimientos compartidos para su codificación y regulación, tanto como la importancia y trascendencia que tienen para la comunidad ejecutora, permiten señalar con propiedad el carácter social de este tipo de prácticas culturales. Los rituales son un espacio de naturaleza e interacción social, que forman parte de la estructura organizativa de las sociedades, creando vínculos comunitarios y reproduciendo sus sistemas valóricos y normativos. En ellos existe una identidad común y participación colectiva que refuerza las creencias en los lazos que unen a la comunidad, socializando los valores que representan sus modos de ser y pertenencia cultural.

Sin embargo, los ritos no son exclusivamente actos colectivos, sino que también pueden ser actos individuales; por ejemplo, cuando la persona realiza un acto ceremonial o de oración, en un contexto de retiro para establecer una instancia singular de experiencia ritual. No obstante, en tal situación el individuo está reproduciendo las pautas colectivas de establecimiento de contacto con seres espirituales, por lo que el carácter solitario del rito responde de igual modo a una estructura basada en la relación de más de un ser.

García et al (1991), señalan que el ritual está marcado por un carácter común, en que éste opera como un instrumento de control social destinado a orientar las percepciones y las valoraciones de los miembros de una comunidad, a

influir en sus procesos de decisión y en sus proyectos de acción. De forma similar, Díaz Cruz (1998) atribuye a los rituales la solidificación de las relaciones sociales y la evitación de la desintegración de la sociedad. Los ritos “son un mecanismo institucionalizado que regenera la solidaridad de todo grupo, que renueva la intersubjetividad cognoscitiva, sentimental, valorativa y de proyección al futuro de toda colectividad; una instancia de reflexibilidad –sólo posible en un tiempo y espacio sagrados- a través de la cual éstas se representan, se comprenden y actúan sobre sí mismas” (op cit: 95). En tal sentido, el ritual es visto como un proceso que implica consecuencias que van más allá de este mismo, insertándose en la cotidianeidad de las interacciones sociales, y generando redes de intercambios, invitaciones, regalos y deudas.

Durkheim (1995) fue uno de los autores pioneros en abordar el carácter social de los ritos desde la religión, permitiendo establecer a los rituales como las formas de representación de la sociedad, y sentar los fundamentos para comprender estas ejecuciones como vinculadas estrechamente a la organización de los sistemas sociales. En su obra, expone la naturaleza social de la religión y del rito como representación de ésta, describiendo a estos últimos como unos actos efervescentes, en los que las representaciones colectivas se refuerzan y la sociedad se integra y se reproduce. “La religión es antes que nada un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan la sociedad, de la que son miembros, y las relaciones, oscuras pero íntimas, que sostienen con ella” (op cit: 211). Por tanto, y siguiendo al autor, el papel de los ritos en este sistema

de nociones es la escenificación de las representaciones religiosas que encarnan a la sociedad.

Ante esta comprensión de que la sociedad se representa en la religión, los cultos no pueden entenderse como actos sin sentido ni eficacia. Por el contrario, tienen como función mantener la unidad del grupo, creando y renovando a través de la acción ritual, las representaciones colectivas de las creencias religiosas que expresan su realidad social. Como señala el propio autor “por el sólo hecho de que tienen por función aparente estrechar los lazos que ligan al fiel con su dios, a la vez, estrechan realmente los lazos que unen al individuo con la sociedad de que es miembro, porque el dios no es más que la expresión figurada de la sociedad” (op cit:212). De este modo, los ritos constituyen los actos simbólicos por medio de los cuales las diversas culturas reafirman sus creencias y exponen la necesidad de sus intereses sociales y también morales; un sistema de nociones por medio de las cuales los individuos se representan el grupo social del que son miembros.

Una forma de culto estudiada por Durkheim, que nos permite profundizar en la característica social de los ritos, es el totemismo, término que designa las creencias en la filiación espiritual entre el hombre y plantas o animales. El sistema totémico simboliza la especie animal o vegetal en objetos y dibujos que representan la identificación de los grupos sociales con ésta, actuando como símbolo de la sociedad y como modelo que da sentido, organiza, y clasifica en torno suyo a los componentes de la vida, como la cosmología y las relaciones con los elementos de la naturaleza.

En tal sentido, el tótem, símbolo de identificación espiritual, opera como sistema de representación de los grupos sociales, generando comportamientos y conocimientos compartidos en el modelamiento de la sociedad. Como señala Durkheim, “los intereses religiosos no son más que la forma simbólica de intereses morales y sociales” (op cit: 295). Por tanto, las acciones rituales que despliegan los grupos que mantienen su comunión a través del tótem, no hacen más que fortalecer los lazos morales de la sociedad, y reproducir, constituir y reforzar, los valores y órdenes que guían y mantienen su sistema de vida. En palabras del autor, “los ritos son ante todo el medio por los que el grupo social se reafirma periódicamente” (op cit: 360).

Radcliffe Brown (1986) es considerado un continuador del trabajo de Durkheim, por tanto sus aportes se orientan al estudio de la estructura social, considerada como un todo compuesto por diversas instituciones que en conjunto permiten su funcionamiento. En este marco, el rito representa un comportamiento de naturaleza simbólica, dotado de significado, que como institución de la estructura social expresa los valores e intereses de los grupos que se reafirman en él. Es sobre este punto en el que nos detenemos en el análisis de la obra de Radcliffe Brown, para fundamentar el carácter social que atribuimos a los rituales.

El autor es uno de los precursores del estructural funcionalismo, línea de pensamiento en que el concepto de estructura implica el de función, la cual es la contribución al funcionamiento y mantención del organismo social como un todo; la correspondencia que existe entre las instituciones y las condiciones necesarias para la existencia de las sociedades humanas. En esta enfoque, y tal como señala

Radcliffe Brown, la función social del rito es “regular, mantener y transmitir de una generación a otra los sentimientos de los que depende la constitución de la sociedad” (1986:180).

En su perspectiva, los rituales son las religiones en acción, lugar en que afloran los valores e intereses que permiten el mantenimiento de la sociedad, y los responsables de la reproducción de valores sociales fundamentales para ello. Por tanto, el rol de la institucionalidad ritual en la estructura social, es la reproducción simbólica de los valores e intereses de los grupos, funcionando como dispositivos de socialización de los aspectos sociales, morales y religiosos, que legitiman los valores sociales de determinado grupo social.

Los ritos, como comportamientos de naturaleza simbólica, conllevan un significado y valor social que permiten reconocer a las personas tal valor en la situación que se practique. Por ejemplo, Radcliffe Brown expone el tabú de evitación de nombre en los isleños de Andamán, elemento utilizado tanto en los nacimientos como en funerales. En ambas situaciones, no se pronuncia el nombre del nacido o fallecido, por ser el elemento en común “el reconocimiento simbólico del hecho de que por un tiempo la persona no está ocupando una posición normal en la vida social” (op cit: 167), es decir, que la instancia ritual –en este caso de omisión- expresa el valor social de la situación.

Sin embargo, en el marco del estructural funcionalismo surge otro enfoque que plantea a los ritos no como la instancia social generadora de vínculos comunitarios, sino como la dramatización de los conflictos sociales que mediante otros mecanismos, de igual modo contribuye al mantenimiento de la unidad de los

sistemas sociales. Esta noción es introducida por Gluckman (1978), quien propone el término de “rituales de rebelión” para designar la institucionalización de la protesta como forma de explicitar los problemas estructurales y contribuir a la regulación y permanencia de los modos de organización social.

Un ejemplo desarrollado por el autor, refiere a un ritual de rebelión femenino en un sistema social patriarcal, donde las mujeres abandonan durante el rito la subordinación ante los hombres, para con actitudes de dominación honrar a su principal deidad (de género femenino), asegurando con este accionar la prosperidad en las cosechas. Durante el rito, los niños y hombres no pueden participar, mientras las mujeres realizan labores que fuera del ritual no les corresponden, como el reunir y ordeñar ganado, además de otros actos rituales de canto y baile que imponen conductas obscenas (en el contexto) como la desnudez.

Este accionar que irrumpe en el orden social, no obstante, es instituido ritualmente en el marco de las tradiciones, para asegurar el bienestar de la comunidad y la continuidad de sus creencias y organización. Así, vemos que las relaciones sociales que generan vínculos y perpetúan el orden establecido a través de diversas manifestaciones rituales, responden al carácter eminentemente social del rito, como forma de poner en acción las representaciones colectivas de las creencias religiosas o sobrenaturales, y con el fin de transmitir los valores de los que depende la permanencia y disposición de la estructura social.

Los procesos anteriormente descritos, existen también por los sistemas simbólicos que configuran los rituales de determinadas culturas. Los símbolos son

vistos como estructuras que permiten estudiar el desarrollo y actitud social de ciertas comunidades sociales, y al igual que el carácter social, es una característica distintiva de los procesos rituales y que pasamos a analizar a continuación.

2.1.3 CARÁCTER SIMBÓLICO:

Los rituales son espacio de expresión de la cosmovisión, de actualización de las representaciones sagradas y los valores dominantes. Los ritos como el arte y la poesía recurren a símbolos para representar y evocar fenómenos y entidades ausentes a nuestra percepción inmediata. Como señala Maisonneuve (2005) el símbolo asegura un lazo con lo invisible poniendo en juego a la imaginación. “Las prácticas rituales son eminentemente simbólicas, pues mediatizan mediante posturas, gestos o palabras, una relación con una ‘entidad’ no sólo ausente (como el simple ‘signo’) sino imposible de percibir, inaccesible salvo por medio del símbolo mismo” (op cit: 10). La importancia de éstos es que permiten objetivar las nociones abstractas de la cosmovisión, escenificar las representaciones sagradas y encarnar los valores de modo de hacerlos directamente perceptibles y vivenciados en la experiencia ritual. Ellos brindan el acceso a complejas tramas de significados, que se movilizan y actualizan en el rito.

Para Turner (1980), el símbolo en el rito representa a los elementos constituyentes de un significado amplio configurado por la suma de éstos, y lo considera como “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas de la conducta ritual; es la unidad última de estructura específica de un contexto ritual” (op cit: 21). Su análisis de la estructura y propiedades de los símbolos rituales la realiza a partir de tres clases de datos: forma externa y características observables; interpretaciones ofrecidas por los especialistas religiosos y por los simples fieles; y contextos significativos

elaborados en gran parte por el antropólogo, como observador y analista del sistema total.

Turner define al símbolo como estructura que permite interpretar las interacciones sociales que mantienen, refuerzan o prolongan un sistema social de una determinada cultura. A su vez, entiende al símbolo como una cosa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o pensamiento. El autor a su vez establece una distinción de símbolos rituales donde siempre existe uno más importante que designa como símbolo dominante, por cuanto éstos, además de ser considerados como medios para el cumplimiento de los propósitos rituales, se refieren a valores axiomáticos que son considerados como fines en sí mismos.

Realizada esta diferencia, Turner caracteriza tres propiedades de los símbolos rituales necesarios de entender antes de querer interpretarlos. La primera de éstas es la de condensación, por cuanto muchas cosas y acciones se encuentran representadas en una sola formación. Una segunda propiedad se refiere a los símbolos dominantes como unificación de significados dispares, conectados por poseer en común cualidades análogas o por asociación de hecho o en el pensamiento. Esta interconexión puede ser muy azarosa o general, y ese mismo carácter les permite vincular las ideas y fenómenos más diversos. La tercera propiedad distinguida por Turner es la polarización de sentido. Respecto a ésta, explica que en un polo, al que llama ideológico, se encuentra un agregado de significados que se refieren a los órdenes morales y sociales que tienen que ver con los principios de la organización social y normas y valores de una determinada

sociedad. En tanto, en el otro polo, al que llama sensorial, los significados son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos.

De este modo, el autor explica que en la acción ritual, los polos ideológicos y de sentido efectúan un intercambio de cualidades. Las normas y valores se cargan de emoción, y las emociones básicas se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales, provocando que los símbolos rituales actúen como estímulos de emoción, dotando al ritual de una función que permanentemente convierte lo obligatorio en deseable. Turner señala que la naturaleza de los símbolos es dinámica, y que éstos están vivos “en la medida en que están ‘preñados de significado’ para los hombres y las mujeres que interactúan observando, transgrediendo y manipulando para sus fines privados las normas y valores que expresan los símbolos” (op cit: 49). Con esto, afirma la importancia de los símbolos en los rituales, que orientan a la comunidad ejecutora de la ceremonia respecto a los órdenes morales que éstos representan, además de su apelación a los sentidos, al constituir también procesos que implican la interacción de las personas en la propia construcción de los símbolos.

Radcliffe Brown (1986) estudia los ritos desde una perspectiva valórica social, no obstante, los símbolos forman parte de su análisis para los fines de su investigación. El autor propone una metodología para el estudio de los símbolos rituales en sus diversos contextos, donde su primera observación es evitar la tendencia a conjeturar para encontrar los significados de éstos, sino que poner atención en los diferentes tipos de ocasiones en que se utiliza un mismo símbolo para descubrir algún elemento común de significado. Así, comparando los distintos

usos del símbolo, se puede revelar cual es éste elemento en común, a fin de comprender los significados de los símbolos, por ejemplo, en lenguajes no registrados para decodificar los significados de las palabras y los morfemas.

El autor sostiene que en todos los casos, los actos rituales contienen algún elemento simbólico expresivo, lo que los hace distinguirse de los actos técnicos, que pueden explicarse de acuerdo a sus propósitos sin contar con simbolismos. Por tanto, para estudiar el ritual, no hay que poner atención principalmente a sus propósitos, sino que a sus significados y símbolos, conceptos que aplica indistintamente. “Todo lo que tiene un significado es un símbolo y el significado es cualquier cosa que se exprese por un símbolo” (1986:164).

Con lo anterior, vemos que las propiedades simbólicas de las ejecuciones rituales representan una característica esencial de éstos, que permiten a sus ejecutantes estrechar los lazos que los unen valóricamente a los fines del rito, mediante la interpretación y elaboración de los símbolos presentes en la ceremonia. La perspectiva de Turner -eminentemente simbólica- nos señala la naturaleza viva y dinámica de los símbolos, provocando que estos actúen como estímulos de emoción y portando a la vez los contenidos normativos y valóricos de una determinada sociedad. En tanto, la perspectiva de Radcliffe Brown, nos presenta una forma de lectura de los símbolos rituales, que enfatiza la relación entre símbolos y significados de acuerdo a su utilización en diversos contextos.

2.1.4 CARÁCTER PERFORMATIVO:

Entendiendo la performatividad como el carácter realizativo, los ritos se destacan por ser altamente performativos, es decir, por su capacidad para hacer cosas, ya que en el mismo momento que dicen y hacen, imponen; en el sentido normativo del término. No obstante, Rappaport (2001) señala que no todos los rituales son clara y simplemente performativos, pero que la performatividad en sí misma puede conseguirse mediante el ritual. Esta característica es vista como la capacidad que tienen los ritos para generar hechos sociales, por medio de la realización o puesta en práctica de una serie de pasos que involucran a la comunidad ejecutora de la ceremonia, en la construcción simbólica de sucesos que de una u otra forma alteran el orden de la sociedad.

En la perspectiva de Díaz Cruz (1998), de igual manera la performatividad forma parte del análisis de los ritos. El autor señala a la "acción" como una cualidad básica del ritual que configura actividades no espontáneas, sino que actuaciones preestablecidas como una obra de teatro; es decir, que el rito implica hacer algo, y no sólo decirlo o pensarlo. Otra característica de los rituales, que nos permite incorporarla al ámbito performativo, es la de poseer un estilo presentacional evocativo y puesta en escena. Al decir del autor, "intentan producir, por lo menos, un estado de alerta, solícito y atento, aunque en realidad, apuntan a comprometer de alguna forma –afectiva, volitiva, cognitiva- a los actores, y comúnmente lo hacen mediante manipulaciones de símbolos y de estímulos sensoriales" (1998: 226). Con ello, vemos el grado de compromiso que los ritos

producen en sus integrantes, incentivándolos a formar parte de la generación de hechos sociales mediante su participación directa en la acción ritual.

Los ‘ritos de paso’, noción establecida por Van Gennep (1986), se refieren a aquellos rituales –como el bautizo, casamiento u otros- que cambian el status de uno o más individuos, hecho que nos permite ahondar en el carácter performativo de los rituales. De acuerdo al autor éstos constituyen la forma, tiempo, y espacio, de establecer simbólicamente los cambios que guardan relación con la vida de los individuos y/o grupos en la sociedad; sus formas de organización, crecimiento, y desarrollo físico, social y espiritual.

Los conjuntos sociales son calificados por Van Gennep como sociedades especiales que forman parte de la sociedad en general. En todas ellas los individuos de diversas clases experimentan cambios en la jerarquía de su posición, siendo de carácter económico e intelectual (aprendizaje) en el caso de las sociedades modernas, y de carácter ideológico en el de las sociedades semicivilizadas, donde es preciso realizar ceremonias o actos de un tipo especial, que suponen una cierta inclinación de la sensibilidad y una cierta orientación mental para el paso de un estado a otro. Siguiendo a Van Gennep, nos encontramos con que el ritual es una instancia privilegiada de interacción social, que se realiza especialmente para marcar cambios en las sociedades, y a la vez como procesos de transición para el individuo y/o los grupos desde una condición a otra.

Estos cambios o transiciones se refieren en modo general a las ceremonias que en cualquier tipo de sociedad existen, para marcar acontecimientos como el

nacimiento, pubertad, embarazo, paternidad, muerte, etc. Éstos no son independientes del medio ambiente, por lo que muchas de las ceremonias de paso humanas se vinculan con los ciclos de la naturaleza, como los cambios de estaciones. “Para los grupos como para los individuos, vivir es un incesante disgregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer… Y siempre hay nuevos umbrales que franquear, umbrales del verano o del invierno, de la estación o del año, del mes o de la noche; umbral del nacimiento, de la adolescencia o la madurez; umbral de la vejez; umbral de la muerte; y umbral de la otra vida, para quienes creen en ella” (op cit: 202).

El autor conceptualiza los actos que marcan cambios de estado como “ritos de paso”, estableciendo el concepto como la secuencia que existe de forma general en las acciones rituales. Tal secuencia responde a una estructura marcada por tres momentos sustantivos: ritos de separación, o preliminares; ritos de margen, o liminares; y ritos de agregación, o postliminares; los cuales en la práctica distan mucho de ser equivalentes bien por su grado de importancia, o bien por su elaboración. “Los ritos de separación están más desarrollados en las ceremonias de los funerales; los ritos de agregación, en las del matrimonio; en cuanto a los ritos de margen, pueden constituir una sección importante, por ejemplo en el embarazo, el noviazgo, la iniciación” (op cit: 20). Al respecto de la disparidad que puede existir entre un tipo y otro de rito de paso, Van Gennep lo explica como “por ejemplo, el noviazgo se configura como un período marginal entre la adolescencia y el matrimonio; pero el paso de la adolescencia al noviazgo (los esponsales), comporta una serie especial de ritos de separación, de margen y

de agregación al margen; y el paso de los esponsales (noviazgo) al matrimonio, una serie de ritos de separación del margen, de margen secundario y de agregación al matrimonio" (op cit: 21).

Con esto, Van Gennep muestra la capacidad institucionalizadora de los rituales, en tanto éstos alteran simbólicamente las estructuras sociales, y aunque postula que no todas las sociedades instauran el rito de paso como una forma de patentar estos cambios de estado, afirma que la secuencia es generalizable. "Su disposición tendencial es en todas partes la misma y, bajo la multiplicidad de formas, se halla siempre, sea concientemente expresada, sea en potencia, una secuencia tipo: el esquema de los ritos de paso" (op cit: 204).

Bourdieu (2001) considera que Van Gennep descubrió con su noción de rito de paso un fenómeno de gran importancia social, que él desarrolla. El autor destaca la capacidad de instauración del ritual que establece una línea de demarcación, un límite en un sistema de distinciones. El rito instituye así "una diferencia constante entre aquellos a quienes concierne el rito y aquellos a quienes no concierne. De ahí que, más que ritos de paso, yo preferiría decir ritos de consagración, o ritos de legitimación o, simplemente, ritos de institución" (op cit: 78).

Con esta denominación, lo que Bourdieu pretende demostrar es que en el fenómeno social del rito de paso, hay que poner atención en la línea de división que el rito establece, más que en el cambio de estado que produce. "Hablar de rito de institución, es indicar que cualquier rito tiende a consagrar o a legitimar […] Al marcar solemnemente el paso de una línea que instaura una división fundamental

del orden social, el rito atrae la atención del observador hacia el hecho del paso (de ahí la expresión rito de paso), cuando lo importante en realidad es la línea. ¿Qué separa, en efecto, esta línea? Un antes y un después" (op cit: 79). El autor expone el ejemplo de la circuncisión, donde el antes es el niño no circunciso y el después el niño circunciso, destacando que la importancia implícita mayor a este cambio, es el hecho de establecer quienes son aptos para la circuncisión y quienes no, consagrando la diferencia entre hombres y mujeres.

Pero, ¿en qué consiste la consagración? El autor sostiene que "instituir es consagrar, es decir, sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace justamente una constitución en el sentido jurídico político del término. La investidura (del caballero, del diputado, del Presidente de la República, etc.) consiste en sancionar y santificar haciendo conocer y reconocer una diferencia (preexistente o no), haciéndola existir en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás" (op cit: 80).

En los ritos de institución, el proceso de eficacia simbólica de los rituales es preponderante, por cuanto ellos transforman la condición social de quienes son instituidos; creando con ello, una doble noción performativa, que prescribe al instituido cómo debe comportarse, y a los no instituidos, el comportamiento que deben tener desde ese momento con el instituido. Como decíamos, el autor pone hincapié en la eficacia simbólica de los ritos de institución, ya que estos tienen "el poder de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real. Así, por ejemplo, la investidura ejerce una eficacia simbólica completamente real, en

cuanto transforma la representación que los demás agentes se hacen de ella, y quizás sobretodo, los comportamientos que adoptan respecto a ella” (2001: 80).

Bourdieu señala que en todos los actos de institución hay una magia performativa, que se expresa por la fórmula “conviértete en el que eres”. Sin embargo, esta magia performativa está limitada por las creencias de todos quienes participan en el ritual, y por su reconocimiento y aceptación del acto de institución que alterará el status social de los participantes. “La creencia de todos, preexistente al ritual, constituye la condición de eficacia del ritual” (op cit: 86).

2.1.5 DEMARCACIÓN:

Ya hemos visto que los rituales se despliegan siguiendo un conjunto de reglas formales, como parte de la vida social y de la determinación de las estructuras sociales. Según hemos señalado, estas acciones pueden ser interpretadas a través de los componentes simbólicos de la acción ritual, los que a su vez, y dependiendo del grado de compromiso de los participantes, ejercen efectos conscientes e inconscientes tanto en el aspecto psicológico como social de los involucrados en el rito. Ahora, pasamos a revisar algunos de los antecedentes teóricos de los estudios de Durkheim, Díaz Cruz y Maisonneuve, que nos permiten referirnos al carácter de demarcación de los rituales, entendido como la delimitación en disposición emocional, tiempo, y espacio, que distingue el lapso ritual de las demás actividades de la vida cotidiana, tanto en el ámbito religioso como también en las actividades de carácter secular, solemne y/o festivo.

Éste análisis surge de la dimensión espacio temporal del rito, de la mano con un concepto clave utilizado por diversos autores que apuntan a la acción ritual como un momento que goza de especial contexto. Nos referimos a lo “sagrado”, como aquello que otorga un valor excepcional a ciertas prácticas y creencias de las diversas culturas que existen en la sociedad, y que contrasta con lo profano como todo lo que queda fuera del ámbito de lo sagrado. Como elemento de distinción entre ambas categorías –y especialmente en el aspecto religioso- surgen una serie de restricciones, separaciones y protecciones (como los tabúes),

que remiten a obligaciones de resguardo hacia lo santo, inspiradas en el temor a lo sobrenatural y reforzadas por el temor al castigo divino.

Durkheim (1995), considera a lo sagrado y profano como una característica común de todas las creencias religiosas en su clasificación del mundo en dos géneros opuestos. El autor considera esta distinción como una “heterogeneidad absoluta”, donde ambas categorías han sido concebidas por el espíritu humano como dos mundos entre los cuales no hay nada en común, y cuya heterogeneidad con frecuencia degenera en un antagonismo en el cual, sin embargo, ambas partes requieren de la otra para su existencia. “Las cosas sagradas son aquellas que las prohibiciones protegen y aíslan; las cosas profanas aquellas a las que se aplican estas prohibiciones y que deben quedar a distancia de las primeras” (2005: 36).

No obstante y como señalábamos, la demarcación ritual no sólo obedece a las creencias religiosas, y por ende, el concepto de sagrado se extiende más allá de este ámbito, incorporándose también a otros aspectos que interrumpen el quehacer cotidiano de las culturas, como las fiestas y envestiduras. Como señala Díaz Cruz (1998:93): “La efervescencia colectiva sólo se puede desplegar en un espacio y tiempo singulares –el sagrado- distinto de la vida cotidiana o profana. Lo que delimita ese espacio y tiempo son precisamente los rituales”. Según la lectura del autor, esta acotación espacio-temporal fragmenta el fluir de la vida cotidiana, dotando de peculiaridad al ritual por las variaciones que en esta delimitación se producen. En tal sentido, y por encima de las creencias y prácticas religiosas, Díaz Cruz señala que el rito ha adquirido una unidad de significación y propósitos,

actuando como mecanismo institucionalizado que regenera la solidaridad y los conocimientos de todo grupo, proyectándolos también en el futuro. Por lo tanto, y como instancia de reflexión que logra lo recientemente señalado, el rito sólo es posible en un espacio y tiempo sagrados, donde la colectividad se representa, comprende y actúa sobre sí misma.

Maisonneuve (2005) hace patente el cuestionamiento de si lo sagrado concierne sólo a un mundo sobrenatural o suprahumano, o si también puede admitirse una sacralidad inmanente ligada a valores seculares de orden cívico, moral, y político. En tal sentido, designa a lo sagrado como parte de un dominio y noción complejos, en que etimológicamente se opone a lo profano designando lo que está separado y circunscripto. Para el autor, la naturaleza del término es ambigua, por cuanto la referencia de trabajos etnográficos e históricos no precisa su límite, situándolo “en los confines de lo puro y lo impuro, del orden y del desorden, del respeto y la transgresión” (op cit: 11).

Además, Maisonneuve añade a la discusión otro elemento, referido al grado de aceptación que existe ante lo sagrado y que lo trasciende más allá del ámbito netamente religioso; incorporándolo a otras actividades sociales. Según señala “lo sagrado tiene que ver con la emoción más aún que con la representación; es, según la expresión de R. Caillois ‘una categoría de la sensibilidad’” (op cit: 11). La anterior cita implica para nuestra descripción del carácter de demarcación del ritual, el establecimiento de una categoría de distinción para las formas de acción que separan al rito de la vida cotidiana. Nos referimos a la disposición emocional de los ejecutantes como componente de la circunscripción del rito, donde lo

sagrado remite a ámbitos de diverso origen social, como forma de aprobación y reconocimiento del valor otorgado a una instancia especial. O sea, que la aceptación de lo sagrado, ya sea en el ámbito de lo religioso, secular, o cívico, es parte de la distinción del rito como una actividad no cotidiana.

Otras dimensiones que demarcan al rito son el tiempo y el espacio. Por ejemplo, la edificación de santuarios estables, o construidos especialmente por un período determinado y en una fecha específica. El tiempo ritual refiere tanto a la duración de la ceremonia como a su fijación en el calendario, sustentado por motivaciones relacionadas generalmente hacia la cosmovisión de las culturas y su establecimiento de períodos fructíferos para las cosechas, períodos de la vida u otras relaciones con los astros. De este modo, la demarcación de la acción ritual establece una clara distinción del mundo sagrado con el profano, configurándose el rito como un lugar y ocasión marcado por reglas dirigidas a la mantención y respeto de la limitación efectuada.

Durkheim manifiesta la necesidad de delimitar en tiempo y espacio lo que separa a lo sagrado de lo profano -dado la incompatibilidad de su co-existencia- con el fin de que lo primero tenga posibilidades de desarrollo ante la exclusión de lo segundo. “De ahí viene la institución de templos y santuarios: se trata de partes del espacio asignadas a las cosas y seres sagrados y que les sirven de morada, pues no pueden establecerse sobre el espacio más que a condición de apropiárselo totalmente dentro de un radio determinado […] de igual modo, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Se hace pues necesario asignar a la primera días o períodos determinados de los

que se aparte toda actividad profana” (1995: 287). No obstante, el autor señala la imposibilidad de que la vida religiosa y su noción sagrada se concentre exclusivamente en los espacios y tiempos que le son asignados, filtrándose parcialmente hacia afuera en los ritos de menor importancia o no religiosos.

2.1.6 CARÁCTER MULTIFUNCIONAL:

La función de los ritos es su contribución al logro de los intereses individuales o colectivos. La noción deriva del organicismo, que compara el papel de las instituciones con los componentes de los sistemas biológicos. La analogía se basa en analizar el rol desempeñado por cada uno de los componentes en el marco de la totalidad. En éstos, cada estructura anatómica participa de un modo específico en los procesos metabólicos, colaborando en el desarrollo de las actividades vitales. Su función es el servicio que ellas brindan. Dos grandes líneas teóricas se han desarrollado en torno a este concepto en las ciencias sociales. La primera, que señala que las funciones de las conductas institucionalizadas son el aporte que éstas realizan a la satisfacción de las necesidades humanas, y la segunda, dirigida al análisis de las contribuciones que las diversas instituciones realizan al funcionamiento del organismo social.

La primera de estas corrientes encuentra una expresión paradigmática en la obra de Malinowski (1984), quien estudia a la cultura considerando como condiciones mínimas de su existencia la satisfacción de las necesidades orgánicas o básicas de la humanidad. Como señala el autor “en todas las actividades encontramos que el uso de un objeto como parte de un modo de actuar técnica, legal, o ritualmente determinado, conduce a los individuos a la satisfacción de alguna necesidad” (op cit: 178). Por ello, señala que la definición de función se logra, “mostrando que las instituciones humanas están vinculadas con las necesidades primarias o biológicas y con las derivadas o culturales. Por lo tanto, la

función significa siempre la satisfacción de una necesidad, desde el simple acto de comer hasta la ceremonia sacramental en la que el tomar la comunión se relaciona con todo un sistema de creencias, determinado por una necesidad cultural de unirse con Dios vivo" (op cit: 182). Desde este punto de vista, el análisis de la función se entiende como la búsqueda de las relaciones entre un comportamiento cultural y una necesidad humana.

El autor sostiene que el funcionalismo no puede tratar con la cultura en sus aspectos fundamentales, como lo son los aspectos jurídicos, educacionales, económicos, religiosos y referentes al conocimiento, si no es capaz de analizar y definir así a cada uno de éstos para relacionarlos con las necesidades biológicas del ser humano. Contrariamente a estos postulados, la segunda vertiente teórica del funcionalismo sostiene sus fundamentos sobre la base de anteponer el organismo social al individual. Su desarrollo en el campo de los estudios rituales se centra en autores como Durkheim o Radcliffe Brown. El análisis del aporte de las prácticas sociales se realiza aquí atendiendo al sistema social, concebido como una red de relaciones sociales. Esto se hace particularmente evidente en la obra de este último investigador, donde el concepto de función se superpone al de estructura. De acuerdo a Radcliffe Brown (1986: 206), el sistema social "consiste en una serie de relaciones entre entidades unificadas, la continuidad de cuya estructura se mantiene por un proceso vital compuesto por las actividades de las unidades constitutivas", una suerte de sinergia social que encadena hechos y actividades para producir un todo armónico. Para este autor, el rito se encarga de reproducir los valores sociales que permiten el mantenimiento de la estructura.

De acuerdo a lo esbozado, los ritos pueden desempeñar funciones que van desde lo individual a lo socioestructural. Éstas, además, se pueden presentar de modo manifiesto, intencional y consciente, o bien latente, es decir, de forma imprevista e inconsciente para los actores. Pasamos a revisar, ahora, diversos ámbitos funcionales focalizados por los estudios de múltiples investigadores de los rituales. En Malinowski (1974), están presentes nociones que permiten referir a las funciones psicológicas de los rituales. El autor les asigna la función de comprometer emocionalmente a sus ejecutores con los resultados esperados de la ceremonia, por cuanto lo que hacen los rituales es reproducir simbólicamente las conductas de los hechos que se quieren producir. A modo de ejemplo podemos referir a los ritos de la magia amorosa, donde el celebrante tiene que abrazar o acariciar a la persona amada mediante un objeto que la represente. Para Malinowski "todos estos actos racionalizados y explicados atendiendo a algún principio de la magia, son expresiones primarias de la emoción" (op cit: 85). En una perspectiva similar, Maisonneuve (2005) destaca la función de control del movimiento y resguardo contra la angustia. En ella, las conductas rituales expresan y liberan la inquietud humana ante el cuerpo y el mundo, su transformación y su aniquilamiento; permiten canalizar emociones poderosas como el miedo, el odio, la pena, y la esperanza.

Otro ámbito funcional atribuible a los rituales se desarrolla en su capacidad pragmática, entendiendo por esto la contribución de la ceremonia a la resolución de las necesidades humanas. Rappaport (2001), en tal sentido, se apropia del término 'adaptación' para referir a los procesos mediante los cuales los sistemas

vivos de todo tipo se mantienen frente a las perturbaciones que amenazan continuamente con su desorganización, muerte o extinción. En efecto, el ritual se presenta como la adaptación o manejo que las sociedades realizan para convivir y controlar el medio ambiente. Firth (1971) expone la naturaleza de la organización económica situando su origen en las relaciones de las sociedades más primitivas, sosteniendo la tesis de que el manejo de los bienes y servicios afectan el sistema de las relaciones sociales. El autor define a la economía como la distribución de recursos disponibles escasos entre necesidades humanas cuyo cumplimiento sea factible; o como tipo de acción social que comprende la combinación de varias clases de servicios humanos , entre sí y con bienes no humanos, en forma tal de cumplir determinados objetivos. En tal sentido, las funciones económicas atribuibles a los rituales guardan relación con la satisfacción de una escala de preferencias en el sistema de necesidades de la congregación, donde los bienes y servicios adquieren valores distintos a los cotidianamente usados. Firth expone el ejemplo de la destrucción de una canoa de pesca (bien altamente cotizado), en una comunidad primitiva durante un rito funerario; hecho que indica las restricciones que imponen las convenciones sociales para el uso competitivo de un bien de capital.

En Rappaport (2001) y Geertz (1997) vemos funciones culturales que cumplen las ejecuciones de los ritos. Para el primer autor, los rituales cumplen con la objetivación de los órdenes canónicos establecidos y codificados por alguien distinto de aquellos que lo pronuncian y ejecutan, por cuanto su realización representa los significados invariables de la ceremonia, trayendo los elementos del

pasado al presente de las culturas. En tanto, Geertz plantea que la función de las ceremonias rituales es modelar, dar cuerpo y forma a las creencias tanto a nivel individual como colectivo. Según este autor, los ritos son el lugar en que se produce la interacción e integración social, donde cultura y estructura social no son sino diferentes abstracciones de los mismos fenómenos, a saber, las relaciones humanas en tanto significación de la acción social para sus ejecutores y contribución al funcionamiento de algún sistema social.

En cuanto al carácter social de los ritos, éstos tienen por función estrechar los lazos entre sus participantes, generando cruces de reciprocidad y poniendo en común los valores de la comunidad. Tal es la perspectiva teórica de autores como Durkheim, Radcliffe Brown y Díaz Cruz, que, respectivamente, asignan al ritual funciones sociales de integración de los grupos humanos por medio de la escenificación de las representaciones que encarnan a la sociedad; función de socialización de los valores sociales; y la función de solidificación de las relaciones sociales y la evitación de la desintegración de la sociedad. En el marco de los conflictos sociales, para Gluckman (1978), su función es la de ser mecanismos de regulación de las tensiones sociales.

También la literatura ritual permite identificar funciones comunicativas en él. Guiraud (1964) señala que la función comunicativa del lenguaje está constituida por la aptitud de los signos para evocar conceptos o significaciones; lugar en que el signo permite comunicar en la medida en que transmite un sentido. Si trasladamos esta noción a lo que sucede en los rituales, vemos que su función comunicativa está presente en diversos lenguajes (verbales y gesticulares entre

otros) y en donde los signos empleados en el proceso de la ejecución ritual comunican en la medida que actúan como productores de sentido para quienes se los apropian. Rappaport (2001) atribuye a los rituales la función de aumentar y/o potenciar la eficacia de las señales comunicativas por cuanto es más fácil distinguirlas de los actos técnicos ordinarios, de igual modo, señala que el rito funciona como un medio especialmente adecuado y quizás único para la transmisión de ciertos mensajes y cierto tipo de información. Leach (1981), plantea que los ritos cumplen con la función de transmitir los conocimientos indispensables para la supervivencia de las sociedades. Una función de comunicación que tiene por objeto el traspaso intergeneracional de la información acerca del medio ambiente y su explotación para la supervivencia.

2.1.7 CARÁCTER MEDIADOR:

De acuerdo a lo que hemos visto en los tópicos precedentes, en los diversos planos que hemos enfocado nuestra atención, podemos señalar que los rituales integran múltiples dimensiones de la vida social, en tanto involucran aspectos simbólicos, cognitivos, y sociales entre otros. Los diferentes ámbitos que convergen en la acción ritual, su extensión sobre diversos dominios, le dan a ésta un carácter multidimensional. De allí que el profesor Moulian ("La Ronda Ritual"; texto inédito) compare a los ritos con el lenguaje, un fenómeno que según Saussure (1986) corresponde a múltiples dominios, el social, psicológico, físico y fisiológico. En ellos se integran lo social y lo cultural, lo simbólico y lo cognitivo, la acción social y el pensamiento, y lo emocional y lo performativo.

Cobra aquí mayor pertinencia la noción de ritual de Díaz Cruz (1998) que señalamos al comienzo de este capítulo, donde el autor propone la metáfora del Aleph –lugar que contiene a todos los lugares- según la literatura de Borges, para referirse a los ritos. Díaz Cruz señala al ritual como el punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales, un lugar en que convergen múltiples dimensiones y desde donde pueden apreciarse los contenidos fundantes de las culturas, sus formas de pensamiento, órdenes sociales y su cosmovisión. Scarduelli (1988), en tanto -y dado el carácter multifacético de los ritos- pone de manifiesto a éstos como un espacio desde el que pueden abordarse diversos problemas. Según muestra el autor, es posible analizar los ritos en relación a los procesos cognoscitivos, por cuanto éstos contribuyen a la socialización de las

representaciones; en relación con los procesos comunicativos, debido a que transmiten los conocimientos indispensables para la supervivencia; en relación con los estados emocionales, dado que disminuyen la angustia frente a situaciones de incertidumbre; en relación con la organización social, ya que opera a favor del mantenimiento de la estructura social; y en relación con el poder y las contradicciones sociales, por cuanto organizan las condiciones de producción y reproducción de los medios materiales en su existencia social frente a las condiciones ecológicas y geográficas.

El ritual integra múltiples dimensiones en una expresión sintética, de allí que siguiendo al profesor Moulian (2004) se pueda plantear su carácter mediador, entendiendo con ello a la articulación o ajuste de las diversas dimensiones de la experiencia humana. La teoría de las mediaciones da cuenta de aquellas prácticas en donde la conciencia, la acción social, las instituciones y los objetos se encuentran en relaciones de interdependencia. Como señala Serrano (1977), los mediadores son elementos articuladores o intermediarios entre diversos planos de realidad que permiten la introducción de un principio de integración y orden entre ellos. De acuerdo al autor: “la mediación pretende ofrecer un paradigma adecuado para estudiar todas aquellas prácticas, sean o no comunicativas, en las que la conciencia, las conductas y los bienes entran en procesos de interdependencia” (1994:21).

Serrano comprende a las mediaciones como instrumentos o sistemas de distinto orden, ya sea político, social, y/o educativo entre otros, que comparten en común la característica de actuar como modelos de integración. Así, la política

funciona como instrumento de mediación entre los recursos y las aspiraciones, la clase social como mediadora entre la estructura de producción y las relaciones de producción, y la educación como sistema que integra los recursos y los comportamientos. En su definición de mediación, el autor sostiene que ésta es “la actividad que impone límites a lo que puede ser dicho, y a las maneras de decirlo, por medio de un sistema de orden” (op cit: 54).

En síntesis, podemos señalar a las mediaciones como relaciones que articulan los diversos planos de la realidad, introduciendo modelos de orden para ofrecer una visión estable del mundo. Serrano (1977) indica como ocurre este proceso, el cual pasa por el sentido de orden y codificación que incorpora la mediación al convertir en datos y representaciones los estímulos presentes en un universo de significados desprovistos de sentido. Las mediaciones, por tanto, otorgan sentido a la realidad social integrando elementos pertenecientes a distintas dimensiones, y configurando la vida en sociedad a través de múltiples instituciones, ya sean religiosas, políticas, sociales u de otro orden.

Estos planteamientos permiten a Martín Serrano desarrollar en trabajos posteriores la noción de teoría social de la comunicación, que funda su existencia en el supuesto de que existen interdependencias entre la transformación de la comunicación pública y el cambio de la sociedad. En esta perspectiva, el autor brinda a los medios de comunicación de masas (MCM) la función de mediación entre el sistema social y el sistema de referencias (acontecer). En particular, le asigna a los MCM dos tipos de mediaciones: cognitiva (que mitifica) y otra estructural (que ritualiza). La mediación cognitiva guarda relación con el cambio

del acontecer y la reproducción de las normas sociales, estando orientada a lograr que aquello que cambia tenga un lugar en la concepción del mundo de las audiencias. En tal sentido, explica Martín Serrano, la mediación cognitiva opera sobre los relatos de los medios de comunicación ofreciendo a las audiencias modelos de representación del mundo. En tanto, la mediación estructural responde a la tensión que se establece entre la imprevisibilidad que es connatural al acontecer, y la previsión que es esencial para programar la forma de informar que tiene cada medio. Dice Serrano que esta mediación "está destinada a conseguir que aquello que irrumpe sirva para realimentar las modalidades comunicativas que cada medio adopta" (op cit: 135); mediación que opera sobre los soportes de los medios ofreciendo a las audiencias modelos de producción de comunicación. Es por ello que la mediación cognitiva mitifica, en cuanto ofrece modelos de representación, y la mediación estructural ritualiza, por cuanto aporta estabilidad expresiva a la representación del acontecer.

La teoría de las mediaciones resulta apropiada para el análisis de los rituales, puesto que en ellos se conjugan las acciones colectivas, las expresiones simbólicas, las relaciones sociales, las representaciones cognitivas y las necesidades humanas. La acción ritual actúa como mediadora entre estos diversos planos, produciendo y reproduciendo una identidad colectiva que organiza la vida en común. Si bien la teoría de las mediaciones no se ha asumido explícitamente en el campo de los estudios rituales, ésta se puede considerar implicada en la mayor parte de las perspectivas teóricas que la configuran. Al respecto Moulian (2004) señala que ésta idea se encuentra contenida en el

estructural funcionalismo, donde los ritos se consideran los encargados de la reproducción de los valores sociales fundamentales para el mantenimiento de la estructura social. En la perspectiva marxista, en que los rituales son expresiones ideológicas que median entre los intereses económico-políticos, la conciencia y la acción social, reproduciendo los valores que legitiman el orden establecido. En el funcionalismo, que caracteriza a los ritos como lugar de convergencia de las actividades instrumentales y los intereses humanos. En el cognitivismo, en que los rituales operan como mecanismos de objetivación por medio de los que las representaciones se incorporan en la acción social. En la perspectiva psicoanalítica, donde el aparato moral y el inconsciente convergen permitiendo el manejo de los conflictos internos. En la orientación biologicista, que postula que los rituales sirven a la coordinación de las funciones corporales y la comunicación entre los miembros de la especie con propósitos adoptivos. Y en el simbolismo, como perspectiva que considera a los ritos como los modeladores de la acción, el mundo, y como articuladores de los elementos cognitivos, emotivos y volitivos de la experiencia.

Al respecto, el profesor Moulian (2004) señala que los diversos enfoques que existen sobre los rituales, presentan en común el considerar que los ritos se vinculan a diversos aspectos de la existencia humana, y el que éstos actúan como mecanismos que permiten la disolución de las discontinuidades e instancias vinculantes y organizadoras de la vida social. En este sentido, el concepto de mediación proporciona un principio de síntesis teórica que permite comprender la

mayor parte de estas aproximaciones en que la teoría de la mediación resulta un complemento adecuado para un análisis comunicativo de la acción ritual.

2.2 COMUNICACIÓN RITUAL

Las múltiples características que hemos analizado acerca de las prácticas rituales, tanto en sus aspectos psicológicos, sociales, simbólicos, funcionales y performativos, nos llevan a establecer la hipótesis de que éstos conllevan particulares y complejas formas de comunicación, en tanto involucran procesos de intercambios de sentido, donde sus actores comparten, producen, y reproducen mensajes que versan sobre el estado de la comunidad y acerca de los valores y creencias que configuran el sistema social en el marco de un contexto y situación determinada. Los ritos, así vividos, pueden plantearse como procesos de comunicación que representan la identidad de una cultura, donde sus características primarias son esencialmente comunicativas (Rothenbuhler 1998), siendo también considerados como un medio especialmente adecuado para la transmisión de ciertos mensajes y cierto tipo de información (Rappaport 2001). Desde esta noción, podemos identificar una serie de rasgos que avalan nuestra aproximación a los rituales como redes de comunicación, donde las diversas dimensiones que lo constituyen se entretejen, interactuando simbólicamente y produciendo colaborativamente un mensaje comunitario a través de múltiples medios.

Los ritos se presentan como sistemas de mensajes de tipo redundante, que portan contenidos sobre las culturas (Díaz Cruz 1998), transmitiendo y articulando las creencias y estados emocionales de forma colectiva. Poseen una estructura simbólica dotada de diversos significados (Turner 1980), consideran el uso de

múltiples formas expresivas e involucran a sus participantes de modo co-participativo en su ejecución (Leach 1981), además, son de naturaleza performativa en tanto sus mensajes constituyen hechos sociales (Tambiah en García et al 1991), finalmente, presentan una doble dimensión comunicativa en tanto producen mensajes canónicos y autorreferenciales que traen los elementos del pasado al presente y representan el estado actual de los actores que ejecutan el rito (Rappaport 2001).

Como vemos, muchos autores "leen" a los ritos considerando sus propiedades comunicativas, ya que esta apropiación permite comprender en gran medida las creencias y valores dominantes en una cultura. Así mismo, la concepción comunicativa del ritual se sostiene en tanto éste es entendido como un texto que uno o varios emisores le comunican a uno o varios receptores, por ejemplo, determinados grupos que forman parte de una comunidad se dirigen a la comunidad en su conjunto. Bajo este prisma, la operación de transmisión supone la existencia de un canal o un medio (la forma ritual) y de un sistema de normas compartidas por los emisores y los receptores para la codificación y descodificación del texto ritual (Lienhard 2003). Tal texto, según Moulian[2], opera en un contexto y situación comunicativa, entendiendo por contexto el conjunto de los elementos socioculturales que permiten y condicionan su funcionamiento, y por situación, las circunstancias específicas bajo las que opera.

[2] Moulian, Rodrigo. Elementos para una teoría comunicativa y mediacional de la acción ritual. Texto inédito.

Sin embargo, antes de presentar las características comunicativas del ritual humano, es necesario ir un poco más atrás y abordar al tópico desde un enfoque más amplio, refiriendo al momento en que emerge la comunicación en un proceso ritual. La etología[3], disciplina que estudia las conductas animales, ha distinguido el distanciamiento de las funciones operativas a favor de la comunicación, permitiendo con esto desarrollar una línea de pensamiento que sitúa al ritual como producto de la evolución, primero, de la selección de señales o comportamientos de señalización a códigos comunicativos, y segundo, de la elaboración de estos códigos a patrones de interacción más elaborados que desencadenan en secuencias de comportamientos más complejas como las ceremonias o rituales (Huxley 1958).

La etología parte de la base de aceptar la evolución de las especies, de hecho, Darwin fue uno de los precursores de esta ciencia, al caracterizar las pautas de conducta como órganos componentes del equipo que posee un animal para la subsistencia. Esto nos remite a uno de los principios que fundan a la etología como estudio conductual de los comportamientos, al considerar que la evolución se da también en el plano del conocimiento y el desarrollo de la cultura y la comunicación además del plano biológico.

La comunicación ritual encuentra sus antecedentes en los procesos de evolución biológica, emergiendo el concepto de ritualización, que se entiende

[3] Ciencia del comportamiento animal que ha tenido su desarrollo a partir del primer cuarto del siglo pasado. Tinbergen (1975) define esta especialidad como un “estudio biológico del comportamiento, una fórmula que menciona tanto el fenómeno observable como el método de estudio”, refiriendo al consenso entre los especialistas de la disciplina, de que el punto de arranque de sus estudios es la observación de hábitos en el sentido de movimiento.

como el proceso a través del cual se diseñan las señales comunicativas en el curso de la evolución, para hacer a éstas más efectivas. Maier (2001) establece un esquema para comprender la ritualización, como proceso implicado en la evolución de las señales comunicativas. Este proceso evolutivo se genera a partir de comportamientos previamente existentes, cuya forma de expresión se traduce en movimientos intencionales que derivan en señales comunicativas; por ejemplo, la boca abierta en una gaviota o las uñas sacadas de un gato ilustran movimientos intencionales que se han convertido en señales de agresión.

Luego se produce la acentuación de estos comportamientos variando su expresión hacia la exageración e introducción del factor novedad; por ejemplo, los machos de mosca de ojos pedunculares al enfrentarse a otros machos de su especie, separan los ojos al máximo. Puesto que todos los machos exageran el despliegue, la distancia inter-ocular es una buena estimación del tamaño del macho y una señal legítima de sus habilidades para la lucha; así mismo, la novedad en la evolución de las señales comunicativas, como la variedad de los cantos de algunas especies de pájaros cantores, puede contribuir a que las hembras los recuerden más fácilmente aumentando las probabilidades de escoger un macho en particular.

Finalmente, el proceso deriva en la ritualización, expresada en conductas estereotipadas que permiten atraer la atención; se produce la alteración del patrón motriz y la combinación de elementos de varios patrones comportamentales. De este modo, los comportamientos animales o incluso la combinación de estos dejan de ser simples conductas para adquirir significados; por ejemplo, las señales de

cortejo en las especies animales, como los machos de muchas especies de lagartos que hacen unos movimientos bruscos de vaivén con la cabeza que incitan a las receptoras a fijarse en los colores vivos y los ornamentos que tienen en la cabeza. Estas conductas estereotipadas además de aumentar la capacidad de atención de una señal, ayudan a discriminar entre señales distintas, dotando al cortejo de un carácter exclusivo que es especialmente importante cuando en la misma área conviven especies muy próximamente emparentadas.

El desarrollo de la etología, no obstante, presentó reparos a la hora de llevar el estudio de las conductas a los humanos, por cuanto la metodología de investigación de esta ciencia, basada en el estudio de los movimientos, debía ampliarse en esta especie a la consideración de los aspectos descriptivos, las experiencias subjetivas y otros que se refieren al propósito, a los efectos del comportamiento humano. Según Scarduelli (1988), la etología es una disciplina que desde hace tiempo nos ha dado la certeza de que las conductas animales pueden considerarse fenómenos de comunicación; y que como característica pueden ser extensible a los ritos humanos. Tinbergen (1975), en este sentido, elaboró el término de evolución cultural; que su antecesor, Julian Huxley -referente universal de la etología- había denominado evolución psico social. Este nuevo concepto, presenta los cambios hereditarios adaptativos de la especie humana, basado, según Tinbergen, en “la transferencia acumulada, por tradición, de una generación a la siguiente, de cambios conductuales referentes al conocimiento, es decir, cambios adquiridos mediante la experiencia individual” (op cit: 175).

Con esto, nuestra intención es presentar a la disciplina de la etología como una ciencia de los estudios conductuales de los animales, que con sus avances hacia las conductas rituales humanas, ha permitido a otras especialidades como la antropología estudiar los ritos con antecedentes biológicos y evolutivos, desafiando a indagar en nuevos mecanismos de comprensión de la evolución, comunicación, y transmisión de conocimientos en un plano cultural.

El tema que nos concita en este capítulo es la comunicación ritual, donde la etología presenta los fundamentos que nos permiten entender el proceso a través del cual las conductas animales se convierten en signos, señales, y formas rituales, destinadas a una función comunicativa. Como señalan Marc y Picard (1992), "el concepto de ritual tiene su origen, por una parte, en la etología. Designa, en los animales, conductas que han perdido su función operativa original, para tomar un significado puramente simbólico (…) como lo ha desarrollado K. Lorenz 'una larga serie de tipos de comportamientos variables se han fundido en una única secuencia, rígida y obligatoria, lo que disminuye enormemente el riesgo de ambigüedad en la comunicación'. Así, el ritual aparece como una de las formas de comunicación animal; asume una triple función: contribuye a suprimir las luchas al interior del grupo, a consolidar su unidad y a oponer este grupo, como entidad, a otros grupos semejantes" (op cit: 105).

Etológicamente, el rito es el factor catalizador de muchas conductas cooperativas en las especies en que la colaboración es esencial para la supervivencia. De ahí el interés de la antropología por estudiar los rituales humanos como procesos comunicativos. Desde tal punto de vista, la perspectiva

funcionalista trabajada por Lorenz –uno de los padres de la etología- en que la comunicación ritual sería la responsable de generar efectos de reforzamiento de la solidaridad interindividual y de la identidad de grupo, resulta cuestionable al aplicarla a los rituales humanos por ser éstos más complejos en sus ejecuciones, valores y significados. Como dice Scarduelli (1988) “si se quiere interpretar los ceremoniales humanos como procesos de comunicación, será preciso evitar los riesgos de generalización que comportaría una reducción a las teorías etológicas. Sin embargo, es igualmente necesario no reivindicar una presunta especificidad del ritual humano, contraponiéndolos como cualitativamente distintos a las conductas animales” (op cit: 52).

Ahora, pasamos a revisar los diversos rasgos que dotan al ritual de un carácter comunicativo, considerando la redundancia, la multimedialidad, su naturaleza co-participativa, su capacidad de portar contenidos, su poder pragmático, y el poseer propiedades textuales. Cada una de estas características responden a puntos en común a los que han llegado diversos autores en su análisis comunicativo de las ejecuciones rituales.

2.2.1 CARÁCTER REDUNDANTE

Una de las características esenciales de la teoría de la comunicación, es la redundancia de los mensajes en el proceso de interacción entre emisores y receptores. Esta particularidad tiene como función reducir la ambigüedad en los intercambios de sentido, a través de la reiteración de los mensajes por diferentes vías y formas. De este modo, se asegura así su comprensión y se desintensifica la acción de los ruidos (o situaciones contextuales) que producen disonancias e impiden una apropiada recepción en los procesos de comunicación. Ya Leach (en Díaz Cruz 1998:295) lo designaba así: “cuando se ejecuta una secuencia ritual ‘por completo’ tiende a ser muy repetitiva; cualquiera sea el mensaje que se supone ha transmitido, el factor de redundancia es muy alto”. Ante esto, Díaz Cruz señala que los rituales son procedimientos conductores de información o sistemas de mensajes de un tipo redundante que procuran evitar las confusiones. Este factor de redundancia, asimismo, lo califica de fundamental en ciertas circunstancias y particularmente para las sociedades orales, ya que permite asegurar la transmisión de información vital entre distintas generaciones. El autor señala que la reiteración se caracteriza por observarse en condiciones demarcadas de tiempo y espacio, y que éstas, además, se dan en los planos de las formas, contenidos, o cualquier combinación de éstos.

Así, vemos que la redundancia es una característica universal en los ritos, que mediante la puesta en escena de múltiples medios expresivos están comunitariamente reproduciendo y elaborando mensajes que simbolizan un mismo

contenido. En palabras de Scarduelli (1988) “cuando un emisor trata de transmitir un mensaje a un destinatario lejano, sobre un rumor de fondo, reduce la ambigüedad de la comunicación enviándolo varias veces por diferentes vías y bajo diferentes formas; si consideramos los ritos como técnicas de información, aparecen como sistemas de transmisión de tipo redundante” (op cit: 54). Como vemos, la reiteración en las ejecuciones rituales pone de manifiesto que los actos repetitivos no corresponden únicamente a la reiteración calcada de cierto tipo de expresiones, sino que éstas también se complementan multimedialmente para transmitir una forma y/o contenido con un significado común. En síntesis, podemos indicar que los ritos como procesos de comunicación apelan a la reiteración como medio de asegurar la comprensión de sus mensajes utilizando diversas formas de expresión que se complementan entre sí con este fin.

2.2.2 CARÁCTER MULTIMEDIAL

El manejo de múltiples medios comunicativos constituye una característica distintiva de los ritos en términos de comunicación. Éstos, en su desarrollo, emplean simultáneamente expresiones verbales, musicales y coreográficas; suponen la manipulación de objetos simbólicos, y el uso de atuendos y formas especiales de consumo de alimentos y bebidas, entre otros, lo que produce una experiencia comunicativa que implica a los diversos sentidos del organismo humano. Estas formas expresivas corresponden a múltiples sistemas de significación. Como advierte Scarduelli (1988), si el rito es un acto comunicativo, "debe basarse en un código, y el conjunto de los actos rituales debe articularse según una lógica concertadora de las unidades básicas del código" (op cit: 54).

Bernstein (2001), nos ayuda en profundizar en esta noción. El autor comprende al código como un principio regulador, adquirido de forma tácita, que selecciona e integra significados relevantes, formas de realización de los mismos, y contextos evocadores. De esto, se deduce que si los códigos seleccionan o integran significados, realizaciones y contextos, presuponen por tanto la existencia de atribuciones de significado no relevantes, realizaciones inadecuadas y contextos inapropiados. Como señala el mismo autor "el código es un regulador de las relaciones entre contextos y, a través de esas relaciones, regula las relaciones dentro de los mismos" (op cit: 27). En el caso del rito, la acción comunicativa multimedia implica el uso de diversos códigos, compartidos por los ejecutantes.

En efecto, Leach (1981) señala que en el rito “lo que realmente sucede es que los partícipes comparten simultáneamente experiencias comunicativas a través de muchos canales sensoriales diferentes; están representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos en un espacio territorial que ha sido ordenado para proporcionar un contexto metafórico a la representación” (op cit: 57). Por su parte, Scarduelli (1988) advierte que cuando los antropólogos hablan de ritos piensan esencialmente en conductas de naturaleza no verbal; y lo que hace al análisis del rito humano más complejo que el de los animales, es justamente el carácter verbal que se incorpora a las demás formas expresivas de la ejecución. Por tanto, el autor comprende al rito como el resultado total de una estructura de una serie de códigos distintos, lingüísticos, gestuales y cromáticos.

Anteriormente, esbozamos la idea de que el ritual más que transmitir mensajes, representa también una experiencia comunicativa, la noción, según Watzlawick (et al1997), de que un individuo no comunica, sino que participa en la comunicación y a la vez es parte de ella. El autor señala dos tipos de comunicación que particularmente posee la especie humana, la digital y la analógica, de las cuales la primera corresponde al lenguaje verbal, al contenido y la sintaxis lógica. La segunda, en tanto, refiere al lenguaje no verbal, que posee una semántica y corresponde al plano de las relaciones. Habitualmente ambas se encuentran y se ven sintetizadas en el rito, en una manifestación comunicativa total que involucra tanto los diversos sentidos y los aspectos racionales y emotivos del comportamiento.

2.2.3 CARÁCTER CO-PARTICIPATIVO

Así como los ritos se caracterizan comunicativamente por su diversidad de medios expresivos, éstos también se particularizan por involucrar a todos los participantes en la ejecución ritual. El grupo social que efectúa la acción cumple con múltiples y distintas labores o responsabilidades, que en su conjunto, se complementan entre sí para la correcta realización de la ceremonia. Los rituales suponen un trabajo colaborativo en cadena, donde las acciones se superponen en la configuración de una totalidad expresiva.

Leach (1981) estableció la “interpretación orquestal como metáfora de la secuencia ritual”; noción que nos permite ahondar en el carácter co-participativo de los ritos, por cuanto éstos son semejantes a la construcción que realiza un conjunto musical en la reproducción de una composición. Por lo mismo, se infiere que la ejecución ritual supone simultáneamente la elaboración de distintos mensajes que siguen una pauta, y que a la vez son guiados por un maestro de ceremonia que dirige –al igual que el director de orquesta- los momentos en que entra o sale un individuo o grupo de la acción, la intensidad de su participación, y el cuidado de que todos los participantes (o instrumentistas en el caso de la música) se pongan de acuerdo entre sí. De este modo, tanto los movimientos expresivos manifestados a través de la danza u otros tipos en el ritual, como las maniobras de los músicos para sacarles sonido a sus instrumentos, responden a la ejecución de un orden establecido del cual se hace lectura.

Esta analogía, sostiene que al igual que una orquesta, la comunicación ritual se compone de distintos elementos que condensados entre sí, dan origen a un mensaje único o a una obra musical completa, donde el trabajo colaborativo de sus integrantes se dirige a la puesta en escena de una totalidad expresiva. Así como los vientos, bronces, y cuerdas de una filarmónica trabajan en conjunto para reproducir una obra de Mozart; la danza, sacrificios, y oraciones de un ritual, se ocupan colectivamente de dar gracias o solicitar buenaventura a los dioses. No obstante, en la comunicación ritual, a diferencia de la interpretación orquestal, Leach plantea que "no hay auditorio separado de oyentes. Los que actúan y los que escuchan son las mismas personas. Participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos" (op cit: 62). Así, vemos que los ritos suponen una identidad compartida entre emisores y receptores, que integran y componen diversos niveles comunicativos del ritual.

Rappaport (2000), también aborda esta característica, refiriéndose a ella como a menudo unitaria, y donde al menos, el transmisor está siempre entre los más importantes receptores. En este proceso, explica, los ejecutores se funden con los mensajes que están transmitiendo y recibiendo, convirtiéndose durante ese tiempo, en parte de los órdenes que están realizando, es decir, que se produce una amalgama entre emisores, mensajes y receptores. Visto de este modo, los ritos son el resultado de la participación colectiva de la comunidad ejecutora, donde el papel de la emisión y recepción de mensajes se sintetiza en un mismo rol que da cuenta del grado de compromiso que existe en su ejecución.

2.2.4 CAPACIDAD DE PORTAR CONTENIDOS

Una de las principales características de los rituales es su capacidad de portar contenidos, por cuanto su ejecución supone la reproducción y actualización de mensajes elaborados por los ancestros , generadores de la ceremonia, los que están dotados de un trasfondo cultural e histórico. También, los ritos conllevan la comunión entre sus participantes, involucrando una instancia comunicativa donde los individuos comparten la información que retrata su pasar y deja entrever su actual condición en la sociedad.

Principalmente, los contenidos reproducidos en el rito se refieren a representaciones sobre la cosmovisión. Su propósito es transmitir los principios que guían la conformación y estabilidad de un determinado conjunto social. Según indica Díaz Cruz (1998) “particularmente en las sociedades orales, la realización de rituales es un dispositivo privilegiado para la transmisión, de generación en generación, del conocimiento sobre la topografía local y sus taxonomías, la cosmología y la historia” (op cit: 256).

Leach (1981), plantea que los ritos tienen la tarea de transmitir los conocimientos indispensables para la supervivencia de las sociedades primitivas, para que a través de las distintas generaciones se traspasen los conocimientos y conjunto de informaciones acerca de los ciclos de la vida, la tierra, y la explotación de los recursos. En tanto, para Rothenbuhler (1988), el rito es un mecanismo de comunicación entre el pasado y el presente. La forma pasada de entender el ritual se relaciona con el orden social y la cultura a la cual pertenece; la presente, se

refiere a las actuaciones de las personas y con quienes ellos interactúan. La primera visión o referencia es simbólica y ofrece una definición o significado del ritual, y la más actual trata la importancia social de un rito.

Una clasificación que nos permite distinguir entre los contenidos del pasado y presente que portan los rituales, es la aportada por Rappaport (2001), quien señala a los primeros como mensajes canónicos y a los últimos como autorreferenciales. Según el autor, los mensajes canónicos son aquellos establecidos por la tradición o el orden formal de la ejecución ritual, que no varían con el tiempo y que no representan el estado actual de condición de los individuos. En tanto, los mensajes autorreferenciales son aquellos dirigidos a sí mismos y a los demás participantes del ritual, que versan acerca del status del individuo, y su actual estado físico, psíquico o social.

Al respecto, el autor señala que “al distinguir entre lo canónico y lo autorrreferencial estamos, entre otras cosas, reconociendo una distinción entre el significado de lo que está codificado en los órdenes invariables de la liturgia por un lado, y el significado de los actos de transmisión de esos mensajes invariables por otro” (op cit: 96). En síntesis, el autor señala que lo autorrreferencial representa los aspectos inmediatos, particulares y vitales de los sucesos; y que por el contrario, lo canónico, representa los aspectos generales, resistentes e incluso eternos de los órdenes universales” (op cit: 98).

2.2.5 CARÁCTER REALIZATIVO

Entendemos al carácter realizativo de los ritos como la capacidad pragmática que tienen éstos de realizar cosas, o dicho de otro modo, a la eficacia simbólica que suponen al instaurar hechos sociales en la comunidad a través de la ejecución de actos comunicativos. De igual modo, esta característica también refiere a la facultad de los rituales de materializar simbólicamente la cosmovisión de las culturas, ya que actualizan las representaciones a través de la escenificación de los órdenes establecidos en la “pauta” ritual. Mediante la acción social, encarnan las abstracciones que conforman sus creencias.

Según Austin (1998), los ritos como actos de comunicación, tienen la propiedad de realizar hechos o producir efectos a partir de los modos de expresión, sus formas y referencias, donde el decir algo, es también hacer algo. El autor denomina a las expresiones que indican una acción como “realizativas”, señalando que emitir una expresión es realizar un acto. Al respecto propone una clasificación de los actos de habla en locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios.

El primero de éstos, se refiere al acto de decir algo; el segundo, al llevar a cabo un acto al decir algo, como una cosa diferente de realizar el acto de decir algo; y el tercero, o acto perlocucionario, guarda relación con que al decir algo, ésto producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos,

pensamientos o acciones del auditorio. Moulian[4] reconoce estos tres tipos de actos comunicativos en la ejecución de los ritos, señalando que cuando el acto ilocutivo (presupuesto por la acción), coincide plenamente con el acto perlocutivo (sus consecuencias), la acción ritual se podrá calificar de eficaz y satisfactoria para sus participantes. Por ejemplo, el caso de un rito de curación que restaure efectivamente la salud del individuo.

La comunicación ritual en tal sentido se destaca por su carácter performativo. Tambiah (en García et. al 1991) ha explicitado los diferentes sentidos en los que la comunicación ritual puede considerarse performativa; según señala: "ritual es un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias pautadas y ordenadas de palabras y actos, frecuentemente expresadas en medios múltiples, cuyo contenido y disposición se caracterizan por grados variados de formalidad (convensionalidad), estereotipia (rigidez), condensación (fusión), y redundancia (repetición). La acción ritual en sus rasgos constitutivos es performativa en estos tres sentidos: en el sentido austiniano de performativo, cuando decir algo también es hacer algo como acto convencional; en un sentido bastante distinto alude al carácter de performativo al uso de medios múltiples (danza, canto, coreografía etc.) por los cuales los participantes experimentan el acontecimiento intensamente; y en el sentido de

[4] Moulian, Rodrigo. Análisis comunicativo de los ritos y de las mediaciones en la comunicación ritual (texto inédito).

valores índice –de acuerdo con Pierce[5]- que son atribuidos e inferidos por los actores durante el acto performativo" (op cit: 10).

El autor expone que la acción ritual está compuesta por secuencias pautadas, ordenadas, y formalizadas de palabras y actos, que se expresan en el marco de un sistema de comunicación cultural. La efectividad de estas sucesiones pasa por tres aspectos. Primero, por el hecho de su ejecución, que en el momento en que dice, hace. Segundo, por el uso de múltiples medios, que comprometen a los participantes con la acción comunicativa. Y tercero, por que los signos manifiestos en el ritual indican a los intérpretes del mensaje que el objeto que representa el signo está siendo afectado por ese objeto. De igual modo, en el marco del carácter realizativo destaca también su propiedad interaccional, por cuanto los ritos son actos que existen sólo durante su realización, como señala Rappaport (2001), "si no hay ejecución no hay ritual". El autor comenta que si bien los actos litúrgicos pueden inscribirse en los libros, dicho registro no son en sí mismos rituales, sino simples descripciones o instrucciones para realizarlos.

La eficacia simbólica de la comunicación ritual, o su fuerza performativa, constituyen así una característica que dota a los ritos de intencionalidad, orientada a la realización de propósitos humanos individuales y colectivos. Los actos comunicativos se ejecutan entonces en un marco de ceremonia establecido para producir hechos sociales, como los ritos de paso o de instauración, referidos

[5] Un índice, en la terminología de Pierce, es "un signo referido al objeto que representa en virtud de que está realmente afectado por ese objeto". En este sentido, un sarpullido indicaría enfermedad (sería un índice de la misma), una nube negra indicaría lluvia y una lengua seca, sed (en Rappaport 2001:25).

anteriormente en las obras de Van Gennep y Bourdieu, como acciones que indican a los participantes y a la comunidad que se ha modificado la situación o identidad de los individuos por medio de actos simbólicos de carácter convencional.

2.2.6 POSESIÓN DE PROPIEDADES TEXTUALES

Sostenemos que la comunicación ritual se caracteriza por su posesión de propiedades textuales, por cuanto ésta puede ser analizada como un texto, dado la variedad y contigüidad de los elementos que la componen. Algunas definiciones de texto las encontramos en Foxley (1980), quien señala que textus, del latín, proviene de texere, tejer, y donde texto, etimológicamente tejido, se ha llamado por asociación al encadenamiento de ideas y a la sucesión de palabras. Para Lozano et al (1999), el texto es una construcción lógica de sentido compuesta por diversos sistemas sígnicos. Los autores comentan que, "una primera aproximación al concepto de texto nos es proporcionada en forma amplísima por Lotman y la llamada Escuela de Tartu, quienes lo consideran como 'un conjunto sígnico coherente'. De un modo todavía más abierto suelen referirse al texto como 'cualquier comunicación restringida en un determinado sistema sígnico'" (op cit: 18).

Además, para Lozano (et al) la semiótica de la cultura incluye bajo su denominación cualquier sistema de signos, por tanto, los signos verbales, no verbales, gráficos y gestuales entre otros, definen al texto como "formación semiótica regular cerrada en sí y dotada de un significado y de una función íntegra y no descomponible" (op cit: 18). Ante esto, vemos que la noción de texto no se restringe únicamente al campo de las expresiones lingüísticas. En tanto, Van Dijk (1983) concibe al texto como una estructura global compuesta por subestructuras que tienen una coherencia lineal en base a reglas gramáticas de conjunción. En tal

sentido, Moulian[6] propone que la trama ritual puede analizarse en términos de correspondencia con los principios de la gramática textual de Van Dijk, donde las acciones simbólicas corresponden a las secuencias que en su coherencia lineal forman la oración; los actos rituales a la macroestructura textual o las conexiones entre oraciones aisladas que dan origen al texto; y los rituales como un todo al texto global como representación abstracta de la estructura global de significado de un texto.

Ante lo anterior, reconocemos al texto como un complejo de subtextos en interacción con principio y fin; estando a la vez compuestos por diversidad de signos de distinta naturaleza -que en su analogía con los ritos- presentan a éstos como totalidades expresivas dotadas de unidad de sentido y propósito (Leach 1980). Por ello, definimos al rito como texto, por cuanto éste se encuentra compuesto de múltiples signos relacionados entre sí, que forman parte de un sistema total de significado.

[6] Moulian, Rodrigo. Análisis comunicativo de los ritos y de las mediaciones en la comunicación ritual (texto inédito).

2.3 USOS DE LA COMUNICACIÓN

Desde no hace más de cuatro décadas, en las ciencias sociales se viene desarrollando una línea de investigación teórico metodológica sobre los estudios de la comunicación, que a partir de la noción de la recepción activa –surgida con la corriente de usos y gratificaciones en los años setenta- ha evolucionado hasta considerar en la actualidad el papel de los receptores como igualmente partícipes en la producción de la comunicación que los mismos emisores. Más aún, esta misma evolución ha trasladado el objeto de estudio desde los medios masivos a la cultura, campo en el que se habla del “consumo cultural”, que pone más atención en los contextos sociales donde se realiza la recepción que en los contenidos de los mass media. Con esta orientación, atrás quedaron las teorías de la recepción pasiva de la comunicación, como la “aguja hipodérmica”, que consideraba a los mensajes de los emisores como los modeladores de la audiencia, donde ésta última actuaba como receptora de una acción comunicativa vertical y unidireccional.

Gran parte del desarrollo de este trabajo, como apuntábamos, se debe al surgimiento de la corriente teórica y metodológica de los usos y gratificaciones, que puso su enfoque en la noción de la recepción activa de la comunicación, entendida como la capacidad de la audiencia de utilizar los contenidos de los medios masivos para la satisfacción de sus necesidades. Grandi (1995), comenta que los pioneros de esta teoría se dirigieron tanto hacia el contenido de los medios

como hacia las necesidades que se experimentaban en la interacción entre los medios y sus receptores, postulando que las gratificaciones no derivaban sólo del contenido de los medios, sino también del tipo de exposición en relación a un medio y del contexto social en que se realiza la recepción. Así, usos y gratificaciones en su desarrollo, permitió desplazar en forma paulatina la noción de una audiencia pasiva moldeada por los contenidos de los mensajes de los medios, a una audiencia activa que selecciona lo que quiere recepcionar de los medios utilizándolo de acuerdo a sus necesidades. Por ello, uno de los puntos de partida de este enfoque es la creencia de que "los individuos seleccionan y usan diferencialmente los medios de comunicación para gratificar o satisfacer las necesidades que experimentan" (Rubin en Lozano 1996:184). En el mismo sentido, los autores de esta corriente explican que "la situación social en la que viven las personas les produce tensiones y conflictos, que pretenden aliviar utilizando los medios de comunicación" (Fernández et al en Lozano 1996:185).

La aproximación de los usos y gratificaciones se caracteriza por centrarse en el uso de los medios restringido sólo al momento del consumo, como señala Grandi (1995): "se trata de un enfoque que no se interesa de modo específico por el significado de los productos de determinados medios, sino más bien por lo que la gente le pide a los medios y por lo que hace con ellos, así como por el nivel de gratificación que los receptores pueden obtener" (op cit: 51). Por su parte, Lull (1997) comenta que quienes defendieron esta nueva posición afirmaron directamente que la gente usa activamente los medios masivos con el fin de

gratificarse, de satisfacer necesidades humanas particulares y específicas. El autor indica que el enfoque plantea la noción de audiencia activa, por cuanto los investigadores pertenecientes a esta corriente se preguntan ¿qué hacen las personas con los medios?, invirtiendo la interrogante de las antiguas teorías al considerar el rol activo de los receptores. Así mismo, Lull sostiene la relación de usos y gratificaciones con las teorías psicológicas, por cuanto el enfoque se sustenta en gran medida en conceptos cognitivos tales como las necesidades, los motivos (entendidos como causa de las acciones sociales dirigidas a la satisfacción de necesidades) y las gratificaciones. O sea, que la teoría tiene como fundamento un conjunto de relaciones causales entre las condiciones biológicas/psicológicas y las prácticas sociales relacionadas con los medios.

En forma paralela, a fines de los años sesenta, en Inglaterra surgía la corriente de investigación denominada “estudios culturales”. Este enfoque –que de igual modo centró su atención en la recepción de los mass media- comenzó a modificar la percepción de las audiencias, al sostener el carácter polisémico de los mensajes de los medios. Es decir, la existencia de significados hegemónicos y alternativos en un mismo contenido, donde la interpretación de las audiencias es diferenciada de acuerdo a la influencia de diversos factores tales como la clase social, el género, la edad, el contexto de recepción y las prácticas culturales de los grupos receptores (Hall en Lozano 1996). Como señala Lozano, “esta posición, que destaca la pertenencia de los individuos a diferentes subculturas, es la que ha dado al enfoque su nombre de estudios culturales” (op cit: 193).

Morley (en Lozano 1996), uno de los principales integrantes de esta corriente, argumenta que el volcamiento del enfoque a los contextos de la recepción no trata únicamente de las diferentes psicologías individuales, sino de las diferencias entre individuos pertenecientes a distintas subculturas y con diversos antecedentes socioeconómicos. Ante ello, la pertenencia cultural, el bagaje social, y los marcos conceptuales mediante los cuales los individuos efectúan su relación con los medios, determina el objeto de referencia de los estudios culturales.

Mattelart y Neveu (2004) califican a esta corriente teórico metodológica de paradigma y/o de debate teórico coherente, por cuanto amplía el concepto de cultura pasando de una reflexión centrada en el vínculo cultura-nación, a un enfoque de la cultura de los grupos sociales, donde “el meollo de la cuestión, consiste en comprender de que manera la cultura de un grupo, y sobre todo de las clases populares, funciona como rechazo del orden social o, a la inversa, como forma de adhesión a las relaciones de poder” (op cit:15). Los autores sostienen que el desarrollo de los estudios culturales pone de relieve la capacidad crítica de los consumidores, cuestionando el papel central de la clase social como factor explicativo, con el fin de reevaluar los de la edad, el género o las identidades étnicas. Así, los trabajos de investigación de este enfoque se extendieron gradualmente a los factores culturales relativos a la etnicidad y al conjunto de las prácticas consumistas. En este aspecto, uno de los hechos que hace posible que el consumo emerja como tema de investigación de mayor relevancia en los

estudios culturales, es el desplazamiento que va de la construcción discursiva del lector al proceso de descodificación, o lo que es lo mismo, del análisis de los lectores inscritos en los textos a los sujetos reales (Sunkel 1999).

Canclini (1999), refiere al surgimiento de la concepción activa de la recepción, como una forma de dar respuesta a lo que las teorías pasivas no fueron capaces de responder: la comprensión de los complejos procesos de interdependencia entre emisores y receptores. “En el consumo, contrariamente a las connotaciones pasivas que esa fórmula aún tiene para muchos, ocurren movimientos de asimilación, rechazo, negociación y refuncionalización de aquello que los emisores proponen” (op cit: 45). O sea, que el proceso de consumo dista mucho de ser una mera acción receptiva, por el contrario, es entendido como una instancia recíproca de intercambios que contribuyen a configurar el orden social, y a producir distintos modos de apropiación de los textos en las relaciones que él o los individuos tienen con la experiencia comunicativa.

Para Barbero (1999), el interés actual de los investigadores en el tema de los procesos de recepción y consumo, sobrepasa el paradigma comunicativo de la transmisión o de los efectos. El creciente interés en los estudios culturales, responde a un entrecruzamiento de razones teóricas, experiencias de campo y hechos sociales, que llevan a abordar el tema en forma transdisciplinaria, tanto de la historia, la economía, la sociología, el psicoanálisis y la antropología entre otros. En tal sentido, Mattelart y Neveu (2004) plantean una expansión temática del enfoque, que incluye al lenguaje, los rasgos sociales, las políticas culturales e

incluso a las relaciones con la biología evolucionista. No obstante, las propuestas más recientes en materia de consumo cultural se alejan de una de las fuentes de esta perspectiva: la teoría de los usos y gratificaciones[7]. En tal sentido, Barbero (1993) señala que las nuevas propuestas de las lógicas de los usos deben comenzar por diferenciarse de este tipo de análisis, por cuanto de lo que se trata, es de sacar el estudio de la recepción del espacio acotado por una comunicación pensada en términos de mensajes que circulan, de efectos y reacciones, para reubicar su problemática en el campo de la cultura; espacio entretejido y sostenido por anacronías, mestizajes y conflictos. En similar propuesta, Canclini (1999) define básicamente al consumo cultural como el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos. Esta definición la realiza en un marco donde descarta la correspondencia mecánica o natural entre necesidades y objetos supuestamente diseñados y producidos para satisfacerlas, o sea, desecha las teorías de usos que estudian la recepción desde la gratificación de las necesidades.

El desarrollo de este tipo de estudios lleva a plantear en la actualidad a la recepción/consumo como lugar epistemológico y metodológico desde el cual repensar el proceso entero de comunicación. Según Barbero (1999) con ello se busca la intención de “indagar lo que la comunicación tiene de intercambio e interacción entre sujetos socialmente construidos, y ubicados en condiciones y

[7] Una síntesis exhaustiva del enfoque de los usos y gratificaciones, es la desarrollada por Katz, Blumler y Gurevitch (en Grandi 1995) en que señala que éste se refiere a los orígenes sociales y psicológicos de las necesidades que generan expectativas respecto a los medios de comunicación u otras fuentes, que llevan hacia modelos diferenciados de exposición a los medios produciendo necesidad de gratificaciones y otras consecuencias, quizás principalmente involuntarias.

escenarios que son, de parte y parte aunque asimétricamente, producidos y de producción, y por tanto espacio de poder, objeto de disputas, remodelaciones y luchas por la hegemonía" (op cit:21). Otro fin dentro del mismo ámbito, sería comprender las formas de socialidad que se producen en los trayectos del consumo, en lo que éstos tienen de competencia cultural investigando los movimientos de ruptura y continuidad, de enraizamiento y deslocalización en lo que el autor denomina una etnografía de los usos.

A continuación, abordaremos la obra de diversos autores que han reconocido en la recepción activa de la comunicación, un proceso de consumo cultural, marcado por múltiples formas de apropiación en el marco de los contextos en que se realizan las situaciones comunicativas. En tal sentido, De Certeau (2000) designa al consumo como una actividad de producción de segundo nivel, en que los receptores reelaboran lo comunicado de acuerdo a sus intereses y necesidades. Grandi (1995) enfatiza la importancia del contexto social en que se realiza la recepción para el análisis del tipo de producción que el consumidor realiza en el acto de consumo y la relación dinámica que instaura con el texto. Barbero (1993), de igual modo señala la importancia de la noción del contexto en el análisis del consumo, como forma de comprender los diferentes modos de apropiación y de usos sociales de la comunicación desde el ámbito de lo popular. Canclini (1999), identifica una serie de características atribuibles al consumo en cuanto a su rol social, ya sea como espacio de integración, diferencias, y/o identidad, y el cómo estas características se hacen presentes en el proceso ritual.

2.3.1 PRODUCCIÓN DE SEGUNDO NIVEL

Los estudios del consumo cultural configuran a la producción de segundo nivel (o reelaboración y apropiación de lo comunicado por la audiencia) como un nuevo paradigma desde donde comprender el proceso de comunicación. En este sentido, la recepción activa se entiende como una actividad productiva que cuenta con la capacidad de reelaborar y moldear para sí los mensajes culturales producidos en otro ámbito, utilizándolos de acuerdo a los contextos culturales en que se produce la recepción. Barbero (1993), comprende al consumo desde esta noción, señalando que las prácticas cotidianas hacen de éste un lugar de relación con el propio cuerpo y el uso del tiempo y el hábitat. Pero, a su vez, también es lugar de la impugnación de esos límites, de expresión de los deseos, de subversión de códigos y movimientos de la pulsión y del goce. Como señala el autor “el consumo no es sólo reproducción de fuerzas, sino también producción de sentidos: lugar de una lucha que no se agota en la posesión de los objetos, pues pasa aún más decisivamente por los usos que les dan forma social y en los que se inscriben demandas y dispositivos de acción que provienen de diferentes dispositivos culturales” (op cit: 231). Con esto, Barbero destaca la importancia del uso en cuanto éste articula a la sociedad para hacer frente de modo creativo y personal a imposiciones culturales que no calzan con su entorno de vida.

El principio de producción de segundo nivel es una idea surgida en los análisis de De Certeau (2000), quien aborda el tema del uso o el consumo poniendo énfasis en que éste se desarrolla por la producción de los consumidores.

La perspectiva surge de trabajos sobre la cultura popular, definida como un modo de hacer, una actividad de la vida cotidiana privada de un lugar propio, sin confines ni jerarquía de materiales prohibidos o privilegiados. Sobre el uso o consumo, el autor señala que en base a los estudios de los comportamientos de las sociedades y sus representaciones, que ponen de manifiesto la existencia de diversos objetos sociales, se hace posible y necesario identificar el uso que hacen de ellos grupos e individuos. La producción de los consumidores es vista por el autor como un acto creativo oculto, frente a la producción de primer nivel elaborada por los medios u órdenes sociales. “A una producción racionalizada, tan expansionista como centralizada, ruidosa y espectacular, corresponde otra producción, calificada de ‘consumo’: ésta es astuta, se encuentra dispersa pero no se insinúa en todas partes, silenciosa y casi invisible, pues no se señala con productos propios sino en las maneras de emplear los productos impuestos por el orden económico dominante” (op cit: XLIII).

Barbero (1993) comenta que el análisis de De Certeau muestra la otra cara de la cotidianeidad que tiene que ver con la creatividad dispersa, oculta, la de la productividad inserta en el consumo, con el fin de explicar las operaciones combinatorias que componen una cultura, y deducir modelos de acción característicos que desarrollan los receptores. Bajo este interés, que considera el consumo como un factor productivo, el objeto de análisis en cuestión es la relación entre las interpretaciones legitimadas por la producción y los usos realizados por los consumidores (sujetos productores de segundo nivel). Por tanto, según el autor, la posible distancia que se establece entre interpretación y uso se convierte

así en el lugar privilegiado desde donde definir la producción de sentido. No obstante, Barbero indica la dificultad de identificar los procesos de producción de segundo nivel, por cuanto sus modalidades de actuación contemplan movimientos no muy bien definidos, que trazan una especie de trayectorias indeterminadas formando frases imprevisibles para el orden del sistema.

Volviendo a De Certeau (2000), vemos que este autor también concede ambigüedad a la identificación de los usos, ya que si bien la palabra designa con más frecuencia los procedimientos estereotipados, recibidos y reproducidos por un grupo, el concepto también –y éste es uno de los aportes de De Certeau- debe reconocer acciones, "que tienen su formalidad y su inventividad propias y que organizan en sordina el trabajo de hormiga del consumo" (op cit: 36). El autor señala que en este contexto, el binomio producción – consumo, podría sustituirse con su equivalente general: escritura – lectura (de la imagen o el texto), donde, un mundo diferente, el del lector, se introduce en el lugar del autor. De Certeau lo explica como una mutación que hace habitable el texto como si fuera un apartamento rentado; transforma la propiedad del otro en un lugar que, por un momento, un transeúnte toma prestado. Por ello, y pese a las dificultades que presenta la identificación y posterior taxonomía de la producción de segundo nivel, los elementos establecidos en el análisis de De Certeau orientan nuestro trabajo, por cuanto esclarecen al consumo como un proceso activo de elaboración de sentido posible de leer en base a los estudios de los comportamientos de las sociedades y sus representaciones; actividades en que el ritual se presenta como una instancia y lugar privilegiado para este fin.

Las maneras de utilizar o modos de empleo, refiriendo siempre a la creatividad implicada en este proceso, son las distinciones que De Certeau hace en su análisis del consumo desde la perspectiva de la vida cotidiana. Sostiene que estas dinámicas de nuevos empleos se multiplican con la extensión de los fenómenos de aculturación, “es decir, con los desplazamientos que sustituyen las maneras o métodos de transitar por medio de la identificación con el lugar”. Por ello, expone la importancia de distinguir entre la sola presencia y circulación de una representación que para nada indica lo que ella es para los usuarios. Para esto, hay que analizar su manipulación por parte de los últimos para apreciar la diferencia o similitud entre la producción de la imagen y la producción secundaria que se esconde detrás de los procesos de su utilización, que es transformada de acuerdo con sus intereses y reglas.

2.3.2 CONSUMO CULTURAL

Concluíamos el reciente tópico haciendo referencia a la atención que hay que poner en el uso que los receptores activos hacen de los textos o imágenes de primera producción, para descubrir así sus diferencias en cuanto a lo que éstas representan para ellos. En este marco, los procesos culturales consideran una serie de símbolos que permiten objetivar los materiales, que a su vez, permiten identificar los modos de apropiación que hacen de ellos los individuos. Ante esto, cobra relevancia la definición que Canclini (1995) hace del consumo cultural, entendido como “el conjunto de los procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos” (op cit: 42). El autor propone una teoría sociocultural del consumo, donde se incluyen tanto los procesos de comunicación como de recepción de bienes simbólicos, ilustrado por la interacción emisores-receptores y productores-consumidores.

En tal sentido, a nivel macro social el consumo se realiza en un contexto modelado por la economía y la política, donde éste representa la participación de la sociedad en un escenario de tensión por aquello que ésta produce y por las maneras de usarlo. Se produce así la agitación social entre las clases populares y las que determinan la distribución de los bienes de consumo, otorgando valor simbólico a los objetos en cuestión, por cuanto el acceso o no acceso a un determinado bien, representa más que la posesión o la satisfacción de necesidades, la diferenciación social y su significado sociocultural. En un nivel micro social, en tanto, Canclini analiza los gastos suntuarios o dispendiosos de los

grupos sociales como consumo ritual; instancia justificada moral o religiosamente que consagra una cierta racionalidad que ordena y da seguridad a la sociedad. Douglas y Isherwood (en Canclini 1995) señalan que mediante los rituales los grupos seleccionan y fijan –gracias a acuerdos colectivos- los significados que regulan su vida; otorgan a los bienes de consumo el carácter de accesorios rituales, y sirven para contener el curso de los significados y hacer explícitas las definiciones públicas de lo que el consenso general juzga valioso. A la vez, en ambos niveles (micro como macro social), el consumo permite la integración de la sociedad a diversos grupos de pertenencia, se realiza para apropiarse de los medios de distinción simbólica que diferencian a los grupos sociales, en tanto sus miembros comparten los sentidos de posesión de los bienes.

En cuanto a las apropiaciones y sus distintos fines, Barbero (1993) señala que no toda forma de consumo es interiorización de los valores de otras clases, y que, desde lo popular, éste puede representar además de la búsqueda de ascenso social, una forma de protesta y expresión de algunos derechos elementales. El autor, en su concepción de consumo, explicita la necesidad de que la definición no sea ni reproductivista ni culturalista, “capaz, de ofrecer un marco a la investigación de la comunicación/cultura desde lo popular, esto es, que nos permita una comprensión de los diferentes modos de apropiación cultural, de los diferentes usos sociales de la comunicación” (op cit: 231). Continuando con su aproximación al concepto de consumo, cita a Canclini para referir al distanciamiento de las teorías funcionalistas de la recepción, donde este último, señala que no se trata sólo de medir la distancia entre los mensajes y sus efectos,

sino de construir un análisis integral del consumo, entendido como el conjunto de los procesos sociales de apropiación de los productos.

Entre algunas características atribuibles al consumo en el análisis de Canclini (1999), está el comprender a éste como un espacio interactivo y de importancia en la vida cotidiana, por cuanto es el lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social, competencia dada por la desigual distribución y apropiación de los bienes como continuación de las desigualdades que se dan en los procesos de producción. Otra característica es el situar al consumo como lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre los grupos, ya que se produce una construcción simbólica de las formas de consumo, que desbordan las necesidades básicas, para representar las distinciones sociales que marcan a un grupo de otro. Es el caso, por ejemplo, de las maneras de realizar grandes fiestas y sus gustos y preferencias entre las clases sociales altas y bajas.

Además, el autor señala que el consumo no siempre opera como separador de los grupos sociales, sino que también sirve para la integración y comunicación, por medio de bienes culturales con los que se identifican todas las clases, independiente de la forma de apropiación que realicen. Lo anterior puede comprobarse a través de prácticas cotidianas en todas las clases sociales como el salir a comer o a pasear. En la misma perspectiva, el consumo entendido como comunicación se fundamenta en la apropiación de estilos de vida como el vestuario, música y apropiación del espacio urbano, que permiten a la persona identificarse, presentarse, y ser aceptado ante los demás como tal, transmitiendo

información sobre nosotros mismos y sobre las relaciones que esperamos establecer.

En cuanto a los rituales, Canclini indica que éstos surgen como forma de aplacar los deseos inmanentes de la sociedad y la consiguiente incertidumbre de los significados. Así, lo que intentan los ritos es organizar las satisfacciones que los bienes proporcionan a los deseos, de modo que sean coherentes con la lógica de producción y uso de esos bienes, garantizando así la continuidad del orden social. En este marco, el consumo se entiende como un proceso ritual cuya función primaria consiste en darle sentido al rudimentario flujo de los acontecimientos por medio del consumo (selección, compra y/o uso) de bienes que contribuyen a la construcción de un universo inteligible. El autor presenta una perspectiva antropológica económica donde los rituales más eficaces son aquellos que utilizan objetos materiales para establecer los sentidos y las prácticas que los preservan.

2.3.3 RELACIONES ENTRE LOS USOS Y EL TEXTO

Uno de los aspectos del desarrollo de la teoría del consumo cultural, tiene que ver con su vuelta al texto; o sea, al establecimiento de las relaciones que se dan entre los usos y el texto. En palabras de Hartley y Graber (en Grandi 1995), “el uso se convierte en parte de un modelo interactivo entre el texto y el receptor; la función se desprende de la modalidad con la que se absorbe el contenido que, en sí misma, depende tanto de la predisposición del receptor como de las potencialidades del texto” (op cit: 55). De igual manera, el enfoque también considera que los textos son de naturaleza polisémica y por tanto susceptibles de lecturas contrastantes. El esfuerzo de tal perspectiva, fundamentada por los modelos de los efectos sobre la audiencia dentro de la investigación empírica (agenda setting, la espiral del silencio, y la dependencia de los medios), está dirigido a conceder cada vez más importancia al estudio de la naturaleza de las conexiones entre distintos tipos de receptores, significados y usos específicos de los textos. Lo anterior nos lleva a reafirmar a la comunicación como un espacio de interacción y producción de sentido, que se desarrolla creativamente tanto del emisor como del receptor, ajustando los contenidos de acuerdo al contexto en que se realiza la experiencia comunicativa y produciendo a la vez múltiples apropiaciones, interpretaciones y lecturas.

En este sentido, Grandi (1995) presenta el enfoque de Douglas Waples, que guarda relación directa con la apropiación del texto específico por parte de los receptores en cuanto a sus gratificaciones. El enfoque postula que las

gratificaciones no derivan sólo del contenido de los medios, sino también del tipo de exposición en relación a un medio y del contexto social en que se realiza la recepción. Para Grandi esto es el resultado de una metodología que: “parte de los textos para descubrir sus distintos usos, llegando luego a postular una pluralidad de los mismos que, progresivamente, se ha ido considerando como algo cada vez más independiente e indiferente –y por tanto autónomo- respecto al mismo texto; se centra en la investigación fenomenológica de la variedad de las respuestas de los receptores, ignorando las constricciones tanto del texto como del origen socio psicológico que comparten dichas respuestas” (op cit:51).

Lo anterior nos dice que los usos de la comunicación se pueden inferir a través del estudio de las relaciones de los consumidores con los textos, considerando a la vez los diversos contextos en que la audiencia realiza el proceso de recepción comunicativa. Esto permite configurar un panorama completo del tipo de producción que se efectúa en el acto de consumo, distinguiendo diversos tipos de consumidores que realizan distintos usos de un mismo texto, tal como hemos visto en el análisis de los autores citados en este capítulo.

2.3.4 USOS DE LA COMUNICACIÓN RITUAL

De acuerdo a las diversas características de la comunicación ritual que hemos abordado, así como a las también múltiples corrientes de investigación en torno a los procesos de recepción y consumo cultural, podemos inferir que existen diversos usos de la comunicación. Esta utilización se refiere a la apropiación del proceso comunicativo, como forma de moldear su emisión, contenido y recepción, en base a intereses y necesidades propias del cuerpo social, tanto a nivel individual como colectivo. Según Lull (1997) los “usos sociales de los medios”, son el modo en que las personas utilizan la forma y el contenido de los medios de comunicación masiva, con fines específicos, como recursos para la construcción de relaciones microsociales deseadas.

Como vimos con De Certeau (2000), este autor reconoce cierta ambigüedad en el término uso, ya que si bien la palabra designa con más frecuencia los procedimientos estereotipados, recibidos y reproducidos por un grupo, el concepto también debe reconocer acciones que tienen su formalidad y su inventividad propias. Es decir, que los usos deben ser entendidos como la recepción, interpretación, y reelaboración de sentido que las clases populares hacen con los mensajes emitidos por las industrias de producción cultural. En las siguientes líneas, realizaremos un breve repaso por las características de la comunicación ritual, identificando ciertos usos de los procesos comunicativos, para

luego ahondar en el surgimiento y desarrollo de la teoría de usos, así como su concepción en la actualidad.

Desde la etología, vimos cómo las conductas animales se convierten en signos, señales, y rituales, destinadas a una función comunicativa, que en este caso representa usos dirigidos principalmente hacia el cortejo. Luego, en el carácter redundante de la comunicación ritual, podemos también identificar como un uso a la reiteración de contenidos, como forma de asegurar lo que se quiere transmitir. Así mismo, la realización de múltiples formas expresivas se enfoca a similar fin, creando a la vez códigos que regulan la relación entre los contextos en que se desarrolla el proceso comunicacional, manifestando por ende un uso organizativo o sistemático dirigido a establecer un orden.

En el carácter co-participativo de la comunicación ritual, se infiere un uso de integración social, por cuanto su manifestación conlleva la colaboración de todos los agentes que intervienen en el proceso. En la capacidad de portar contenidos, se demuestra un uso de legado cultural, ilustrado por la transmisión de mensajes relevantes para el conocimiento de nuevas generaciones. Finalmente, en el carácter realizativo, se infiere el uso de instauración de hechos sociales de la comunicación. Su eficacia simbólica o fuerza performativa, constituye una característica que la dota de intencionalidad, orientada a la realización de propósitos humanos individuales y colectivos manifiestos primordialmente en instancias rituales.

Las corrientes de investigación de los procesos de recepción y consumo cultural, también nos orientan para la identificación de los usos que se hacen de la comunicación. Así, la teoría de usos y gratificaciones nos presentó la noción de que éstos se encuentran dirigidos a la satisfacción de necesidades y alivio de tensión y conflictos, en el contexto de la recepción de lo emitido por los medios masivos de comunicación. En el marco de los estudios del consumo cultural, el principio de uso se desplaza a la utilización y apropiación de los productos como parte del conjunto de los procesos socioculturales en que se realiza la comunicación.

En este sentido, los usos se analogan a la producción de segundo nivel que veíamos con De Certeau (2000), donde la utilización corresponde a un modo de reemisión de mensajes de las clases populares como modo de empleo de los productos impuestos por las políticas dominantes. Los usos, así, remiten al rechazo del orden social o, a la inversa, como forma de adhesión a las relaciones de poder (Mattelart y Neveu 2004). En tal marco, podemos hablar de usos sociales para la diferenciación social y también para la integración, donde la comunicación permite transmitir información sobre nosotros mismos y los demás.

En síntesis, podemos señalar que los usos de la comunicación se realizan en diversos ámbitos como el individual, social y cultural, sobrepasando el ámbito de la recepción por aplicarse también a la emisión y los contenidos. Como decíamos con Canclini (1999), el proceso de consumo dista mucho de ser una mera acción receptiva, por el contrario, es entendido como una instancia recíproca de intercambios que contribuyen a configurar el orden social, y a producir distintas

experiencias de apropiación de los textos en las relaciones que él o los individuos tienen con la experiencia comunicativa.

3. PLANTEAMIENTO

Nuestra investigación se denomina “Los Usos del Ngillatun Williche”, y está dirigida a tipificar los modos de apropiación que realizan los diversos actores que participan del ritual. La ceremonia –desde el punto de vista del estudio- se caracteriza por los distintos usos que coexisten durante su desarrollo, lo que nos lleva a investigar las motivaciones, conductas, interpretaciones y referencias culturales con que participan quienes asisten al ngillatun williche. A continuación presentamos el detalle de los lineamientos de nuestro trabajo:

-Pregunta de Investigación: ¿Cuáles son los usos del ngillatun williche en las comunidades de Lago Ranco y Río Bueno en la XIV Región de Los Ríos?

-Hipótesis: Existen diversos usos del Ngillatun Williche.

-Objetivo General: Tipificar los diversos usos del ngillatun williche.

-Objetivos Específicos:

*Describir al ngillatun williche como texto y proceso de comunicación.

*Distinguir las motivaciones e intereses que atraen a los diversos participantes y asistentes del ngillatun.

*Exponer las diversas lecturas e interpretaciones que se le da al nguillatun.

*Caracterizar los diversos usos o modos de apropiación del ngillatun williche.

-Justificación:

En la actualidad el ritual del ngillatun es una manifestación religiosa, en la que se puede apreciar la marcada hibridación de los elementos de la cultura indígena con la cultura occidental. Sin embargo, el Lepün continúa siendo el ritual más importante en términos socioculturales para los descendientes del pueblo mapuche williche. Su ejecución es programada y esperada por cada comunidad, por ser además de una instancia religiosa, un momento para compartir y reunirse con amistades e informarse de la situación de otras personas que no han podido asistir al ritual.

El ngillatun tiene gran capacidad de convocatoria, y supone una dinámica de retribución de invitaciones, por lo que en cada Lepün, es normal la llegada de visitas de otra comunidades. A través de este ritual se expresa y actualiza la cosmovisión de los participantes y se manifiestan sus necesidades. Si bien se trata de un ritual de carácter religioso, éste posee otras dimensiones y usos que se superponen a él y en ocasiones compiten con éste.

Esta investigación se propone caracterizar estos usos para contribuir en el marco de conocimientos sobre la actual realización del ngillatun, y que puede servir además como información para quienes estudien los procesos de mestizaje cultural a través de distintas expresiones como el ritual. En términos teóricos, focaliza su atención en la actividad de la recepción comunicativa, explorando las múltiples posibilidades de empleo de las instancias comunicativas según la posición de los actores.

4. Metodología

La metodología empleada en nuestro trabajo corresponde al estudio de casos, el cual, según Coller (2000), se define como la investigación de un objeto de estudio con unas fronteras más o menos claras que se analiza en su contexto y que se considera relevante, bien sea para comprobar, ilustrar o construir una teoría o parte de ella, o bien sea por su valor intrínseco. Los casos de estudio corresponden a objetos de naturaleza social, y en su análisis se pueden utilizar diversas técnicas desde entrevistas semiestructuradas o en profundidad, hasta encuestas u observación participante.

Barajas (1996) define al estudio de casos como el análisis de una situación real que implica algún problema específico, recogiendo en forma descriptiva el estado de la cuestión, y evitando juicios de valor en su presentación. El autor también presenta al estudio de casos en base a las definiciones de otros pares, señalando que es un proceso que intenta la descripción y análisis de un objeto en términos de calidad y complejidad a través de un periodo de tiempo (Wilson en Barajas 1996); y que es el examen de una instancia en acción (MacDonald y Walter en Barajas 1996). Bajo este prisma conceptual, el autor presenta las ventajas de esta metodología, en cuanto presenta datos de investigación o evaluación de modo más accesible al público en general permitiendo además formular reinterpretaciones posteriores.

Escogimos el estudio de casos como nuestra metodología a emplear, justamente por las características recién señaladas. Nuestro objeto de estudio o fenómeno de interés, los usos del ngillatun williche, corresponde a un fenómeno de naturaleza social, con fronteras claras por su demarcación en tiempo y espacio, el cual investigamos en su contexto. En éste, utilizamos diversas técnicas de recolección de datos, con el objeto de obtener información desde diversas perspectivas. Éstas han sido empleadas tanto durante el desarrollo mismo de la ceremonia, como también fuera de ella. Por esto, consideramos que el estudio de casos es una herramienta metodológica propicia para nuestra investigación, ya que nos permite observar, describir, participar, consultar, y profundizar en las entrevistas a modo de generar un conocimiento específico sobre los usos del Lepün. Esto nos permitiría construir una tipificación y corroborar o dar respuesta a la hipótesis y preguntas de investigación formuladas en el diseño del estudio.

Los usos del ngillatun williche corresponden a nuestro objeto de estudio, el cual, según Barriga y Henríquez (2007), se define como “lo que queremos saber” acerca del fenómeno que ha suscitado el interés en la investigación. Los autores construyen esta formulación partiendo del supuesto que la investigación es una forma de construir una representación de un fenómeno particular. “La investigación científica enfatiza la naturaleza transparente y criticable de la forma de construir el objeto. El fenómeno de interés es el objeto de estudio, es lo que queremos saber; la forma de construir su representación es el proceso investigativo, con toda su complejidad empírica, metodológica, teórica y epistemológica” (op cit: 2007).

En nuestra investigación, el Lepün o ngillatun williche es nuestra unidad de análisis, la cual comprendemos como la entidad natural donde investigaremos el objeto de estudio; que es él o los componentes del caso que constituyen el foco de la investigación. Según Barriga y Henríquez (2007), la unidad de análisis responde a la pregunta ¿qué o a quién quiero observar? En las ciencias sociales la respuesta es principalmente "un actor social": individuos, grupos, organizaciones o sociedades. En nuestro caso, observamos un fenómeno social que aúna a todos los actores recién nombrados. El Lepün, corresponde al ritual indígena de rogativa y acción de gracias a los seres divinos que se realiza durante la época estival en asentamientos de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno en la Región de Los Ríos.

En el estudio, las unidades seleccionadas fueron las rogativas indígenas de las localidades de Pitriuco y Tringlo en la comuna de Lago Ranco, y de Maihue y El Roble en la comuna de Río Bueno, ambas ubicadas en la XIV Región de Los Ríos (Figura 1). La investigación se enmarca en el Proyecto Fondecyt 1050309 “Mediaciones rituales y cambio social en el ngillatun y el culto pentecostal. Transformación de las prácticas rituales en comunidades williche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno (XIV Región de Los Ríos)”.

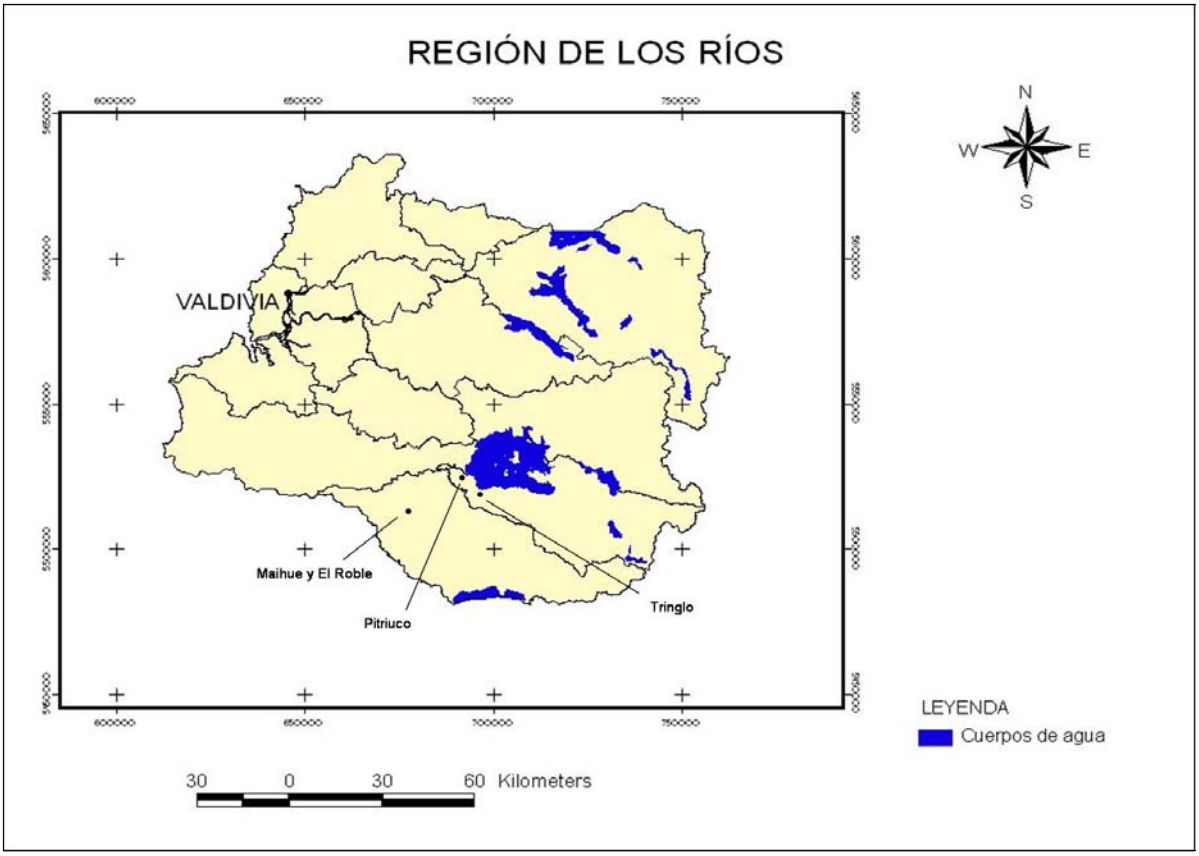

Figura 1. Ubicación de las unidades de análisis.

Escogimos las mencionadas unidades de análisis para la investigación, fundamentalmente por criterios de proximidad y acceso a las comunidades. Tanto Pitriuco y Tringlo, como Maihue y El Roble, son localidades vecinas, que gracias a esta característica, hicieron menos complejo los traslados entre una y otra para realizar el trabajo de terreno. De igual modo, estas localidades resultaban propicias para nuestra investigación por las diferencias que tienen unas y otras en la ejecución ritual, lo que nos permitió a su vez explorar en diversos contextos la apropiación cultural de los asistentes a la rogativa.

En el marco del estudio de casos, utilizamos tres técnicas para cumplir con los objetivos de esta investigación:

-Observación participante:

Básicamente, la observación participante es una técnica de recolección de datos, que implica una inmersión en la vida y cultura de un grupo social, aunque se advierte la necesidad de mantener una cierta distancia profesional para la objetividad de la observación (Barajas 1996). El autor señala que esta técnica debe adoptar una doble perspectiva, que permita percibir la realidad desde dentro y fuera del caso de estudio. Según Taylor y Bogdan (1987), esta técnica designa también a la investigación que involucra la interacción social entre el investigador y los informantes en el medio ambiente de los últimos, y durante la cual se recogen datos de modo sistemático y no intrusivo.

Coller (2000) señala que la observación participante supone un grado de alta implicación en el caso, donde el investigador toma partido e influye en el curso de los acontecimientos que desea estudiar. Esta técnica de investigación se considera una metodología humanista, por cuanto permite explorar en los grupos sociales el significado de su mundo interior, el ambiente natural de la vida diaria, el desarrollo de las relaciones, el cultivo de los informantes, la observación, la participación, y otras formas de obtener información (Barajas 1996).

Existe una doble estrategia para acceder a los campos de estudio con este tipo de técnica de recolección de datos, abierta, cuando se pide permiso directamente para observar y participar, o cerrada, cuando se entra al lugar de investigación de manera cubierta o no explícita, asumiendo sólo el papel de observador. En nuestro estudio utilizamos la primera de estas estrategias, conociendo anticipadamente a la celebración de los ngillatun a cada uno de los Longko de las comunidades investigadas, y consiguiendo con esto la autorización e invitación a participar en la rogativa y realizar nuestro cometido.

Este trabajo previo de reconocimiento de las autoridades de la ceremonia ritual, como de los lugares donde se desarrolla el Lepün en las distintas comunidades investigadas, y junto también con la familiarización de la gente del sector, miembros de las congregaciones religiosas que organizan el ngillatun, nos permitió acceder privilegiadamente a los ritos y participar en el total de su desarrollo. Así, aplicamos la técnica de observación participante en el Lepün de Pitriuco, al cual acudimos a en dos oportunidades, igual caso con la rogativa de Maihue, y participamos también en una ocasión durante todo el ritual de Tringlo.

En cada una de las visitas a las ceremonias se logró obtener información para los objetivos de nuestro estudio, involucrándonos en diversos planos del acontecer ritual. La estadía en los ranchos y el trabajo que implica esta permanencia, como colaborar con la preparación de las comidas y conservar vivo el fogón, nos permitió convivir con el carácter social de la rogativa por ser esta instancia el lugar donde se recibe y atiende a las visitas. La participación en las danzas, sacrificios, ofrendas y

oraciones, nos impregnaron del fervor religioso del ngillatun; y finalmente, la oportunidad de tener acceso a toda la pampa sagrada durante la ceremonia, permitió observar, participar, y percatarse de las distintas apropiaciones, acciones, y puntos de vista que tienen los asistentes a la rogativa, mediante conversación y entrevistas formales o espontáneas.

Al contar con la autorización de las autoridades para participar en el rito, además de la buena disposición del resto de la congregación religiosa con nuestra permanencia en su ceremonia, tuvimos la oportunidad de registrar en el mismo lugar los datos para el análisis de la investigación. Así, la utilización de grabadoras de audio y registro fotográfico no fueron mal vistas ni prohibidas por la comunidad. De igual modo, nos encontramos con la buena disposición de los asistentes a la rogativa para acceder a entrevistas que seleccionamos al azar, con el fin de obtener in situ declaraciones acerca de los modos de participación y usos del Lepün.

-Encuesta:

Esta técnica o método es considerada un tipo simple de entrevista entre los diversos estilos que existen en la investigación social. En concreto, la encuesta se considera como el tipo de entrevista más básico que consta de un cuestionario preparado con la mayor parte de sus preguntas cerradas (Coller 2000). Es un conjunto de preguntas

tipificadas dirigidas a una muestra representativa, para averiguar estados de opinión o diversas cuestiones de hecho[8].

En la utilización de esta técnica para nuestro estudio, elaboramos un cuestionario destinado a identificar los usos que los asistentes al Lepün hacen de él, en las localidades anteriormente señaladas. Una encuesta sobre adscripción religiosa realizada por el profesor Moulian, permitió establecer la población objetivo del estudio -las personas mayores de catorce años que asisten al Lepün- conformada por el 65% de los habitantes de las comunidades. Ésta se dimensionó en base al padrón censal del año 1992 en 829 personas mayores de 14 años, lo que permitió establecer la muestra en 201 entrevistados, estimada con un margen de error del 6% de acuerdo a la tabla estadística para una población finita de Arkin y Colton (1969). La composición de esta muestra se definió con un criterio estratigráfico o por cuotas, y la selección de los entrevistados se realizó según recorridos aleatorios.

Comenzamos poniendo a prueba la encuesta en una comunidad vecina a las localidades donde se enfoca nuestro trabajo. Durante un día se aplicó la consulta a distintas personas para verificar si las preguntas se entendían y si se escapaban temáticas posibles de incorporar al cuestionario. Tras realizar algunas modificaciones y nuevas interrogantes al formulario, acudimos a las comunidades escogidas para realizar nuestro estudio y aplicar la encuesta.

[8] www.wordreference.com/es/en/frames.asp?es=encuestaencuesta Consultado en abril de 2007.

El muestreo por cuotas que dirigió esta etapa de la metodología debía seleccionar a los encuestados, primero, en base a su asistencia al Lepün, y segundo, en base a su género y edad para obtener un resultado más confiable en la representación de la población. La aplicación de la encuesta nos permitió conocer a la gente que acude al Lepün, y con la cual nos reencontramos en el rito reentablando conversación y corroborando o contradiciendo las informaciones previamente obtenidas. Así mismo, la encuesta nos proporcionó la identificación de personajes idóneos para profundizar en entrevistas, dadas sus posiciones en torno a su participación en la rogativa, como así también su disposición y capacidad de diálogo.

-Entrevistas focalizadas:

Según Merton, Fiske y Kendall, en Valles (2002), la entrevista focalizada es un tipo de entrevista cualitativa que busca profundizar la información en torno a intereses definidos y contenidos específicos. “Trata a los entrevistados como sujetos cuya respuesta al asunto es el material de estudio, más que como informantes del suceso mismo” (op cit: 20).

Esta definición, continuando con los autores, tiene que ver con que los entrevistados han estado expuestos a una situación concreta, en nuestro caso, el Lepün, donde el investigador ha estudiado previamente dicha instancia elaborando hipótesis que lo guíen en la búsqueda de los efectos de determinados aspectos de la situación, así como de su significado. En este trabajo de entrevista focalizada los investigadores elaboran un guión a partir de los análisis de la situación investigada y

de las hipótesis derivadas, “centrándose en las experiencias subjetivas de la gente expuesta a la situación, con el propósito de contrastar las hipótesis y averiguar respuestas o efectos no anticipados” (op cit: 20).

En nuestra investigación, las entrevistas estuvieron dirigidas a especificar los usos del ritual por parte de los diversos tipos de asistentes al Lepün. La selección de los informantes se realizó a partir de los datos de la encuesta. A través de ella se identificó a personas que tienen distintas aproximaciones, modos de apropiación e interpretación del Lepün. Las entrevistas se dirigieron a cualificar estas aproximaciones, realizándose fuera del marco de la rogativa en visitas especialmente programadas a las comunidades para efectuar este trabajo.

Los testimonios conseguidos se configuraron como material de estudio para el análisis de las motivaciones, apropiaciones, e intereses de los entrevistados en relación con su asistencia a la rogativa. Si bien, las entrevistas no tenían un guión estricto, sí apuntaron a conocer las experiencias personales de los “lepüneros”, asumiendo su conocimiento sobre el desarrollo de la ceremonia, y orientando la conversación específicamente a los modos particulares de vivir el rito por cada uno de los consultados.

La utilización de estas tres técnicas tiene por objetivo tipificar los usos del Lepün. La validez y confiabilidad de la metodología a implementar, se sustenta en la validación convergente o también llamada triangulación, la cual, según Barriga y Henríquez (2007), corresponde a la pluralidad de enfoques e instrumentos de investigación para el análisis de un problema específico, que en su conjunto otorgan

mayor fiabilidad a los resultados finales. Los autores citan a Campbell y Fiske en relación a los enfoques pluri-metodológicos, los que revelan que las medidas de un mismo concepto con distintos métodos (validación convergente) correlacionan más que las medidas de distintos conceptos con un solo método (validación discriminante). Postulan, por lo tanto, un "operacionalismo múltiple" como estrategia de investigación.

El uso del estudio de casos como metodología, permitió realizar análisis de los resultados de las encuestas y entrevistas con lo que acontece en la acción ritual, triangulando las diversas técnicas utilizadas en la recolección de información. En el caso de las entrevistas (azarosas y focalizadas), se utilizó como técnica la contrapregunta para dar confiabilidad al estudio, e invocamos el principio de “punto de saturación teórica” (Valles 2000), que se alcanza cuando la información recogida resulta suficiente en relación con los objetivos de la investigación, o de otro modo, cuando las nuevas entrevistas no añaden mayor información a lo ya recopilado.

5. Estudio de casos

5.1. DESCRIPCIÓN DEL NGUILLATUN WILLICHE

Lepün es el nombre que en la cuenca del Lago Ranco y los llanos entre los ríos Bueno y Pilmaiquén recibe el ngillatun williche. Se trata de un ritual comunitario de carácter sacrificial, a través del que los miembros de las comunidades piden por sus cosechas y el bienestar de los suyos y agradecen a Chaw Dios los favores concedidos. Este es el sentido de la voz ngillatun, que en lengua mapuche significa orar, pedir, tanto como pagar, comprar, y designa a la rogativa y ritual de acción de gracias. El término Lepün, en tanto, designa en mapudungun al acto de barrer y también al espacio que ha sido limpiado o despejado. Esta palabra sirve de denominación local de la rogativa que en tanto acto de propiciación lo es también de protección y limpieza de los elementos negativos. En el área etnográfica donde se circunscribe este trabajo, el Lepün es la principal expresión vigente de la religiosidad ancestral mapuche y un marcador de la etnicidad. Se trata, también, de un evento de importancia social, marcado como día festivo en el calendario de las comunidades donde se celebra, y que atrae a un público diverso. En su textura se muestran las trasformaciones de este espacio social expuesto a los procesos de evangelización, aculturación lingüística y mestizaje. Hoy, el ritual se realiza en castellano y se halla sincretizado con el

catolicismo. El marco de la rogativa se despliega como espacio múltiple, donde conviven diversas temporalidades culturales, se encuentran distintos actores, sensibilidades y diferentes usos sociales.

Si bien, en cada comunidad el ritual asume una forma particular, en todas ellas la estructura textual contempla cuatro actos básicos que configuran a la ceremonia: el sacrificio y la entrega de ofrendas, la oración, bailes comunitarios y una comida en común[9]. El primero de éstos, se produce luego del saludo protocolar entre todos los participantes que se realiza al comienzo del rito; el inicio de cada uno de éstos contempla las dádivas de corderos y ovejas, que uno tras otro son sacrificados en el rewe[10], a modo de ofrenda para Chaw Ngünechen o taitita dios. En Pitriuco, en uno de los extremos del rewe o altar, se encuentra un hoyo donde se deposita la sangre de los animales degollados. Éstos son dispuestos en fila en el suelo uno tras otro, y sostenidos por quienes los ofrendan esperando su turno de llegar a la rama. Parte de la sangre se vierte sobre un plato que el Longko utiliza para derramar sobre el Konkan[11]. Las kamasca, (mujeres

[9] Ver Anexo fotografías Pág. 178.

[10] Altar construido a partir de elementos naturales como flores y ramas de canelos entre otras especies, que es utilizado como medio para la comunicación con las deidades. En Pitriuco la rama se conforma de 25 ganchos de árboles nativos dispuestos en línea uno al lado del otro. En Tringlo, la rama corresponde a un arco semicircular adornado por especies nativas y arreglos florales. En Maihue y El Roble, la rama es una síntesis de los dos anteriores modelos, ya que bajo el arco se encuentran los ganchos replantados al suelo. La disposición del altar en la pampa sagrada de estas comunidades es en sentido norte sur. O sea, sus dos extremos apuntan en estas direcciones, quedando el lado principal del rewe (donde se disponen las ofrendas que acompañan la rama y en que se realizan los actos de culto) mirando hacia el este, lugar de donde emerge el sol. La excepción la constituye Pitriuco, que levanta su rama con sus extremos en dirección este oeste, lo que se explica por su culto al abuelito Wenteyao que mora en el mar.

[11] Instrumento de comunicación con los dioses, sobre el que se vierten alimentos, muday, y la sangre de los animales. En Maihue y El Roble éste corresponde a una ramita que es cortada de orillas del río Pilmaiquén, en la morada de los espíritus tutelares de las congregaciones. En Tringlo

responsables de las ofrendas) en tanto, se ubican en otra fila para depositar sobre el cuello de cada cordero degollado harina y muday, bebida de maíz característica de los mapuche.

En Maihue y El Roble el sacrificio es similar, distinguiéndose sí por depositar la sangre en un tiesto de madera y realizar el degollamiento con el animal sostenido en alto por sus ofrendantes. Las kamasca no realizan el acto descrito en Pitriuco, a diferencia del Longko que igualmente vierte la sangre de los corderos sobre el konkan. En Tringlo encontramos un patrón distinto de sacrificio, donde los animales son colgados de gruesas varas de árboles enterradas al costado este del rewe para su sacrificio. La sangre de ellos se vierte sobre pailas, para más tarde ser comida como ñachi. Además, otra particularidad del rito de esta localidad es que el sacrificio contempla el faenamiento completo de los corderos a un costado de la rama, mientras el resto de la congregación acompaña con el baile y música de la banda. Es también parte esencial del rito la ofrenda de los alimentos, que una vez cocinados –y cuidando de que todos los ranchos[12] terminen al mismo tiempo- son llevados al rewe para ofrecerlos a las deidades.

La oración constituye un momento de alta solemnidad en la ceremonia; ella es dirigida por el Longko, quien ordena a los presentes participar en el acto y respetarlo. En Pitriuco, la congregación se arrodilla en torno al rewe y escucha atentamente al maestro de ceremonias, acompañando con gritos de "¡Viva mi

---

no encontramos vestigios de este elemento, y en Pitriuco es representado por un trozo de árbol grueso con algunas ramas frescas en su parte superior.

[12] Construcción sencilla de ramas y arbustos, donde se preparan y comparten las comidas, se reciben a las visitas y se descansa. Con el tiempo, estos levantamientos han incorporado o reemplazado las materias naturales por latas de zinc, maderas y lonas de plástico, que facilitan su levantamiento y protegen en mayor medida de las lluvias que pueden caer durante la ceremonia.

taitita Dios!” y soplidos de trutrucas en cada pausa de la oración. El Longko es repetitivo en sus exclamaciones, las que se dirigen hacia la petición de bienes de carácter material, como el obtener buenas cosechas y abundancia de animales.

También están presentes en la oratoria del maestro de ceremonia, elementos como el bienestar espiritual de la comunidad, la petición por el buen desarrollo del ritual y asimismo el deseo de que éste se siga realizando para afiatar y prolongar en el tiempo el sentido de identidad de la etnia. La siguiente, es una reproducción de parte de los dichos del Longko de Pitriuco, Don Leonardo Cuante, en una de las oraciones del Lepün grande previo a la noche del año nuevo occidental, donde se aprecian los elementos descritos anteriormente:

> “Taita Wenteyao, taitita dios, bendito dios, bendice este almuerzo que está presentado en tu nombre. Hoy día, bendito dios, estamos arrodillados delante de ti, pidiendo tu misericordia, pidiendo la salud y la fuerza, bendito dios, la vida, que nos dé un buen tiempo, que hayan buenas cosechas, bendito dios. Por eso estamos arrodillados aquí este día, bendito dios, apiádate de nosotros, danos fuerza, danos entendimiento a todos los que estamos en este momento delante de ti, mi taitita dios”.
>
> ¡¡Viva mi taitita dios!!
>
> “Te damos gracias por todo lo que has dado este año, bendito dios. Vamos a terminar un año esta noche, padre dios bendito. También te pedimos el año que va a empezar, danos fuerza, vida y salud, entendimiento, unión a nuestra comunidad, bendito dios. También a nuestros hijos, una buena mentalidad, a los que anden lejos de sus hogares, bendito dios, danos la fuerza, el ánimo para seguir trabajando donde esté, bendito dios. Te lo pedimos, que pasen una buena noche, un feliz año nuevo también aunque estén lejos de nosotros. Bendito dios, por aquí lo estamos recordando en estos momentos arrodillados delante de ti, mi taitita dios”.
>
> ¡¡Viva mi taitita dios, viva mi taitita dios!!
>
> “Bendito dios, a aquellos dales sus alimentos, que hayan en cada mesa, bendito dios. Donde existe la humildad que nunca les falte ese pan. A nuestros familiares

> que andan fuera trabajando, bendito dios, te pedimos por ellos. Que les dé su trabajo, que les dé su pan de cada día para mantener sus familiares, aunque estén lejos, bendito dios, pero aquí los recordamos, mi taitita dios".
> ¡¡Viva mi taitita dios, viva mi taitita dios!!
> "Te pido por mis kamasca, bendito dios, por mis jefes (capitán, sargentos y bastoneros), por todos ellos. Por nuestros hijos te pedimos, bendito dios, que nos sepa guiar y también por toda la vecindad que nos está acompañando, bendito dios, a todos los alrededores. Te pido que cada día estemos más unidos y les des fuerza a aquellos ancianos que se encuentran mal de salud. Bendito dios, dale su sanidad, te pedimos en nombre de todos, estamos arrodillados aquí, mi taitita dios".
> ¡¡Viva mi taitita dios!!

Otro patrón común a todas las comunidades es el baile o purun, acto que se realiza en repetidas ocasiones durante todo el ritual. Dependiendo de las comunidades, éste consiste en dos o tres pasos distintos todos a ritmo de marcha, disponiéndose los danzantes tras la banda musical, girando en torno al rewe y realizando gritos de ánimo. Quienes bailan lo hacen en parejas del mismo género ubicándose hombres y mujeres en dos columnas contiguas, o éstas últimas tras la fila de los hombres. No obstante, surgen en la ceremonia a modo de entretenimiento alternativas musicales, como en Maihue, donde durante la noche se bailan cuecas y se cantan rancheras.

Tras realizados los actos de sacrificio y ofrenda, oración, y baile, la comunión alimenticia surge como característica común del desarrollo del ritual. En este momento los participantes de la rogativa comparten alimentos, conversación, e invitan a los curiosos a sumarse y participar del ritual. En Pitriuco y Tringlo, a un costado de la rama, se dispone de una mesa amplia donde la cúpula jerárquica del

ngillatun es atendida por cada uno de los ranchos, y lugar en que se recibe a las visitas más importantes como autoridades y representantes de otras comunidades.

En su estructura jerárquica, quien dirige la organización de la ceremonia recibe el nombre de Mayor, Longko, o Cacique, y suele ser a su vez el maestro de ceremonia. Se distingue en el ritual por llevar en su cabeza un cintillo y portar un bastón de madera con empuñadura de plata. Luego viene el Capitán, brazo derecho y eventual reemplazante del Longko; a él siguen los sargentos, encargados de velar por el cumplimiento de las normas rituales, y los bastoneros, quienes colaboran en el resguardo del orden. Otros cargos de responsabilidad existen durante la ceremonia, tales como las kamaskas, dueñas y responsables de los ranchos, los bandereros, encargados de portar las banderas durante el baile, y los músicos, responsables de mantener la danza ritual en ejecución. La pampa sagrada se encuentra delimitada por el espacio que hay entre la rama y los ranchos, donde los fogones y las tinas de muday marcan la frontera entre las prescripciones que ordena el ritual. En el espacio sagrado está la prohibición de dar la espalda al rewe, los perros no pueden entrar ni los niños jugar, y se deben evitar las equivocaciones rituales. Tampoco se puede fumar ni beber alcohol, esta última prohibición se extiende a toda la pampa inclusive los ranchos, con algunas licencias en Pitriuco y Tringlo durante la noche para combatir el frío. No obstante, en Maihue y El Roble éste es aceptado, e incluso se deposita el vino sobre el konkan en acto de oración. En Tringlo es el lugar donde las prohibiciones son más fiscalizadas por los bastoneros y la congregación. En esta localidad, además, no se permite el ingreso a la pampa sagrada con calzado.

La preparación del ngillatun se realiza con uno o dos meses de anterioridad, tiempo en que los dirigentes se ocupan de repartir las invitaciones a personajes públicos y de autoridad locales, poner avisos en las radios y pedir permiso municipal. Días antes de su desarrollo, las mujeres se encargan de preparar el muday, chicha de trigo que es la bebida del ritual, y los hombres se preocupan de juntar la leña para avivar las llamas sobre las que se pondrán las ollas en la preparación de los alimentos, y de igual modo servir para la mantención de fogatas que junto con el baile ayudan a combatir el frío durante las noches además de iluminar. El ritual se realiza en una pampa sagrada, la cual ha sido preparada con antelación al inicio del ngillatun por las familias que conforman la congregación religiosa.

Los Lepün de nuestra investigación presentan desigual calendarización, para permitir las visitas y participación de las demás comunidades que realizan ngillatun en la zona. Sin embargo, el rito tiene en común su realización durante el verano en la temporada de cosechas. De los sitios estudiados, las congregaciones de Maihue, El Roble y Pitriuco realizan el ritual dos veces por año, en tanto que Tringlo lo efectúa sólo una vez. De igual modo, las fechas de la ceremonia pueden estar establecidas en forma fija -como Pitriuco que realiza su rogativa el día previo al año nuevo extendiéndose hasta el dos de enero- o en forma variante, como Maihue, que dispone del tercer fin de semana de diciembre para la realización de su ngillatun.

Así mismo, para las congregaciones que efectúan el Lepün dos veces por temporada, en el caso de Pitriuco y Maihue, éstos se identifican como Lepün chico

o Lepün grande, dada la cantidad de participantes y visitas que intervienen en su desarrollo. La duración de las ceremonias es distinta también según cada comunidad, yendo de dos días y una noche en Maihue y El Roble; y de dos días y una noche (Lepün chico), a tres días y dos noches (Lepün grande) en Pitriuco; esta comunidad, además, es la única que realiza un ritual en otoño a fines de marzo o comienzos de abril, con el propósito de pedir buen tiempo para asegurar la cosecha del trigo. En tanto, el ngillatun de Tringlo se realiza durante tres días y dos noches del 24 al 27 de enero.

Otra característica presente en los ritos estudiados es su culto a espíritus tutelares, a los cuales, en un rito previo, se les pide autorización y buenaventura para el desarrollo del ngillatun. En Pitriuco se venera al Abuelito Wenteyao, que habita en las costas de Pucatrihue, y en Maihue y El Roble, a Kintuante, que tiene su morada a orillas del río Pilmaiquén. Dada la distancia existente entre Pitriuco y la localidad costera donde mora el abuelito Wenteyao, la congregación ritual de la comuna de Lago Ranco visita a su espíritu tutelar de forma esporádica, dependiendo de los recursos con que cuenten para movilizar a su gente. En Maihue y El Roble, los ancestros moran a unos cuantos kilómetros de la pampa sagrada donde se realiza el ritual, por lo que el rito previo de solicitud de la ceremonia se realiza siempre. No obstante, en él sólo participan las autoridades máximas de la congregación, esperando el resto de ella su regreso a la pampa para el inicio de la rogativa.

El inicio del ritual tiene patrones similares en Maihue, El Roble, y Pitriuco, donde una parte de la congregación ha iniciado el baile en torno al rewe a la

espera de la entrada del resto de los participantes, quienes vienen del rito previo de solicitar autorización a sus espíritus tutelares para la ceremonia. En Pitriuco, cuando no se ha podido visitar al abuelito Wenteyao, de igual modo se simula la entrada a la pampa por las autoridades de la comunidad, encabezados por el Longko y precedidos por el estandarte de la rogativa, la bandera de la congregación y una banda de músicos más el resto de los participantes. Las mujeres salen del baile a recibir a los recién llegados dirigidas por el capitán, y acompañadas por otra banda. Aquí se produce el encuentro entre las dos filas dando paso al saludo de mari mari peñi y mari mari lagmien (saludos hermano, saludas hermana) junto a un apretón de manos. Este acto se realiza al amanecer en Pitriuco y alrededor de las seis de la tarde en Maihue y El Roble.

En Tringlo, el comienzo de la rogativa es distinto, por cuanto esta comunidad no presenta espíritu tutelar. Al despuntar el alba la congregación se agrupa en el ngongol, acto de reunión que representa la unidad de la congregación, y en el cual el Longko solicita el empeño de todos para una ejecución correcta del ritual. Luego las autoridades y las kamascas pasan en fila frente al rewe, y queman un puñado de harina tostada en el brasero ubicado al centro de éste, para así dar paso a la primera oración de la rogativa. Tras esto se inicia el baile alrededor de la rama y el sacrificio de los animales; mientras una troya de caballos inicia cuatro vueltas cortas y cuatro largas en torno a la pampa. El baile ritual, en tanto, no cesa hasta finalizar el acto de sacrificio de los corderos.

La finalización de los rituales también es distinta en cada una de las comunidades, y por lo general, se señala a través de una serie de acciones

preparatorias e incluye la reiteración o inversión de las acciones del comienzo. En Pitriuco incluye el baile de cueca de los kamascos, la retirada de las makanas[13] por parte de las kamascas en un baile especial, y la salida de los presentes del espacio ritual bailando, mientras algunos miembros de la congregación desmantelan en cosa de segundos el rewe simbolizando el fin de la ceremonia.

En Maihue el final del rito contiene la salida de los participantes de la pampa sagrada y la llegada de los choike, jóvenes enmascarados y disfrazados de pájaros con harapos y paja, que realizan un acto cómico distendiendo el ambiente. Los choike efectúan un baile desordenado que conlleva choques y caídas, emiten gemidos que imitan a las aves, e invitan a bailar a los presentes abrazando y besando a las mujeres. Son dirigidos por un choike mayor que se distingue por llevar una espada de palo. Tras producir las risas del público, éstos se retiran marcando definitivamente el final del rito. En tanto, en Tringlo la clausura de la ceremonia contiene actos similares al inicio; reunión o ngongol, oración, baile de los kamascos, y el awun o troya de los caballos alrededor del espacio ritual, para finalizar con la llegada y espectáculo de los choike.

[13] En las comunidades de Pitriuco y Tringlo la makana es el símbolo de las kamasca o mujeres responsables de los ranchos. Este distintivo consiste en una vara de madera adornada por flores e instalada en el rewe, representando a cada kamasca e indicando el lugar donde éstas realizan sus oraciones y depositan la comida para la bendición.

5.1.2 USOS DEL LEPÜN

Al hablar de los usos del Lepün, estamos haciendo referencia a los diversos modos de recepción, apropiación, y/o consumo cultural, que los asistentes a la rogativa hacen de ella. También, al hablar de asistentes, hacemos mención a los múltiples actores sociales que confluyen en este espacio ritual. Diversos usos y múltiples asistentes, conceptos compuestos que dan cuenta de la heterogeneidad inherente a nuestro objeto de estudio, caracterizado por las variadas acciones que sus participantes desarrollan durante los tiempos de Lepün.

Así, al especificar los usos del ngillatun williche, nos encontramos con apropiaciones religiosas, que corresponden a la actitud y objetivos rituales que asumen principalmente los organizadores de la ceremonia, ofrendando, orando, pidiendo y agradeciendo por el bienestar general de la comunidad. Apropiaciones sociales, que se ven en la distensión y camaradería con que intercambian diálogos y experiencias gran parte de los asistentes, compartiendo, conversando, y expresando amistad y fidelidad. Apropiaciones culturales, marcadas por el sentido de pertenencia étnica con que se identifican muchos comuneros, los que asisten con vestimentas originarias, instrumentos musicales y artículos de cocina entre otros, que son dispuestos especialmente para ese momento. Usos políticos, evidentes en la organización interna de las congregaciones rituales -donde se actualiza y representa la jerarquía tradicional de la sociedad mapuche- y en la relación que se establece con las autoridades chilenas del entorno. Finalmente, una última categoría que proponemos es la apropiación festiva, reflejada en la

recreación gozosa con que parte de los asistentes asumen su participación en la ceremonia, haciendo caso omiso de las restricciones rituales a las que convoca la rogativa.

Por ello, al hablar de asistentes, nos referimos también al amplio universo de individuos que participan en el Lepün. Si bien, nuestras comunidades en estudio se caracterizan por un desconocimiento general del mapudungun, lengua originaria de la etnia, conocimos en la zona a individuos que se identifican ostensiblemente con su origen mapuche. Los mismos lamentan su condición de pérdida de identidad cultural, y por lo mismo se esfuerzan en conservar sus raíces y estudiar, o al menos, tener la disposición de estar abiertos al aprendizaje de lo mapuche y así cultivar sus conocimientos. Entre este tipo de personas, hay quienes manifiestan un interés prioritariamente cultural por sobre lo religioso mapuche, o viceversa. No obstante, ambas inclinaciones se superponen entre sí, ya que las dos forman parte de la cultura mapuche williche. Eso sí, hay que señalar que estas pequeñas y a veces grandes diferencias ocurren por el alto grado de sincretismo que tiene la ceremonia mapuche con la religión católica. Para los indígenas más conservadores de su cultura, este aspecto constituye incluso una participación crítica y lejana al Lepün en algunos casos, o una asistencia igualmente crítica pero constructiva para avanzar en la recuperación de su cultura, en otros.

En nuestra estancia en las comunidades, también tuvimos la oportunidad de conocer individuos que se declaran mestizos o chilenos, que poco y nada mantienen de la cultura mapuche, a pesar de su participación en el ngillatun como

único atisbo de su desentendida herencia étnica. Entre ellos, hay quienes acuden al Lepün con el gusto del encuentro social y el respeto a las tradiciones religiosas de los organizadores. Muchos de ellos, sin manifestar fe alguna en la rogativa, incluso ayudan activamente al buen desarrollo de la actividad, ya sea cocinando, avivando el fuego de las cocinas u hogueras durante la noche, y armando y desarmando los ranchos de sus vecinos y/o parientes al comienzo y final de la ceremonia. Sin embargo, también nos encontramos con personajes que independiente de su origen étnico, asisten al Lepün con el único fin de divertirse, convertir en una fiesta propia la rogativa, y aprovechar el espacio para beber chicha o vino con los amigos, riendo y bailando el purun desordenadamente durante las noches. Otros, en cambio, asisten sin participar en lo absoluto, permaneciendo de pie o sentados a las orillas de la pampa ritual observando el desenvolvimiento de la ceremonia como público de un espectáculo; principalmente, éste el caso de turistas o trabajadores que van de paso por las comunidades.

Por todo lo anterior, que nos demuestra la heterogeneidad del contexto en que se desarrolla el Lepün, sostenemos que existen diversos usos del ngillatun. Cabe destacar que éstos, a su vez, no son exclusivamente independientes unos de otros, y en muchos de los casos se superponen entre sí. Por ejemplo, hay comuneros que expresan su fervor religioso y/o cultural con la ceremonia, que por la noche podemos ver entregados a los placeres de la fiesta. En forma analítica y detallada, a continuación pasamos a presentar los datos obtenidos en nuestra

investigación mediante las técnicas metodológicas ya descritas, cuyos resultados aventuran un acierto a la hipótesis originaria de este trabajo.

5.1.3 USO RELIGIOSO

Entendemos por uso religioso aquel que involucra al individuo espiritualmente con la rogativa, participando activamente y con fe puesta en los actos de la ceremonia. Primordialmente, la gente que organiza y asiste con sus ranchos al rito es la que más expresa esta devoción por el ngillatun; sin embargo, hay quienes también desde fuera participan con la esperanza de que la rogativa sea atendida por Dios, para así contar con un buen año para las cosechas, salud, y bienestar general de la comunidad. Así, el uso religioso se entiende como la asistencia con fe al Lepün, procurando que los actos ahí realizados permitan agradecer, como así también pedir por las condiciones que mantengan con prosperidad al grupo, tanto a nivel individual como social.

Este es el uso institucionalizado, codificado en el patrón ritual, preservado por la tradición, transmitido de generación en generación. Es la devoción de 'los mayores', los padres y abuelos que han devenido en antepasados, quienes dejaron el ejemplo. Su socialización genera una fe colectiva, que aunque difusa, es sentimiento común[14]. Al respecto cabe destacar que el 75% de los entrevistados[15] declara tener fe en el Lepün. En la actualidad, hemos visto que en la rogativa se pide además de las buenas cosechas, por requerimientos de carácter general del bienestar de la comunidad, como la salud, orden social, e incluso por situaciones que traspasan a la comunidad y que se refieren a la

[14] Ver anexo Fotografía Pág. 181.
[15] Ver Anexo Encuesta Pág. 113.

ventura del país o del mundo entero. No obstante, en lo que respecta netamente a las necesidades particulares, quienes asisten a la rogativa por un uso religioso, lo hacen confiados en que sus acciones de ofrendas individuales y conjuntas en la ceremonia obtendrán la retribución de Dios para con ellos.

Esta apropiación religiosa de la rogativa en algunos casos incluso trasciende la noción de identidad o religión mapuche, ya que personas devotas del catolicismo también participan del Lepün, por considerar que tienen un Dios en común y que hay que aprovechar la instancia para venerarlo. La mayor parte de los integrantes de las congregaciones religiosas son católicos, encontrando a personas que son de origen chileno o mapuche y que consideran que su asistencia al Lepün es un modo legítimo de pedirle a Dios. Por ello, en nuestras zonas de estudio se puede señalar con propiedad que tanto la fe católica como mapuche conviven en armonía al momento de la expresión de la fe.

No obstante, este carisma religioso del rito, pese a ser la fuente inspiradora de su realización y el medio por el cual se transmiten los mensajes canónicos y ancestrales portadores de la fe mapuche, en la actualidad no es compartido devotamente por el total de la comunidad. En este sentido, preguntamos a la gente en la encuesta que proposición de las expuestas en nuestras alternativas le parecía definen mejor al Lepün. Nos encontramos con que un 38% lo identifica como un ritual religioso; mientras que un 57% lo hace como tradición o costumbre mapuche; un 3% como fiesta; y un 2% como espectáculo. Nuestra experiencia de campo, en el plano de búsqueda del fervor religioso, nos evidenció la existencia de diversos orígenes que motivan la fe en el Lepün. Ésta es adquirida de distintas

formas de acuerdo a las vivencias personales de los individuos en sus vidas de “lepüneros”, como se reconocen quienes asisten a la ceremonia motivados por su convicción espiritual.

En este contexto, los modos de adscripción o formación religiosa del ngillatun, por parte de quienes declaran tener fe en él, pueden encasillarse en tres ejes que guardan relación con el vínculo de socialización al rito, expresado en las personas que desde siempre han asistido a éste permeándose del ambiente sagrado; con la eficacia simbólica del Lepün, como fe relativa a la experiencia de haber vivido hechos mágicos y/o necesidad de que éstos ocurran; y finalmente, con un sentir sincrético a las dos formas anteriores de vinculación religiosa, pero con una reacción crítica a la pérdida del perfil religioso del ritual en los actuales tiempos. La encuesta nos arroja datos que permiten sustentar lo que venimos hablando, ya que un 32% de quienes señalan tener fe en la rogativa lo hacen porque sus mayores se lo enseñaron así, y un 21% porque creció en el Lepün, lo que guarda relación directa con el factor de socialización. En tanto, un 24% indicó que atribuye su fe a que ha visto el poder del Lepün, y un 23% por necesidad de ayuda de Dios, vinculando la fe en la rogativa a las vivencias mágico religiosas. El factor crítico religioso, si bien, no se representa en la encuesta, sí lo hace en las entrevistas personales, lo que veremos más adelante.

A continuación, repararemos en cómo viven, sienten y expresan los “lepüneros” su fervor religioso en la ceremonia. Para ilustrar de mejor modo lo que hemos venido comentando -de acuerdo a los orígenes que motivan la fe en el Lepün- expondremos nuestro diálogo con un joven de 19 años de edad, Claudio

Lagos, que se perfila en el primero de nuestros ejes de vínculo religioso a la ceremonia; el de la socialización:

- *Cuéntame, ¿por qué vienes al Lepün?*

- No sé, porque me gusta venir, la costumbre igual. Y bonito, lo encuentro bonito de ir ahí.

- *¿Y vienes siempre?*

- Sí, desde chiquitito venía, cuando era más chico venía con mi familia, ahora más grande vengo solo.

- *¿Y asistes con fe al Lepün?*

- Sí, siempre he venido con fe, siempre, siempre.

- *¿Y a qué vienes al Lepün?*

- Vengo a bailar poh'. A ver, que de repente llega gente de otros lados, a ver cómo funciona igual, y participar en las costumbres, las cuecas... la hora que matan los corderos, la rogativa...

- *¿Y viene mucha gente, te encuentras con amigos cuando vienes para acá?*

- Sí, de repente se junta gente que no se ve en harto tiempo y se juntan aquí pal' Lepün, uno se encuentra con los amigos.

- *Ya. Pero, ¿qué dirías tú que es lo principal que te motiva a venir?*

- Lo principal... cuando piden ahí, la rogativa, eso lo encuentro mejor porque sirve pa' varias cosas igual, y hay que tenerle un poquito más de respeto, no pescarlo pa' la chacota.

Las palabras de Claudio dejan de manifiesto su conocimiento y respeto por la rogativa, así como la fe que también mantiene en ella, generada a raíz del vínculo familiar y que desde la infancia mantiene con el rito. Similar testimonio encontramos en Don Juan Maldonado, quien es una de las personas que desde pequeño y durante toda su existencia ha asistido al ngillatun de Pitriuco, incluso visitando otras rogativas vecinas cuando el tiempo y los recursos se lo permiten. Don Juan es soltero, y junto a su hermana y la familia de ella cada año instalan su rancho, tal cual lo hacía su madre ya difunta; también, realizan actos religiosos mapuche fuera del Lepün, y su fe muestra una evolución que va desde el conocimiento adquirido por la socialización, al convencimiento personal de la efectividad de la misma, tal como veremos en el siguiente diálogo:

- *¿Cómo adquirió usted la fe en el Lepün?*

- Como le digo que la finada mi mamita, que en paz descanse, esa era ranchera. Y nosotros nos criamos en esa cuestión rogativa y después de que tuvimos conocimiento ya, yo le dije a mi hermana ‘ya, sigamos nosotros ahora’. Yo tengo fuerza religiosa. Sí, porque ahí se pide pa’ todas las cosas de los comestibles, pa’ comer todo lo que da la madre tierra. Uno agradece así con mi diosito no más, por eso nos juntamos ahí, en esa rogativa... yo confío en esa religión, llevo mis corderitos y toda esa cuestión, yo tengo fe en esas cuestiones oiga, porque no ve que... el año pasado no más me armé una ovejita y este año se me dieron hartos y bonitos los corderos. Sí pues, y con el favor de Dios dos corderos llevaré este año

pa' mi rancho. Sí, y de esta cuestión hasta como le digo, hasta que mi Dios nos quite la vida con mi hermana, porque ésa es mi fe no más pues… esa es mi creencia que tengo yo.

- *¿Y usted diría que el Lepün le sirve a usted para qué?*

- Es que es una fe no más que tenemos nosotros, religión no más. Por lo menos uno si pide la cuestión del sembrado igual se le da bueno. Igual nos acordamos de arriba, sí pues, de repente uno cuando se encuentra enfermito y reclama a Dios no más, porque sin él no valimos na' aquí en esta tierra, en esta vida.

- *Y bueno, además me contaba también que hace quemas de yerbas de repente, cuando está mal el tiempo…*

- Sí, sí. Y ahí se arregla el tiempo oiga, si esa cuestión es verdad.

Como decíamos, este caso nos habla en primer término de la adquisición de la fe en la rogativa por el contacto permanente con ella, así como por la educación de los padres. En las palabras de Don Juan notamos su convicción religiosa, que lo lleva a participar y usar la rogativa con el fin de asegurar el bienestar suyo, familiar y de la comunidad, mediante la ofrenda de animales, además de agradecer también por los bienes pasados. La socialización de la fe, en este caso, pasa por la adquisición de los conocimientos del significado de la rogativa, para después, casi por herencia familiar, hacerlos propios y comprobar en experiencia personal las bondades de la creencia y sus efectos mágicos o realizativos.

Esta capacidad performativa del ritual es la que genera también una amplia adscripción religiosa al mismo, ya que así como Don Juan, muchos han adquirido la fe en la rogativa por la capacidad que han evidenciado en ésta de producir hechos, para ellos, sobrenaturales. Sin embargo, a diferencia del anterior testimonio, existen muchos casos en que el fervor religioso de los “lepüneros” se debe exclusivamente a experiencias realizativas, sin antes haber vivido el factor familiar o socializador del ngillatun, entendido como la educación de los padres y el contacto permanente con aquel desde la infancia. En este sentido, la encuesta nos muestra que un 25% de la población acude a la ceremonia por la efectividad de ésta con las peticiones solicitadas. También, al consultar sobre los efectos que produce el Lepün en la persona, un 19% declaró que gracias a la rogativa Dios cumple sus peticiones.

El siguiente diálogo a presentar, aunque escueto, nos habla de la fe en el Lepün por su efectividad, que un comunero de Maihue con descendencia mapuche adquirió por una experiencia personal. Don Jaime Salazar, reticente a profundizar en su relato por una cuestión de intimidad religiosa como nos señalara después, nos compartió su experiencia mágico religiosa con el ritual, que hoy lo convierten en un devoto fiel de la ceremonia:

- Bueno, seguir, seguirlo con fe no más... el que tiene fe anda bien y el que anda sin fe anda siempre fracasado. Yo de más años atrás tuve una enfermedad y acudí aquí con el mayor del Lepün y me llevó abajo a las mesas.

- *¿Donde Kintuante?* [16]

- Sí. Y ahí me llevó y me sano…

- *¿Y qué dolencia tenía?*

- Tenía... no tenía ánimo ni pa trabajar. Claro. O sea, es que trabajo había, pero es que yo no podía, no sabía qué me pasaba. Así que por eso vengo hacen, a ver, yo tenía 18 años... por eso vengo yo y con toda confianza no más. Con fe nada me va a pasar, digo.

- *¿Y cómo vive usted el Lepün, qué siente cuando participa, cuando baila, cuando, cuando reza?*

- Yo, con todo mi corazón, contento, siento mucha alegría, alegría me da de venir y compartir, y esas serían mis pocas palabras que le doy de entrevista.

Así como Don Jaime, muchas son las experiencias de "lepüneros" que han adquirido la fe en la rogativa por la efectividad que permite esta demarcación espacio temporal para la concreción de hechos milagrosos, lo que a su vez, llama la atención de más gente y por ende capta también nuevos fieles a la religión mapuche. El testimonio que revisaremos a continuación, es fiel representante de la devoción religiosa que despierta el Lepün en personas ajenas a las comunidades, que por diversas circunstancias, han llegado a éstas para quedarse a vivir. Don Héctor Mayorga Painao, santiaguino, tenía de mapuche antes de vivir

[16] Morada del espíritu tutelar de la comunidad de Maihue ubicada a un costado del Río Pilmaiquén, bajo una quebrada cubierta con frondosa vegetación y quilas. A este lugar sólo tienen acceso los mayores de la rogativa, y algún invitado especial para la ceremonia de inicio del ngillatun. Se dice que las aguas de la vertiente que corren por la morada de Kintuante tienen propiedades curativas.

en las cercanías de Maihue sólo el segundo apellido. Por cosas del destino, trabajando como “junior” en una comisaría de Osorno, conoció a su actual esposa, quien es parte de la rogativa de Maihue junto a su familia. Así, insertándose en la comunidad a través del trabajo de carnicero, conoció la rogativa en momentos que le afligía la condición de salud de su entonces único hijo:

- Llegando aquí, aquí a Maihue, ya fui una persona querida, muy querida por los lepüneros viejos, por los mayores. Me pasaron la mano, me dijeron que siga la historia que ellos han recorrido, personas de sesenta y tantos años. Entonces aquí estoy gracias a Dios. Y es una devoción muy buena, lo tengo por experiencia, porque me encomendé yo al santo y me ha dado fruto, y yo también he cooperado con él. Entonces ahora no hace mucho igual he ido a acompañar cuando van a buscar la rama he ido a cooperar con ellos y me ha servido de experiencia, de conocer más. Entonces es algo, me siento parte de que soy gente del lugar, conocido, y siempre dispuesto a compartir, a estar. Y como te digo, estoy bien contento y conforme por lo que he hecho porque antes estas raíces no las conocía y he buscado y buscado raíces de parte de mi familia, mis abuelos y también tienen que ver algo, son gente que era gente mapuche…. Bueno, yo prácticamente de esta rogativa del año que te cuento yo que llegué aquí, tuve un hijo que fue asmático y toda una serie de problemas con él, que una vez que casi se me fue y me vine a presentar aquí, y creo y tengo fe en el señor Kintuante. Gracias a Dios él en este momento tiene 18 años y tiene sus crisis, pero no como las tenía antes. Entonces realmente tengo, como le dije, mi experiencia y mis

resultados. Yo vengo, bueno, como se dice, vengo porque prácticamente puse las manos al señor Kintuante por mis hijos y que todos los años iba a venir, y estoy aquí para apoyar a los jefes igual, a los peñi… Claro. Así que eso es lo que me trae a mí hacia este lugar.

Vistos ya los principales y evidentes motivos que generan la fe en el Lepün, como la socialización y eficacia simbólica que se vive en la rogativa, pasamos ahora a analizar los grados y límites que tiene esta convicción religiosa en sus adherentes. Si bien, como hemos visto, gran parte de la gente de las comunidades reconocen a la ceremonia como un acto religioso, no todos comparten la creencia o la viven con la misma intensidad. Explorando en conversaciones informales con los asistentes al rito, nos dimos cuenta de que existen también diversos niveles de fe, donde hay quienes realmente la profesan, y otros que dicen tenerla más por consenso social que por convicción personal. Esto se hizo manifiesto cuando en la encuesta los consultados respondieron afirmativamente ante la pregunta de su fe en la rogativa, señalando después que su interés primordialmente se basa en apropiaciones de otro carácter; social, cultural o festivo -lo que nos habla de los diversos modos de apropiación del Lepün- y que la fe es un concepto inherente o de la mano con el Lepün. Así también, hay quienes mantienen su creencia en un plano individual alejados de la comunión religiosa, por su reticencia a aceptar los cambios que han experimentado los Lepün en aras de la modernidad, tales como

la movilización automotriz, los insumos de manufactura industrial y la luz eléctrica, entre otros.

Tal es el caso de Doña María Bertrán Raillanca. Su testimonio refleja una visión crítica del accionar actual de la ceremonia en la zona de Tringlo, y además da cuenta de un uso religioso que trasciende al Lepün –expresándose más allá de su demarcación- como acto de individual fidelidad a su creencia étnica. Doña María es una ferviente religiosa mapuche, que dejó de asistir como Kamasca a la rogativa por considerar que los valores que impulsaban su realización se han visto truncados por los nuevos tiempos. Con sus palabras, cerramos este episodio de apropiación devota del ritual, para continuar explorando los diversos usos que conlleva la ceremonia.

- Para mí el Lepün es algo muy delicado, lo llevo en la sangre porque nosotros somos de raíces “ngillatuneros”. Es parte del pasado, mi abuelo, mi bisabuelo, todos mis antepasados fueron “ngillatuneros”. El ngillatun no es de ahora, y mi abuela ahora ejerce ese trabajo, mi madre igual. Entonces feliz, mi hermano igual, mi hija, yo también salía al ngillatun, pero ahora voy poco; ahora es como una fiesta y en eso yo estoy en contra. Pasó ahora a la programación de la semana Ranquina y antes no, antes el ngillatun era lo que correspondía, ahora es más moderno, todo es más moderno porque antes para poder salir a la pampa se

sacaba uno la mugre, en carreta, había que cargar su tina[17], todas sus cosas, llevar sus tablas para poder hacer su rancho, ahora si no tienen luz eléctrica y camión no van ya. Antes era con una lámpara grande no más y chonchones que le nombraban... claro. Y los chonchones eran una quila con harto saco con cera. Entonces eso se ponía en las esquinas para poder ver la maldad que estaban haciendo los jóvenes, ahora no, hacen la maldad al lado de la tina y el resto no está ni ahí. Ya no se guarda ese respeto que se guardaba antes. Pero sí yo le guardo un gran respeto al ngillatun porque sé que si uno sale a pedir con buen corazón a Dios y pide uno por la comida, por la salud y la vida... Dios a uno le concede. Yo confío en él firmemente porque en el Lepün ahí está nuestro señor acompañando. Porque realmente si yo tengo un mari mari (ofrenda) para llevar, para presentar allá yo lo llevo de todo corazón, tomo arveja, agua, de lo que tengo. Yo en el tiempo de diciembre cuando voy a sacar el primer grano, ahí yo presento mi muday, todo presente ante Dios allá en mi huerta. Hago mi almuerzo, lo llevo y lo presentó allá. Y de allá traigo mi almuerzo y me sirvo aquí si es que puedo, y si no afuera en la ramada que armo en el jardín… para el tiempo de las primeras verduras, la primera toma de arvejas, eso yo lo presento allá. También yo quemo (hierbas) porque realmente mi madre lleva ese rito, y mis tías todas, todas igual, todas somos igual. Son contaditas las personas que hacen eso acá. Muchos tienen vergüenza de llegar con el muday a una parte donde lo va a presentar, clamar a Dios. Eso no se hace, les da vergüenza, hasta por los propios hijos da

[17] Recipiente grande de madera donde se conserva el muday, y que es ubicado frente a los ranchos simbolizando la demarcación o límite del espacio sagrado donde se prescriben diversas reglas, como el permanecer descalzo en el caso del Lepün de Tringlo, por ejemplo.

vergüenza, yo no, yo creo que no porque uno tiene que ser lo que es no más, con o sin Lepün hay que mantener sus costumbres.

5.1.4 USO SOCIAL

El uso social lo definimos como la apropiación del acto ritual por los individuos para vivir una instancia de contacto cercano con familiares y amigos, a los cuales no siempre es posible reunirlos en forma tan amena y con mutua disposición. El Lepün es también un espacio de encuentro que contempla los tiempos para compartir y expresar sentimientos, actualizar los conocimientos acerca del devenir de las personas próximas, y también conocer nuevas amistades y familiares. En este sentido, muchas son las personas que abiertamente expresan su participación en la rogativa prioritariamente con este fin, utilizando así el rito para aprovechar sus espacios de camaradería. En terreno, nos encontramos con muchos entrevistados y encuestados mapuche y no mapuche que señalan que van al Lepün principalmente "por compartir", "porque permite ver a los amigos", "por traer a la familia", "por mirar" "pasar un buen rato" y "acompañar a los vecinos". De hecho, en la encuesta más de un 95% de los consultados señaló que la rogativa sirve para unir a la gente; tanto porque permite compartir, como fortalecer las relaciones de amistad y también generar una hermandad que trasciende a la ceremonia[18].

No obstante, veremos también algunas contradicciones en los testimonios a presentar, que demuestran un interés por el Lepün que no calza con los usos que se hacen de él. Por ejemplo, situaciones en que los entrevistados afirman devoción religiosa por la ceremonia, pero a la vez plantean que van

[18] Ver anexo Fotografía Pág. 183.

primordialmente a compartir con los comuneros esperando que el Lepün les brinde un espacio de camaradería. Como el caso de don Hernán Canío, a quien nos encontramos a una orilla de la pampa ritual observando tranquilamente la rogativa de Maihue. Ahí, este lugareño nos comentó su interés por asistir a la ceremonia:

"Bueno, yo sí creo, sigo, sigo creyendo en lo que creen los mayores que hay acá, que hay un ser poderoso, que piden por la comunidad, por las cosechas, todo, todo eso. Y yo creo que será realidad porque ellos vienen de muchos años con la misma, entonces pienso que tiene que ser una realidad buena… pero a mí no me gusta mucho el Lepün, si yo vengo cuando no tengo otra qué hacer, hoy día tenía libre y por eso vine. A mí me gusta el deporte, y no hay deporte aquí y por eso míreme acá. Además que mucha gente se reúne con amigos aquí, y casi pura gente conocida. Yo vengo por eso más que nada, para pasar la tarde y conversar con los amigos".

Las palabras de don Hernán nos demuestran que existe un conocimiento por parte suya del significado y motivo de la rogativa, pero asimismo vemos que su interés en la asistencia es principalmente por la distracción, como una de las escasas alternativas de recreación que existen en la localidad. Su participación en la rogativa es pasiva, es decir, al igual que muchas otras personas, don Hernán puede permanecer largo rato en la periferia de la pampa sagrada, haciendo caso omiso de la invitación del maestro de ceremonia a orar, compartir los alimentos o bailar. Asimismo, en esta dinámica se suelen agrupar unas cuantas personas,

amigos o familiares por lo general, que desde lejos comparten el desarrollo del ngillatun, saliendo y volviendo a la ceremonia en innumerables oportunidades a lo largo de toda su realización.

El anterior caso es también el testimonio representativo de un dato que nos arrojó la encuesta, en cuanto a los modos de participación de la gente que asiste al Lepün. Éste dice que un 80% de los encuestados asisten al Lepün en calidad de participante, visita u observador, mientras que el 20% restante lo hace como miembro de la comunidad religiosa. Esto nos demuestra el alto interés social que mueve a los comuneros a asistir a la ceremonia, ya que las categorías de participante, visita y observador, tienen mucho que ver con la dinámica de encuentro de amistades y familiares que conlleva el quehacer del rito. Asimismo, frente a la interrogante de “usted va al Lepün a…”, un 25% de los encuestados respondió que por encontrarse con sus familiares o conocidos, o con el propósito de sólo “mirar” u “observar”.

Con el testimonio de don Mauricio, quien declaró ser mestizo por su origen mapuche paterno, damos cuenta de un caso de apropiación social del Lepün que demuestra una disposición al aprendizaje en la participación de la ceremonia, que paradójicamente da como resultado una lección de sociabilidad antes que religiosa y/o cultural. El entrevistado manifestó no entender el sentido de la rogativa en las características formales del rito, como los actos de ofrenda de alimentos y sacrificio de animales entre otros, lo que de igual modo no le permite compartir la fe derivando su participación a un uso social de la ceremonia:

- *¿Usted viene siempre al Lepün?*

- Casi todos los años, por venir a tomar muday.

- *¿Sí? ¿Y qué otras cosas que le gustan del Lepün por ejemplo?*

- No sé, la gente, que son cariñosos, son amables... le daban comida a los árboles, no entiendo eso yo.

- *Ya. ¿Pero usted viene con fe o sin fe al Lepün?*

- Es que no, no entiendo... para mí tendría que tener un sentido, pero no, no.

- *¿Y cuál es su interés entonces en venir, una cosa de recreación quizás?*

- Ah, claro.

- *¿Y qué es lo que hace cuando viene al lepün?*

- Me junto con amigos aquí, con mi hermano al que vinimos a ver...

- *¿Pero mayor conocimiento de la cultura mapuche no tiene usted? Por ejemplo, si conserva tradiciones, costumbres…*

- No, no. ....compartir con la gente no más.

- *Y en cuanto a la satisfacción, las gratificaciones que le hacen venir a la ceremonia. ¿Qué siente cuando viene?*

- O sea, me queda después por lo menos la… como para yo conversarle a otras personas, por lo menos allá en La Unión ya les converso "fui al Lepün" y me preguntan ellos de qué se trata, porque piensan que se trata de cosas así como de brujería, que dicen que allá vuelan con la escoba. Y yo les cuento que no, que hay gente que le gusta compartir entre todos, el año nuevo y que son cariñosos,

comparten la comida con todas las personas. No es algo que lo hagan para ellos no más. Lo hacen para compartir con toda la gente que venga a mirarlos.

Como indicábamos, el anterior testimonio nos demuestra una apropiación social del Lepün, que en principio deriva de un interés por aprender acerca de la cultura mapuche. Don Mauricio, como observador constante de la ceremonia, parece haber concluido que el principal objetivo de ésta es el compartir de los rancheros con las personas que los visitan, deslegitimando fines mágicos o realizativos. Una vez más la encuesta nos refuerza la representatividad de este testimonio, ya que la mayoría de los consultados declaró que gracias al Lepün la comunidad se ve más unida (33%); y que cuando termina el Lepün se sienten integrados al resto de la gente (41%).

Entre otras entrevistas, destacamos también las palabras de don Ruperto Suazo, descendiente mapuche por parte materna, por cuanto su experiencia nos presenta asimismo un uso social de la rogativa. No obstante, la característica particular de este caso radica en el desinterés religioso del entrevistado con la ceremonia, pese a la proximidad familiar que tiene con los organizadores de ésta, lo cual le permite tener conocimiento y conciencia acerca de los objetivos del Lepün:

“Es como una religión el Lepün, para todos los de acá pues. O sea, todos los que son de acá, por lo menos los indígenas, es como una religión. Pero yo voy ahí como espectador no más, más bien dicho, no voy como porque fuera por religión, lo que me atrae, por, de repente por reunir la familia, que llega toda la familia, la

comunidad, y eso es lo que atrae a todos los que están acá, el juntarse con todos los que uno conoce. Ahí uno va a compartir con los amigos, conversar, y también participo con ellos, pero así por participar no más, porque mi familia también es creyente, parte de mi familia también tiene sus puestos ahí en la rogativa. Tengo un tío que sale, una prima igual que sale ahí, así es que nos juntamos todos ahí. Como religión no sé, porque realmente no lo veo así, como una fe que, tan grande como dicen ellos, no la veo. O sea, yo lo veo como religión también, pero, no creo en la religión de ahí. Voy para reunirme con la familia y los amigos que no he visto en tanto tiempo. Ahí participo, les suelo ayudar a armar los ranchos, y también cuando bailan yo bailo. Espero que ojalá no se termine nunca, porque sirve para reunirnos con la familia, toda la cuestión, ese es mi punto de vista creo yo. Eso es lo más, o sea, lo que uno gana, por lo menos la parte mía, porque uno de repente no los ve en mucho tiempo, y de repente llegan personas que uno no ha visto en dos, tres años, y ahí se encuentra con ellos".

El anterior caso representa al universo de individuos más próximos a los organizadores de la rogativa -rallando en el límite de las jerarquías, cargos o responsabilidades rituales como las kamascas, músicos o bastoneros, entre otros- que hacen un uso social y no religioso de la ceremonia. Don Ruperto, familiar directo de rancheros, está al tanto del conocimiento básico acerca de los fines del Lepün, los que, sin embargo, no comparte. Sus comentarios nos hablan del escepticismo con que asume su participación, la que aprovecha para aproximarse a la comunidad y cooperar con su familia. Este uso también se ve reflejado en

nuestra encuesta, donde un 29% de los consultados señaló que va al Lepün porque éste une a la gente. Asimismo, frente a la pregunta “El Lepün le sirve a usted para…” un 18% indicó que les sirve para encontrarse con los amigos.

Finalmente, la siguiente entrevista nos presenta un uso social del Lepün, a ojos de una vecina de la comunidad sin orígenes mapuche. Consideramos pertinente mostrar este testimonio, por cuanto nos habla en su médula del compromiso social y vecinal inherente a los motivos de la asistencia a la rogativa. Es el caso de la señora Berlinda, residente de Pitriuco, quien nos comentó lo siguiente:

“El Lepün es una fiesta religiosa de los mapuches, y yo voy porque una es integrante de esta comunidad y tiene que participar acompañando, porque es importante la presencia de los vecinos, es un compromiso para acompañar a los vecinos. Me gusta la unión que tienen ellos, la participación. Y su fe pues, su fe, su creencia de dios, la fe mapuche que tienen. Yo participo por apoyar a la gente, visitarlos, uno los apoya, ellos se sienten acompañados y con fortaleza para seguir haciendo el Lepün, porque ellos llueva o no llueva están ahí reunidos y todos los años de generación en generación. Porque de los más antiguos ya no queda gente, y siguen los hijos, los nietos, así que uno siempre tiene que estarlos apoyando. Uno va a acompañar la gente no más, y espera que siga su fe de ellos, que sigan reuniéndose, compartiendo, eso. Una siente que la hacen participar, que la toman en cuenta; yo creo que me sirve más que nada para compartir; y ver

las oraciones que hacen ellos, que la hacen con tanta fe, uno le respeta sus oraciones”.

Los casos vistos representan el sentir de muchas de las personas que hemos entrevistado en este trabajo, lo que nos demuestra desde diferentes perspectivas la aproximación, apropiación y usos sociales que gran parte de los participantes del Lepün hacen de él. Así, podemos resumir que el uso social de la rogativa se hace presente tanto en individuos mapuche como chilenos, informados y desinformados, que como característica en común tienen el interés y agrado de asistir al ngillatun con la premisa de compartir un lugar de encuentro.

5.1.5 USO CULTURAL

El uso cultural corresponde a la apropiación del ritual con el fin de mantener las tradiciones mapuche y reforzar su identidad. El ngillatun, como hemos visto, es el rito que trae los elementos del pasado al presente y la instancia donde se reactualizan los conocimientos ancestrales de las comunidades mapuche williche. Por tanto, el uso cultural que demuestran los datos obtenidos de nuestra investigación, guardan directa relación con el sentido de pertenencia étnica, como así mismo del espacio de aprendizaje cultural que permite el Lepün a quienes acuden con el fin de interiorizarse de su propia cultura; o incluso, a los que desean aprender de lo mapuche sin pertenecer necesariamente a la etnia o las comunidades organizadoras.

El Lepün visto en nuestras zonas de estudio es casi la única actividad mapuche anual y oficial que reúne a la comunidad, tanto en los preparativos como en su desarrollo. Si bien, quien organiza la ceremonia es principalmente la congregación religiosa, hay quienes participan de ello, motivados por la mantención de las tradiciones y el sentido de pertenencia étnica. Así también, existen individuos que comparten este mismo sentimiento y apropiación del rito pero desde una participación más pasiva y alejada. Es el uso cultural del Lepün, aquel que permite expresar la identidad mapuche williche mediante la preparación de comidas típicas, del baile, la música y vestimentas entre otras expresiones[19].

[19] Ver anexo Fotografía Pág. 185.

En proporción, los resultados de la encuesta nos dicen que un 54% de los consultados afirma mantener costumbres mapuche; y de ellos, sólo un 25% reconoce al Lepün como tradición mapuche al ejemplificar su afirmación. Lo anterior nos planteó una gran inquietud respecto a la escasa identificación de la rogativa como acto mapuche williche. No obstante, los encuestados al momento de definir al ngillatun en una siguiente pregunta, de acuerdo a alternativas próximas a la concepción religiosa, cultural o festiva de la ceremonia, nos encontramos con que mayoritariamente (58%) los asistentes a la rogativa definen al rito como tradición o costumbre mapuche. Esta situación habla de que gran parte de las personas que asisten al Lepün no reconocen en primera instancia al rito como un acto mapuche, pero que sin embargo al momento de encasillarlo en una lista de propuestas de definición, la tendencia es a identificarlo como tradición cultural indígena por sobre el reconocimiento como acto religioso, festivo o social.

En conversación con las personas que manifiestan este sentido de apropiación cultural del rito, nos encontramos con afirmaciones que dicen “yo acompañó por tradición” o “es un recuerdo de nuestros antepasados”. En este sentido, el testimonio del joven mapuche, Alonso Menil, ilustra la importancia que para su identidad tiene la participación y mantención del ngillatun:

““Bueno, es que todo parte de una base de formación que tuve cuando era niño por parte de mis mayores, de mis papás, de mis abuelos que siempre me inculcaron los valores de mi descendencia, o sea, de mis orígenes de la cultura mapuche. Y para mí, siempre desde chico me ha gustado también la rogativa que

se hace, todo el evento que incluye la parte religiosa, la parte cultural, la parte de encuentro donde la familia y la gente se une, se encuentran. Y hay como dentro del círculo del Lepün o dentro de la comunidad como toda una bienvenida, un compartir que, que es como único, como que no hay ninguna otra expresión cultural o social que nos una tanto de esa manera como acá nos une el Lepün. Entonces uno ahí va formándose religiosa y culturalmente muchas cosas. Y esos valores una vez que uno ya los funda desde chico ya después es como si lo identificara a uno vaya donde vaya. En el momento que yo asisto ahí como que me reencuentro y estoy cien por ciento identificado con lo que aquí se hace. Claro, pero de por sí las personas que yo me he dado cuenta cuando salen de su sector como que se avergüenzan. Es que es mucha la discriminación, qué decirle por fuera, entonces están, se sienten obligadas a negarse y aquí en el Lepün como que se reencuentran con sus raíces, como que se, se motivan de nuevo y se sienten mapuche, pero una vez que ya terminó esto, y tienen que salir a trabajar por fuera para la región ya la discriminación que existe los hace como que olvidarse, pero olvidarse así no sé poh, a lo mejor interiormente sí se sienten mapuche, pero no se identifican como tal. Yo participo por ir rescatando y tratar de mantener la cultura ahí vigente. O sea, si no se hiciera ya, yo creo que la mayoría estaríamos diciendo ‘no, yo no soy mapuche’”.

Alonso tiene 28 años de edad y sus palabras son el fiel reflejo del sentir de la juventud, escasa, que en la zona identifica con orgullo su descendencia indígena. Si bien, cuando compartimos con Alonso en la rogativa de Pitriuco se

mostró por momentos más animoso del ambiente festivo que del cultural, su testimonio habla de cómo el espacio ritual permite un paréntesis de orgullo étnico en la gente que participa. Comprobamos esta situación en el desarrollo de la rogativa, al volver a dialogar con algunos jóvenes y también adultos que me presentaban con gozo los actos en pleno invitando a bailar o a compartir un vaso de muday donde sus rancheros más cercanos.

Así, vemos que el Lepün es una forma de expresar la identidad indígena. En la encuesta hicimos esta afirmación a modo de pregunta a quienes se declararon como mestizos o mapuche williche (75%), encontrando que un 75% de ellos indicaron que el ngillatun les permite expresar su identidad. El restante 25% -dato relevante pese a no ser mayoritario- demuestra la pérdida de arraigo cultural que también existe en la ceremonia, que se expresa mediante la manifestación de otros usos como el festivo y/o social.

En el testimonio de don Víctor Menil, que veremos a continuación, se encuentra representada la persona conciente y orgullosa de su descendencia mapuche, que sin embargo es reticente a participar activamente del Lepün por no estar de acuerdo con la pérdida de valores y costumbres ancestrales que en la actualidad se manifiestan en la ceremonia; como el no uso de la lengua o del baile descalzo entre otros. Don Víctor vive a no más de cien metros de la pampa donde se realiza la rogativa de Pitriuco, desde su casa dice disfrutar con el sonido de las trutrucas, pero cuando va a la pampa lo hace por escaso tiempo evitando establecer un contacto cercano al núcleo organizativo. De hecho, recuerdo haberlo

visto no más de media hora durante toda la rogativa, observándola desde el interior de la cabina de su camioneta.

“Bueno, el Lepün, partiendo de la definición que le da la gran mayoría, es como una ceremonia religiosa mapuche, pero para mí es más, va más... yo creo que en el Lepün hay una representación de nuestra identidad, de lo que somos, de lo poco que nos está quedando en tradición, en religiosidad, y esa forma de la gente campesina, mapuche, que son pocos los lugares que se conserva. Entonces hay valores mapuches, hay la parte religiosa, está la tradición de las cosas que son propias de nosotros como pueblo, digamos, la costumbre, la alimentación, y también se manifiesta yo creo cosas que se nos han ido perdiendo, o sea, ahí uno ve de niño yo he visto pasar ya la gente que nos ha dejado, la gente más de edad que se ha ido, y eso se ha perdido no más. Yo eso lo veo por ejemplo en nuestro mismo cacique que teníamos anteriormente. Yo de chiquitito conocí el anterior, y en la ceremonia, por ejemplo, de oración, en la cena, el almuerzo, lo hacían en nuestra lengua”.

Otro testimonio y forma de apropiación que encontramos interesante de mostrar, por cuanto además es representativo de muchos padres y madres que acuden con sus niños al Lepün, es el uso de éste para la educación cultural de las nuevas generaciones. Doña María Cecilia Quezada encuentra en el Lepün el espacio para educar a sus hijos de forma similar a como creció ella en el ambiente

mapuche. Describe al rito como la acción que representa la herencia dejada por sus ancestros, y como la cultura viva en que están inmersos como comunidad:

“Lo que más me gusta es como que es un recuerdo de los antepasados, como algo que ellos hicieron por fe, por ignorancia, no sé, hicieron algo que, que quedó aquí en el tiempo. Es como una cultura que uno siempre va a recordar, lo que hicieron los abuelos... como para uno reencontrarse con sus raíces y a la vez, esto, a sus hijos uno mostrarles lo que a ellos les va a quedar. O sea, es lo que ellos es neto de ser mapuche chileno, que no es una cosa que te vaya a venir del extranjero por moda, sino que una cosa que nacieron con eso y con eso se quedan. Es como para, una manera práctica y que está aquí, la tenemos latente, y se impregnan de lo mapuche, y de chiquititos que están con eso. Entonces es como tener en forma tan, por decirlo así, tan a mano y tan práctica de que ellos vengan acá, y cerquita que sus raíces están aquí y eso es así. No va a ser una moda impuesta por los norteamericanos, es una cosa de ellos y propia, y que la disfruten, y que en cierta parte no se sientan, digamos, bueno, a estas alturas del partido ya nadie se siente discriminado por eso. Todo lo contrario porque antes sí eran discriminados, pero ahora ya como que es un orgullo ser mapuche, así que ojalá que mis hijos se sientan bien mapuches”.

No obstante, en quienes reconocen y hacen un uso cultural de la ceremonia, también existe una suerte de autodiscriminación positiva al reconocer en los asistentes a los vecinos y gente mapuche que participa por la cultura y la

religión, como también a quienes acuden sólo por curiosidad o incluso turismo. Esta situación se hace particularmente patente en la rogativa de Tringlo, donde la instancia se inserta dentro del calendario de actividades de la Semana de Lago Ranco organizada por la Municipalidad. En este contexto, la cantidad de turistas que visitan el Lepün superan el millar durante la clausura de la ceremonia. Ahí conocimos a Jonathan Fuentealba, vecino de la comunidad, quien se encontraba con amigos de la ciudad a los que había invitado a conocer en terreno las manifestaciones de la cultura mapuche:

“En realidad venir al Lepün es parte también de la identidad natural de Lago Ranco, o sea las personas también la hacen suya en el momento que participan ellos mismos. Es vista también por las personas que vienen de afuera como un atractivo turístico, pero para la gente que vive acá en la comuna es algo nuestro que se ha venido dando hace mucho tiempo y que ....para conservar también las raíces que, que se vienen arraigadas, que están acá porque existen muchas comunidades indígenas en la zona. Qué más te puedo decir, año a año cada vez es mayor la concurrencia, yo creo que vienen personas a ver este tema, pero sin embargo se han ido perdiendo un poco las costumbres, porque falta un poco de apoyo a este movimiento indígena, falta mayor apoyo del punto de vista local. A mí personalmente me sirve para poder conocer mis raíces. Ya, desde el punto de vista de los orígenes, porque yo creo que cualquier persona que vive en este sector y quizás ha sido criado... también tiene, si a mí me preguntan si yo me siento parte de ellos, yo creo que sí, yo creo que me sentiría parte. No conservo

los apellidos, se han ido perdiendo, pero sí me siento parte de la cultura mapuche williche. Así que por eso yo vengo acá, en realidad porque igual para conocer. Traer a gente también por amistades que estudian esto a veces, pero no lo viven en la realidad".

En los dos anteriores casos, encontramos similitudes en cuanto al uso de la rogativa para el aprendizaje cultural, tanto propio, como para los hijos o visitas invitadas a participar del Lepün. Dentro del ámbito del uso cultural, también descubrimos a personas interiorizadas de la cosmovisión y las prácticas rituales mapuche, que ven en el Lepün a la fuente de su origen, identidad, y proyección como cultura. En la misma comunidad de Tringlo, conversamos con Don José Manquel, quien se declara mapuche de sangre, pero que sin embargo no participa activamente del ngillatun por la concepción religiosa que éste tiene.

"Bueno, para mí el Lepün es una tradición indígena muy antigua, prácticamente es inmemorial porque no se tiene memoria de cuando se empezó a realizar esta fiesta aquí en este sector, en Tringlo. No se tiene memoria y no hay persona que realmente sepa cuándo se inició. Y es algo ancestral. Entonces yo creo que como desde, bajo ese punto de vista yo creo que el Lepün marca este sector, marca a Lago Ranco, marca al pueblo mapuche, como somos nosotros. Yo creo que nos identificamos mucho con el Lepün en ese aspecto. Y más nosotros que somos nacidos y criados bajo el alero del Lepün, se puede decir, aunque no participemos directamente, yo al menos no participo directamente, pero me identifico con él,

cuando yo fui criado dentro de esa actividad. Yo voy por eso mismo, porque forma parte de la identidad, cierto, que yo soy mapuche entonces yo me siento identificado con, en cierto modo, con esa tradición. Y esto es, de ahí viene la expresión rogativa. Los indígenas se reúnen en cierto lugar, en cierto campo a rogar a Dios. Bueno, ahí en ese tema no me quiero meter mucho porque yo tengo alguna diferencia en eso, sentido espiritual, pero, pero en síntesis es eso, rogar a Dios, no cierto, pedir por las cosechas, pedir por la paz, por la humanidad que existe en el pueblo mapuche y también por toda la comunidad, por todo el país, pese a que yo en este momento participe como simple espectador nada más, porque yo no participo, no voy a rogar ahí. No voy a participar de ninguna otra actividad, y solamente como simple espectador. Todos somos prácticamente aquí una familia, entonces vengo también a esto, a compartir".

Don José separa religión de cultura. El mantiene orgullo por ser mapuche pero no se adscribe a los principios religiosos que expresa el Lepün, y por lo mismo disfruta de la ceremonia sólo para ver en acción manifestaciones culturales como la danza y música, además de lo culinario. El gusto por compartir y sentirse mapuche es el que lo impulsa a asistir a la rogativa, pese a que los momentos de oración no lo identifiquen como tal por sus aprehensiones religiosas (en la actualidad, Don José forma parte de la religión evangélica). Lo que nos muestra este caso se ve fielmente representado en las respuestas que los consultados dieron a una de las preguntas finales de nuestra encuesta, donde un 33% de la población señaló que gracias al Lepün se refuerza la identidad mapuche.

5.1.6 USO POLÍTICO

Si bien, el 86% de los encuestados manifestó que el Lepün carece de un valor político, éste se hace evidente en dos aspectos de las ceremonias: la organización interna de las congregaciones rituales, y su relación con las autoridades del entorno. El primero de estos atributos se refiere a la estructura jerárquica, que legada por la tradición (ya sea por herencia o consenso de capacidad de liderazgo frente a las eventualidades propias de cada generación) asumen los individuos que representan el poder político del rito.

La rogativa es un espacio donde se actualizan y representan los cargos de poder propios de la sociedad tradicional mapuche; en ella, quienes detentan estas funciones obtienen un status reconocido por la comunidad, y respetado frente a las atribuciones y responsabilidades que le otorga el respectivo grado. Esta revitalización y reconocimiento de la jerarquía mapuche se hace extensiva incluso más allá del Lepün, por cuanto los cargos de poder ejercen su función durante la organización previa y posterior del mismo rito. En el contexto ritual cobra especial relevancia el rol del Longko o cacique como se le denomina en nuestras zonas de estudio. Con este término los españoles designaron a los dirigentes de las parcialidades williche, a quienes entregaron bastones con empuñadura de plata para distinguirlos. Los mismos se ocupan hasta el presente como símbolos de la autoridad ancestral.

Los caciques son también aquí, además, maestros de ceremonia o ngenpin, que significa “dueño de la palabra”, asumiendo el rol de conductor religioso de la

rogativa, tanto en el control de su correcto desarrollo, como en la responsabilidad de realizar las oraciones. Junto a ellos trabajan los capitanes, sargentos, y bastoneros, quienes, respectivamente, representan la segunda autoridad, la responsabilidad de guiar a la gente, y el rol de mantener el orden en la pampa sagrada. Esta cúpula jerárquica se distingue en la ceremonia por el uso de cintillos y también por portar varas que simbolizan el mando. Los capitanes o sargentos eventualmente pueden reemplazar la labor del Longko; y la cúpula jerárquica, en su totalidad, es fuente de prestigio en la comunidad, gozando de la exclusividad de participar como agentes directos en los rituales previos de permisión a los espíritus ancestrales para llevar adelante la rogativa.

Otro aspecto visto en el Lepün, que nos habla de su accionar político, son las relaciones que se dan entre la estructura jerárquica del Lepün y las autoridades del entorno que representan los poderes de administración local, provincial, o regional[20]. Este valor se hace patente en cuanto diversos mandos como alcaldes, concejales, y personeros de gobierno, acuden a la rogativa a compartir con la alta jefatura de la ceremonia, generando reciprocidades y abriendo un espacio de diálogo donde se plantean demandas y se forjan compromisos. El ngillatun entonces, es también apropiado tanto por los dirigentes indígenas como chilenos para fines públicos, aprovechando el carácter formal que genera la instancia. En el Lepün se abren espacios para el acercamiento entre las políticas indígenas y chilenas, que, habitualmente, poseen escasas situaciones de desarrollo.

[20] Ver anexo Fotografía Pág. 187.

Es por ello que, y pese al escaso reconocimiento de la gente de las comunidades por el valor político del Lepün, sostenemos que existe un uso en este sentido de la rogativa. En nuestra participación en el rito de Pitriuco, compartimos con el alcalde de la comuna, quien vive directamente al lado de la pampa donde se realiza la ceremonia, asistiendo a ésta motivado tanto por sus intereses personales como vecino, e institucionales como alcalde. También vimos llegar a representantes del Gobierno, del Programa Orígenes, quienes realizaron una breve intervención pública en el ritual con discursos de integración y compromiso gubernamental hacia la conservación de la cultura mapuche, simbolizado con la entrega de alimentos y otros artículos de primera necesidad para el desarrollo de la rogativa.

El trato que reciben estas personas por parte de los dirigentes indígenas del ngillatun es diferente al de cualquier otra visita, adquiriendo matices protocolares en la recepción a las autoridades winkas. Las visitas importantes o ilustres, entre las que se cuentan los políticos antes mencionados y también Longkos y autoridades indígenas de comunidades aledañas, son recibidas en una mesa dispuesta junto al rewe. En ésta, la comida es más abundante y diversa que en cualquiera de los ranchos, ya que cada uno de éstos debe atender a la mesa principal llevando lo mejor de sus alimentos. Gran cantidad de personas sirven a quienes comparten en este espacio, que por lo mismo se impregna de un carácter especial dotado de alta jerarquía en la pampa sagrada.

En este acto de bienvenida, acogida, reconocimiento y respeto a las visitas consideradas importantes, es donde se discuten los temas de contingencia para la

sana convivencia entre ambas culturas. Así también, es el lugar donde se reactualizan las relaciones entre los mismos mapuche y sus Longkos representantes de distintas localidades.

5.1.7 USO FESTIVO

Al uso festivo lo entendemos como aquel que involucra la participación recreativa de los asistentes a la ceremonia. Como veremos, gran parte de los encuestados y entrevistados manifestaron explícitamente su interés en asistir al ngillatun por el ambiente festivo que aquí se desarrolla. Si bien, y pese a que para quienes hacen un uso religioso y/o cultural de la rogativa estas personas sólo contribuyen a desfigurar el culto, la instancia ritual empero conlleva un entorno donde parte de la juventud y también la población adulta participa con el sólo fin de divertirse. El uso festivo, entonces, constituye la apropiación del ritual para hacer de la danza y de las demás instancias sagradas un espacio de distracción y divertimiento[21].

En nuestra participación en las rogativas constatamos el carácter festivo que se da en éstas, sobretodo en las noches donde acude bastante juventud que durante el día no participa de la ceremonia. No obstante, el respeto a la pampa sagrada se mantiene, y entre las mismas personas que asisten sólo por utilizar la instancia para la diversión, hay quienes procuran mantener el orden y así no ofender a la congregación religiosa que ha organizado el rito. Por esto, los grupos de amistades que se forman en el Lepün se ubican en los márgenes del sector ritual, lugar donde es mal visto pero no prohibido el consumo de alcohol. Este patrón se repite en las rogativas de Tringlo y Pitriuco, sin embargo, en Maihue las

[21] Ver anexo Fotografía Pág. 188.

bebidas alcohólicas (principalmente chicha y vino tinto) son parte de la ofrenda a Dios, fusionando el uso religioso con el festivo.

La intervención festiva en la pampa ritual se da principalmente a través del baile, ya que durante toda la noche es necesario mantener alegre a la rama o rewe, y se invita activamente a participar de esta actividad para que el Lepün sea exitoso a la vez que efectivo. Así, pudimos apreciar como principalmente la juventud se une a éste, algunos más afectados que otros por el alcohol, haciendo del purun una danza desordenada y difícil de controlar por los músicos de la rogativa. En Maihue y el Roble, por la noches se baila cueca y se entonan rancheras, siendo más aceptado el carácter festivo que reúne a la congregación.

La encuesta realizada nos provee de cifras que confirman lo visto y lo conversado con la gente de estas comunidades. Si bien, sólo un 5% reconoció al ngillatun como una fiesta o espectáculo, ante la pregunta ¿por qué va usted al Lepün?, un 24% señaló que asiste porque es entretenido. De hecho, en las consultas y entrevistas realizadas al azar durante el desarrollo de las rogativas nos encontramos con mucha gente que abiertamente señala que la ceremonia para ellos es una fiesta, un espectáculo, y que acuden con el sólo fin de entretenerse. Recordemos que estas comunidades son de subsistencia esencialmente agrícola ganadera, y no cuentan con espacios y actividades de recreación, por lo que para mucha gente el Lepün constituye la fiesta del año.

Un caso particular que nos habla de lo anterior es el testimonio de Rubén Aguilar de Pitriuco. Su familia trabaja las frambuesas en el campo, y no tienen origen ni costumbres mapuche. Rubén es el único integrante que asiste al ritual,

pero sólo con la intención de juntarse con los amigos y pasar un rato agradable con su comunidad:

“Sí, todos los años voy al Lepün. Es que me gusta ir a mirar. Voy porque no hay nada más que hacer esos días, así que justo cae para año nuevo y como que a uno lo atrae ir para allá y mirar qué pasa. Y ahí se entretiene uno mirando ahí. Sí, yo lo veo más como, no un punto de religión, sino que lo veo más como una entretención, espectáculo, porque es algo que sobresale aquí en el tiempo. Sí, por lo que hace la gente... las participaciones que tienen, es algo que, como una cosa así de teatro más o menos, desde mi punto de vista. Tiene de entretenido que uno se junta ahí con sus conocidos, uno va en la noche, sobretodo a mí me gusta ir en la noche más que en el día, porque la noche como que es más divertido, porque uno se ríe, puede reírse libremente. En el día no, como que está más quieto y uno va a tomar una cerveza para hacer tiempo y después se viene. Como que ahí se encuentra con gente que uno estudió antes... del servicio militar ya a veces suelen venir, y es súper divertido ahí. Yo comencé a ir a través de mis amigos. Yo antes no participaba porque, no sé, no me daba por salir. Una vez que ya empecé a tener un poquito más de libertad ya, mis amigos me decían ‘vamos al Lepün’ y yo partía, cuando tenía como 17 años ya”.

El uso que Rubén hace del rito es explícitamente festivo, y sus palabras representan el sentir de un amplio grupo de personas que acuden al Lepün para pasar un buen rato y matar el tiempo. La encuesta nos dice que un 15% de los consultados asiste al ngillatun para divertirse, y que un 18% gusta principalmente

de la comida y el baile; datos que sustentan al uso festivo como una forma más de apropiación de la rogativa. Otro caso es el de Daniel Alcadio. Un tanto mayor para decir que representa a la juventud, este hombre que declaró tener raíces mapuche desde adolescente participa festivamente del ritual. En la actualidad mantiene esta actitud, aunque de forma más pasiva por las responsabilidades que mantiene con sus quehaceres laborales. No obstante, su experimentado testimonio nos asevera y clarifica el cómo se vive el Lepün para quienes lo consideran una fiesta:

- Voy a mirar ya de vez en cuando unos bailes ahí... que como más andar, cómo le dijera tonteando así vulgarmente, tonteando así... porque es entretenido andar ahí pues. Antes cuando era más cabro, iba a hacer desorden a la noche, se trataba de eso, de ir a entretenerse. En la noche sobre todos nos embarcábamos a la cola (el baile) y daba empujones para allá, por todos lados y a veces pasábamos la noche entera, pero ahora no voy...voy un rato no más. O sea que tengo más, dijera más, aquí como trabajamos... yo tengo más responsabilidad así que ya no, no hay que desordenarse tanto porque eso es feo.

- *¿Oiga, y se hacen amistades nuevas en el Lepün?*

- Sí, se conoce gente de repente, sobre todo en la noche. Hay un grupito por ahí ya, pasa uno a conversar y entonces cuando un amigo igual viene trae otra gente de otro lado y ahí uno se conoce, se hacen amistades más enfocado así en echar la talla, toda esa cuestión así… el muday sobre todo ese, bueno, lo que más atrae, y el baile.

- *¿Y usted pasa también el año nuevo acá en el Lepün de Pitriuco?*

- Sí, porque... esto llegó año nuevo y se hace una fiesta aquí. Yo he estado en esos abrazos del año nuevo acá en mi casa, no ahí. Como a la una se deja caer uno para abajo, y como a las cinco está de regreso otra vez. Llega harta gente sí, sobre todo el día del año nuevo y el día final cuando se apartan llega harta gente. Eso se llena ahí, pero como que la gente de afuera es más respetuosa sí, uno aquí como es del lugar se siente con más atribuciones de las permitidas. Pero eso yo creo a mi modo de ver no está bien, es medio exagerado de parte de uno, sobre todo cuando anda con un poquito de trago. En ese sentido está medio malo la cosa. A mí nunca me ha pasado, pero hay personas sí que se pasan. Como que de todas maneras se dejan... de que están curados ya, empiezan a hacer desorden ahí. Mucho más desorden de lo que hace uno, pero como que se pasan. Como que se ponen medios puntillas pero bien a la noche no más. En el día casi es más tranquilo todo porque están sus familias también. Yo prácticamente casi no voy en el día, voy en la noche no más. Todo eso es la fiesta.

Las palabras de Don Daniel nos muestran la apropiación absoluta que existe en ciertos grupos por la festividad de la rogativa. Vemos también que existe la noción de respeto por la fe de los convocantes, y también como éste es pasado a llevar en situaciones específicas. Otro caso interesante de analizar es el diálogo que sostuvimos con Olga Lleufú, estudiante de Ingeniería Comercial. De origen mapuche y familia devota de la ceremonia, Olga es firme en sus creencias y convicciones, no compartiendo la fe en el Lepün. Asiste desde niña a la rogativa

con el fin de divertirse, y a pesar de sus conocimientos sobre los objetivos religiosos del ngillatun, es clara en señalar su escepticismo:

- Para mi es como una fiesta de fin de año, entonces eso es como una diversión, y yo iba más que nada por eso, cachai, porque es una diversión. Como religión, no sé, no, no apoyo eso, nunca le encontré ese sentido y nunca fui por eso.

- *¿Y cuándo fue que empezaste a ir, cómo conociste el Lepün?*

- Bueno, de acá, es que acá uno nace con eso, nace escuchando, entonces desde chica te llevan, entonces como que naces escuchando la música y a través de ahí, cachai, entonces eso te hace que tú desde chico empieces a conocer el Lepün. Bueno, iba con mi mamá, también yo tengo unos padrinos y ellos salen con rancho. Entonces yo iba donde ellos a quedarme a alojar, porque en ese sentido, como diversión, me entiende, entonces iba a quedarme a alojar allá como a los cinco años, no, más grande; siete años.

- *¿Y qué se hacía, cómo te divertías, se juntaban con amigas, qué pasaba ahí?*

- A ver, es que a mí me gusta el baile, el baile allá, hay uno que es súper lindo, entonces iba a eso, a bailar. Eso más que nada. Y como es una vez al año en que se puede reunir la comunidad, entonces tú ves a tus vecinos, a tus familiares, a la vez viene gente, familiares que están fuera de acá del lugar, entonces vienen y se reúnen ahí. Y eso es lo entretenido.

- *¿Y lo religioso nunca te llamó la atención?*

- No, no lo veo en ese sentido. Mis padrinos ellos sí, los que tienen rancho, ellos sí tienen fe, es una tradición para ellos todos los años. El primer Lepün que se hace

es a fines de marzo, entre fines de marzo y primero de abril, la verdad es que ahí no voy porque el fin de semana yo a veces me quedo en Valdivia estudiando. Para el año nuevo sí voy, porque ya no sé poh, haces tu festín en tu casa y de ahí después como por la forma de ir a recrearte ya, vas para allá y aprovechas de ver a todos los familiares y eso. Antes, como te digo, cuando chica lo pasaba allá. Es que igual es bonito, la forma en que lo esperan, bailan, de ahí todos se dan el abrazo. Con un montón de gente tú te das el abrazo de año nuevo y eso es lindo.

- *¿Y cómo ves tú al resto de la gente que asiste?*

- A ver, yo creo que se podría como separar ponte tú la gente que es como más adulta, que ya tiene entre 50, 60 años y que toda su vida ha sabido del Lepün. Yo creo que de ellos sí hay personas que van con fe y con el sentido religioso, pero hay gente, no sé, poh, gente de mi edad que ya lo encuentran más como una diversión. No considero que lo vean así tanto como religioso. Es que es eso, es como un festín más que nada, porque es como si tú fueras a una fiesta, o no sé a una comilona y hay harta comida y harto baile, entonces es como eso.

- *¿Y cómo te sientes cuando termina el Lepün?*

- Tanto baile, tanto zangoloteo. A ver se producen, no sé, son como sentimientos encontrados porque por un lado me da como lo mismo, pero por otro lado es como te gustaría que todos los días esté, aunque tú no participes, estar viendo que hay Lepün ahí, me entiendes, que hay gente, que hay ranchos, que ellos están celebrando, que están bailando y escuchar quizás de lejos la música, las cornetas. Entonces, y si ya se acaba es como decir, pucha, hay que esperar un año más para que esto vuelva otra vez.

En síntesis, vemos que el Lepün se vive en forma festiva tanto por quienes expresan conocimiento como por quienes no conocen los motivos del ritual. Parte de los asistentes aprovechan este tiempo y espacio para convertir la rogativa en una fiesta personal, cuidando de mantener el respeto a los rancheros en la mayoría de los casos. La encuesta nos dice que un 15% de los consultados señalan que gracias al Lepün la comunidad tiene unos días de fiesta; y que al finalizar el ngillatun, un 18% se siente agradecido por lo comido y lo bailado. La opción a esta alternativas de respuestas fueron prioritarias a otras que se dirigían a establecer el uso de la ceremonia con fines religiosos, sociales y culturales, y la proporción obtenida, es representativa de la gente que se ve en los ritos con comportamientos exclusiva y/o preferencialmente festivos.

6. CONCLUSIONES

En las comunidades de Pitriuco, Tringlo, Maihue y El Roble, el Lepün es el principal mecanismo de expresión de la religiosidad mapuche williche y uno de los mayores eventos sociales del ciclo anual. En este espacio se reúnen las familias, se recibe a las amistades, y se invita a los representantes políticos comunales y regionales. Durante la rogativa también cobra vigencia el sistema de autoridades étnicas tradicionales y la cosmovisión mapuche se ve actualizada. El rito es de carácter sacrificial, ofreciendo a los dioses corderos y ovejas, animales que son degollados a un costado del rewe, vertiendo luego su sangre sobre este altar que representa el medio de comunicación con las divinidades. Su propósito es agradecer y rogar a los seres espirituales por los dones concedidos y la abundancia de las cosechas, además del bienestar general y particular de los miembros de la comunidad.

La ceremonia es organizada por una congregación religiosa, responsable de planificar con antelación los preparativos para asegurar el éxito del Lepün, el que es medible por la cantidad de familias que se instalan con ranchos y por la abundancia de los sacrificios y las comidas, entre otros aspectos. Los miembros de esta congregación son quienes principalmente mantienen el uso religioso -apropiación institucionalizada de la rogativa- reproduciendo la tradición ancestral heredada de sus antepasados. Ellos asisten con fe al ngillatun procurando que los

actos ahí realizados permitan agradecer, como así también pedir por las condiciones que mantengan con prosperidad al grupo, tanto a nivel individual como social. En este aspecto, los asistentes atribuyen al ritual capacidades realizativas como la cura de las enfermedades y la prosperidad de la agricultura, utilizando la ceremonia para la obtención de bienestar y gratificación espiritual.

Respecto a esta apropiación, constatamos que un 75% de los asistentes a la rogativa afirman tener fe en el Lepün. No obstante, enfrentados a decidir sobre alternativas de caracterización del ritual, sólo un 38% lo reconoce como una ceremonia religiosa; de igual modo, del total de encuestados, sólo un 20% se identificó como miembro de la congregación. Esto nos habla de que este uso de la rogativa es apropiado por una parte significativa de la comunidad, sin embargo, los mismos datos evidencian que existe un porcentaje importante de asistentes que no acuden al Lepün motivados por la fe. Es en este punto donde surgió nuestra pregunta de investigación respecto a cuales son los usos del ngillatun williche, y la tarea de tipificarlos en religiosos, sociales, culturales, políticos, y festivos. Cabe destacar que estas apropiaciones conviven armónicamente entre sí, exceptuando algunos mínimos sobrepasos en la apropiación festiva cuando ésta no guarda el debido respeto al desarrollo formal del rito.

Ese universo restante de asistentes es completado en buena medida por quienes hacen un uso o apropiación social de la rogativa. El Lepün, como uno de los eventos más importantes del ciclo anual de las actividades de las comunidades investigadas, se caracteriza por reunir a casi la totalidad de los habitantes de sus localidades, quienes durante el desarrollo del rito -aunque sea por breves

instantes- acuden a encontrarse con sus vecinos, familiares y amistades. La apropiación social del ritual guarda relación justamente con lo anterior, el hecho de que la rogativa brinda un espacio de encuentro y camaradería, donde muchos de los asistentes van motivados por esta característica, utilizando la ceremonia y su contexto para reestablecer o estrechar vínculos con la demás gente. Como fundamento de lo anterior, la encuesta que aplicamos nos reveló que más de un 95% de los consultados señaló que la rogativa sirve para unir a la gente; tanto porque permite compartir, como fortalecer las relaciones de amistad y también generar una hermandad que trasciende a la ceremonia. Asimismo, frente a la interrogante de “usted va al Lepün a…”, un 25% de los encuestados respondió que por encontrarse con sus familiares o conocidos.

Otra categorización de uso que tipificamos en nuestro estudio, es el uso cultural de la ceremonia, el que entendemos como la apropiación del ritual por sus asistentes con el interés o motivación de mantener las tradiciones mapuche, de reforzar su identidad, o de aprender de la cultura williche presenciando su expresión en esta privilegiada situación. El desarrollo de la rogativa reactualiza los conocimientos ancestrales de la cultura mapuche willliche, y en este sentido, muchos de sus participantes asisten por el gusto de identificarse con su etnia, en el caso de quienes se reconocen como indígenas. Asimismo, otras personas no mapuche, acuden motivados por la expresión cultural que aquí se desarrolla, utilizando la instancia para aprender y participar de las acciones desplegadas en la ceremonia que reiteran una pauta legada a través de los siglos.

En este sentido, la encuesta nos demostró que un 75% de los consultados (del 75% que se declaró como mapuche williche) señala que el ngillatun les permite expresar su identidad, y que un 58% del total de los asistentes a la rogativa definen al rito como una tradición mapuche, por sobre el reconocimiento a otras opciones propuestas en la consulta, de acuerdo a su concepción religiosa, festiva, o social. Este uso es además la forma que tienen muchos de los padres y madres de familias indígenas de enseñarles la cultura ancestral a sus hijos. Las vestimentas, bailes, instrumentos musicales, comidas y maneras de su preparación, otorgan a la rogativa un ambiente de inmutabilidad del tiempo, donde la cultura mapuche y sus normas y valores se muestran vivos y orgullosos.

Otro uso tipificado en este trabajo es el político, que si bien, no es ampliamente reconocido por los asistentes (en la encuesta un 86% de la gente manifestó que la rogativa carece de un fin político) sí se manifiesta en diversos aspectos durante el desarrollo del Lepün. La apropiación política del ritual se expresa en la organización interna de las comunidades, donde la estructura jerárquica legada por la tradición se reactualiza y es aceptada y respetada por los demás miembros del grupo social. El Longko asume la jefatura de la rogativa, actuando como maestro de ceremonia y contando con el apoyo de otros cargos de decreciente importancia y diversa responsabilidad.

Otro aspecto que evidencia el uso político del Lepün, es la relación que se establece con las autoridades del entorno. A la rogativa asisten alcaldes, concejales y personeros de gobierno que reciben un trato de visita ilustre, compartiendo la mesa principal junto al Longko de la rogativa. En esa instancia se

plantean necesidades y requerimientos de las comunidades, comprometiendo acciones dirigidas a mejorar la situación social reconociendo las tradiciones e identidad de la cultura mapuche.

Finalmente, nuestra tipificación de los usos del ngillatun williche presenta la apropiación festiva que se hace patente durante el desarrollo de la ceremonia, que tiene que ver con la asistencia y participación a la rogativa motivada por el ambiente festivo que aquí se desenvuelve, con los bailes, comidas y comensalidad que se vive en la reunión. En la encuesta esto se demuestra al indicar que un 24% de los consultados asiste al Lepün porque éste es entretenido. No obstante, este dato no se hace tan explícito cuando los resultados de la consulta señalan que sólo un 5% reconoce a la ceremonia como una fiesta y/o espectáculo. Los datos recién presentados son coincidentes con lo que se aprecia desde el interior del Lepün; si bien, la gente reconoce al rito más como una tradición o acto religioso que como fiesta, acuden a él en gran parte para utilizarlo como recreación. El uso festivo constituye así la apropiación del ritual para hacer de la danza y de las demás instancias sagradas un espacio de distracción y divertimiento, donde un 15% de los consultados declara asistir por estos últimos motivos, y un 18% por gustar principalmente de la comida y el baile, aspectos directamente relacionados con lo festivo cuando no se reconoce su valor ritual.

6.1 LOS USOS DE LA COMUNICACIÓN EN EL LEPÜN

Entendemos al Lepün como un rito dotado de múltiples características comunicativas, realizado en un contexto asumido por sus asistentes como especial, ya sea para satisfacer sus motivaciones de origen espiritual, social, cultural, y/o festivas. La instancia ritual se presenta como una de las pocas, o quizás única ocasión que tienen nuestras comunidades en estudio, para congregarse en torno a una comunión que en su desarrollo refleja multiplicidad de intereses en los que se aúnan los concurrentes a la ceremonia.

Si bien, la congregación religiosa es la que organiza con mucho esfuerzo y antelación el ngillatun, ésta misma lo hace como una actividad abierta a toda la gente del sector, consciente de que muchos de ellos no acudirán con la intención de agradecer y realizar ofrendas a las divinidades, sino que por otros motivos como los que analizábamos recientemente. En este marco se desarrolla el Lepün, una actividad religiosa demarcada en tiempo y espacio, abierta a toda la comunidad, que reproduce pautas legadas por la tradición y que es sujeta a multiplicidad de lecturas, interpretaciones, y apropiaciones por parte de quienes participan o tan sólo asisten a ella.

Los sujetos viven diferentes experiencias de apropiación en las relaciones que tienen con las acciones comunicativas del ritual, y pese a ser la rogativa una actividad en principio religiosa, la interacción comunicacional que despliega abre chances para que diversos intereses encuentren satisfacciones en planos no exclusivamente espirituales. Cabe destacar que al referirnos a las satisfacciones

no lo hacemos restringiéndonos a la complacencia de necesidades, como la alimentación, diversión, o identificación, sino que a construcciones de sentido que van más allá de esto; usos que operan como procesos de recepción activa de la comunicación, moldeando hechos sociales en un ejercicio de beneficio y libertad personal y/o colectivo, que le hacen frente creativamente a los mensajes que fluyen en el ambiente, o en este caso, en el contexto ritual, con el fin de otorgarles un nuevo sentido.

En este ejercicio de apropiación e interpretación que se da en el Lepün, se ven involucrados múltiples factores que influyen o determinan la lectura y utilización del proceso comunicativo que hacen para sí los asistentes. Tal como vimos en los Estudios Culturales, que se identifican con el análisis de las audiencias en términos de poner la atención en elementos como la clase social, el género, la edad, el contexto de recepción y las prácticas culturales de los receptores, en el ngillatun estos mismos componentes derivan en interpretaciones y usos distintos que se dan en el rito, con la diferencia de que los individuos no son aquí meros receptores de un mensaje, sino que parte del mismo en su construcción y desarrollo. Como hemos visto, la pertenencia cultural y el bagaje cognoscitivo de los asistentes al ritual guardan estrecha relación en los modos de apropiación existentes en la ceremonia.

Por ello podemos sostener que el proceso de consumo cultural en el Lepün opera como una instancia de intercambios de sentido, que genera una comunicación colectiva, y deriva en la creación de distintos modos de apropiación del hecho social en las relaciones que los asistentes tienen con la experiencia

comunicativa. En este ámbito, el rito genera en sus participantes el efecto de producción de sentido, que entendemos como la asimilación individual o colectiva de la rogativa, dada la relación establecida entre la interpretación y el uso que se practica en su desarrollo. La cohesión social que genera la comunicación ritual deriva en múltiples lecturas y apropiaciones de lo que comparte la comunidad durante el ngillatun, donde los diversos usos que hemos tipificado son acciones que operan como formas de adhesión a la conservación del mismo, pero con distintos intereses, motivaciones y fines.

7. BIBLIOGRAFÍA

- Austin, John L. 1998 *Cómo hacer cosas con las palabras.* Ed. Paidós. Barcelona, España.

- Arkin, Herbert y Colton, Raymond. *Tables for statiscians.* 1969. New York: Barnes & Noble, 1962 (repr. 1969).

- Barajas, Emilio y Montoya J.M. *El Estudio de Casos: Fundamento y Metodología*. 1995. UNED. Madrid, España.

- Barbero, J. M. "Recepción de Medios y Consumo Cultural: Travesías" en Sunkel, Guillermo. 1999 *El Consumo Cultural en América Latina*. Convenio Andrés Bello. Santa Fe de Bogota, Colombia.

- Barriga Omar y Henríquez Guillermo. www.moebio.uchile.cl/17/barriga.htm consultado el 25 de abril de 2007.

- Bourdieu, Pierre. 2001 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos.* Akal Ediciones. Madrid, España.

- Canclini, Néstor. "El Consumo Cultural. Una Propuesta Teórica" en Sunkel, Guillermo. 1999 *El Consumo Cultural en América Latina*. Convenio Andrés Bello. Santa Fe de Bogota, Colombia.

- Coller, Xavier. 2000 *Estudio de Casos*. CIS. Madrid, España.

- Díaz Cruz, Rodrigo. 1998 *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual.* Anthropos editorial. Barcelona, España.

- De Certeau, Michel. 2000 *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer.* México.

- Barbero, J.M. 1993 *De los Medios a las Mediaciones. Comunicación, Cultura y Hegemonía.* Editorial Gustavo Gili, S.A. Mexico.

- Durkheim, Emile. 1995 *Las formas elementales de la vida religiosa.* Ediciones Coyoacán. México.

- Firth, Raymond. 1971 *Elementos de Antropología Social.* Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.

- Foxley, Carmen. 1980 *Estilo, texto, escritura.* Ed. Universitaria. Santiago, Chile.

- García, José Luis et al., eds. 1991 *Rituales y proceso social. Estudio comparativo en cinco zonas españolas.* Madrid. Ministerio de Cultura. Dirección General de Bellas Artes y archivos. Instituto de conservación y restauración de bienes culturales.

- Geertz Clifford. *La interpretación de las culturas.* 1997, Gedisa editorial.

- Gluckman, Max. 1978 *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal.* Akal editor. Madrid.

- Goffman, Irving. 1970 *Ritual de la interacción* ed. Tiempo Contemporáneo. Buenos Aires, Argentina.

- Guiraud, Pierre. 1964 *La Gramática.* Ed. Universitaria. Buenos Aires, Argentina.

- Grandi, Roberto. 1995 *Texto y Contexto en los Medios de Comunicación.* Icaria Editorial Barcelona, España.

- Harris, Marvin. 1998 *Antropología Cultural.* Alianza Editorial.

- Huxley, Julian. 1958 *El Proceso de toda evolución biológica*. Ed. Revista de Occidente. Madrid, España.

- Leach, Edmund. 1981 *Cultura y comunicación La lógica de la conexión de los símbolos Una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social.* Siglo XXI editores. Madrid traducción de Juan Oliver Sánchez Fernández.

- Lienhard, Martín. *Ritualidades Latinoamericanas. Un acercamiento interdisciplinario.* 2003, Iberoamericana Vervuert.

- Lozano, José Carlos. 1996. *Teoría e investigación de la comunicación de masas.* México: Alambra mexicana.

- Lozano, J. Peña, Marín C. y Abril, G. 1999 *Análisis del Discurso.* Ed. Cátedra. Madrid, España.

- Lull, James. 1997 *Medios, comunicación, cultura. Aproximación global.* Amorrortu editores.

- Maier, Richard. 2001 *Comportamiento Animal. Un enfoque evolutivo y ecológico.* Mc Graw Hill.

- Maisonneuve, Jean. 2005 *Las conductas rituales.* Nueva Visión. Buenos Aires, Argentina.

- Malinowski, Bronislaw. 1974 *Magia, Ciencia y Religión.* Ed. Ariel. Barcelona, España.

- Malinowski, Bronislaw. 1984 *Una teoría Científica de la Cultura.* Ed. Altamira S.A. Madrid, España.

- Marc Edmond, Picard, Dominique. *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación.* 1992, Paidos Grupos e Instituciones.

- Martín Serrano, Manuel. 1977 *La Mediación Social*. Akal Editor. Madrid, España.

- Martín Serrano, Manuel. 1994 *La Producción Social de la Comunicación.* Alianza Universitaria, México.

- Mattelart A. y Neveu E. 2004 *Introducción a los estudios culturales.* Ed. Paidós. Barcelona, España.

- Moulian, Rodrigo. 2004 Revista Austral de Ciencias Sociales nº 6: 47-68. *Las Trampas de la Memoria.*

- Moulian, Rodrigo. 2004 Revista Austral de Ciencias Sociales nº 8: 29-50. *De la Reflexibilidad Social a las Mediaciones Rituales: Mutaciones, Convergencias y Paradojas en el Lepün y el Culto Pentecostal*.

- Radcliffe Brown, Alfred. 1986 *Estructura y función en la sociedad primitiva.* Planeta Agostini. Barcelona, España.

- Rappaport Roy A. 2001 *Ritual y religión en la formación de la humanidad.* Cambridge University Press. Madrid, España.

- Rothenbuhler, Eric. 1998 *Ritual Communication* Sage Publications. Londres, Inglaterra.

- Saussure, Ferdinand. 1986 *Curso de Lingüística General.* Ed. Lozada. Buenos Aires, Argentina.

- Scarduelli Pietro. 1988 *Dioses, espíritus, ancestros. Elementos para la comprensión de sistemas rituales.* Fondo de Cultura Económica México.

- Sunkel, Guillermo. 1999 El Consumo Cultural en América Latina. Convenio Andrés Bello. Santa Fe de Bogota, Colombia.

- Taylor, S.J. y Bogdan, R. 1987. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. Paidos. Barcelona, España.

- Tinbergen, Niko. 1975 *Estudios de Etología.* Madrid: Alianza Universidad.

- Turner, Víctor. 1980 *La Selva de los símbolos.* Siglo XXI editores.

- Valles, Miguel. 2002 Entrevistas Cualitativas. CIS. Madrid, España.

- Van Dijk, T. 1983 *La Ciencia del Texto.* Ed. Paidós. Barcelona, España.

- Van Gennep, Arnold. 1986 *Los ritos de paso.* Taurus Ediciones. Madrid, España.

- Watzlawick, et al. 1997 *Teoría de la Comunicación Humana.* Ed. Herder. Buenos Aires, Argentina.

8. ANEXOS

8.1 Encuesta

Cuantificación de los usos del lepün, según encuesta realizada en las comunidades de Pitriuco, Maihue, El Roble y Tringlo.

Nº pregunta	A (O SI)	B (O NO)	C	D
1	88	50	63	0
2	19	127	36	19
3	108	93		
4	39	55	48	59
5	76	116	6	3
6	151	50		
7	48	36	35	32
8	116	27	34	24
9	43	51	59	48
10	83	36	29	53
11	198	3		
12	37	15	88	61
13	128	23		
14	27	174		
15	11	3	11	2
16	192	9		
17	62	36	87	7
18	39	67	66	29
19	30	53	36	82

*Las letras A B C y D, indican la respuesta seleccionada por los encuestados de acuerdo al orden de las alternativas presentadas. A su vez, las letras A y B, indican las afirmaciones y negaciones de los encuestados ante preguntas de tal carácter.

DE 201 PERSONAS ENCUESTADAS CON CUESTIONARIO SOBRE USOS DEL LEPÜN:

PREGUNTA 1 - Usted o su familia son de origen: A Mapuche Williche – B Chileno – C Mestizo – D Otro.
RESPUESTAS: Un 43.78% (88) se identificó como Mapuche Williche; un 24.87% (50) como chilenos; un 31.34% (63) como mestizos; y ninguno se clasificó en “otro”.

PREGUNTA 2 - ¿Con qué frecuencia asiste usted al lepün?: A Más de una vez al año – B Todos o casi todos los años – C De vez en cuando – D A lo lejos.
RESPUESTAS: Un 9.45% (19) asiste más de una vez al año; un 63.1% (127) asiste todos o casi todos los años; un 17.91% (36) asiste de vez en cuando; y un 9.45% (19) asiste a lo lejos.

PREGUNTA 3 – ¿Usted conserva o participa de alguna costumbre mapuche?: A Sí – B No.
RESPUESTAS: Un 53.73% (108) afirmó tener costumbres mapuche, de ellas un 25.37% (51) reconoció al Lepün directamente como tradición mapuche al ejemplificar su afirmación; un 46.26% (93) declaró no conservar o participar de costumbres mapuche.

PREGUNTA 4 – Usted asiste al lepün: A Como miembro de la congregación religiosa – B Como participante – C Como visita – D Como observador.
RESPUESTAS: Un 19.40% (39) asiste al Lepün como miembro de la congregación religiosa; un 27.36% (55) como participante; un 23.88% (48) como visita; y un 29.35% (59) como observador.

PREGUNTA 5 – ¿Cuál de estas proposiciones le parece definen mejor al lepün?: A El lepün es una manifestación religiosa – B El lepün es una tradición

o costumbre mapuche – C El lepün es una fiesta – D El lepün es un espectáculo.
RESPUESTAS: Un 37.81% (76) reconoce al Lepün como manifestación religiosa, un 57.71% (116) como tradición o costumbre mapuche; un 2.98% (6) como fiesta; y un 1.49% (3) como espectáculo.

PREGUNTA 6 - ¿Tiene usted fe en el lepün?: A Sí – B No.
RESPUESTAS: Un 75.12% (151) declaró tener fe en el Lepün; y un 24.88% (50) declaró no tener fe.

PREGUNTA 7: Si usted tiene fe en el lepün es porque: A Así le enseñaron sus mayores – B Porque ha visto que el lepün es poderoso – C Por necesidad de ayuda de Dios – D Porque creció en el lepün.
RESPUESTAS: Un 31.78% (48) atribuye su fe a la educación de sus mayores; un 23.84% (36) a que ha visto el poder del Lepün; un 23.17% (35) por necesidad de ayuda de Dios; y un 21.19% (32) porque creció en el Lepün.

PREGUNTA 8 – Usted va al lepün a: A Pedir o agradecerle a Dios o a los espíritus ancestrales - B Encontrarse con sus familiares o conocidos – C Divertirse – D Con otro propósito.
RESPUESTAS: Un 57.71% (116) va al Lepün a pedir o agradecerle a Dios; un 13.43% (27) va a encontrarse con sus familiares o conocidos; un 16.91% (34) va a divertirse; y un 11.94% (24) va con otro propósito, señalado principalmente como “mirar” u “observar”. Una persona señaló que va para informarse, y otra para acompañar a la familia.

PREGUNTA 9 – ¿Por qué va usted al lepün?: A Porque es el modo de ser mapuche – B Porque el lepün es poderoso – C Porque une a la gente – D Porque es entretenido.

RESPUESTAS: Un 21.39% (43) va al Lepün porque es el modo de ser mapuche; un 25.37% (51) va porque el Lepün es poderoso; un 29.35% (59) va porque une a la gente; y un 23.88% (48) va porque es entretenido.

PREGUNTA 10 – El lepün le sirve a usted: A Para rogarle a Dios – B Para encontrarse con los amigos - C Para divertirse - D Para reconocerse como mapuche.
RESPUESTAS: A un 41.29% (83) le sirve para rogarle a Dios; a un 17.91% (36) le sirve para encontrarse con los amigos; a un 14.42% (29) le sirve para divertirse; y a un 26.36% (53) para reconocerse como mapuche.

PREGUNTA 11 – ¿Considera usted que es importante conservar la cultura mapuche?: A Sí – B No.
RESPUESTAS: Un 98.50% (198) declaró que considera importante conservar la cultura mapuche, y un 1.50% (3) que no es importante.

PREGUNTA 12 – ¿Qué es lo que más le gusta a usted del lepün?: A La comida y el baile – B La amistad - C El respeto a Dios que muestra la gente – D La cultura mapuche.
RESPUESTAS: Un 18.40% (37) declaró que lo que más les gusta del Lepün es la comida y el baile; un 7.46% (15) la amistad; un 43.78% (88) el respeto a Dios que muestra la gente; y un 30.34% (61) la cultura mapuche.

PREGUNTA 13 – ¿Para usted el lepün es una forma de expresar su identidad mapuche williche?: A Sí – B No.
RESPUESTAS: De quienes se declararon Mapuche Williche o mestizo (75.12%), un 84.76% (128) considera que el Lepün es una forma de expresar su identidad étnica; y un 15.23% (23) considera que no es una forma de expresión de su identidad mapuche williche.

PREGUNTA 14 – ¿Considera usted que el lepün tiene un valor político?: A Sí – B No.
RESPUESTAS: Un 13.43% (27) considera que el Lepün tiene un valor político; y un 86.56% (174) que no tiene valor político.

PREGUNTA 15 – Si usted considera que el lepün tiene un valor político es: A Porque permite recibir a las autoridades – B Porque permite plantear las demandas mapuche – C Porque permite relacionarse con el mundo winka – D Por otro motivo.
RESPUESTAS: De las personas que consideran que el Lepün tiene valor político, 11 señalaron que este valor es porque el Lepün permite recibir a las autoridades; 3 porque permite plantear las demandas mapuche; 11 porque permite relacionarse con el mundo winka; y 2 respondieron que por otro motivo; uno de ellos ejemplificó señalando que tiene un uso político porque permite las relaciones políticas indígenas.

PREGUNTA 16 – ¿Considera usted que el lepün sirve para unir a la gente?: A Sí – B No.
RESPUESTAS: Un 95.52% (192) considera que el Lepün sirve para unir a la gente; y un 4.48% (9) que no sirve para unir a la gente.

PREGUNTA 17 – Si usted considera que el lepün sirve para unir a la gente es: A Porque permite compartir – B Porque fortalece las relaciones de amistad C Porque genera una hermandad que va más allá del lepün – D Otro.
RESPUESTAS: De las personas que consideran que el Lepün sirve para unir a la gente, un 32.29% (62) señaló que es porque éste permite compartir; un 18.75% (36) porque fortalece las relaciones de amistad; 43.28% (87) porque genera una hermandad que va más allá del Lepün; y un 3.64% (7) señaló otro motivo: Porque enera y rescata identidad; porque la gente está siempre unida; y porque atrae a mucha gente.

PREGUNTA 18 – Usted diría que gracias al lepün: A Dios cumple sus peticiones – B La comunidad se ve más unida – C Se refuerza la identidad Mapuche - D La comunidad tiene unos días de fiesta.

RESPUESTAS: Un 19.40% (39) dice que gracias al Lepün Dios cumple sus peticiones; un 33.33% (67) que la comunidad se ve más unida; un 32.83% (66) que se refuerza la identidad mapuche; y un 14.42% (29) que la comunidad tiene unos días de fiesta.

PREGUNTA 19 – Cuando termina el lepün usted: A Siente reforzada su identidad mapuche – B Se siente fortalecido espiritualmente - C Se siente agradecido por lo comido y lo bailado – D Se siente integrado al resto de la gente.

RESPUESTAS: Un 14.92% (30) señaló que al terminar el Lepün siente reforzada su identidad mapuche; un 26.36% (53) que se siente fortalecida espiritualmente; un 17.91% (36) que se siente agradecida por lo comido y lo bailado; y un 40.79% (82) que se siente integrada al resto de la gente.

8.2 Fotografías del Lepün

El baile o purun alrededor del rewe constituye una modalidad de expresión simbólica y a la vez un mecanismo de integración social.

La oración se realiza de manera reiterada durante todo el ritual a un costado del rewe.

El sacrificio de los corderos tiene un sentido de ofrenda a los dioses.

Para la comunión alimenticia participan muchos en la preparación de los alimentos que se comparten en los ranchos y a un costado del rewe, una vez efectuada la oración y su ofrenda a los dioses.

Disposición de la pampa sagrada para el desarrollo del Lepün. (Tringlo).

Otra vista de la pampa ritual de Tringlo en dirección a la salida del sol.

8.2.1 Fotografías Uso Religioso

Las makana en acto de asperjar (o pintefun) los alimentos a las deidades en el rewe.

Los miembros de la comunidad religiosa de Tringlo en el primer acto de oración al despuntar el alba.

El Longko de la comunidad de Pitriuco dirigiendo el acto de ofrenda de los alimentos.

Miembros de la comunidad religiosa de Maihue construyendo el rewe el día anterior al inicio de la rogativa.

8.2.2 Fotografías Uso Social

Por diversos medios la comunidad del sector y sus alrededores se las ingenian para asistir masivamente a la ceremonia.

El Lepün constituye una de las pocas actividades en el calendario anual de las comunidades estudiadas que permite congregar en forma amplia a su gente abriendo una puerta a la socialización.

Mucha gente acude con el sólo fin de observar a la distancia el desarrollo de la rogativa y encontrase con sus amigos y/o familiares.

Las familias en su amplia generación también se encuentran, comparten y reconocen en el Lepün.

8.2.3 Fotografías Uso Cultural

El Lepün permite reactualizar las tradiciones culturales del pueblo mapuche williche como la utilización de sus instrumentos musicales y ceremoniales.

El awün o troya al comienzo y final de la ceremonia es un componente tradicional de la rogativa que sólo pudimos apreciar en el Lepün de Tringlo.

La preparación del muday o bebida de trigo también se realiza durante la rogativa en el ngillatun de Tringlo.

Los más pequeños aprenden de sus mayores a tocar los instrumentos y los ritmos tradicionales de la rogativa conservando el legado de su tradición.

8.2.4 Fotografías Uso Político

En la mesa principal ubicada a un costado del rewe, el Longko y sus mayores reciben a las visitas importantes como autoridades locales y de diversa índole, permitiendo un espacio de conversación sobre temas atingentes a las comunidades.

En la imagen vemos al Capitán de la rogativa instaurando el orden y respeto al acto de oración.

8.2.5 Fotografías Uso Festivo

En Tringlo el último día del ritual se transforma súbitamente en la fiesta del pueblo, acudiendo cientos de personas a disfrutar del evento y aprovechar la comensalidad de la congregación religiosa que comparte con ellos sus bebidas y alimentos.

Por la noche se produce un mayor relajo de las restricciones rituales que muchos aprovechan para festejar con baile, música y bebidas alcohólicas.

En Tringlo, Maihue y El Roble se conserva la finalización de la ceremonia con el baile de los choique que generan diversión y espectáculo para los asistentes.

En Pitriuco, en cambio, se ha incorporado el baile de la cueca para culminar la ceremonia, el que también atrae al público que gusta disfrutar festivamente del ngillatun.

Finalmente, vemos en esta imagen una superposición de usos del Lepün donde lo religioso (oración de las makana a un costado del rewe) cultural (tradición ancestral de la troya de caballos) social y festivo (el amplio público tras la troya) conviven conjuntamente en la rogativa.