PENTECOSTALISMO MAPUCHE
¿FIN O REFORMULACION DE LA IDENTIDAD ETNICA?

Rolf Foerster.

Investigador Centro Ecuménico
"Diego de Medellín".

INTRODUCCION

El fenómeno de crecimiento vertiginoso de las sectas pentecostales, en los últimos años, entre los mapuches del área de la Araucanía (1), plantea una serie de problemas -de diversa índole - a la investigación antropológica. En esta ponencia nos restringiremos a desarrollar la siguiente problemática: como una primera cuestión ¿hasta qué punto el pentecostalismo representa una ruptura o una continuidad con el sincretismo religioso mapuche? y la segunda ¿qué consecuencias puede tener para su identidad cultural?

1. LA RELIGIOSIDAD MAPUCHE Y EL PENTECOSTALISMO.

A primera vista el pentecostalismo plantea una ruptura con la religiosidad mapuche: los que a él pertenecen no participan en los ritos del nguillatún y machitún, ni en las acciones rituales características del awn. A nivel de las creencias sobrenaturales, rompen con el antiguo panteón (el que incluye a numerosas divinidades, muchas de ellas duales y jerarquizadas). Los pentecostales establecen su propio ritual y sus propias creencias de lo sobrenatural, formando una nueva comunidad religiosa que regula la moral y las costumbres de sus miembros.

No obstante, la problemática es mucho más compleja ya que basta profundizar en la religiosidad de ambas manifestaciones para encontrar una cierta continuidad entre ellas. Aquí vamos a

restringirnos a dimensiones nodales de esta situación de continuidad; la lucha entre el bien y el mal; el papel de los antepasados; y por último, el sentido de la comunidad ritual.

1.1. La lucha entre el Bien y el Mal.

Para numerosos investigadores de la cultura mapuche, la eterna lucha entre el bien y el mal aparece como el eje central de su religiosidad. Según Louis Faron (1961: 829), la observación más aguda de litiev fue precisamente que "... los araucanos creen en una especie de dualismo en el cual los poderes buenos o positivos que sostienen a la sociedad se oponen a las fuerzas del mal que rompen el orden social" (1951: 114). Ahora bien, los pentecostales mapuches sostienen lo mismo, incluso están más preocupados que sus hermanos no pentecostales en que hay que luchar, con todos los medios rituales, para evitar los estragos de las fuerzas del mal. Justamente, la formación de una "nueva comunidad ritual" tienen como sentido primordial combatir una de las máximas manifestaciones de lo numinoso impuro en la cultura mapuche: la enfermedad.

Los miembros del culto relatan que su "sanación" (que siempre implica la superación de una dolencia física o espiritual) se debe a su "humillación" frente a Dios y a su "perseverancia" en la comunidad cúltica. Tenemos la impresión que el mecanismo por el cual se "paga" el "precio" de la sanación es la incorporación al culto. Es decir, la manera de devolver el don recibido por Dios (La Vida, la Salud) de reestablecer la reciprocidad con El, en su transformación en una "criatura", que reconoce y que vivirá bajo el poder de lo numinoso puro: Dios y la comunidad. En este sentido, podría decirse que la comunidad pentecostal transforma el rito de la curación tradicional, el machitún -que es el rito mágico- en un rito religioso. Correlativamente, hace pasar la enfermedad del ámbito mágico, al ámbito religioso. En este contexto el culto es una comunidad sacrificial, donde prima el "do-ut-des".

Fuera del ámbito cáltico reina el mal. En este sentido nos parece que los pentecostales no logran redefinir la dualidad entre el bien y el mal -como podría pensarse- al aceptar la escatología cristiana. Ellos mantienen la representación simbólica de esa eterna lucha entre lo benéfico y lo maléfico, oposición que en el mundo indígena no "... es otra cosa que uno de los tantos ejemplos de diadas y polaridades -cósmicas, sociales y religiosas- que aseguraban la alternancia rítmica de la vida y el mundo" (Eliade, 1979: 242). Sin embargo, es posible encontrar en algunos pentecostales mapuches un dualismo mitigado, el hacer suya la creencia de que ese conflicto será superado al final de los tiempos. Pero, en el presente, la lucha persistirá afectando a las personas (enfermedad) y a sus bienes (sembrados y animales).

Las diferencias entonces, entre mapuche pentecostales y no pentecostales, radica en el uso de los medios rituales para hacer frente al problema -siempre vigente- de la confrontación entre el bien y el mal. En los primeros, predominando las prácticas rituales religiosas y en los segundos, las mágicas. Pero, hay que señalar que el culto pentecostal al no ser un culto agrícola, deja el espacio abierto para la mantención de ritos mágicos en las actividades agrícolas y ganaderas.

Adm. Agrícola

1.2. El papel de los antepasados.

Faron es el único investigador que ha desarrollado exhaustivamente, en su libro Hawks of the Sun, el importantísimo papel que juegan los ancestros (reales y míticos) en la religiosidad mapuche. Según este autor, los ancestros son seres sagrados, que intervienen en los asuntos de los vivos e influyen en la conducta humana. Hay así una continuidad entre los vivos y los muertos. Estos últimos visitan a los primeros en sueños o transformados en aves o insectos, para recordarles sus obligaciones morales y rituales (admapu).

En nuestro trabajo de campo en una comunidad huilliche de Valdivia, donde casi la mitad de la población participa en los cultos pentecostales, los ancestros siguen teniendo la

"misma función", incluso ésta es aún más poderosa entre ellos. Un caso nos servirá para ejemplificarla: el guía de un culto se enfrentó -y con él toda su comunidad- a un serio problema: ¿cómo era el más allá? ¿cómo vivían los antepasados? Tuvo una seguidilla de sueños, donde sus malle (hermanos del padre) ya finados, le explicaban con lujo de detalles las características del wenumapu, y también las formas como debían conducirse para tener un lugar digno en él. Ahora bien, este no es un caso aislado, las "revelaciones" de los pentecostales de esa comunidad están generalmente asociadas a los antepasados directos, colaterales o afines, y en la gran mayoría de los casos, ellos influyen con sus mensajes en las conductas de los vivos.

Este estado de cosas es posible por la conservación, por un lado, del sueño como ámbito numinoso -lugar donde lo sagrado se manifiesta y donde los antepasados no son ajenos-, por el otro, porque los pentecostales mapuches están muy lejos de valorar de un modo negativo el pasado (como es común, por ejemplo, entre los protestantes de la zona andina (Muratorio: 87)). El pasado religioso de los ancestros es considerado como "puro", "limpio" y "lleno de fe". El presente en cambio, es valorado negativamente: los nguillatunes y machitunes se han "degenerado", "corrompido" por el vicio del alcohol, por la "falta de fe", etc. El pasado, entonces, para el pentecostal de nuestra comunidad, aparece como un arquetipo del presente (de la comunidad cáltica), el cual sólo puede ser recreado por los nuevos ritos de la comunidad pentecostal (se establece así la continuidad con los antepasados). ✓

1.3. El sentido de la comunidad ritual.

Se podrían establecer una serie de diferencias entre la comunidad ritual tradicional y la comunidad cáltica pentecostal, por ejemplo: en la forma de incorporación, de jerarquía, de legitimidad, de experiencias rituales, etc. No obstante, en ambas expresiones podemos encontrar una misma representación de las coordenadas espacio-tiempo.

El nguillatún y el awn son ritos que tienen como finalidad reestablecer, por medio de una reciprocidad con lo sagrado, los valores del ser degradado por la temporalidad (y el trabajo). Este objetivo se logrará por medio de la comunidad ritual que se reúne festiva y colectivamente, cada cierto tiempo, estableciendo nexos con lo sagrado gracias al sacrificio de una víctima (Mauss: 1970). Con el rito sacrificial los valores degradados se restauran (se realizan), la comunidad se purifica y renace para un nuevo período de vida. Lo sagrado es así la fuente de todo poder, pero ese poder requiere del hombre para que fluya y sostenga a lo profano.

Si la religiosidad pentecostal pone su acento en la conversión individual, no es menos cierto que el predominio de la comunidad cáltica es absoluto para todo sujeto (Lalive: 1972). En el culto pentecostal reinan los valores realizados: el sujeto por su experiencia límite de enfermedad-sanación (oposición homóloga a la de muerte/vida) es ya un "salvo", que sólo debe "perseverar" en el culto para mantener su condición.

En concreto, para ambas comunidades rituales lo sagrado no logra una representación autónoma bajo la forma de valores, de palabras, de logos. Los valores se realizan en la comunidad, la mimesis ritual impide que ellos sean transformados en valores trascendentales; si esto se lograra sería posible un tiempo irreversible, histórico (los valores trascendentales al no ser factibles promueven una acción permanente, para buscar las mejores formas de realizarlos parcialmente).

En resumen, en estos apartados hemos querido demostrar que las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional del mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión que el pentecostalismo queda atrapado -por decirlo así- en la lógica del sincretismo religioso mapuche. Más aún, su aceptación masiva, en algunas áreas, apunta a la necesidad de una acentuación de lo religioso (porque allí se juega todo el problema de la identidad cultural) que justamente está en cuestión, por un fenómeno paralelo y opuesto: el secularismo de la sociedad a la que el

mapuche se enfrenta y que pretende reducir su identidad a la posición que ellos tienen en la estructura social. Vamos a tratar este asunto en la segunda parte.

2. HACIA UNA REDEFINICION DE LO ETNICO.

Para entrar en esta problemática, es preciso dejar en claro que los enfoques tradicionales de la antropología sobre el problema de la identidad cultural son insuficientes tanto por su esencialismo cultural (el privilegio de los contenidos culturales) como por su nominalismo (el estudio de las fronteras étnicas, independiente del ethos cultural). Es posible superar estos enfoques, sólo si lo religioso deja de ser considerado como un conjunto de creencias y prácticas rituales que tienen como fin satisfacer determinadas necesidades del sistema social (de integración, de conceptualizar el no saber, etc.) y es puesto en su verdadero lugar, es decir, en el núcleo de la cultura. Esta perspectiva ha sido desarrollada en Chile por Pedro Morán, seguiremos entonces a este autor tomando su hipótesis sobre la relación entre identidad y cultura.

La identidad no surge de la estructura social. La modernidad pretende hacerlo, pero sus intentos han fracasado rotundamente (el caso de la experiencia chilena en estos últimos 30 años es más que evidente). La identidad sólo es posible en el plano de la cultura, allí el hombre encuentra el sentido a partir de experiencias límites. La experiencia límite universal, para todo agregado humano, es el sacrificio; este acto colectivo nos "... remite a la manera que tiene cada cultura de enfrentar y comprender la contradicción entre la vida y la muerte. Pero, a su vez, esta contradicción es tomada como material simbólico para expresar, por medio de ella, la contradicción entre naturaleza y cultura, es decir, el tránsito de la animalidad a la humanidad y también, finalmente, para expresar la contradicción entre la inmanencia y trascendencia y, por tanto, el problema del "sentido" de la vida humana" (Morán, 1984: 77). Esta capacidad constituyente del sacrificio, su eficacia simbólica

inmediata, se debe a que con la destrucción ritual de la vida natural de la víctima, la naturaleza se transforma en un ente de representación y correlativamente la sociedad se autoafirma como tal. Pero esta autoafirmación no es absoluta, sino relativa, ya que el tránsito de la víctima hacia lo desconocido, su "... traspaso del límite socialmente manejable arroja preguntas para todos. Nadie puede experimentar su propia muerte entre los vivos. De ahí que la muerte ajena tenga la posibilidad de ser siempre representación vicaria. Pero esto tiene vigencia en el plano de la cultura, puesto que nada más que en ella puede producirse la sustitución simbólica, la representación y el espectáculo. Y como experiencia colectiva del límite, la muerte representada pone en evidencia que la totalidad humana constituida por las reglas sociales es sólo parcial, finita, abierta a una realidad que la trasciende y que no puede determinar" (Morandé, op.cit.: 78). De este modo, el sacrificio es una "... respuesta humana, socialmente organizada ante la experiencia del límite de toda organización social total, ante el "misterio" de aquello que trasciende la vida social, ante el descubrimiento de la exterioridad absoluta. Esta respuesta es, por una parte, mera representación de la contradicción que todo límite involucra: dentro-fuera; interior-exterioridad. Por otra, intento de mediación, y de tránsito, de apropiación y de ensanchamiento de las posibilidades internas de una organización social. Así, todo lo que tiene sentido y todo lo que tiene valor para una cultura particular, se exprese ello en magnitudes absolutas o relativas, está referido aunque con diversos grados de mediación, a la presencia del sacrificio en la vida social. La identidad de cada cultura particular depende en gran medida de la manera en que ella exprese u oculte el sacrificio y de las instituciones que cree para administrarlo" (Morandé, op.cit.: 79).

Hemos presentado estas largas citas de la obra de P. Morandé porque nos ayudan a esclarecer nuestro problema de la relación entre identidad, cultura y religiosidad. Digamos, para empezar, que los mapuches sean o no pentecostales, nos expresan su identidad ni en el discurso ni en el logos, sino a través de prácticas simbólicas rituales, por tanto, su experiencia del límite es más vivida que pensada, en palabras de Levi-Strauss,

su identidad se rige por la lógica del pensamiento salvaje: por la analogía y la homología. En segundo lugar, su experiencia del límite no se reduce al lugar que ocupan en la estructura social; ella remite a lo sagrado, a lo trascendente, por lo tanto el fundamento del orden requiere de un sentido que sólo los símbolos de lo sagrado le pueden otorgar (Cazeneuve)¹⁹⁷. Su identidad está entonces, en tensión con la formulación racional-iluminista del límite. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el rechazo que ellos expresan de ser tratados como campesinos genéricos o como pobres genéricos, es decir, que sus valores se reduzcan nada más que al ámbito funcional del intercambio organizado por las estructuras sociales.

De este modo, la experiencia del límite es vivenciada por los mapuches en sus ritos "tradicionales": nguillatún, awn, machitun y en los ritos "nuevos": los cultos pentecostales y algunas fiestas religiosas católicas. Estos ritos, por su carácter sacrificial, les permiten establecer las series de oposiciones constitutivas de la cultura (vida/muerte, naturaleza/cultura, etc.). La identidad como seres humanos y como cultura surge entonces, al diferenciarse de la naturaleza y al autoafirmarse como sociedad frente a esa exterioridad. Pero también el rito les permite una identidad particular, no genérica: lo mapuche, que los vincula con un pasado propio, con sus antepasados míticos o reales, con sus valores, etc., y en oposición al pasado del huinca. De esta manera, su identidad está en un doble juego de oposiciones: con la naturaleza y con el huinca. Ambas oposiciones se simbolizan en los ritos, sean estos del nguillatún o de los cultos pentecostales.

No obstante, la problemática de la identidad mapuche se complejiza con la "pacificación". Básicamente porque la situación de subordinación comienza a ser vivida y pensada con conceptos límites huincas, sean estos los que aporta la evangelización cristiana o las ideologías racional-iluminista (liberalismo o marxismo). Estas categorías -muchas de ellas traducidas en un lenguaje altamente estereotipado (borracho, flojo, etc.)- llevan a numerosos agregados mapuches a describir y a pensar su

actual situación como precaria, como no vivible y por tanto sujeta a una necesidad de transformación. En otras palabras, es una sociedad que ya no quiere ser lo que es. La Iglesia a su vez, con la evangelización, introduce conceptos límites totalmente nuevos, como el pecado, que obliga a ver la cultura como realización imperfecta de un orden trascendental. Todo este proceso redundante en que el pasado mapuche puede ser valorizado como ámbito de identidad; pero que el presente y el futuro no pueden ser, simplemente, reproducción del mismo. La identidad comienza a reformularse.

¿En qué consiste entonces, el proceso de identidad que imprime la dinámica pentecostal? Digamos que los mapuches pentecostales aceptan determinados conceptos con los cuales valorizan lo real de un modo crítico (su separación frente al mundo); con esto, protestan frente a las condiciones sociales que surgen de la subordinación que les toca vivir. Simultáneamente, responden a esa crítica constituyendo una nueva comunidad, donde los conceptos límites que la fundan dejan de ser ahora trascendente, ya que la comunidad cúltica se cierra sobre sí misma, al postular que sólo en ella los valores se realizan. De este modo, nos parece que el pentecostalismo mapuche es un "refugio" para la identidad en las actuales condiciones de vida (agravadas por la disolución de las reducciones). Este "refugio" emerge de una dialéctica histórica: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una continuidad y una discontinuidad con el pasado; pero donde predominará lo antiguo al restituirse bajo otros términos la comunidad cúltica, con la diferencia que ésta tendrá ahora un fundamento más religioso que mágico (2).

NOTAS:

- 1) El crecimiento vertiginoso de los cultos pentecostales queda demostrado -en parte- por los resultados de una encuesta que realizamos, a comienzo de 1986, junto a Héctor González, en la comuna de Temuco, específicamente en el sector de Huichahue (que incluye el área de Prado de Huichahue y Truf-Truf)

y el de Maquehue (incluye Licanco, Metrenco, Maquehue y Capod). En toda la zona pudimos registrar un total de 14 cultos pentecostales, con fecha de formación que van entre 10 y 1 año. Esto pone en evidencia su origen reciente. Lo que sucede en esta zona puede ser generalizable a otras áreas de la Araucanía, así al menos se desprende de informaciones obtenidas en base a los títulos de propiedad de los cultos en los campos y de antecedentes otorgados por las diferentes denominaciones con sede en Temuco, Imperial, etc. El fenómeno pentecostal en el territorio Huilliche (Valdivia, Osorno y Chiloé) es más antiguo y compromete a un número mayor de personas (un ejemplo: en Isla Huapi, Lago Ranco, alrededor de la mitad de su población es pentecostal; para la región de San Juan de la Costa, véase a R. Foerster 1985).

Estudios sobre el pentecostalismo mapuche parecen no existir, sin embargo se encuentran algunos antecedentes para la localidad de Repocura (Chol-Chol) en la Tesis de Licenciatura de Antropología de Bernardo Arroyo y Mireya Zambrano. La investigación de Christian Lalive sobre el pentecostalismo chileno contiene algunas referencias de valor sobre nuestro tema. La primera es relativa a la constatación de la no penetración del pentecostalismo en las reservaciones (hasta el año 1970, según nuestros datos en Cautín): "... en el mapa del protestantismo chileno se advierte que la región más influida comprende desde el río Bío-Bío hasta Puerto Montt. Se trata de la Frontera y de la región de los lagos, el antiguo dominio de los araucanos, zona de colonización. Pero -para mayor complejidad- en las reservas los indios se mantienen fieles a su religión (clasificada dentro del animismo). Cuatro siglos de esfuerzos por parte de diversas misiones cristianas no han logrado sino escasos resultados" (1972: 100). Una segunda observación apunta a la "influencia del modelo indio" (1968: 241) en los pentecostales mestizos huincas: "En esa región (el antiguo dominio araucano), la división de las funciones en el seno de la comunidad pentecostal, reproduce la que existía en la sociedad india: al cacique y a los jefes de familia, corresponde el pastor y

los ancianos; a las machis, a la vez profetizas (manifestaciones glosolálicas) y curanderas, responde el cuerpo pentecostal de profetizas, que son generalmente las que operan las curaciones "difíciles". Esta división de funciones, según los sexos, se hace cada vez menos rígida a medida que se sube hacia el norte, después de atravesada la "frontera", o sea el Bío-Bío" (op.cit.: 68-69).

Nos parece que lo señalado por Lalive es una de las tantas analogías entre la comunidad pentecostal con la sociedad mapuche. Nosotros por nuestra parte desarrollaremos otras (primera parte). De todos modos la pregunta que surge -y que aquí responderemos en parte- es ¿por qué el pentecostalismo comienza a ser aceptado, por los mapuches de Cautín, solo en los últimos años y no en un período anterior?.

Nuestro interés es analizar, en estas páginas determinados aspectos del pentecostalismo mapuche y solo tratamos un factor que motiva la conversión de los mapuches a esos cultos. No obstante, quisiéramos para terminar esta ya larga nota, mencionar una serie de hipótesis sobre esta cuestión. Como factores internos podríamos sostener que el pentecostalismo es aceptado como una respuesta a una cierta "crisis comunitaria" que se debe a: división de las reducciones; pauperización económica; debilitamiento de la estructura interna de poder; precariedad de las organizaciones indígenas locales y regionales de presión; predominio de la machi sobre el nguillatufe, etc. Como factores externos: el apoyo por parte del Estado y de las potencias protestantes (U.S.A.) a las sectas para su quehacer; la ausencia del Estado como mediador y proteccionista.

- 2) Pero este refugio comunitario está también abierto (no en su sentido trascendental) a una corporación nacional: las Iglesias pentecostales, que no distinguen entre lo mapuche y lo huinca (el ser pentecostal), permitiendo así al primero una valoración personal difícil de alcanzar en el tradicionalismo cultural (básicamente por la existencia del proceso de discriminación racial y cultural contra lo mapuche). Lo

interesante de todo esto es que la valoración no ha implicado la pérdida de la identidad ¿cómo podría hacerlo si el culto pentecostal se vincula a su ethos cultural?

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

ARROYO, BERNARDO Y ZAMBRANO, MIREYA

- 1978 "Misionismo y cultura mapuche. Hacia una visión interna de contacto y cambio. Comunidad de Repocura, Chol-Chol, Chile". Tesis conducente al grado de Licenciatura en Antropología. Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco.

CAZENEUVE, JEAN

- 1972 Sociología del rito. Buenos Aires, Amorrortu.

ELIADE, MIRCEA

- 1979 Historia de las creencias y de las ideas religiosas. Madrid, Ediciones Cristiandad, T.1.

FARON, LOUIS

- 1961 "On ancestor propitiation among the Mapuche of Central Chile" en American Anthropologist, Vol. 63, Nº 4, pp.824-830.
- 1964 Hawks of the sun, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

FOERSTER, ROLF

- 1985 Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa, Santiago, ediciones Rehue.

LALIVE, CHRISTIAN

- 1968 El refugio de las mesas, Santiago, Editorial del Pacífico.

LALIVE CHRISTIAN

1972 "Sociedad dependiente, clases populares y milenarismo en Chile", en CEREN, N° 14, pp.

MARCEL, MAUSS

1970 Lo sagrado y lo profano, Barcelona, Barral Editores.

MORANDE, PEDRO

1984 Cultura y modernización en América Latina, Santiago, Universidad Católica.

MURATORIO, BLANCA

1982 Etnicidad, Evangelización y protesta en el Ecuador, Ecuador, Ediciones CIESE.

TITIEV, MISCHA

1951 Araucanian culture in transition, Michigan, Michigan University Press.

RESUMEN

El problema de la identidad cultural aparece como inseparable de la cuestión religiosa cuando se le otorga el papel que tiene en la síntesis social y no se le reduce a una o más funciones sociales (Morandé). En los últimos años un fenómeno religioso nuevo aparece entre los mapuches: los pentecostalismos. Ellos reproducen en el ambiente indígena su carácter sectario, es decir, su separación frente "al mundo" y su rechazo a "la cultura" (Lalive). Este proceso pone en cuestión dos maneras tradicionales de enfrentar el problema de la identidad: el enfoque esencialista (el que privilegia los contenidos de la cultura) y el enfoque nominalista (el estudio de los límites étnicos). Se trata de superar esos enfoques para así poder comprender la actual problemática de la identidad mapuche que emerge con el pentecostalismo: si se está frente a un cuestionamiento radical de la identidad o si se está frente a un proceso de reelaboración de la misma.

ABSTRACT

The problem of cultural identity seems to be inseparable from the religious phenomenon when the latter is assigned its role in the social synthesis and it is not reduced to one or more functions (P.Morandé). In the last few years a new religious phenomenon emerges among the Mapuche: Pentecostalism. They reproduce in this context their sectarian character, that is to say, their separation from "the world" and their rejection of "culture" (Lalive). This process questions two traditional ways of viewing the identity problem: the essentialist approach, the one that stresses cultural content; and the nominalist approach, the one that stresses the ethnic boundaries. In order to understand the problems that Pentecostalism has introduced in present days in Mapuche culture identity, we must go beyond these two approaches and determine if we are looking at their identity questionig or al their reelaboration.