

# EVANGELIZACION, INCULTURACION Y UNIVERSO RELIGIOSO MAPUCHE

## I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

Al inicio de esta ponencia quisiera hacer una pequeña precisión acerca del título: me he permitido un cambio terminológico, no hablará de "religiosidad" sino de "universo religioso mapuche" para mostrar las diversas constelaciones rituales, simbólicas e ideológicas. Este universo religioso mapuche que encontramos actualmente en las comunidades indígenas de la novena región en las que hemos trabajado con algunos dirigentes y que algunos perspicaces estudios antropológicos muestran tiene suficiente dinamismo cultural y religioso para hacer frente a una complejo panorama que se vive en las comunidades; mi ponencia quisiera hablar e interpretar parte de la situación actual intentando dar cuenta de conversaciones, diálogos, palabras entrecortadas y palabras no totalmente comprendidas de mis amigos mapuches.

Sin embargo, no quisiera hablar a nombre de ellos, ni suplantar tantos bellos discursos y profundas cavilaciones que he escuchado de muchos hombres sabios. En este sentido, esta ponencia es fruto de un esfuerzo cultural de un "winka" que valoriza profundamente el "universo religioso" mapuche y que reconoce los enormes esfuerzos que despliegan sus líderes religiosos y dirigentes, pero sobre todo de los jóvenes mapuches que re-encuentra sus propias raíces cosmológicas y ético-míticas en un momento en que el impacto de las fuerzas modernizadoras de la sociedad chilena y de diversos grupos religiosos extranjeros atentan muchas veces contra el núcleo de su ethos religioso. Mi ponencia es un modesto esfuerzo para intentar contribuir desde mis propias raíces a un fecundo diálogo inter-religioso y cultural de fines de siglo.

Quisiera partir esta ponencia en este importante Coloquio acerca de la "evangelización inculturada" con una afirmación central: la sociedad mapuche tiene en lo religioso "una columna vertebral de su cultura" (Curivil, 1995, p.37), pero es una columna que se vive diferenciadamente en diferentes comunidades y regiones. En este marco, se podría decir que nuestra temática requiere asumir dichos procesos dinámicos que vive el universo religioso mapuche actual para plantear ciertas cuestiones que interesan a la Iglesia contemporánea interesada en plantearse una pastoral marcada por la interculturalidad. Se pueden destacar dos elementos cruciales:

En primer lugar, es necesario reconocer que estas diferencias que se observan en las comunidades mapuches cuando los actores indígenas interpretan los ritos de **ngullatun**, **machitun** o de otras celebraciones implican diversas memorias históricas, diversos procesos de evangelización, pero más profundamente apuntan como lo diremos más adelante a "tradiciones" religiosas diferentes por parte de los mapuches de las comunidades, y entre los mapuches rurales y urbanos.

En segundo lugar, como varios trabajos lo muestran estas diferencias requieren asumir que los elementos cristianos no son hoy día elementos completamente extraños para los mapuches: parte del ritual y del imaginario cristiano se encuentra en la religión vivida por los mapuches contemporáneos; en este sentido podemos decir que el cristianismo no es algo superpuesto es una parte del complejo mundo cultural en que vive el indígena.

Ambos aspectos exigen, entonces, en un Coloquio como el que nos reúne aquí, una discusión general acerca del tipo de vinculación socio-histórico y socio-cultural que se ha gestado entre diversos actores e instituciones de la Iglesia Católica y los actores de la religión mapuche. Esta observación impide entonces un punto de partida fecundo para el diálogo intercultural basado en definir en términos genéricos la obra pastoral de la Iglesia o precisar lo que sea en términos abstractos la religión mapuche. Noggler ha mostrado como las propias congregaciones religiosas que vivieron en Araucanía no tuvieron un "modus operandi" común: algunos aceptan sus expresiones culturales, otras la niegan.

Para hacer interesante la problemática de la "inculturación" que nos convoca aquí es preciso evitar una definición general acerca de lo que caracteriza "la" religión mapuche o lo que caracteriza "la" acción evangelizadora de la Iglesia: una lectura histórica de este tipo es una manera inadecuada para pensar el entrecruzamiento de dos universos religiosos y que impide producir el diálogo que nos interesa crear. Pienso que este es uno de los frutos que nos dejó el debate acerca de los "500 años del cristianismo en América": no se puede analizar la historia de la evangelización ni la cultura indo-americana sin integrar efectivamente a los sujetos involucrados, las etapas y los procesos diferentes que se vivieron de una región a otra. No se puede partir, entonces, señalando que sea la religión mapuche o la religión cristiana como entidades monolíticas o de un modo a-histórico.

## **I. CRISTIANISMO, INTER-CULTURALIDAD Y RELIGION MAPUCHE**

En este marco heterogéneo quisiéramos partir con algunas indicaciones para reflexionar algunos desafíos que se plantean en este Coloquio: en la actualidad encontramos, desde una perspectiva socio-cultural, una situación bastante problemática y compleja: por una parte, existen mapuches que se "sienten" cristianos y continúan "practicando" sus antiguos rituales; otros que critican al cristianismo en nombre de una religión o creencias propias; otros que asumen, ideológica y prácticamente, los conflictos ya frecuentes entre las Iglesias cristianas en otras partes, otros que en nombre del "cristianismo" creen que es necesario dejar de ser mapuche, no pocos jóvenes terminan viviendo una situación de profundo desconcierto.

Por otra parte, uno podría hacer el mismo ejercicio a partir de un análisis de las Iglesias cristianas o incluso de la propia Iglesia Católica: si estudiáramos, por ejemplo, las opiniones y las prácticas de sacerdotes, religiosos, religiosas, laicos probablemente tampoco podríamos clarificar lo propio de la religión cristiana ni tampoco podríamos establecer un acuerdo en la forma de traspasar la fe cristiana a las comunidades: en Araucanía, desde un punto de vista inter-cultural, no es claro lo que significa ser "cristiano". Uno se encuentra con diferentes posiciones: para algunos misioneros tradicionales (católicos o evangélicos) los elementos religiosos autóctonos que permanecen son un resabio supersticioso que un "buen cristiano" no debe mantener; para otros, es necesario hacer un lento trabajo para que la semilla del evangelio pueda fructificar; finalmente, para otros los propios indígenas debieran hacer un camino que conduzca a una religión que evalúa estos elementos cristianos en una especie de "religión inculturada".

Este problema principal de la heterogeneidad religiosa y de los diversos procesos remiten entonces a una interpretación y evaluación de la presencia cristiana en el imaginario cultural y religioso de la Araucanía, lo que en nuestras palabras presupone

proponer una filosofía hermenéutica de la religión que exige pensar el campo religioso mapuche y el campo religioso chileno. En otras palabras, no se puede considerar en un marco inter-cultural un diagnóstico de la actividad de la Iglesia sin considerar las interrogantes y propuestas que los propios mapuches tienen acerca de estas religiones misioneras: para una buena parte de los mapuches no existe una incompatibilidad entre la religión nativa y las otras religiones, muchos de ellos insisten en el hecho de que ellos son "ecuménicos"; otros mapuches con una experiencia más profunda en la simbólica y en el ritual religioso afirman que lo "cristiano" es más actual, sirve para vivir en la ciudad, mientras que las costumbres tradicionales existen en la comunidad asociados a los líderes religiosos autóctonos; otros finalmente, pretenden que esta religión tradicional es la única que un mapuche auténtico podría practicar.

La noción de una filosofía hermenéutica de la religión que utilizamos remite a una construcción heurística y abstracta que pretende dar cuenta de estas diferentes alternativas que se abren tanto en el sector de las religiones misioneras como en el sector de la religión nativa. La cuestión fundamental que está presupuesta aquí es: ¿cuál es el criterio determinante para definir la especificidad de una religión misionera y una religión autóctona? ¿No será que la consideración de cada religión como un todo homogéneo no permite comprender las diferentes estrategias que están presentes en los actores religiosos de ambos sectores?, pero por otra parte ¿la propuesta "hermenéutica" no nos encierra en un universo de posturas indiferenciadas que negaría una aproximación más objetiva?, esta posición ¿no nos lleva a borrar las diferencias para llevarnos a destacar las convergencias entre las distintas religiones?

Sin embargo, estas preguntas cruciales no nos deben hacer olvidar las cuestiones más concretas, a saber ¿lo que viven efectivamente los mapuches cristianos es exactamente lo que sus evangelizadores enseñan?, ¿el cristianismo no ha impregnado profundamente la cultura más allá de las limitaciones históricas y culturales de los evangelizadores?, ¿qué conflictos internos ha generado el "cristiano" mapuche al interior de su cultura? Intentaremos esbozar algunas indicaciones a lo largo de esta ponencia que nos permitan responder a algunas de estas preguntas.

Para avanzar en un esquema hermenéutico más concreto quisiera mostrar dos problemas históricos del contacto inter-cultural entre algunos miembros del catolicismo y algunos actores relevantes de la religión mapuche. En este marco, quisiera someter a consideración dos problemas que enfrentaron los misioneros católicos: uno que apunta a una divergencia principal, pues no se reconoce ni en el rito comunitario "Nguillatun", ni en el Dios "Ngënechen", ni en la actividad chamánica una verdadera religión de salvación; por otro lado, los mapuches cristianos, a veces, han tenido una concepción mucho más integradora en la cual la religión mapuche no es considerada en contraposición con el cristianismo. Esta interpretación de los mapuches cristianos ha sido frecuentemente motivo de disputa con los actores religiosos tradicionales, en particular con los y las machis que aparecen siendo los que garantizan la religión tradicional.

Pero, para no entrar en conflicto con los etno-historiadores, precisemos esta cuestión en una época más o menos reciente. Uno de los más importantes estudiosos de la cultura indígena a comienzos de siglo, *Félix de Augusta*, se mueve dentro de un esquema misionero que no responde a algunas exigencias de lo que se denomina "inculturación", ya que, está lleno de interpretaciones que muestran una paradoja entre la valorización del idioma y de algunos aspectos de la vida mapuche y un rechazo a las creencias tradicionales. Señala, por ejemplo, que las oraciones de los indígenas son normalmente poco espirituales; sin embargo, en sus conocidas *Lecturas Araucanas* compendia varias oraciones rituales que incorporan palabras y símbolos de gran cercanía con la predicación cristiana: símbolos familiares, Padre, Hijo, beneficios no-materiales: cuidado, compasión, etc., que son

lejanas al pretendido "materialismo" indígena.

## 1.1 El Nguillatun, ¿un ritual mapuche de la misa?

El **Nguillatun** mapuche o Rogativa es un ritual de gran importancia en la religión mapuche y ha sido estudiado por diversos especialistas (Faron, Casamiquela, Foerster, Hunderman): en un lenguaje de ciencias de la cultura se podría decir que se trata de un rito socio-religioso periódico que reúne a un conjunto de linajes y sub-linajes que solicitan el apoyo de las divinidades acerca de ciertas necesidades concretas que aquejan a las comunidades.

En un marco intercultural es preciso indicar que esta cuestión es mucho más compleja, pues como lo ha mostrado (Durán et al., 1995) toda ceremonia colectiva de carácter religioso se le denomina '**nguillatun**'. Siguiendo la sabiduría ancestral cabe diferenciar tres tipos de ceremoniales o **trokiñ** según sus significados y contextos:

a) **Fvchetun**: ceremonial que se realiza ante la inminencia de sucesos naturales no esperados y que provocan desastres;

b) **Pengeldungun**: ceremonial de anuncio de un ceremonial mayor (**kamarikun**);

c) **Kamarikun**: ceremonia religiosa integradora del **Kiñel-mapu**, en el sentido de comunidad y no de reducción.

Y agregan: "En cada uno de estos ceremoniales pueden sucederse uno o más nguillatun o rogativas, particularmente en el **kamarikun**. Hoy día, sin embargo, la propia gente mapuche diferencia solo el **fütra nguillatun** y el **pichi nguillatun** (grande y pequeña rogativa), y se refiere al **kamarikun** como a una ceremonia poco frecuente y que se orienta por la sola intencionalidad de agradecer" (p.5).

La cuestión que nos interesa aquí no es mostrar todos los aspectos del nguillatun mapuche, sino la relación que este ritual ha tenido con el cristianismo. Cabe señalar algunas referencias del P. Augusta acerca del Nguillatun: el que veía en la mantención del ritual una expresión de "indígenas rebeldes y no cristianos". La dificultad de Augusta para aceptar las creencias tradicionales expresa parte de una visión misionera pre-conciliar y creo que es más interesante estudiar a través de una pugna entre los actores indígenas el sentido del **nguillatun**.

Augusta señalaba que la rogativa era una costumbre 'pagana' y realizada por indígenas 'rebeldes'. Pero si uno considera la opinión de algunos de los indígenas convertidos que el cita, por ejemplo José Colún se encuentran referencias interesantes. El decía: "Y una sola rogativa hay; sólo el Padre hace rogativas, y (asi) se da a Dios un culto decente" (Augusta, 1933, p.50). Colún, para hacerse entender por sus hermanos, utiliza el término rogativa para designar la "misa". En este sentido, si bien esta interpretación no era exacta culturalmente, intenta una operación de traducción cultural para intentar convencer, de acuerdo a los criterios de la época. El consideraba los símbolos espirituales como propios del catolicismo, mientras que los símbolos mapuches los consideraba propios de una religión "pagana": no había posibilidad de ser cristiano y participar en el **nguillatun** tradicional.

En la experiencia post-conciliar de la Iglesia actual esta visión del nguillatun no es tan clara la frontera establecida por el Padre capuchino entre lo pagano y lo

crisiano. Varios sacerdotes y católicos mapuches han ayudado a desplazar los prejuicios ya que este ritual no trata sólo de re-memorar, en lengua vernacular y a la 'usanza de los antiguos', una relación con las fuerzas sobrenaturales como pensaba Augusta, sino que apunta a celebrar a Chau Dios, Chau **Ngënechen**. Por otra parte, el nguillatun apunta a reformular algunos de los aspectos orientados a responder a los desafíos que implica mantener la identidad cultural de las comunidades. Esto es relevante para entender la interpretación que los propios cristianos mapuches hacen del **nguillatun**.

Distintos estudios muestran los cambios que surgen respecto del ritual tradicional. Por ejemplo, M. Alonqueo manteniendo un profundo enraizamiento por la cultura mapuche caracteriza esta rogativa como "una manifestación espiritual del pueblo mapuche, donde se rinde un tributo de homenaje al Supremo Hacedor cuya providencia es impetrada para su supervivencia" (Alonqueo, 1985, p.39). Esta síntesis de índole intelectual es marcada de cierta manera por una visión que no separa claramente la religiosidad mapuche y el cristianismo, de hecho en las comunidades actuales existen mapuches que piensan que este rito es étnico, propio y que no debe permitirse que asistan sacerdotes o cristianos; mientras que en otros el **nguillatun** es oficiado por agentes cristianos: la visión de un intelectual mapuche como Alonqueo podría acomodarse bastante bien a lo que describe Foerster en su estudio de campo acerca del **nguillatun** en San Juan de la Costa. En esta región huilliche el ritual integra aspectos religiosos distintos y re-elabora ciertas prácticas rituales, símbolos y oraciones que los creyentes huilliches y los cristianos consideran como propios.

Diferente es la perspectiva de los pensadores mapuches que buscan explicar el nguillatun en clave de identidad étnica. Marileo plantea que el **nguillatun** corresponde a una tradición autóctona "que en su sentido general representa la 'síntesis del mundo mapuche" (Marileo, 1995, p. 16). Colicoy sostiene que es "el acercamiento entre las personas y el mundo sagrado a través de la machi" (Colicoy, 1992, p. 39).

En síntesis, nos encontramos con tres interpretaciones que históricamente se pueden rastrear en este siglo acerca del **nguillatun**: un catolicismo que no admite convergencias con la religión nativa, un catolicismo mapuche desde claves indígenas y una religión nativa que no admite convergencias en el plano religioso con el cristianismo. Esto implica que si nosotros consideramos las propuestas de los actores indígenas no queda claro la síntesis entre estos tres modelos. Una propuesta de cristianismo inculturado requeriría ciertamente plantearse de un modo crítico frente a estas tres formas culturales que se han manifestado en Araucanía.

## 1.2. Acerca del Ngënechen: ¿un símbolo mapuche de Dios?

El estudio del **Ngënechen** ha sido particularmente rico en estas últimas décadas (Guevara, Latcham, Faron, Casamiquela, Zapater, Greve, Foerster, Salas), cada uno de estos estudiosos han mostrado las dificultades para comprender esta figura central del panteón mapuche. A modo de esquema muy general se podría decir que **Ngënechen** es una palabra indígena que remite a una fuerza religiosa benéfica que responde a las necesidades de los creyentes mapuches. La dificultad surge porque esta palabra los mapuches la utilizan como equivalente de Dios.

M. E. Greve (1988 y 1993) ha propuesto un acercamiento basado en el conocimiento indígena que entrega un punto de vista particularmente importante. Según esta autora la religión mapuche contiene un sistema de creencias y de ritos acerca de los **ngen**

que en general ha sido desconocido o descuidado por los estudiosos. De acuerdo a este estudio, el mapuche tendría una profunda veneración de fuerzas presentes en diferentes objetos naturales, particularmente: el bosque, los lagos, los manantiales, el fuego, etc.

Pero es menester indicar que estas discusiones se complejizan cuando se analiza el discurso de los propios mapuches: para algunos no existen diferencias fundamentales entre **Ngënechen** y Dios: por ejemplo, D. Weñunanko decía en los años 60: "Nosotros y todos los huincas oramos al mismo Dios. Yo no tuve que cambiar mi fe en Dios al devenir cristiano: nuestro Dios es el mismo que el de ustedes" (Hilger, p. 67). Otro dirigente decía en un Seminario realizado en 1989: "La religión mapuche es el elemento más fuerte de la identidad de nuestro pueblo... Los mapuches creemos en un padre, en un **Ngënechen** superior al hombre, superior a todo poder, en ese sentido decimos nosotros es el más poderoso de nuestro valor cultural" (Vidal, p. 165). Por último, un **lonko** actual dice acerca de las oraciones de la machi de su comunidad: "cambian su idioma para hablar de **Ngënechen** en castellano como Dios, pero saben que no hay diferencia en eso... la diferencia es en la imagen no más" (p. 70).

Empero, también es posible rastrear una tradición menos cristiana que se expresa generalmente en el discurso de los chamanes y se encuentra en los juicios de algunos intelectuales mapuches: por ejemplo, M. Lincomil sostiene: "los ancianos dicen que **Ngënechen** es distinto con el Dios cristiano... según su criterio es propio de ellos" (71). En el mismo sentido hablaba el lingüista mapuche A. Raguileo: "Si fuera el mismo Dios, creo que tuviéramos el concepto igual a la religión cristiana, estaríamos pidiendo al mismo Dios, al Dios que permitió esto, y sería en realidad un esfuerzo inútil" (Vidal, p. 86).

Pero es menester reconocer que existen otras afirmaciones que cuestionan esta afirmación tradicional de identidad religiosa en la afirmación de lo propio. Lo que es interesante para este Coloquio es que existen mapuches que consideran el valor de convergencia de este símbolo religioso-cultural que el "Dominador o Hacedor de los hombres". Indiquemos tres afirmaciones al respecto:

En primer lugar, parece claro que al destacar ciertos aspectos vinculados a la polisemia y a la "innovación" del simbolismo del **Ngënechen** se constata que el simbolismo religioso mapuche es algo "vivo". Con este adjetivo queremos destacar que la articulación del sentido religioso no se encuentra detenida ni desintegrada, sino que el simbolismo y el lenguaje ritual mapuche son parte de un proceso de re-interpretación ininterrumpido. A partir de esta propuesta entendemos el proceso de re-significación del simbolismo de **Ngënechen** por parte de los mapuches y de los misioneros. Pero, la antropología religiosa nos muestra, al mismo tiempo, que todo intento por explicar el simbolismo del **Ngënechen** mapuche a partir de un ordenamiento jerárquico de deidades o que coincida con el Dios bíblico está limitando las posibilidades de profundizar los elementos simbólicos que se le asignan en la cultura mapuche, pues no permiten comprender la hondura de una figura que no significa lo mismo que el Dios cristiano: en este sentido, se requieren reconocer las convergencias que existen entre el simbolismo del **Ngënechen** y Dios, pero sin anular aquellos aspectos que son claramente divergentes, por ejemplo, no se puede desconocer que para una teología católica es ciertamente conflictiva una visión cuádruple de Dios o una visión que destaque el aspecto "sexual" de las personas divinas. En forma más precisa aún, se puede decir que la re-significación de **Ngënechen**, elaborada por parte de los indígenas en contacto con el cristianismo, es un intento serio por buscar puntos de convergencia con la visión cristiana, pero que no corresponde exactamente al dinamismo vivido por las iglesias cristianas en Araucanía ni a las formas que asume la religión autóctona.

En segundo lugar, es necesario reconocer que las investigaciones antropológicas acerca de las religiones de los pueblos denominados "primitivos" se han confrontado, desde sus primeros tanteos, a la complejidad de la comprensión de otras formas

religiosas, en particular del cristianismo. Sería epistemológicamente poco convincente sostener que el proceder etnológico clásico ha podido tener una mirada neutral de las formas religiosas primitivas. Evans-Pritchard ha hecho clásica esta crítica. Los mismos misioneros no escapaban y no escapan a una preocupación apologetica de defensa del cristianismo y de evangelización de la Araucanía. Sería ingenuo, desde este punto de vista, considerar que el simbolismo del **Ngënechen** no involucra un discusión general acerca del papel del simbolismo cristiano en la sociedad mapuche. Ser consciente de esta dimensión, no implica de ningún modo concebir el simbolismo tradicional mapuche y el simbolismo cristiano como siendo siempre contradictorios; implica más bien reconocer los intentos de re-significación simbólica que se dan de parte de cada uno de estos actores enfrentados en el contacto de simbolismos religiosos: se podría decir son intentos por formular, culturalmente, una simbólica de Dios.

En tercer lugar, el simbolismo de **Ngënechen: Chau-Dios/Nuke-Dios** ya no es un símbolo superpuesto debido a la acción de los misioneros – como lo interpretan exclusivamente, a veces los antropólogos –, sino que es algo propio, que ha sido ya incorporado por un movimiento interno al dinamismo cultural que viven los pueblos mapuches. Con esto queremos sostener que la innovación semántica presente en el simbolismo del **Ngënechen** permite asegurar que el universo religioso mapuche tiene una vitalidad que va más allá de la des-estructuración social y cultural que se experimenta en algunas zonas de Araucanía. El universo religioso mapuche tiene la suficiente vitalidad semántica para lograr re-interpretar simbólica y metafóricamente su experiencia religiosa existencial e histórica.

En este sentido el universo religioso mapuche plantea un serio problema al cristianismo: es probable que esta figura de la divinidad no sea un simbolismo cualquiera sino un cierto tipo de simbolismo religioso que presupone también una "teología inculturada" bastante coherente y profunda sobre distintos misterios religiosos vinculados a Dios; ella no puede ser desechada sin más y no sólo por un prurito "culturalista": el símbolo del **Ngënechen** que nos propone el universo religioso mapuche es una visión bastante compleja de lo sagrado que aún tiene algo que decir a un mundo en vía de secularización como el nuestro en el que hemos ido perdiendo las significaciones de una simbólica de Dios.

### 1.3 El rol de la Machi

Los chamanes o machis como se denomina en mapudungun son agentes médicos religiosos de una sociedad tribal o de cacicazgos. "Los chamanes participan en la economía de subsistencia además de realizar las labores propias de su profesión. Se diferencian de las demás personas de la comunidad por su habilidad para entrar en trance, comunicarse con deidades y espíritus, y tener sueños, visiones y enfermedades que son atribuidas a causas sobrenaturales. Los chamanes no se hacen profesionales por voluntad propia, sino que son elegidos sobre-naturalmente" (Bacigalupo, 1995, pp. 52–53). La literatura antropológica ha elaborado diversos análisis ya clásicos acerca del chamanismo: Mauss, Lévi-Strauss, Eliade, etc. En el caso mapuche han trabajado en forma más sistemática el tema Dowling, Faron, Greve y Bacigalupo. Sería muy largo exponer los diferentes aspectos vinculados a la tradición chamánica. Baste aquí enunciar algunos problemas vinculados a las relaciones con el cristianismo.

La opinión de los frailes franciscanos y capuchinos en el pasado estuvo marcada por una profunda hostilidad a los machis. Un famoso diálogo se encuentra en el libro de Fray Luis Mancilla acerca de **Las Misiones franciscanas en Araucanía**

(1904) donde relata un diálogo aparentemente verídico con una machi que se negó a aceptar el bautismo bajo el motivo de que ser machi es un oficio que prohíbe ser cristiano: existen varios párrafos de antología misionera: un sacerdote tenaz y una machi que le entrega razones de diversa índole para no aceptar el bautismo.

En una parte la machi responde frente a la obstinación del sacerdote a escuchar sus razones: "Ya te he dicho que no quiero ser cristiana: te ruego que no seas un patiru majadero. Bautiza a todos lo que tengan buena voluntad para hacerlo y sobre todo a los pequeñuelos (**pinchin mapuche**), pues me agrada que sean cristianos" (p.64), en otra parte dice "Me has dicho algunas cosas en que veo tienes razón, pero en lo que toca a mí, no creo ni quiero ser cristiana, porque entonces dejaría de ser machi y no tendría el valimiento que ejerzo ante mis ciudadanos, los araucanos. Esta es mi profesión" (p.63).

Esta "tenacidad" de las machi le valió una crítica radical del P. Augusta: "Las machis continúan con sus supercherías, pero ya no en tan grande escala como antes, riéndose de ellas no pocos indígenas. Vengan a establecerse cerca de ellos buenos médicos que pidan un honorario módico, entonces las dichas machis quedarán aún más abandonadas de lo que están hoy día, como ha sucedido en Wapi donde el autor con sus conocimientos de medicina las eclipsó; pero siempre quedarán algunas, pues la estupidez nunca se acabará del todo" (Lecturas, p. 233).

Estos casos históricos muestran una buena parte de la actitud más o menos permanente de los miembros de la religión católica y de las iglesias cristianas con los chamanes indígenas: esta relación ha sido particularmente conflictiva con las machis porque influye un estereotipo cultural que las cataloga como "curanderas", "brujas" u otros apelativos. Las machis no han permanecido pasivas frente a la incompreensión cultural permanente, ellos han asumido muchas veces la elaboración del contradiscurso misionero. Es por esta razón que las machis terminaron asumiendo el papel religioso principal como las que cautelan la religiosidad ancestral. Estas transformaciones notables – como lo ha mostrado M. Bacigalupo – muestran como la institución chamánica ha tendido a desplazar en varias comunidades una institución diferente vinculada al **nguillatun**, los **ngenpin** o dueños de la palabra y para los mapuches ellas constituyen el núcleo religioso central.

Los actores religiosos tradicionales proponen enunciados tales como los que se recogen en las machis actuales donde se muestran la unidad de las tradiciones chamánicas en oposición al cristianismo, consideremos por ejemplo algunos enunciados acerca de las imágenes cristianas:

Una machi expresa: "*Las machis sacamos todo ese poder, la fuerza de la luna*", (p. 61).

Una machi dice: "*La Virgen, los santos, la cruz, sirven de adorno no más en los festejos, de allí no saca la fuerza la machi*" (p. 73).

Otra machi sostiene: "*Yo tengo la virgen para bonito no más, yo lo compro esa la virgen... ella a la monjita le da poder... yo saco la fuerza de mi espíritu, de la luna*".

Todas estas referencias a un poder ancestral vinculadas a una concepción religiosa lunar nos muestran un núcleo duro que el cristianismo no ha logrado influir de todo; las oraciones rituales de las machis son parte de una forma de discurso que no ha sido traspasado por la evangelización, a pesar que muchas de ellas sean nominalmente católicas, tengan relaciones con religiosas y sacerdotes y posean, incluso, imágenes cristianas en sus casas.

En un artículo de un libro que publicamos hace poco, se encuentran algunos datos interesantes acerca de su papel fundamental para definir otros rituales religiosos y la identidad mapuche. Una machi señalaba acerca del por qué era necesario realizar el **Nguillatun**, ella indica "Bueno, dije que saliera bueno el **Nguillatun** pues.. que el Dios estaba enojado con algunos, con la gente por el '**purrun**'...porque algunos no visten de '**chamal**' pues oiga, sino que andan así no más de vestido... andan muchos vestidos de chilenos así... entonces por eso el Dios no conocía el espíritu siquiera... están muy revueltos ahora... tienen que aguantar más, tienen que ser así como eran antes los mapuches, no tan achilenados así" (Bacigalupo, 1995, p. 61), para otra machi es posible una integración mayor: "Yo soy católica y no dejo de ser mapuche... no dejo de practicar la vida mapuche, sigo siendo mapuche igual y trabajando igual" (Idem., p. 72). En síntesis, el discurso chamánico no es totalmente homogéneo, admite matices que responde no sólo a una formación específica, sino a contextos comunitarios a veces bastante distintos.

En suma, el análisis detallado del discurso ritual – que se puede aplicar a otros discursos – , o el meta–discurso que esgrimen los dirigentes mapuches permite comprender el juego de sensibilidades distintas al interior de los creyentes mapuches que a su vez posibilita interpretar de un modo distinto los diferentes procesos de innovación que ellos generan. En este sentido, cabría hablar aquí del universo religioso aborígen en términos de un campo religioso abierto a tradiciones que son preservadas y transmitidas de modo diferente de acuerdo al actor y a la historia religiosa de la comunidad o región que se trate.

En este contexto chamánico de la IX región, M. Bacigalupo (1994) ha mostrado con un abundante apoyo etnográfico que los cambios e innovaciones que vive la institución chamánica en las diferentes zonas estudiadas por ella no sólo tienen que ver con un enfoque psico–social – que vincula las variaciones con la cercanía a la urbe, en la cual aumentan las experiencias de desajustes, discriminaciones y pobreza – sino con un enfoque hermenéutico donde el antropólogo no puede ya discernir una forma chamánica "pura", sino observar el juego complejo de tradiciones (1994, p. 121).

Este análisis hermenéutico se lo puede extender también al chamanismo mapuche el cual tiene variaciones que no corresponden únicamente a diferencias étnicas, sino a formas de asumir condicionamientos históricos y socio–políticos. Por ejemplo, en varias comunidades el rol protagónico del machi ha sido capital para re–articular la identidad cultural. T. Dillehay ha mostrado la influencia política de las machis en las comunidades y en las organizaciones.

En este marco las alternativas políticas se corresponden, de algún modo, con las tradiciones que operan también detrás de los creyentes nativos. Los trabajos de M.E. Greve (1987) y M. Bacigalupo (1994) ha mostrado que los relatos y tradiciones chamánicas son variadas y de un gran espesor simbólico, admitiendo múltiples variaciones a partir de su ubicación geográfica y a partir de su propia formación con las machis maestras y de la fraternidad o escuela en la que se formó la machi aprendiz, y que pueden ser interpretados con matrices diferentes.

A partir de estos análisis generales, y de mi propia experiencia y análisis de varios estudios importantísimos se constata que el universo religioso aborígen está lejos de ser una red simbólica y ritual fosilizada que no tendría capacidad para asumir las profundas transformaciones sociales, culturales y religiosas que afectan a los pueblos mapuches desde el inicio de la invasión de su territorio hasta nuestros días. Al destacar ciertos aspectos vinculados al trabajo de interpretación y de 'innovación' subyacentes a la tradición socio–cultural del **Nguillatun**, del **Ngënechen** y de la institución chamánica hemos buscado destacar principalmente que los procesos y dinamisismos religiosos que viven las comunidades mapuches no se pueden comprender sin este proceso de re–interpretación que

continúa hasta nuestros días y que intenta responder, no sólo a los desafíos que la evangelización les ha planteado desde hace varios siglos sino a los procesos de modernización que vive la sociedad chilena y que repercute fuertemente al interior de las comunidades mapuches.

A partir del somero estudio que hemos realizado es preciso reconocer la vitalidad de estos tres simbolismos, para articular nuevas significaciones sin perder del todo las tradicionales: la fecundidad del simbolismo del **Nguillatun**, del **Ngënechen** y del simbolismo **chamánico** es su fuerza integradora. En este sentido, es claro que se debe reconocer, tal como lo muestran los indígenas de este siglo, que se ha gestado un tipo de re-significación mapuche de algunos atributos divinos propuestos por el cristianismo. La evaluación del proceso de evangelización en tierra mapuche, en el contexto de una teoría hermenéutica de la religión mapuche, se requiere hacer a partir de los procesos de innovación religiosa que están presentes en el simbolismo y en la praxis del creyente mapuche. Nuestra hipótesis general es que el cristianismo está presente en el campo religioso mapuche y desde ahí ha generado procesos de innovación religiosa y cultural.

Esto nos ha llevado a exponer en otros trabajos que el papel de las interpretaciones de las diversas simbólicas y ritos religiosos que realizan los propios mapuches es relevante para comprender el imaginario socio-cultural mapuche actual. El campo religioso mapuche es un universo complejo de tradiciones, cosmovisiones y prácticas integradas en una delicada articulación entre tradición e innovación que se encuentran en los agentes religiosos actuales: a partir del cual los elementos cristianos no aparecen completamente desvinculados de los ejes arcaicos y tradiciones.

La discusión hermenéutica acerca del lenguaje simbólico mapuche que se ha desarrollado durante estos años muestra, con bastante claridad, que una buena parte de las prácticas, ritos, creencias que constituyen la identidad cultural y social de las comunidades mapuches derivan del mantenimiento de ciertas formas de celebración ritual y simbólica que re-significan tradiciones; en términos más sociológicos, que re-actualizan el lazo social con los antepasados; en términos de una hermenéutica del lenguaje, que establecen una re-significación de un discurso ritual que permita responder a las nuevas interrogantes religiosas del presente, es decir, lo que en términos técnicos, siguiendo a P. Ricoeur llamaríamos "innovación semántica".

*En aquellas comunidades en las que se observan rasgos más o menos "awinkados" o cristianos o de resistencia simbólica a la cultura dominante, uno podría preguntarse: no será que el denominado 'sincretismo' o 'resistencia' en el plano religioso no sólo ha sido producto de una imposición ideológica-cultural ajena, sino que ha sido facilitado, en algunos casos, por ciertas tradiciones simbólicas aborígenes que son más afines al contacto con los rituales y símbolos religiosos extranjeros.*

Acerca de la tradición y de la innovación cabe plantear las siguientes indicaciones generales: la tradición y la creatividad cultural no se oponen sino que se requieren mutuamente para responder a los desafíos socio-culturales y religiosos que los pueblos van experimentando a lo largo de su historia. Hemos afirmado, en otro trabajo, (Salas, 1991) que el universo mapuche tienen la suficiente vitalidad semántica, simbólica y práctica para desplegar no sólo su rica experiencia ancestral, sino también su experiencia existencial e histórica. Análisis y estudios antropológicos muestran que las distintas religiones en la Araucanía no sólo se reducen a diferentes procesos de integración de las pautas culturales y religiosas provenientes de colonizadores y de misioneros en el pasado (Duran, 1986), sino a estrategias de incorporación de elementos religioso-culturales por parte de los mismos sujetos

religiosos indígenas (Bacigalupo, 1994; Curivil, 1994).

En este plano es interesante considerar el análisis de Foerster acerca de la presencia pentecostal en las comunidades mapuche actuales. Analizando la relación concreta que establecen los mapuches pentecostales respecto del nexo bien-mal, del papel de los antepasados y del sentido de la comunidad ritual sostiene: "(ellos) aceptan determinados conceptos que 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 esta crítica constituyendo una comunidad... cáltica que se cierra sobre sí misma, al postular que sólo en ella los valores se realizan" (Foerster, 1993, p. 161). Respecto de la innovación religiosa nos dice: "*De este modo el pentecostalismo mapuche es un refugio para las actuales condiciones de vida (agravadas por la disolución de las reducciones: 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 cáltica, con la diferencia que ésta tendrá un fundamento más religioso que mágico)*" (Foerster, 1993, pp. 161-162).

A pesar del gran impacto de las iglesias pentecostales y de otros grupos religiosos en tierra mapuche, existe una negativa del mapuche corriente a prescindir completamente del ritual indígena. Esta permanencia se puede entender a partir de la idea de Golluscio, ella afirma que "*el discurso ritual araucano constituye un universo simbólico de autonomía cultural y su ejecución, una eficaz estrategia de resistencia cultural indígena íntimamente vinculado con la construcción, re-construcción de la identidad social*" (Golluscio, 1989, p. 41), por ello los pensadores indígenas tienen razón cuando critican a los investigadores winkas por no entender el carácter "tolerante y ecuménico" de su religión.

La cultura mapuche posee, entonces, el dinamismo suficiente para hacer frente a los crecientes cambios culturales y a la tentación fundamentalista – presente en la sociedad indígena como en la nuestra – que busca preservarse de la des-integración del sentido, pero en cuyo trasfondo se oculta una desconfianza ambigua a las posibilidades que ofrece este mundo moderno respecto de la experiencia religiosa y ética, de los lazos sociales, del nexo entre particular y universal, entre el hombre enraizado en la tierra (=che) y los extraños que cortan dicho lazo (=winka).

En este sentido, se puede sostener que la religión mapuche es parte de un universo cultural vigente que no se confunde de ningún modo con una experiencia sagrada pretérita, con una religión folklórica o con un etno-misticismo de cuño romántico, es religión cultural auténtica y dinámica que a través de sus transformaciones ha asegurado mantenerse en el tiempo y no sucumbir frente a las estrategias "asimilacionistas" de las Iglesias y del Estado; y por lo mismo, ha sido una cultura indígena con capacidad para responder, en términos religiosos, a los desafíos de la acción evangelizadora de las iglesias cristianas y no cristianas, y en términos socio-culturales, a la acción modernizadora del estado chileno. En nuestra perspectiva, no se puede analizar la problemática de la "inculturación" sin establecer una propuesta crítica de la modernización.

Nuestra tesis es que el papel del lenguaje y de la simbólica religiosa es relevante para comprender el imaginario socio-cultural mapuche y el campo religioso mapuche, pues a partir de ellos se puede pensar una delicada articulación temporal entre pasado, presente y futuro que la modernidad ha problematizado y cuestionado en distintas culturas, incluida la chilena, y que nos afecta tanto a los indígenas como a los winkas. En este sentido, es interesante la afirmación de E. Chihuailaf de que ambas culturas están a la "búsqueda de una identidad" y la potencialidad de un diálogo entre la cultura nacional y las culturas originarias pasa – como señalaba Cardoso de Moreira – por la elaboración de una ética del contacto inter-étnico, como posibilidad de un verdadero encuentro con el "otro".

Si tuviéramos que sintetizar dos ideas que permitieran contribuir al debate y al diálogo en este Coloquio acerca de la "evangelización inculturada" yo lo haría, de una forma un tanto provocativa, a partir de nuestra tesis principal: en primer lugar, para comprender la perspectiva hermenéutica de los actores mapuches religiosos es preciso estudiar las modalidades sociales y políticas concretas del contacto con la sociedad dominante; en segundo lugar, para profundizar la noción de inculturación sería necesario mostrar que es la propia Iglesia la que está a la búsqueda de su identidad en una cultura mundial que cuestiona radicalmente la fe cristiana.

Respecto de lo primero, diría que para entender lo que ocurre con la "cultura de los pueblos indígenas" sería necesario estudiar (no de un modo aislado) las creencias, símbolos y rituales religiosos sino de vincularlos a los procesos que transforman la sociedad en su conjunto. Se trataría, entonces, de considerar de un modo relevante en la actualidad el impacto de estos nuevos procesos económicos, culturales y sociales que se aglutinan con el concepto de modernización, o los filósofos con la noción de "modernidad", pero que no coinciden exactamente con la idea más teológico-pastoral del "mundo actual" expuesta por la Iglesia post-conciliar. Es desde esta tradición donde cabría discutir el tipo de modernidad "periférica" que emerge en Araucanía pero también en el resto del Tercer Mundo.

El problema inter-cultural del "mundo actual" más radical surge, en nuestra interpretación, desde el momento en que se capta que tales procesos generan cambios radicales y contradictorios desiguales a nivel de valores, representaciones y conductas de las comunidades humanas, pueblos, naciones y etnias. En este sentido, se puede sostener que este fin de siglo termina con una paradoja curiosa: ha tomado cada vez más conciencia de que la cultura no es un patrimonio inmóvil de alguna época o de algún grupo humano, pero al mismo tiempo se difunde una cultura "mediática" que ahoga este espesor mítico de cada cultura: en Chile, se valorizan los programas televisivos acerca de los indígenas, y no se hace un esfuerzo por colaborar en sus esfuerzos culturales; se valoriza que asuman nuevas tecnologías sofisticadas, y no hay preocupación por formas tradicionales que permiten expresar la identidad colectiva.

El problema implícito para la Iglesia en la Araucanía es que su experiencia con las culturas europeo-chileno es un tanto diferente al diálogo que se exige con este mundo multi-cultural que emerge (Ladrière, 1988, p. 37) y en particular con el mundo indígena. El diálogo que ha realizado la Iglesia con el mundo europeo a lo largo de siglos, no se ha hecho suficientemente con el mundo indígena: existe así una cierta valorización de la cultura indígena y un aporte importante que la se ha hecho en el plano de una pastoral social, pero en el plano religioso, yo me atrevería a sostener que estamos aún en una fase de "experimentos pilotos", donde con dificultad pueden asumir un rol protagónico los propios mapuches, tal como ellos lo han practicado en diversos otros ámbitos.

En segundo lugar, acerca de la identidad cultural de nuestra Iglesia creo que es importante reconocer que esta voluntad de "diálogo inter-cultural" y "religioso" que aparecía más o menos clara en las declaraciones conciliares hace 30 años y que ha generado esta profunda reflexión acerca de la "evangelización inculturada", es a veces fuente de profundas tensiones al interior de la propia Iglesia post-conciliar. La razón principal no es fácil de precisar para toda la Iglesia Universal, pero es muy probable que tenga que ver con la sobrevivencia de visiones contrarias a la modernidad al interior de la Iglesia (J. Noemi, 1994, pp. 33-34) y a un concepto clásico de cultura que no asume claramente las culturas étnicas.

Esto implica decir que dentro del catolicismo co-existen distintas sensibilidades, posturas y planteamientos acerca de una modernidad en crisis y estas concepciones se hacen también presentes en el concepto de "cultura" y de "inculturación" que, de cierto modo, tienden a perder su fecundidad "teórica", pero lo más delicado es que no

generan un discernimiento pastoral concreto en las culturas que contribuyan a una práctica pastoral inculturada; a veces, las consideraciones acerca de la cultura y la inculturación se *considerarán en abstracto y no asumiendo todo el espesor de una experiencia histórica-cultural*: no conozco un esfuerzo de evaluación pastoral de las misiones en Araucanía. Las que existen son aproximaciones históricas y antropológicas que proponen una "esquemización abstracta" de las misiones en Araucanía y no son totalmente pertinentes para *los creyentes que se mueven en un compromiso concreto con su fe*.

Pero terminaría esta ponencia indicando algunas interrogantes que me parecen cruciales para hacer un buen diálogo inter-cultural e inter-religioso. Pienso que los creyentes indígenas, chilenos, latinoamericanos, africanos y asiáticos requieren en la actualidad criterios concretos para establecer dicho discernimiento y establecer mediaciones para una acción cultural y social adecuadas en modernidades "híbridas". Pero esto plantea varias interrogantes importantes al alba del Tercer Milenio: ¿cómo proponer un tipo de razonamiento práctico que apunte a distinguir los aspectos positivos y negativos de la "cultura europea moderna"? ¿por qué no hacer este mismo discernimiento con las culturas indígenas?, ¿es posible establecer, con claridad, las contradicciones que conlleva una civilización planetaria y los complejos procesos que genera en sociedades en búsqueda de su identidad?, ¿cómo des-vincular la fe cristiana a una sociedad arrogante y etnocéntrica como la chilena?, cómo proponer pistas históricas-culturalmente situadas - sin romper el carácter católico, es decir universal?, ¿cómo poder ser mapuches y chilenos, sin que por ello el Evangelio deje de ser una buena nueva para una minoría étnica y para la sociedad dominante?

DR. RICARDO SALAS A.  
FAX 56-2-6972073  
SANTIAGO-CHILE

- Alcamán y Araya, *Manifestaciones culturales y religiosas del pueblo mapuche*, Fundación Instituto Indígena, 1993.
- Alonqueo M., *Mapuche: Ayer-Hoy*. Padre Las Casas, Imprenta san Francisco, 1985.
- Augusta F., *Lecturas Araucanas*, Padre Las Casas, Imprenta san Francisco, 1933.
- Bacigalupo M., *The Power of the Machis: The Rise of Female Shaman Healers and Priestesses in Mapuche Society* (Tesis de doctorado en Antropología Universidad de California), 1994.  
\*“El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de Araucanía” en: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, san Pablo, Santiago, 1995.
- Bengoia J., *Historia del Pueblo Mapuche*, Ed. Sur, Santiago, 1985.
- Cardoso de Moreira R., “La etnicidad y las posibilidades de la ética universal”, en: *Antropológica* 8 (1993) 20-33.
- Carrasco H., “Traffiñ: estructura del mito e identidad mapuche” en: *Sociedad y Cultura Mapuche: el cambio y la resistencia cultural*, CIID-Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, Temuco, 1992, pp. 91-101.
- Colicoy D., “Religión Mapuche-Religión Winka”, en: Parker y Salas Eds., *Cristianismo y Culturas Latinoamericanas*, Ed. Paulinas - CERC, Santiago, 1992, pp. 37-43.
- Curivil R., *Cambios Culturales y Procesos de Re-etnificación entre los mapuche urbanos: un estudio de caso* (Tesis de Magister en Ciencias Sociales), Santiago, Univ. AHC, 1994.  
\*“Religión mapuche y Cristianismo” en: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, San Pablo, Santiago, 1995.
- Chihuailaf E., “La fuerza de la palabra”, en: *Diario La Época*, Temas, Domingo 15 de mayo, 1994, pp. 14-15.
- Dowling J., *Religión, Chamanismo y mitología mapuche*, Ed. Universitaria, Santiago, 1973.
- Durán T. et al., “Un enfoque para la comprensión del comportamiento religioso mapuche” (Ponencia presentada en V Jornadas Religiosas, Santiago, mayo de 1995).  
\*“Identidad Mapuche. Un problema de vida y de concepto” en: *América Indígena* 4 (1986) 691-722.
- Faron L., *Hawks of the Sun*, Pittsburg, 1964.
- Foerster R., *Los Huilliches de san Juan de la Costa*, Ed. Rehue, Santiago, 1985.  
\**Introducción a la religiosidad mapuche*, Ed. Universitaria, Santiago, 1993.
- Gill S., *Beyond 'The Primitive'. The Religions of nonliterate peoples*, Prentice-Hall, New Jersey, 1993.
- Golluscio L., “Lengua, Cultura e Identidad: el discurso ritual mapuche” en: *Sociedad y Religión* 7 (1989) 29-45.

- Greve M. E., "El discurso chamánico mapuche" en: *Actas de Lengua y Literatura Mapuche 2* (1987) 47-66.  
 \*"Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña" en: *CUHSO 2* (1986) 143-154.
- Holenstein E., "L' Herméneutique interculturelle" en: *Rehue de Théologie et de Philosophie*, 126 (1994) 19-37.
- Irarrázabal D., *Cultura y fe latinoamericanas*, Ed. Rehue-Instituto de Estudios Aymara, Santiago, 1994.
- Koessler-ilg B., Tradiciones Araucanas, Universidad Nacional de la Plata, Buenos Aires, 1962.
- Lenz R., *Estudios Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago, 1895-97.
- Mancilla L., *Las misiones franciscanas de la Araucanía*, El misionero franciscano, Angel, 1904.
- Marileo A., *Mundo Mapuche*, Fotocopia, s/f.
- Montecinos S., "Mulher mapuche e cristianismo: reelaboração religiosa e religiosa e resistencia étnica" en: *Mulher pobre na historia de igreja Latino-Americana*, CEHILA, 1984, pp.186-199.
- Noggler A., *Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos*, Ed. san Francisco, Padre Las Casas, 1980.
- Noemi J., "Inculturación del Evangelio. Recepción teológica de Santo Domingo" en: *Cultura, Modernidad e iglesia en Chile*, san Pablo, Santiago, 1994.
- Olivera M., "Mapuche Religión" en: *The Encyclopedia of Religion*, Macmillan Publishing Co., New York, vol. 9 (1987) 187-188.
- Salas R., "Tres explicaciones del Universo Religioso mapuche" en: *Nüttram VI-3* (1990) 36-46.  
 \*"Una interpretación del universo religioso mapuche" en: *Nüttram VII-25* (1991) 20-44.  
 \*"El simbolismo del Ngënechen Mapuche. Hacia una simbólica mapuche de Dios", en: *Revista Católica* 1102 (1994) 97-108.  
 \*"Sabiduría Mapuche, Modernización e identidad cultural", en: *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, san Pablo, Santiago, 1995.
- Stuchlík M., *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Ed. Nueva Universidad, Santiago, 1972.
- Watchel N., "L'aculturation" en: *Faire de l'Histoire*, Paris, Gallimard, Paris, 1974, pp. 174-202.
- Wheelock W., "The problem of Ritual Language" en: *The Journal of the American Academy of Religion* 50-1 (1982) 49-71.