

Nuevas configuraciones rituales: el contextosociopolíticode la realización del *ngillatun* entre los mapuche de Tranaman en el sur de Chile¹

Bárbara Bustos Barrera²

RESUMEN

Este trabajo tiene como propósito central comprender las formas que asume hoy el Ngillatun, una de las expresiones rituales centrales de los Mapuche de la zona Sur de Chile.

A partir de un cierto descontento en relación a los estudios sobre poblaciones indígenas en este país que presentan una tendencia que construye y traspasa una imagen “nativista” de los Mapuche, emerge un interés por relevar los complejos procesos de reflexividad cultural a partir de los cuales estos grupos elaboran y significan modos particulares de vincularse a la sociedad no indígena.

Desde este escenario, procuro hacer una descripción completa y detallada de los elementos contextuales involucrados en la realización del Ngillatun del Lof Tranaman destacando la construcción e interpretación que las familias Mapuche de este espacio hacen de la recuperación territorial de una parte de las tierras ancestrales usurpadas durante un período de la historia de este pueblo, al formalizar su demanda territorial al Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, FTAI, organismo dependiente de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena - Conadi.

Trabajo recepcionado: agosto 2006.

Trabajo aceptado: noviembre 2006.

¹ El presente texto es una síntesis de la investigación de Magister, defendida en el Programa de Post-graduación en Antropología Social de la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil, el 9 de marzo de 2006.

² Antropóloga, Unidad de Salud y Pueblos Indígenas del Ministerio de Salud de Chile. paquirri28@hotmail.com

El análisis recorre el camino seguido por las personas de Tranaman (Región de la Araucanía) hasta que el ritual es ejecutado y revela cómo, a través de la realización del Ngillatun, el colectivo re-significa lo que para unos - en este caso, miembros de la sociedad chilena - constituye la oficialización de un evento, transformándolo desde la ritualización en un proceso de demarcación territorial y re-ocupación del espacio, imprimiendo su propio significado a una herramienta legislativa - el FTAI - representativa de la lógica occidental.

ABSTRACT

This paper aims at understanding the forms the Nguillatun - one of the main ritual expressions of the Mapuche people in Southern Chile- currently takes.

Some papers about indigenous populations in the country showing a trend that builds and offers a "nativist" image of the Mapuche people, have provoked a certain degree of dissatisfaction. This fact has given birth to an interest in highlighting the complex processes of cultural reflexivity from which these groups elaborate and give meaning to particular forms of relating to the non indigenous society.

From this scenario, I intend to make a comprehensive and detailed description of the contextual elements involved in the making of the Ngillatun in the Tranaman Lof. Stress is put on the construction and interpretation that Mapuche families living in this community place on the recovery of a piece of their ancestors' land seized during a period of their history, when formalizing their land demands before the Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (Indigenous Land and Water Fund) (FTAI), agency that depends on the National Corporation of Development of the Indigenous Peoples (Conadi).

This analysis covers all actions taken by the people in Tranaman (Araucanía Region) until the rite is performed. It reveals how, by celebrating the Ngillatun, this collective adds a new meaning to what the officialization of this event means for some -in this case, members of the Chilean society - by transforming it, from its ritualization, into a process of land demarcation and re-occupation of the space, by building their own meaning into a legislative tool - the FTAI - which represents the western way of thinking.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es un intento por explicar las nuevas formas y configuraciones que se manifiestan hoy en uno de los rituales más importantes practicado por los mapuche: el *Ngillatun*. En el transcurso del texto, expondré cómo la realización del *ngillatun* hoy puede ser vista también a la luz de las articulaciones con elementos, personas, ideas y situaciones que trascienden los límites del grupo, activando fuertes procesos de resignificación y reflexividad cultural, a partir de la interacción con las diferentes instancias y miembros de la sociedad chilena.

El proceso de recuperación territorial de un fundo forestal de 356 hectáreas de pino (*Pinus radiata*) protagonizado por el *Lof* Tranaman en el período en que realizaba la investigación de campo, y el eje vincular que este evento mostraba con el Fondo de Tierras y Aguas de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), marcó la delimitación del objeto de este estudio, al mismo tiempo que me permitió problematizar algunas cuestiones que desde hace un tiempo había venido reflexionado en torno a los estudios generados sobre los mapuche de Chile.

El problema

Hablar de los mapuche hoy no es una cuestión fácil. En primer lugar, porque la mayoría de las veces, como investigadores, nos invade la tendencia a reproducir lo que han dicho algunos investigadores más experimentados. Esa tendencia muchas veces ha producido abordajes que dificultan liberarse de la “objetivación de la cultura”, de aquella noción esencialista de los grupos indígenas, desencadenando un tipo de “nativismo antropológico” que postula “[...] sociedades supuestamente aisladas y culturas no contaminadas, ya sea en el presente o en el pasado” (WOLF, 2003, p. 327. Traducción de la autora). Se trataría de una visión

que se incomoda con todos los elementos que aparecen contaminando la imagen del “mapuche tradicional”. Usando los términos de Sahlins, esto se refleja en “[...] discursos antropológicos tradicionales que tienden a percibir la cultura como objetivada, reificada, superorgánica, esencializada, estereotipada, primordial, homogénea, lógica, cohesionada, cerrada, excesivamente determinista y sistemática” (SAHLINS, 1997, p. 49. Traducción de la autora). Pero como indica Wolf y como yo también postulo, “[...] no hay ventaja en el falso romanticismo que pretende que gente real, haciendo cosas reales, habite en universos cerrados y auto-suficientes” (Ibid.).

El estudio de los pueblos indígenas y de los mapuche en particular, ha sido preocupación constante de una parte importante de la Antropología en Chile. En su mayoría, las investigaciones sobre esta población están volcadas sobre su vida pasada, resaltando las formas previas al contacto. De esta misma forma, enfatizan los impactos y las consecuencias después de su incorporación al sistema nacional, dando cuenta de los aspectos que estas poblaciones han conseguido mantener, y los que se han visto alterados o modificados, existiendo una tendencia generalizada a colocar en confrontación a los grupos indígenas con los grupos representativos de la sociedad nacional. El punto es que, en esa relación de confrontación, los grupos indígenas terminan siendo presentados como poblaciones “aculturadas”, siendo siempre ellos los afectados por la relación de contacto, lo cual, me parece, es indicativo de una concepción que niega la posibilidad, capacidad y voluntad que los sujetos indígenas pueden tener para cambiar, crear y recrear ciertos estados, situaciones y condiciones.

Este tipo de enfoque lo vemos también reflejado en algunos estudios sobre el *ngillatun*. Los autores³, de manera más o menos explícita, justifican la relevancia de las investigaciones sobre este evento situando

³ Ver COTAM- Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, 2003; Cuminao, Clorinda; Moreno, Luis, 1998; Dillehay, Tom, 1990; Faron, Louis, 1969; Foerster, Rolf, 1993; Gundermann, Hans. 1981; Stuchlik, Milan, 1999 [1976].

precisamente la esencia de este ritual en la cosmología mapuche, no obstante, un aspecto más es manifestado al momento de construir sus argumentaciones. Para estos autores, el *ngillatun* constituye una de las manifestaciones culturales menos intervenidas por la lógica occidental cristiana; dicho en otras palabras, éste es parte de la "tradicionalidad mapuche", correspondiendo a uno de los ámbitos de la vida del grupo "menos aculturado", por tanto, más importante de ser rescatados por medio de los estudios antropológicos.

No obstante, una de las principales constataciones que esta investigación ha permitido identificar, es el estrecho vínculo que existe entre la expresión ritual y la contextualización que involucra a la sociedad en su conjunto: mapuche y no mapuche. La forma ritual es, en este sentido, emergente, aún cuando puedan ser identificados rasgos recurrentes y reiterativos, existen, al mismo tiempo, elementos que responden a ese contexto y que, por lo tanto, varían de un ritual a otro. De esta forma, asumo el ritual desde una perspectiva que engloba los aspectos mutables, inventivos y transformacionales.

La abundante y diversa bibliografía me coloca ante una tarea extremadamente compleja. El punto es cómo elaborar un camino de abordaje ritual que no se quede completamente preso de las etnografías y de los enfoques ya desarrollados, y que permita seguir un recorrido que dé cuenta de las también no menos complejas dinámicas que éste asume en la actualidad.

Los trabajos revisados en profundidad⁴, en su mayoría describen, analizan e interpretan el ritual como un evento aislado en un escenario restringido, donde las interacciones intersocietarias no aparecen. Estos dejan al margen toda o casi toda relación con grupos, personas, elementos, ideas provenientes de la sociedad occidental -chilena o no indígena-, resaltando y remitiendo a las formas rituales

"tradicionales", desconectando la práctica ritual de los hechos que están ahí, al lado. Con esto, no se trata de invalidar estos trabajos, pero sí destacar lo que ellos no resaltan.

Pienso que este tipo de enfoque ha generado una especie de congelamiento sobre lo que hoy conocemos de los mapuche, mostrándolos como una sociedad suspendida en el tiempo, situación que ha posibilitado enraizar en el imaginario de la sociedad chilena la idea de que los grupos indígenas están desapareciendo, o de que ya no existen mapuche en el territorio nacional.

Las etnografías sobre los pueblos indígenas en Brasil, conjuntamente con el desarrollo del pensamiento y la teoría antropológica, han contribuido a identificar y relevar una manera renovada de comprender las dinámicas socioculturales que protagonizan las poblaciones indígenas hoy, poniendo énfasis en "[...] su creatividad simbólica y política, así como también la compleja dialéctica entre transformación y reproducción, entre convención e invención movilizadas en sus proyectos de continuidad cultural" (ALBERT, 2002, p. 9. Traducción de la autora).

METODOLOGÍA

Este trabajo es parte de la tesis de magister que desarrollé en Brasil durante el período comprendido entre marzo de 2004 y marzo de 2006.

Parte importante del estudio lo constituyó el trabajo de campo realizado durante 6 meses en el *Lof* Tranaman, situado en la zona de la planicie de la provincia de Malleco (Región de La Araucanía). Este territorio, administrativamente, pertenece al municipio de Purén⁵, frontera con la Región del Bío Bío, próxima a la cordillera costera de Nahuelbuta, limítrofe con los municipios de Angol, Lumaco y Los Sauces.

⁴ Dillehay, Tom, 1990; Faron, Louis, 1969; Foerster, Rolf, 1993; Gundermann, Hans, 1981; Stuchlik, Milan, 1999 [1976].

⁵ Purén posee una población total de 12.965 habitantes, de los cuales 2.505 son Mapuche, lo que equivale a 19,3% de la población agrupada en 32 comunidades indígenas, según los registros Conadi.

Durante el periodo señalado, me trasladé hasta esa comunidad y permanecí junto a una de sus familias, cuyo jefe de ésta -dirigente y líder de la comunidad, miembro de las familias más infuyentes desde el punto de vista cultural- se transformó en un orientador de este trabajo de campo. Cuando hablo de orientación, lo hago en el sentido estricto del término, esto es, como una forma de acompañamiento en las actividades y reflexiones, intentando contribuir al desarrollo de este trabajo. Fue así como compartí con él una copia del proyecto de investigación, y también las pautas y preguntas de las entrevistas realizadas a algunos miembros de esa comunidad. A su vez, le presenté mis primeras apreciaciones de lo que estaba observando, cuestiones todas que él comentaba conmigo, y que en muchos casos me hicieron repensar algunas ideas, reorientar otras, e incorporar temas que no había considerado.

La forma de comunicación que definimos fue la conversación cotidiana. En este sentido, la reflexión generada no estuvo mediada por el recurso de la entrevista, sino que se relacionó más bien con un conjunto importante de actividades familiares y comunitarias, con su trabajo como "facilitador intercultural" y como miembro del movimiento organizacional mapuche, actividades en las cuales participé, colaboré, observé y registré.

A partir de sus sugerencias, conseguí construir algunas redes que significaron, finalmente, establecer relaciones directas con 20 familias y 50 personas aproximadamente, de Tranaman. No obstante lo anterior, habría que resaltar que esta red fue más amplia, dado que la necesidad de profundizar y ampliar la visión sobre las motivaciones del *ngillatun* y las formas que éste asume me llevaron a participar de eventos en otras comunidades indígenas, situación que, obviamente, me vinculó con personas que contribuyeron al esclarecimiento de la problemática investigada.

Consciente de las diferentes y complejas relaciones que se generan y construyen en el trabajo de campo, entendí

que debía ser cautelosa. Fue así que percibí que durante el inicio de mi permanencia en la comunidad, no era pertinente grabar o hacer anotaciones durante los primeros encuentros con las personas. Para esto utilicé el diario de campo en el cual trabajaba durante todas las tardes. Este y no las entrevistas, como en un comienzo lo había pensado, se transformó en la fuente principal de consulta y referencia en la construcción de este trabajo.

Aún así, realicé, formalmente, un total de ocho entrevistas y recolecté el mismo número de narrativas. Estas últimas versan sobre nociones de salud y enfermedad, la relación entre salud y religión, la realización del *ngillatun* en tiempos antiguos y sueños que les indicaban a ellos la necesidad de realizar el *ngillatun* del año 2005. Las entrevistas abordaron, básicamente, el tema del *ngillatun*, puntualizando las concepciones, sentido e importancia de éste para las personas y la comunidad.

Una de las entrevistas fue realizada a un profesor mapuche. Este espacio de intercambio fue interesante pues permitió un diálogo en el cual debatimos algunas hipótesis etnográficas, lo que inicialmente fue pensado como entrevista se transformó en un proceso de triangulación del conocimiento derivado del trabajo de campo. Este mismo ejercicio fue realizado al final de mi estadía en la comunidad con la persona que orientó el trabajo de campo.

Referencial Teórico

La reflexión general acerca de las sociedades indígenas, y en particular del ritual, está orientada por ideas que aparecen en los trabajos sobre poblaciones indígenas en Brasil, principalmente, los que, con una mirada renovada de los estudios sobre "[...] contacto interétnico y la consciencia histórica de esas sociedades, focalizan de manera privilegiada su creatividad simbólica y política, así como la compleja dialéctica entre transformación y reproducción, entre convención e invención, movilizadas por sus proyectos de continuidad

social y cultural” (ALBERT, 2002, p. 9. Traducción de la autora).

El abordaje seguido por el etnólogo brasileño João Pacheco de Oliveira, es esclarecedor al intentar alcanzar la comprensión de la experiencia indígena en su multiplicidad y heterogeneidad, teniendo como punto de partida una situación de pluralismo cultural, “[...] en la cual los nativos interactúan con otros actores y culturas, teniendo que conocer algo sobre las culturas coexistentes (de las cuales se apropian y utilizan de modo diverso, distinto inclusive de las significaciones establecidas en aquellos contextos)” (OLIVEIRA, 2002, p. 278. Traducción de la autora).

Por otro lado, la noción de “campo político intersocietario”, también propuesta por este autor, permite capturar la complejidad contextual y relacional en la cual los hechos son accionados por las personas y “[...] lidiar con la variabilidad de las conductas y la diversidad de interpretaciones existentes dentro de un mismo cuadro institucional interactivo” (OLIVEIRA, 2002, p. 279).

He encontrado algunas referencias sobre esta forma de aproximación a la realidad indígena, en estudios sobre los mapuche de autores chilenos como José Bengoa, (1992), Ricardo Salas (1995) y Roberto Morales (2000)⁶.

Se trata de una perspectiva que tiene como foco la complejidad sociocultural de que son parte hoy las sociedades indígenas, donde confluyen actores-miembros de tradiciones culturales diversas, y donde la praxis ritual indígena ocurre en un escenario social ampliado y diverso, es decir, no sólo en lo que compete a esa sociedad -la indígena-, sino que muy por el contrario, en muchos casos su realización envuelve de manera diferenciada la acción de mecanismos de la sociedad no indígena. Como Tambiah afirma en una entrevista, “[...] son estudios etnográficos de formas locales de vida, pero están conectados a una cuestión

más amplia: la globalización y a las distintas consecuencias de la interacción de influencias globales y formas locales de vida” (TAMBIAH, 1997, p 217).

En este sentido, resulta interesante discutir este evento en un “campo político intersocietario”, campo que sin duda desafía a la Antropología a dinamizar sus teorías sobre ritual, de tal forma que pueda desprenderse de la visión que lo vincula exclusivamente a cuestiones religiosas y sagradas, pasando a focalizar el ritual como acción social representativa de la cosmología. Siguiendo a Tambiah se hace necesario un enfoque que consiga comprender los rasgos dinámicos del ritual (TAMBIAH, 1997, p 210. Traducción de la autora).

De esta forma, la perspectiva aquí privilegiada procura trascender la dicotomía sagrado/profano, natural/sobrenatural. Así, el fenómeno del ritual, que durante mucho tiempo fue pensado como restringido al ámbito de las creencias y de la religión, comienza a ser visto en sus múltiples y complejas conexiones, con problemáticas sociales y culturales más amplias vinculadas a los procesos de luchas sociales, reivindicaciones ancestrales y definición de las relaciones intersocietarias.

Tranaman y su gente: ajustes y dinámicas sociopolíticas

La comunidad mapuche *Wonötuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*, como fue anunciado, es el foco particular y central de esta investigación. Ese es el nombre que ellos asumieron en 1995 cuando hicieron su registro en la CONADI para constituirse jurídicamente como “comunidad indígena”.

La forma común con que ellos denominan al lugar en que viven es Tranaman. Siguiendo a los antiguos, sería también la forma usada por sus antepasados para indicar los límites territoriales del *lof*. El *lof* es el concepto mapuche que define uno de los

⁶ Ver Bengoa, José 1992; Morales, Roberto 2000 y Salas, Ricardo, 1995.

niveles más amplios de la organización social mapuche. Por un lado, se refiere a un área de localización habitada, es decir, define los límites territoriales del grupo, y, por otro lado, designa un conjunto de relaciones sociales, políticas, económicas, de parentesco y de casamiento entre troncos familiares. En suma, Tranaman remite hoy al mismo tiempo a un lugar específico y a un grupo, también específico, emparentado de personas.

Durante el tiempo que permanecí en terreno, los límites de Tranaman se vieron modificados producto de la recuperación, por parte de la comunidad, del Fundo Forestal *Rapahue*, que había pertenecido a la empresa forestal Millalemu por más de 20 años. Por lo tanto, lo que anteriormente era límite de la comunidad pasó a ser propiedad de ella, alterando de esta forma la frontera norte de la comunidad, quedando ahora demarcada ya no por la empresa forestal, sino por la carretera que une hoy a las localidades de Purén y Los Sauces.

En relación con número de familias y personas que conforman el grupo en el que trabajé, no fue fácil aproximarme a datos exactos. Este parece ser un antecedente poco relevante para sus miembros; es como si el dato numérico en sí no constituyese una preocupación fundamental para ellos, encontrando muchas variantes en las respuestas.

Me parece, al mismo tiempo, que esa disparidad en las respuestas, así como la dificultad para informar sobre el número de familias que son parte de la comunidad, estuvieran relacionadas con la propia dinámica del grupo. Observé que existe de hecho cierto dinamismo interno que genera una importante fluctuación numérica de la población, difícilmente percibida en primera instancia por las propias personas que integran la comunidad.

Aún cuando el patrón de residencia

patrilocal, después del casamiento, haya perdido fuerza en estos años, continúa siendo uno de los elementos que alimentan las fluctuaciones. Las mujeres, generalmente, se van a vivir a la casa de los padres del marido, vale decir, abandonan su grupo original para ir a residir al grupo del marido, y, por otro lado, están también las mujeres que llegan provenientes de otros grupos, por el mismo motivo. Puede ocurrir también que los hombres lleguen a vivir a la comunidad por matrimonio, pero, aún así, éste es un fenómeno menos habitual, predominando el patrón de residencia patrilocal. La disolución de la alianza se ha vuelto también un hecho común entre los mapuche, donde la mujer o el hombre retornan a su grupo de origen. Existen también, actualmente, casos frecuentes de miembros de algunas familias o también familias completas, que salen de la comunidad, temporalmente, por lo general, en busca de empleos, y van a vivir a Santiago, Purén o Temuco. Sin embargo, en estos casos, está siempre presente, tanto entre los que salen como en los que se quedan, la posibilidad latente de retornar a la comunidad. Esa temporalidad puede ir desde meses hasta años. En estos casos, como indica Stuchlik, y como yo también observé, “[...] la persona que sale no pierde su derecho a la tierra; generalmente esta persona se mantiene en contacto con sus parientes [...]”, “[...] puede volver si desea; en la práctica se le considera temporalmente ausente (aún cuando temporalmente signifique por el resto de su vida)” (STUCHLIK, 1999, p. 76).

Entretanto, tengo la impresión de que la inexactitud numérica en las respuestas de las personas sobre el número de individuos o familias que la conforman, nace, principalmente, por el hecho de generarse cierta confusión frente a la pregunta “cuántas familias constituyen la comunidad”.

Hoy día en Tranaman parecen estar en juego dos ideas: la primera dice relación

²⁸ Véase “Digression sur l'étranger” in *L'École de Chicago*, textes traduits et présentés par Isaac Joseph et Yves Grafmeyer, Paris Aubier, 1990.

²⁹ Vale la pena recordar aquí el fabuloso trabajo de Alexandre Vexliard, *Le clochard*, Paris, Desclée de Brouwer, 1957.

³⁰ Cf. Isabelle Delpla Quine, Davidson, *Le principe de charité*, Paris, Puf, philosophies, 2001, p. 89.

con una concepción de comunidad construida a partir de una definición propia, vale decir, elaborada por quienes componen el grupo. Esta recoge la historia pasada y presente, donde prevalecen criterios de identificación territorial y de parentalidad y se orienta por el conocimiento de las personas más antiguas. “[...] Es el espacio central de las relaciones actuales económicas, rituales y sociales, donde imperan vínculos de parentesco, amistad y vecindad” (DURÁN, 1993, p. 12). Llamaremos a ésta, “comunidad cosmológica”. La idea de comunidad cosmológica parece ser coincidente con la forma como los mapuche definen el *lof*. Es frecuente oírlos expresarse en situaciones cotidianas en las cuales tratan de evidenciar la distintividad y persistencia cultural, decir “nuestro *lof* Tranaman”. Se trata de un concepto plenamente vigente entre la comunidad y las organizaciones mapuche.

Existe también otra idea o nivel de comprensión de las relaciones y de la conformación del grupo vinculado a la “comunidad indígena”, entendida como una unidad organizativa, posibilitada por la Ley Indígena vigente. La “comunidad indígena” es definida por la legislación como toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentran en una o más de las siguientes situaciones: a) provengan del mismo tronco familiar; b) reconozcan una jefatura tradicional; c) posean o hayan poseído tierras indígenas en común; y d) provengan de un mismo poblado antiguo.

La misma Ley define la forma cómo la “comunidad indígena” será constituida, estipulando quién o quiénes podrán ser miembros de ella, e indicando los mecanismos administrativos para su formación. En este caso, serían miembros de la comunidad aquellas personas mayores de 18 años que, voluntariamente, concurren a una asamblea convocada para estos propósitos y deciden inscribirse, quedando de esta forma en el Registro de Socios de la CONADI. Para tal propósito, es necesaria la presencia de un “notario, oficial del Registro Civil o el secretario municipal”, quien deberá velar

por la correcta constitución de una directiva elegida a través de votación secreta. La directiva deberá contar con un presidente, un secretario, un tesorero y un director. Ellos serán los encargados de representar a sus integrantes ante la sociedad chilena. A partir de ese acto, la “comunidad indígena” adquiere existencia jurídica, y comienza a ser regida por un estatuto o reglamento que define, entre otras cosas, el plazo de duración de la directiva, las condiciones para las próximas elecciones, los requisitos para inscribirse como socio, las faltas que sean motivo de expulsión de la comunidad, etc. A grandes rasgos, este es el procedimiento exigido, según la Ley, para la constitución de la “comunidad indígena” que, como vemos, difiere de la noción ideográfica que los mapuche también utilizan para autodefinirse e identificarse ante los otros.

En el primer caso, la pertenencia a la comunidad es definida antes de nacer y hace referencia al reconocimiento de un conjunto de relaciones de parentesco, de un antepasado común, territorialidades, sociabilidades, historia, autoridades y líderes compartidos. Se trata de personas, sujetos sociales, ligados por diversos vínculos de parentesco, que dan forma al grupo. Por otro lado, en el caso de la “comunidad indígena”, “comunidad legal” “comunidad CONADI” o “comunidad funcional”, las personas están unidas por criterios jurídicos transformándose en “socios” de una organización; o sea, en este caso son individuos ligados a una figura jurídica. De esta manera, ellos pueden entrar o salir de la comunidad indígena, pueden optar por pertenecer a la “comunidad legal” y deben observar ciertas normas para permanecer en ella. Mientras en la primera estamos frente a una organización sociocultural y política ligada al mundo metafórico mapuche, en la segunda estamos delante de una organización, básicamente, administrativa, movida por una lógica notoriamente occidental. A pesar de que la Ley intenta en su definición dar un carácter sociocultural a la “comunidad indígena”, al distinguir algunas situaciones específicas (líderes tradicionales, parentesco, tierras ancestrales, etc....), para que una

comunidad indígena sea considerada como tal, en las exigencias y en el reglamento de su constitución, se niega completamente esa posibilidad, anulando el espíritu de esos criterios. Debe quedar claro que, aún siendo parientes, las personas, en ese nivel, no están unidas por esos lazos; lo que aquí se privilegia es el vínculo administrativo.

Ahora bien, lo interesante de todo esto es que, en la práctica del día a día, las personas utilizan el mismo concepto “comunidad” para representar estas dos diferentes concepciones. Así, también ellas consiguen jugar con estas categorías, a veces sobreponiendo una a la otra, homologando ambas, excluyendo, negando, y/o privilegiando una u otra. Esto depende de la categoría social que asume quien usa el concepto, del contexto en que éste es usado, y del propósito que se persigue.

Otra cuestión que merece ser esclarecida es que el sentido de pertenencia a una modalidad no niega el sentido de pertenencia a la otra; o sea, representan sobre todo niveles diferentes de orientarse y de conducirse en la vida y de establecer relaciones intra e intergrupos. Para ser socias de una comunidad indígena, las personas deben tener el vínculo con la comunidad cosmológica; no obstante, quien es parte de ésta no necesariamente necesita ser socio (y en muchos casos no lo es) de la comunidad indígena.

El juego de concepciones es un juego de negociaciones de las dos ideas de comunidad, y está presente en la trama de la vida del grupo; éste es perceptible, por ejemplo, a la hora de decidir la realización del *ngillatun*; opera también en la relación con la CONADI, en la resolución de conflictos internos, en la toma de algunas decisiones que involucran al grupo, etc.

De acuerdo con lo que observé en Tranaman, de hecho, coexisten estas dos concepciones, presentando espacios de acción diferenciados y complementarios. Lo que sucede en Tranaman es una conjugación

complementaria de ambas concepciones. Una potencia a la otra, existiendo una negociación constante. No obstante, esto no nos debe llevar a una imagen de comunidad armónica y equilibrada. Episodios de pugna, conflicto, tensión, competición, debates y desencuentros, existen, y son parte de la convivencia diaria y de la dinámica propia del grupo.

Después de la promulgación de la Ley y de la creación de la CONADI, en 1993, las personas de Tranaman se constituyeron como “comunidad legal”, viendo aquí una posibilidad para la consecución de algunos proyectos, pero, principalmente, como una herramienta para canalizar su reivindicación territorial, que bajo este régimen legal podía ser presentada ahora a CONADI.

Al momento de realizar la investigación, la comunidad disponía de un total aproximado de 729 hectáreas, las que han aumentado en los últimos siete años a través de un proceso de recuperación territorial formalizado por la comunidad indígena en 1995, ocasión en que presentaron su demanda a la CONADI. Entre 2000 y 2005, recuperaron un total de 529 hectáreas, casi el triple de la cantidad de tierras habidas hasta 1995.

El *ngillatun* en Tranaman. Una lucha por la reivindicación territorial en territorios ancestrales

La primera referencia que tenía sobre el *ngillatun* en Tranaman era que éste se desarrollaba año a año. En 2004, se había realizado a fines de enero, situación que parecía indicar, guiándose por la concepción mecánica del ritual, que en enero de 2005 se debería celebrar nuevamente.

Una vez en la comunidad, comencé a indagar cuándo se realizaría el ritual. Parte del primer período de la investigación de campo estuvo destinada a observar y preguntar a las personas por la fecha del *ngillatun*. Cada uno de los interrogados proporcionaba una respuesta diferente, y asociaba su ejecución con elementos que nunca imaginé estuviesen

relacionados con la praxis del ritual. Algunos incluso proporcionaban fechas posibles; otros señalaban no saber cuándo se efectuaría; y otros simplemente relacionaban su realización con algunos hechos relativos al momento histórico que la comunidad estaba atravesando.

Los meses de enero a mayo de 2005, período coincidente con el trabajo de campo, estuvieron marcados por el impacto que produjo en la comunidad indígena *Woñotuy Tañi Mapu Lonko Llao Tranaman*, la recuperación de una extensión de terreno equivalente a 356 hectáreas, las cuales por casi diez años estaban siendo reivindicadas por la comunidad junto a otros dos fundos vecinos que en total sumaban aproximadamente 700 hectáreas más (Fundo *Nilhue* de 170 hectáreas y el Fundo Las Vegas de 400 hectáreas, aproximadamente). La comunidad ya contaba con una conquista territorial similar, cuando en el año 2000 consiguieron que la CONADI comprase el fundo *Nilhue*. Todos estos terrenos eran parte de una gran extensión territorial que daba forma a los límites en los cuales las familias vivían en ese momento y eran, además, reconocidos como el territorio ancestral fragmentado a partir de la política de reservas indígenas, y posteriormente usurpado por particulares, durante los primeros decenios del siglo XX.

Las primeras indagaciones sugerían que todas las familias de esta comunidad tenían conocimiento de la probabilidad de adquisición del fundo, y que algunas más que otras, manejaban información sobre el desarrollo del proceso, sobre la etapa de avance en que estaba, los aspectos que faltaban, y los puntos en los cuales se vislumbraban algunos problemas y desacuerdos con los dueños del terreno. Recordemos que la comunidad tuvo por vecino durante más de dos décadas a la Empresa Forestal Millalemu, esto es, las familias cuyas casas y terrenos se encontraban en el límite norte de la comunidad estuvieron durante todo ese tiempo cercadas por una gigantesca plantación de pinos que año a año se hacía más patente, dado el crecimiento acelerado que este tipo de árbol presenta.

Este panorama hacía de mi estadía en campo un momento especial. Después de los primeros contactos, los temas más frecuentes que las personas trataban y discutían se referían, precisamente, al tema de las tierras. Este fue un punto que por más de cuatro meses se transformó en una preocupación constante a nivel familiar, y también en el ámbito de la comunidad indígena y, de manera especial, en los dirigentes.

De acuerdo con la dinámica organizativa, cada mes que la comunidad indígena tenía su reunión habitual, el tema que nunca faltó fue el de la recuperación del Fundo *Rapahue*.

Complementando este punto, distinguí otro foco que era manifestado y vivenciado de manera diferente por las personas. Era un tema que no aparecía explícito, si no se preguntaba, no obstante, cuando era colocado sobre la mesa, siempre generaba reacciones en las personas, y siempre tenían algún comentario que expresar al respecto. Percibí al mismo tiempo, que la realización del *ngillatun* era un tema latente en la vida de las familias en Tranaman, algo así como un compromiso que estaba pendiente, una especie de obligación moral, algo que estaba faltando en lo cotidiano de la comunidad. La idea estaba ahí, siempre presente, rondando sus mentes y preocupando a las personas.

Algunos relatos comenzaron a indicar que la decisión de realizarlo estaba entrelazada con alguna situación que no dependía completamente de la voluntad de las personas y de la comunidad.

Con el tiempo, el vínculo entre la demora en la compra del fundo y su posterior transferencia a la propiedad de Tranaman, y el hecho de que el *ngillatun* no se hubiera celebrado aún, se transformó en un tema que pasó a ser manifestado con frecuencia de forma muy explícita por las personas de esa comunidad.

Lo que emergía como problemático y hasta de alguna manera contradictorio

si nos orientamos por aquella visión del ritual como un evento -en los términos de Sahlins, con cualidades de substancia natural, esencialista y totalizante- era el hecho de que la recuperación territorial estaba vinculada y dependía de la decisión de una institución pública, que es parte de una política -muy cuestionada por los propios mapuche - dirigida a los pueblos indígenas, representativa, en el fondo de la lógica occidental y muy ajena al mundo indígena. Dicho de otro modo, este cuadro no encajaba dentro de las perspectivas y análisis desarrollados por los antropólogos investigadores del *ngillatun*, que hacían prevalecer definiciones y visiones del ritual como espacio privilegiado de la expresión de la tradicionalidad, lugar inmune a las “visiones globales de la hegemonía occidental” (SALHINS, 1997, p. 52. Traducción de la autora). En suma, esta óptica insistía en interpretar este ritual como el espacio menos contaminado por las ideologías no indígenas. Sin embargo, y a pesar de la predominancia de los análisis cuya tendencia es “[...] aislar heurísticamente determinados dominios o instituciones nativas de su inserción en el marco político-jurídico de un Estado-nación” (OLIVEIRA, 2002, p 278), todo parecía indicar que la realización del *ngillatun*, en esta oportunidad, sugería algunos vínculos con una decisión de la CONADI y el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas.

Siguiendo la idea que presupone que “[...] ritual es una palabra usada para describir las acciones sociales que ocurren en situaciones sagradas” (LEACH, 1995, p. 74. Traducción de la autora), tampoco parecía tener sentido el hecho de estar involucrando también, en la decisión de la realización del ritual, a la Empresa Forestal Millalemu, considerada hoy día como uno de los mayores enemigos de las comunidades mapuche, la cual es identificada por éstas como responsable de muchos de los problemas de pérdida de sus tierras, la merma considerable de sus aguas, y de muchos recursos naturales en general.

Durante un período de más de cuatro meses, el asunto de la compra efectiva de las tierras para Tranaman estuvo en suspenso y el desenlace se fue dilatando en el tiempo, llegando a convertirse en un tema en el cual las personas dejaron de creer.

Durante todo ese tiempo, igualmente, parte importante de la vida cotidiana de las familias de la comunidad, de los familiares que vivían lejos, de los dirigentes, yo misma inclusive, giraron en torno a la decisión de la Forestal de aceptar las condiciones y exigencias que la comunidad estaba colocando para el logro del objetivo final.

La asociación entre la concreción de la compra del fundo y la posibilidad de la realización del *ngillatun*, fue un hecho cada vez más evidente en las narrativas de las personas, de los más antiguos, de los dirigentes, etc.

A pesar de las desconfianzas existentes al interior de la comunidad y en especial del descrédito o falta de confianza en que estaban cayendo los dirigentes producto de la demora y tardanza del proceso, fluía en el ambiente la idea de estar a un paso del momento en que podría, por fin, llegarse a esa anhelada conquista territorial. La comunidad ya había sido comunicada, oficialmente, de la aprobación de su demanda por parte de la CONADI y del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, lo que en la práctica significaba la aprobación de un presupuesto. Tratándose del camino legal que Tranaman había seguido⁷, esto implicaba a su vez, que la Forestal estaba dispuesta a vender, y la comunidad tenía fundadas esperanzas de que el terreno ancestral iba a ser recuperado.

Siendo así, ¿cuál era entonces el motivo de tanta demora?

Algunos miembros de Tranaman estaban conscientes de haber escogido un camino difícil; otros, conscientes también de esto,

⁷ Ver Ley Indígena n° 19.253, Título II, Párrafo 2°, Artículo 20, letra b) sobre soluciones a los problemas de tierras. El caso específico de Tranaman es el de las Tierras A, donde la comunidad afirma y demuestra haber perdido superficie de los *Titulos de Merced* y al mismo tiempo manifiesta el interés y la voluntad por recuperar precisamente esas tierras usurpadas, y no otras.

manifestaban una cierta desconformidad. El hecho de haber decidido quedarse en las tierras reconocidas como ancestrales, de haber privilegiado recuperarlas antes que trasladarse y adquirir tierras en otros territorios de la región, era un ingrediente que proporcionaba un grado de dificultad al proceso, sobre todo porque los terrenos negociados pertenían desde la legalidad chilena a una empresa forestal cuya superficie estaba completamente plantada, y, además, una parte importante correspondía a una plantación joven, que la Forestal no estaba dispuesta a vender, por las eventuales pérdidas económicas que eso significaría.

Las formas de significar una misma cosa –en este caso, las tierras– fluían, diferenciadamente, desde la noción de bien de mercado para la Forestal, recurso asistencial para la CONADI, hasta un bien simbólico que reivindica derechos ancestrales por un territorio, en el caso de los mapuche. Esto no implicaba que esas visiones pudiesen en algún momento ser articuladas, no obstante, representaban de alguna manera las significaciones priorizadas o privilegiadas por cada uno de los actores involucrados en este proceso.

Respondiendo al por qué de la demora en la materialización de la adquisición de las tierras, se había sabido que la recuperación del Fundo *Rapahue* no era una simple compra, pues estaban en juego dos visiones, motivaciones e intereses contrapuestos. De un lado, aparecía la comunidad luchando por aquellos terrenos y no otros, que representaban para el colectivo una verdadera conquista que los situaba más próximos a sus antepasados en el sentido de permitirles vengar los abusos cometidos por los diferentes dueños que esos terrenos habían tenido a través del tiempo, y de otro lado, la Forestal movida por la lógica de mercado, evaluando tanto el costo como el beneficio de la oportunidad de la venta. Los pinos de *Rapahue* tenían diferentes edades, algunos, la mayoría, con 11 años, otros con 16, y unos pocos con 25. Siguiendo la lógica de la Forestal, constituía una pérdida para la

empresa dejar a la comunidad las hectáreas con árboles de 11 años. Para no hacer una pérdida, la forestal le propuso a la comunidad tomar en arrendamiento las hectáreas plantadas con pinos jóvenes, para explotarlos cuando éstos estuvieran aptos y listos.

Pero, estimativamente, ésto sucedería al cabo de diez años. Durante todo ese período, sería la comunidad quien arrendaría a la Forestal, y era justamente, en esa relación que aparecían dificultades, y los desacuerdos se manifestaban con un tono muy fuerte. ¿Por qué? Básicamente, porque en la práctica la Forestal continuaría haciendo uso del espacio, y porque la comunidad, en la realidad, de ese modo no se tornaba plenamente dueña del Fundo.

Fue el 27 de abril de 2005, cuando los representantes legales de la comunidad indígena firmaron la escritura que los transformó oficialmente, y de nuevo, en dueños del Fundo *Rapahue*.

Ese día la reflexión se encaminó hacia la recapitulación de los hechos, hacia cómo los diferentes episodios, aparentemente desligados, se habían ido encadenando, hacia cómo esos vínculos daban cuerpo a un contexto ritual, y cómo éste reforzaba la posibilidad cierta de su ejecución. Al mismo tiempo, algunos hechos requerirían ser antropológicamente problematizados. Al final, las preguntas eran qué representaba para las familias mapuche de Tranaman el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, la empresa forestal y la compra de tierra, y hasta qué punto esos componentes adquirirían para estas personas significaciones distintas de las que la sociedad chilena les asignaba. Los acontecimientos que se sucedieron permitieron elucidar estas y otras cuestiones.

Las discusiones se intensificaron después de conocida la noticia. La comunidad tuvo que realizar en un período reducido de no más de dos semanas, varias reuniones para conseguir llegar a un acuerdo respecto de lo que sucedería ahora que la comunidad ya

era la dueña legal de *Rapahue*. Este proceso, según las narrativas de las personas, no fue fácil. Muchas cosas debían conjugarse.

La literatura antropológica se ha detenido para pensar en los aspectos que ayudan a la definición de la realización del *ngillatun*. En su mayoría ésta aparece vinculada a los principios que involucran a la sociedad mapuche en un contexto separado del acontecer más amplio. Eso no significa que sueños, visiones, avisos de la naturaleza, ciclos productivos o ciclos lunares, no estén influenciando las decisiones de los sujetos. No obstante, ellos están hoy interligados a situaciones que incluyen un contexto intercultural, con participaciones y juegos de relaciones entre las cosmologías mapuche y chilena. En el caso de Tranaman, uno de los elementos de este juego estaba constituido también por instancias y herramientas legales que, en rigor, no son parte del repertorio cultural mapuche, pero que parecían ser “[...] apropiados por medio de su recontextualización y redefinición para el servicio de proyectos propios” (ALBERT, 2002, p. 12).

Otro de los temas reflexionados en las reuniones de la comunidad fue el lugar de realización de la ceremonia. En los estudios sobre *ngillatun* no existen mayores variaciones respecto de este punto, es decir, tanto antes como hoy hubo un lugar de carácter sagrado destinado a la ritualidad. Según Foerster, “[...] el *lepun* es un lugar especialmente dispuesto con este fin, y en cuya periferia se distribuyen los concurrentes. En su centro, y a veces también en el lado oriental del campo, se sitúa un altar principal (*rewe*) y un altar secundario (*llangi-llangi*)” (FOERSTER, 1993, p. 93). Gundermann lo define como “[...] lugar de exclusivo uso ritual, despejado de piedras y vegetación mayor, conservándose sólo hierba o pasto corto” (GUNDERMANN, 1981, p. 32). En el caso de Tranaman, esto constituía ahora tema de discusión.

La comunidad consideró la posibilidad de efectuar la ceremonia en las tierras recuperadas, alternativa que no encontró

opositores. Pero, ¿cómo entender esta idea?, ¿por qué cambiar y dejar el *ngillatuwe* en el cual la comunidad venía practicando el ritual durante siglos?

Pienso que este fue uno de los hechos más significativos y esclarecedores desde el punto de vista etnográfico, puesto que me permitió retomar y pensar en la problemática antropológica respecto de qué expresa el ritual, qué busca comunicar, cuál es el sentido dado para y por sus protagonistas, cuáles son los elementos, ideas y acciones que moviliza, cómo éste permite entender, no solamente un momento específico en la historia de un grupo, sino que mucho más que eso, la trayectoria de un pueblo.

La idea de la comunidad proponiendo otro lugar para realizar el *ngillatun* no era una decisión menor, muy por el contrario, era un hecho significativo que representaba la necesidad del colectivo de crear un nuevo *ngillatuwe*. La creación de otro *ngillatuwe*, precisamente en las tierras recuperadas, a su vez, estaba simbolizando el sentido mismo de la motivación para realizar el ritual. No es casualidad que su demora y su ejecución en tiempos en que la comunidad no acostumbraba hacer *ngillatun*, haya sido referida por las personas de Tranaman en el acto de la recuperación territorial. Considerando este acontecimiento, una nueva pregunta emergía: ¿Podríamos pensar en el *ngillatun* de Tranaman como una forma que, además de implicar la idea de recuperación, envolvía una práctica simbólica de reocupación territorial? ¿Podríamos pensar en este *ngillatun* como una forma ritualizada de la comunidad que marca un proceso de reapropiación del espacio, así como un mecanismo de demarcación territorial?

El *ngillatun* fue programado para los días domingo 15 y lunes 16 de mayo de 2005. A las 8:45 hrs. comenzó la primera parte del rito, la que duró aproximadamente dos horas.

Cuando terminó la primera parte de la ceremonia, las personas volvieron a sus

ramadas, comieron, compartieron, conversaron y aguardaron la segunda ceremonia.

La segunda ceremonia depende mucho de cómo se haya dado la primera. Esto es, hay un conjunto de actos más o menos estables que se repiten de un *ngillatun* a otro, pero la narrativa de la *machi* es determinante en el desarrollo que sigue el ritual.

La *machi* pidió comenzar a las cuatro de la mañana, concluyendo cuando llegase el amanecer. Respondiendo a uno de los mensajes transmitidos por la *machi* durante la primera ceremonia, un evento más dentro del *ngillatun* estaba por venir. En diálogo ritual con el *dungunmachife*, la *machi* le preguntó si el nuevo *paliwe* estaba marcado. La *ngempiñ* respondió: “No, no está marcado; estábamos esperando a que llegase la *machi* para hacerlo, porque los jóvenes de aquí no saben cómo se hace”. La *machi* indicó: “Esto tenemos que hacer, que no sea después del

mediodía de mañana, cuando el sol no esté vertical. Yo les digo, yo como *machi* no voy a poder acompañarlos, sólo podrá acompañarlos mi *kultrung*, y así recorrerán su *paliwe* de oro. Mi *kultrung* irá en frente, y ustedes, atrás; yo no tengo fuerza para hacerlo”.

Atendiendo a la petición de la *machi*, antes del mediodía indicado, las personas iniciaron la preparación de lo que sería la demarcación del *ngillatuwe*. Guiados por el *dungunmachife*, quien portaba el *kultrung*, el presidente de la comunidad, vestido con la piel del cordero sacrificado la noche pasada, y los *coyon*, partieron desde el centro del campo ritual, alrededor del *rewe*, para el delineamiento del nuevo *paliwe*. La comunidad, sus familias, hombres, mujeres, ancianas y ancianos, jóvenes, padres cargando sus niños, todos se situaron detrás de esas personas y de los hombres a caballo, que portaban las banderas, y los acompañaron en una caminata lenta.



Portando la bandera, el presidente de la comunidad indígena viste la piel del cordero sacrificado la noche anterior durante el ritual, mientras es seguido por los miembros de la comunidad en el acto de demarcación del nuevo *ngillatuwe* en las tierras recuperadas.

Mediante esa caminata se pedía permiso a los dueños espirituales y naturales del terreno para entrar en ese lugar. La intención era al mismo tiempo marcar a través del rito cada uno de los límites del espacio ritual, y en esas marcas demostrar que las personas de Tranaman estaban de vuelta para hacer la ocupación de ese lugar. Fue un momento más de una larga y extensa secuencia de actos en los cuales el *lof* Tranaman simbolizó la demarcación de su nuevo territorio; fue la reocupación llevada al nivel de la ritualización de aquel espacio. Y fue más aún, a través del *ngillatun* que marcó los límites territoriales, que la comunidad inició un proceso de re-socialización del fundo *Rapahue*, recolocando a las personas y sus interacciones en un espacio que, durante casi un siglo, les fue paulatinamente privado y transformado en un lugar inhóspito, peligroso, de disputa, donde la vida mapuche se vio anulada.

En síntesis, la demarcación territorial se hizo efectiva por medio de la práctica social ritual. En ese sentido, no se puede plantear que se trate simplemente de “compra de tierras” y de oficialización de un proceso. La comunidad re-simbolizó un acto instituido por la legislación, transfigurándolo en una síntesis de comportamientos ritualizados, en los que el colectivo recapturó su espacio a través de la demarcación del *ngillatuwe*. Dicho en otras palabras, la comunidad consiguió imprimir su propio significado a una herramienta legislativa, propia de la lógica occidental europea.

La transformación del hombre en animal (al vestirse simbólicamente con la piel del cordero sacrificado la madrugada anterior), del líder de la comunidad en líder ritual, además de representar la transmutación de los papeles de cuidado, dueño y protector, simbolizó un proceso de re-naturalhumanización del espacio, que es el momento en que esas cualidades comienzan a ser devueltas al nuevo territorio.

Tal como había sido programado desde que la recuperación del fundo se concretara, la directiva de la comunidad indígena destinó un tiempo en ese segundo día de ceremonia

para un evento que ellos denominaron Acto Político. Era el momento de expresión de la institucionalidad y de los mapuche para manifestar el sentido de esa conquista.

El acto político estuvo marcado por los discursos que vinieron de parte de los propios comuneros, de las autoridades institucionales públicas, de las organizaciones y también de otras comunidades mapuche.

Los discursos se sucedieron, intercalándose las diferentes visiones mapuche y no mapuche sobre un mismo evento. Los mapuche de las comunidades y organizaciones de base colocaron en el centro de sus intervenciones el tema de la reivindicación histórica por el territorio, subrayando que aún faltaba mucho para responder plenamente a sus necesidades territoriales. La lucha por la recuperación de tierras en Tranaman había concluido esta vez exitosamente, pero la reocupación territorial recién estaba comenzando.

Consideraciones finales

Al iniciar la investigación sobre el *ngillatun* estaba consciente de que me adentraría en un campo sumamente complejo, difícil de entender, leer y descifrar. Aún así, tomé los riesgos de este desafío, y lentamente fui siguiendo e intentando construir otro recorrido de aproximación de este ritual mapuche, un poco diferente de aquél predominante en las investigaciones sobre este tópico, que se concentraban, principalmente, en identificar, describir y analizar los elementos más representativos de lo que se podría llamar la “tradicionalidad mapuche”. Bajo esta mirada quedaban, claro está, desatendidos los objetos, ideas y personas “no pertenecientes a la sociedad mapuche”; en otras palabras, quedaba de lado el contexto más amplio en que el evento acontecía.

Muchas de las reflexiones en torno al *ngillatun* fueron potenciadas también, precisamente, por esta especie de toma de conciencia de una sensación de “mal-estar”,

con algunos abordajes sobre poblaciones indígenas que dominaron e inclusive dominan aún los estudios sobre los mapuche en Chile. Este abordaje puede ser sintetizado en la idea de que en las investigaciones, “[...] los pueblos y culturas pasan a ser descritos apenas por lo que fueron (o por lo que se supone que fueron) hace siglos atrás, pero se sabe nada (o muy poco) sobre lo que ellos son hoy día. (OLIVEIRA, 1999, p. 13. Traducción de la autora).

Pienso que ese descontento tornó positivo y potenció el pensamiento disciplinar, y ahí está precisamente lo interesante, pues ahora puedo afirmar que el sentimiento descrito me condujo a hacer un ejercicio que muchos autores, entre ellos Peirano (2001), Tambiah (1997) y Wolf (2003) vienen describiendo como una práctica necesaria que puede ayudar a alimentar el desarrollo de la reflexión en antropología. En los términos de Peirano, la idea de que “[...] el refinamiento teórico en las ciencias sociales no es lineal, sino espiral, o sea, es frecuente que eventuales reapropiaciones del pasado sean utilizadas como alabanzas heurísticas” (PEIRANO, 2001, p. 17. Traducción de la autora), o siguiendo a Wolf, que postula que “[...] la búsqueda por explicaciones en la antropología puede ser acumulativa, que el conocimiento y los *insights* obtenidos en el pasado, pueden generar nuevas cuestiones, y que nuevos puntos de partida pueden incorporar las realizaciones del pasado” (WOLF, 2003, p. 328). Fue así como la revisión y la reflexión de los trabajos sobre los mapuche en general y sobre el *ngillatun*, en un ámbito más específico, posibilitaron la elaboración de muchas de las ideas aquí levantadas. El ejercicio puede ser descrito como una tentativa por cubrir lo que en los autores aparecía, desde mi punto de vista, como una falta.

Haber asumido una perspectiva que se proponía actualizar el conocimiento existente sobre el *ngillatun* entre los mapuche en la actualidad, partiendo de una mirada renovada sobre las poblaciones indígenas, focalizando su “creatividad simbólica y política”, me permitió revelar otras cuestiones en torno a

esta práctica ritual, esta vez teniendo como plano de fondo el contexto intersocietario, que exigía pensar en las formas cómo la sociedad mapuche construye y significa su relación con la sociedad chilena. En ese momento, fue reveladora la idea inteligentemente colocada por Latour, al afirmar que:

[...] las culturas supuestamente en desaparición, están por el contrario (hoy) muy presentes, activas, vibrantes, inventivas, proliferando en todas direcciones, reinventando su pasado, subvertiendo su propio exotismo [...]. Esas culturas, tomadas de un nuevo ímpetu, son fuertes para que nos desmoronemos sobre nuestras infamias pasadas o nuestro actual desaliento. (LATOURE, apud SALHINS, 1997, p. 52. Traducción de la autora).

Esta afirmación, junto con las ideas de Sahlins, Oliveira, Peirano y Tambiah nortearon de las más diversas maneras mi visión, ayudando a repensar, antropológicamente, el concepto de ritual, abriéndose a nuevas configuraciones caracterizadas por la atención dada a los elementos contextuales; quiero decir, otorgando atención también a los momentos precedentes y posteriores a la ejecución en sí, así como también a los actores involucrados, dejando de lado el miedo de mostrar la dupla influencia intersocietaria.

En consideración a lo anteriormente referido, es posible afirmar que uno de los hallazgos de esta investigación fue identificar, a partir de algunos hechos etnográficos-clave, en un primer momento, la estrecha relación entre la demora en la realización del ritual y la recuperación del Fundo *Rapahue*. Por otro lado, fue posible distinguir que este evento estaba mediado por una decisión que involucraba no solamente a la comunidad, sino que alcanzaba también a la CONADI y el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas. Un hecho de igual transcendencia etnográfica fue la demarcación de un nuevo *ngillatuwe* en las tierras recuperadas, acción que fue ritualizada a través del *ngillatun*. Lo que estoy intentando decir al resaltar estos eventos es que, contrariamente a lo que se podría pensar desde una perspectiva “nativista”, el hecho de que

los mapuche de Tranaman tomaran contacto con el Estado chileno, en este caso particular, con la CONADI, no los apartó de sus proyectos históricos, políticos y socioculturales. Muy por el contrario, estos vínculos dan cuenta de las nuevas formas de configurar sus luchas, sus relaciones, y de capturar sus objetivos, pero - y este es otro hallazgo - siempre en la búsqueda por los modos y estilos de los antiguos. Con esto quiero decir, remontándose al pasado en un tiempo presente y trayendo a este hoy las formas tradicionales de los antiguos mapuche, pero ahora no en el sentido estático del término, sino que tradicional, precisamente porque las personas consiguen reinterpretar esas formas propias en el contexto intersocietario actual.

En efecto, el estudio del *ngillatun*, todo el proceso seguido para que éste finalmente aconteciera, evidencia la existencia de dinámicas cada vez más crecientes de reflexividad cultural, precisamente desarrolladas por la comunidad para llevar a cabo el ritual. Toda la discusión surgida entre los integrantes de las familias de Tranaman respecto de cuándo hacer el *ngillatun*, dónde hacerlo, a quién invitar, son muestras de estos procesos, construidos y privilegiados para cumplir con sus proyectos de recuperación y reconstrucción territorial.

En el ámbito de la reflexión sobre el método en antropología, este trabajo inició un debate sobre la posibilidad de diálogo, tanto con nuestros pares antropólogos o científicos sociales, como con los sujetos con quienes interactuamos en campo. No se trata simplemente de querer hacer aquí una alegoría del "Otro"; se trata, inegablemente, de que gran parte de las ideas aquí desarrolladas fueron surgiendo en el diálogo conjunto con B. M, principalmente, gracias al papel de orientador que, entendí, él asumió, y que creo, es una idea, aunque de otra forma, por él también compartida.

Otro aspecto que merece ser señalado en esta parte final se remite a las tentativas de re-socialización del espacio en Tranaman. Fue extremadamente interesante captar en las

diversas narrativas sobre las tierras ancestrales, las tierras de los latifundistas y las tierras de la forestal, todas indicando un mismo espacio, "las tierras de Tranaman", cómo diversas estrategias y mecanismos comenzaron a ser accionados por las personas para devolver a aquel lugar las características perdidas en el transcurrir de la historia de los mapuche, para de esta forma, poder transformarse, una vez más, en las tierras de la comunidad. Quiero decir que, el *ngillatun* también reveló que el acto de la compra y de la entrega de la escritura en el Acto Político no resuelve el problema territorial, muy por el contrario, los comportamientos de las personas evidencian que muchas otras cosas deberán ser hechas y pensadas por la comunidad. Lo observado hasta ahora, es sólo el inicio.

BIBLIOGRAFÍA

ALBERT, BRUCE (2002), Introdução. Cosmologias do contato no Norte-Amazônico. En Pacificando o branco. Cosmologia do contato no Norte Amazônico. (9-18). Editora Unesp. São Paulo.

BENGOA, JOSÉ (1992), "Mujer, tradición y shamanismo: relato de una machi mapuche". En Propositiones 21: género, mujer y sociedad. Ediciones Sur. Santiago. 132-155.

COTAM- COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE. (2003). Religión Mapuche. Temuco.

CUMINAO, CLORINDA; MORENO, LUIS. (1998), El Gijatun en Santiago: una forma de reconstrucción de la identidad mapuche. Tesis para optar al Título de Antropólogo Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Santiago.

DILLEHAY, TOM. (1990), Araucanía: presente y pasado. Andrés Bello. Santiago.

DURÁN, TERESA. (1993), Comunidad mapuche y reducción. Factores de continuidad y de cambio. Documento mimeografiado. Temuco.

FARON, LOUIS. (1969), Los Mapuche, su estructura social. Ediciones Especiales: 53. México.

FOERSTER, ROLF. (1993), Introducción a la religión mapuche. Editorial Universitaria. Santiago.

GUNDERMANN, HANS. (1981), Análisis estructural de los ritos mapuche. Nguillatun y Pintevun. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Universidad de Chile. Santiago de Chile.

LEACH, EDMUND. (1995) [1964]. Sistemas políticos da Alta Birmânia. Editora da Universidade de São Paulo. São Paulo.

LEY INDIGENA Nº 19.253. 1993

MORALES, ROBERTO. (2000), Sonhos: âncoras do poder. O significado dos sonhos nas políticas dos Mapuche contemporâneos no Chile. Tese apresentada à Faculdade de Letras e Ciências Humanas da Universidade São Paulo para obtenção do título de Doutor em Antropologia Social. São Paulo.

OLIVEIRA, JOÃO PACHECO DE. (2002), Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. En Pacificando o branco. Cosmologia do contato no Norte Amazônico. (277-304). Editora Unesp. São Paulo.

OLIVEIRA, JOÃO PACHECO DE. (1999), Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. En A viagem da volta. Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. (11-39). Contra Capa. Rio de Janeiro.

PEIRANO, MARIZA. (2002), O dito e o feito. Ensaios da Antropologia dos rituais. Editora Relume Dumará. Rio de Janeiro.

SAHLINS, MARSHALL. (1997), "O "pessimismo sentimental" e a experiência etnográfica: Por que a cultura não é um "objeto" em via de extinção". (Parte I). En Revista Mana. Outubro, vol 3 nº 1, 41- 73. Rio de Janeiro

SALAS, RICARDO. (1995), Sabiduría mapuche, modernidad e identidad cultural. En ¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche? (137-169). San Pablo. Santiago.

STUHLIK, MILAN. (1999) [1976], La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuche. Ediciones Soles. Santiago.

TAMBIAH, STANLEY. (1997), Continuidade, integração e horizontes em expansão. En Revista Mana. Outubro, vol 3 n 2, 199-219. Rio de Janeiro.

WOLF, ERIC. (2003) Antropologia e poder. En Contribuições de Eric R. Wolf. Editora Universidade de Brasília. São Paulo.