

Universidad de Chile

Facultad de Ciencias Sociales

Departamento de Antropología

Memoria de Título

Antropología Social

El pentecostalismo mapuche posreduccional

Investigación acerca del pentecostalismo mapuche en el valle de
Cayucupil, VIII región, Chile

Miguel Lafferte A.

Diciembre de 2006

Profesor Guía: Rolf Foerster G.

Profesores evaluadores: Victoria Castro R., Alejandra Obach K., Rolf Foerster G.

Índice

Índice	2
1. Introducción: detalles de un paisaje disgregado	3
2. Marco Teórico	20
3. La historia de un/todo cataclismo es la historia de un/todo cataclismo.....	31
4. Historia de un cataclismo: la religiosidad mapuche reduccional en el valle de Cayucupil	42
5. A propósito de la enfermedad: bifurcación y salida de los circuitos de la religiosidad tradicional.....	85
6. Una víctima hecha de palabras: la economía religiosa pentecostal.....	98
7. Orden y desorden: la organización del daño	108
8. Réplicas: a propósito de una enfermedad.....	119
9. Conclusiones.....	130
Bibliografía.....	140
Anexo: Mapa	143

1. Introducción: detalles de un paisaje disgregado¹

1.1. El pentecostalismo mapuche de Lago Ranco

Hace algunos años y mientras realizábamos una serie de investigaciones para la cátedra de antropología rural en las cercanías de Lago Ranco, nos enteramos, junto a un grupo de investigadores, de la existencia de un ritual efectuado por los indígenas de la zona hacia 1940 con la finalidad de “dejar de ser mapuche”. También supimos que desde aquella lejana década que en la zona no se realizaba ningún rito indígena, como el *nguillatún*. Ello, desde luego, sin contar los cultos evangélicos que, desde una fecha que en esa ocasión no pudimos precisar, se venían desarrollando, fundamentalmente a partir de misiones provenientes de ciudades cercanas, como Osorno. Era por esos días, precisamente, que este proceso de evangelización entraba en una fase que podríamos llamar de localización, a partir de la inauguración de la primera iglesia instalada de lleno en la localidad en donde nos encontrábamos y de cuya implementación también formaba parte un recién “ungido” pastor. En la ocasión tuvimos la oportunidad de asistir al primer culto allí realizado y a una posterior celebración, instancias en donde nos encontramos con la gran mayoría de nuestros informantes y entrevistados mapuche, quienes habían acudido en masa. En ausencia de ritos indígenas de carácter comunitario desde la remota ocurrencia de aquel curioso ritual, el rito que reunía a las comunidades indígenas de la zona era el culto evangélico.

Sin embargo, de acuerdo a las entrevistas que habíamos realizado a los mapuche de la localidad, la masiva asistencia a los cultos evangélicos debía ser contrastada con lo que sucedía más allá de la esfera de lo público, dentro de la cual, como hemos señalado, el culto evangélico ejercía una suerte de monopolio. Conversando con los indígenas pudimos verificar que existían tópicos, como la creencia en la brujería, que, a pesar del esfuerzo

¹ Memoria de título realizada en el marco del proyecto Fondecyt “Poder y liderazgo mapuche en la provincia de Arauco”.

explícito de los pastores, no lograban ser erradicados, aún si se los había logrado restringir al dominio de lo privado. Estas creencias, como es evidente, daban cuenta de la permanencia de ciertos aspectos de la religiosidad mapuche. Los comuneros de la zona comentaban con fruición —precisamente con esa mezcla de miedo y fascinación que caracteriza al sentimiento religioso— los diversos mecanismos a través de los cuales se podían llevar a cabo actos de maldición o hechicería, entre ellos algunas fórmulas más o menos conocidas: el entierro de huevos podridos en los huertos o plantaciones, los bailes al desnudo durante la noche o el roce de ciertas partes del cuerpo sobre las chacras, incluyendo la variante de dibujar, a través de este roce, equis o círculos sobre la tierra. Según se nos narró, la víctima de estos maleficios podía resultar dañada de diversas formas, desde su salud, hasta la productividad de su predio, pasando por el bienestar de su familia o de sus animales. Finalmente, era la (el) *machi* la (el) encargada(o) de “interpretar” la enfermedad, “procesar” al enfermo, de tal forma de sanarlo, e identificar al causante del mal: el brujo. Aquel ritual “para dejar de ser mapuche”, ¿había tenido éxito o había fracasado?

A pesar de lo poco documentado del caso, de su carácter un tanto excéntrico —por el ritual aquel— o poco convencional —por el rol del culto evangélico, quizá poco estudiado—, consideramos relevante aproximarnos a su comprensión, en parte por el interés que radicaba en sus características y en parte porque se trataba de nuestro primer contacto con el, así llamado, “pentecostalismo mapuche”. La pregunta que entonces nos hicimos fue: ¿Existía alguna relación entre aquel lejano “ritual para dejar de ser mapuche” y la situación actual de la zona, en donde no existían ritos comunitarios indígenas y sí cultos evangélicos? La historia religiosa de aquella localidad de Lago Ranco, su desarrollo particular durante el s. XX, ¿poseía alguna coherencia más allá de la mera sucesión?

Para responder a estas preguntas, recurrimos a la *Introducción a la religiosidad mapuche*², una obra que, junto con ser lo suficientemente consistente y aportar un marco general de

² Foerster, Rolf. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago, Editorial Universitaria, 1993. Ciertamente existen otras aproximaciones al tema, las que parecen tener tres elementos en común. Primero, el tratarse en su mayoría de estudios de caso. Segundo, el centrarse en las consecuencias e implicancias de la llegada de las iglesias evangélicas “entre” los indígenas. Y

análisis respecto del fenómeno religioso mapuche, incluye un capítulo dedicado al pentecostalismo mapuche. Comenzando por aquel fenómeno que más directamente habíamos tenido la oportunidad de observar durante nuestro trabajo en terreno, quisimos indagar en el rol de la presencia evangélica entre las comunidades indígenas de la zona.

La tesis de Foerster acerca de la religiosidad mapuche es también, como es evidente, una tesis acerca de la sociedad mapuche, acerca de las condiciones en que ella se desenvuelve y reproduce. Y en cuanto tal, resulta ser también, en lo concreto, una tesis acerca de la relación histórica entre la sociedad mapuche y el Estado chileno. En este sentido, lo que define al objeto de estudio de la *Introducción...* —la “religiosidad mapuche contemporánea”— es el conjunto de condiciones en que vive esta sociedad indígena a partir de la Pacificación de la Araucanía, hito que opera un giro desde la autonomía a la subordinación en la relación entre ella y el Estado chileno. Ante estas condiciones, definidas a partir del estatuto de sociedad subordinada adquirido por la sociedad mapuche y denominadas en conjunto “régimen reduccional”, la religiosidad mapuche funciona como una “respuesta”, como la resolución del problema, del “desafío” impuesto por este régimen.

“[...] el proceso de *Pacificación de la Araucanía* —con la consecuente incorporación subordinada de los mapuches a la sociedad chilena— transformó a este pueblo, generando con ello un nuevo tipo de precariedad (la falta de tierras, la pérdida del poder de los LONKOS, etc.)³”.

De acuerdo a lo anterior, podíamos entender el pentecostalismo mapuche de Lago Ranco como caso particular de la tesis de Foerster acerca de la religiosidad mapuche reduccional,

tercero, el poner un cierto énfasis en el llamado carácter “aculturador” del pentecostalismo. Véase: Guevara, Ana. 2001. Movimiento protestante en comunidades indígenas. Testimonios de vida y fe. En: CUARTO CONGRESO Chileno de Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia: 2001. Santiago, Universidad de Chile. Véase también: Hernández, Graciela. Religión e identidad. La identidad evangélica pentecostal en un contexto migratorio de origen indígena y rural de la Patagonia argentina y de Chile, en la ciudad de Bahía Blanca. [en línea] <http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/graciela_hernandez.htm> [consulta: 18 noviembre 2006]. Consideramos que dentro de la *Introducción...* el pentecostalismo mapuche adquiere la forma de un “objeto de estudio” como tal, soportado, como veremos, por sus dimensiones sociales, históricas y propiamente religiosas.

³ Ibid. Pág. 123.

pero también como ejemplo de su tesis sobre el pentecostalismo mapuche, ambas estrechamente ligadas.

A las condiciones de desestructuración directamente derivadas de la Pacificación..., se suma, como proceso paralelo, la expansión y llegada de las iglesias evangélicas a territorio histórico mapuche, hecho notorio a los antropólogos —según el mismo autor— desde la década de los sesenta. Sin embargo, el éxito del pentecostalismo entre los mapuche, fundamentalmente a partir de la década de los ochenta y principios de los noventa, se va a explicar en consideración a otras condiciones de desestructuración más restringidas en el tiempo y, por ende, más específicas: las leyes de división de comunidades de 1978 y 1979. De esta forma, el pentecostalismo mapuche de Lago Ranco sintetizaba, por así decir, varias oleadas reduccionales con sus respectivas consecuencias, articulándolas en una “respuesta”.

“Lo que está en curso, a nuestro modo de ver, es un nuevo proceso de adaptación religiosa y de acomodo comunitario, que es una respuesta no secularizada a la crisis comunitaria, producida por la división de las comunidades, la pauperización económica, el debilitamiento de las estructuras internas de poder, la precariedad de las organizaciones locales y regionales [...]”⁴.

Si seguimos desdoblado la *Introducción...*, podríamos decir que la tesis propuesta en ella es también una tesis acerca del fenómeno religioso, así como de su expresión particular e histórica dentro de la sociedad mapuche. Este tercer eje de análisis posee especial relevancia a la hora de comprender el pentecostalismo mapuche, pues es en virtud de la particular relación que se establece entre mito y rito dentro de la religiosidad mapuche que las comunidades han sido capaces de rearticularse en torno al culto evangélico en cuanto rito religioso. De forma independiente al ámbito de las creencias (el *logos* de Foerster), fue el rito el que cumplió con esa función integradora y actualizadora de la identidad étnica. Esto pudimos apreciarlo con mucha claridad en nuestro trabajo en Lago Ranco, en relación con la creencia en la brujería, la cual no constituía impedimento para la participación indígena en los ritos religiosos evangélicos.

⁴ Ibid. Pág. 122.

En efecto, la interpretación de la *Introducción...* parecía resolver el efecto contradictorio que imponía la total ausencia de cualquier elemento que denotara la presencia de “lo mapuche” en un culto evangélico en el que, por otro lado, la concurrencia era casi exclusivamente indígena y en el cual se encontraban representantes de todas o la gran mayoría de las comunidades aledañas. Fuera de la esfera de las creencias, en cuyo interior los pastores llamaban a no temer a la brujería —y, por lo tanto, a no creer en ella—, ese culto evangélico era, en cuanto rito religioso comunitario, una “instancia mapuche”.

Resuelta esta primera parte del caso y remontándonos en el tiempo, se extendía ante nosotros ese largo período de silencio ritual que, de fechar la llegada de pentecostalismo según los datos de la *Introducción...*, tendría que haber durado más menos veinte años, y en cuyos remotos comienzos nos esperaba aquel curioso ritual “para dejar de ser mapuche” que mencionáramos en un comienzo.

Si bien logramos calzar esta extraña pieza dentro del esquema propuesto en la *Introducción...*, lo que más nos llamó la atención fueron las precisiones a las que, para ello, tuvimos que recurrir; más aún, cuando ellas parecieron acercarse a la impresión con la que nos habíamos marchado de Lago Ranco, esto es, que, para los mapuche pentecostales de la localidad que habíamos visitado —mapuches que parecían divididos entre sus creencias en la brujería y el Evangelio— el pentecostalismo no era sólo una forma religiosa que les permitía actualizar, en alguna medida, su identidad étnica, articulando a las comunidades alrededor del culto, sino que también podía ser entendido, en sentido figurado, como un “rito para dejar de ser mapuche”.

Quizá aquellos fenómenos religiosos que mejor encarnan la tesis acerca de la religiosidad mapuche reduccional como “tesis fuerte” son aquellos descritos en el capítulo IV de la *Introducción...*, titulado “Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche contemporánea”. A nuestro parecer, este conjunto heterogéneo de fenómenos religiosos expresa de forma especialmente dramática el proceso de desestructuración que vive la sociedad mapuche inmediatamente después de la Pacificación.... Como apunta el autor,

“Desde la «Pacificación de la Araucanía» (1860-1883) y su subordinación como campesinos pobres y explotados, los mapuches comienzan a vivir una situación estructural y cultural que hace posible el surgimiento de «movimientos religiosos de libertad y salvación»⁵”.

Si la religiosidad mapuche reduccional, valga la redundancia y la reiteración, es una “respuesta” al estatuto de subordinación, estos movimientos pueden ser considerados como experimentos o ensayos de “respuesta” a esa situación. Ello, en consonancia con su carácter limitado en el tiempo —duración— y en el espacio —extensión, difusión—. El régimen reduccional se deja sentir en la sociedad mapuche como un trastocamiento del orden profano y sagrado, situación que los tres movimientos religiosos referidos buscan resolver por medios diversos. El milenarismo como experiencia, temor y deseo de la “*renovatio* cósmica”, de la desaparición del *winka* y rehabilitación del orden que permitía la existencia íntegra del mapuche. El profetismo como recordatorio de la responsabilidad de los hombres en la manutención del orden cósmico, es decir, como mandato de no abandonar las tradiciones mapuche, sintetizadas en el *admapu*, y cuya no observancia repercutiría en el advenimiento del caos cósmico. Y el mesianismo (fallido) como caso particular del milenarismo, en cuanto esperanza en la llegada de un mensajero divino que rehabilite el orden cósmico.

Los tres movimientos, como señalamos anteriormente, “resuelven” la experiencia del régimen reduccional dentro de un plano religioso. En cuanto movimientos religiosos, los tres lo hacen fundamentalmente a partir del mito —en el sentido de “narración”, ya se trate simplemente de relatos, de sueños o de visiones—, aunque en ocasiones se esté dando cuenta de hechos reales y concretos. En efecto, los tres funcionan dentro del ámbito de las creencias (“creencia en...”).

A partir de lo anterior, pudimos establecer algunas relaciones entre estos movimientos — como partes integrantes de una era, de un período dentro de la religiosidad mapuche reduccional—, y el “rito para dejar de ser mapuche” del que habíamos tenido noticia en

⁵ Ibid. Pág. 137.

Lago Ranco. Esto, desde luego, más allá del dato inicial de cierta correspondencia en las fechas, punto de partida que nos pareció relevante pero no exhaustivo.

En primer lugar, tanto el conjunto que hemos referido, como el rito de Lago Ranco, trabajan sobre el mismo material —la situación de precariedad que vive la sociedad mapuche, su exclusión— y con las mismas herramientas —lo religioso—. Son, en este sentido y como hemos dicho, “repuestas” o ensayos de “respuesta” al régimen reduccional. Dentro de lo religioso, sin embargo, el primero trabaja fundamentalmente a partir del mito, es decir, a partir de la elaboración de relatos, mientras que el segundo es un rito, más aún, un rito local y particular, acaso único.

En segundo lugar, pudimos notar que en los relatos del primer conjunto, la situación de precariedad surgida de la relación “*winka*-mapuche” —el régimen reduccional— se trabaja a partir de la eliminación del primer término (“*winka*”). El ritual, por el contrario, trabaja eliminando el segundo (“mapuche”). Por así decir, hablábamos en el primer caso de “mitos para volver a ser mapuche” y no, como en el segundo, de un “rito para dejar de ser mapuche”. El rito operaba, de esta forma, una transformación: del testimonio —del relato de la subordinación, de la narración de la exclusión, elevada a la categoría de mito como ocurre, por ejemplo, en las “profecías...”—, a su actualización ritual, fuera del *logos*, fuera del ámbito de las creencias. Actualización que puede leerse como una suerte de variante ritual invertida de la creencia en las “profecías de caos cósmico por *awinkamiento* del mapuche”: ya no la vuelta al orden cósmico que sustenta el “ser mapuche” a través de la eliminación del *winka*, sino la superación del caos (el régimen reduccional) a partir de la eliminación del elemento subordinado en el “ser mapuche”, identificado, he aquí lo fundamental, con el “ser mapuche” mismo.

Antes de reabordar aquella impresión con la que nos marcháramos de Lago Ranco —y que expresa de modo figurado la relación entre el pentecostalismo y el rito del que tratamos—, podríamos hacer dos comentarios más respecto del “rito para dejar de ser mapuche” como rito concreto. En primer lugar, como es evidente, un “rito para dejar de ser mapuche” es, desde el punto de vista de la religiosidad mapuche y respecto de la función del rito dentro

de ella, una cuestión paradójica, en la medida en que, por el mero hecho de efectuarse — articulando a su alrededor una comunidad ritual—, arruinaría en buena medida su propio cometido. Ocurre en este rito, por lo tanto, una suerte de sobredeterminación del “ser mapuche”. Aún así, más relevante que esta aparente “derrota”, es el espíritu que le subyace y que parece mantenerla “funcionando”. En efecto, un “ritual para dejar de ser mapuche” parece expresar una cierta voluntad de desprendimiento por parte del sujeto implicado en él respecto de aquellos elementos que lo sitúan dentro del espectro de la exclusión, elementos que, dramáticamente, aparecen conjuntados en el “ser mapuche”.

Por último, digamos que el “ritual para dejar de ser mapuche” señalaba un límite, una especie de punto sin retorno, en donde la creencia en la posibilidad de la rehabilitación del orden cósmico parecía ceder y quebrantarse. Ahora bien, sobrepasada de alguna forma la capacidad de “respuesta” religiosa, ésta, lejos de desaparecer, se transformaba y la resistencia daba paso a la asimilación, pero, subrayemos esto, a una asimilación activa y no pasiva, suficiente para hacernos repensar la capacidad y alcance de la religiosidad mapuche como “respuesta”.

Fueron estas dos características del rito concreto —su carácter paradójico, inacabado y sobredeterminado, y el espíritu que, a pesar ello lo informa y lo alimenta, características que parecen encarnar con igual o mayor énfasis que los movimientos religiosos de principios del s. XX la tesis de la religiosidad mapuche reduccional como “tesis fuerte”—, las que tomamos para hablar del pentecostalismo mapuche y preguntarnos: ¿No sería posible que la misma función que desempeñó el “ritual para dejar de ser mapuche” dentro del ámbito de los ensayos de “respuesta” religiosa de principios del s. XX en Lago Ranco, la desempeñara posteriormente, entre los fenómenos religiosos más masivos y extendidos dentro de la religiosidad mapuche de la misma zona, el pentecostalismo mapuche? Creemos que, en base al mismo esquema y a los mismos argumentos que hemos utilizado para establecer la posibilidad de esta relación es posible ampliar esta pregunta y trasladarla del ámbito local al general, para, desde allí, repensar el pentecostalismo mapuche como una “respuesta” reduccional que incorpore también el “dejar de ser mapuche”.

Ahora bien, equiparar las funciones de aquel pretérito rito y del posterior pentecostalismo mapuche —“dejar de ser mapuche”— implicaba suponer que esa función tenía un sentido y, más específicamente, que ese sentido venía dado, desde luego, por el régimen reduccional. Era posible pensar el pentecostalismo mapuche como un “ritual para dejar de ser mapuche”, siempre y cuando lo pensáramos como inscrito dentro de la tesis de la religiosidad mapuche reduccional.

Esto último, lo supimos mucho después, imponía un límite a las experiencias recogidas durante nuestro trabajo en terreno en Lago Ranco, en relación con una serie de fenómenos y personajes que durante nuestras visitas no pudimos articular en nuestra observación y que, quizá por ello, nos parecieron marginales o de poca importancia. En efecto, en nuestras entrevistas preguntamos sobre los sueños, sobre la producción agrícola, los volcanes, la lengua mapuche, la historia local, las iglesias evangélicas y la brujería, entre otros muchos temas. En lo que a religiosidad mapuche respecta, podríamos decir que nos mantuvimos dentro de un primer eje de análisis: la relación entre la sociedad mapuche y su religiosidad. Quedó pendiente, por tanto, abordar el segundo eje: la relación entre sociedad mapuche y Estado chileno.

Sin embargo, lo que podría haber sido una salida del área de los estudios sobre religiosidad mapuche hacia la historiografía o la teoría del Estado —es decir, el recurso a un marco más general o profundo, acaso la referencia a una “infraestructura”—, tomó la forma de un recorrido elíptico. Nos preguntamos: ¿qué nos dice la misma religiosidad mapuche acerca de esta relación?

1.2. Sobre la redefinición de la relación entre Estado y sociedad mapuche

Uno de los productos más interesantes surgidos de la convivencia entre sociedad mapuche y Estado chileno —aquello que denominamos régimen reduccional— es el estatuto del que ha resultado revestido este último, en tanto entidad poseedora de atributos divinos, los cuales se sintetizan —como suele ocurrir con lo divino— en una suerte de ambivalencia:

por un lado, en cuanto que referente inmediato de lo *winka* y de la precariedad asociada a éste, y por otro, como nuevo referente salvífico, “en la medida en que se le concibe como una fuente de dones⁶”. Es a partir de esta ambivalencia que se explican los diferentes proyectos de intermediación entre la sociedad mapuche y el Estado chileno, como fueron las organizaciones indígenas de principios del s. XX —correlativas a las grandes tribulaciones religiosas de esa época— y que caben dentro de una “respuesta política” al régimen reduccional⁷.

¿Qué sucedía en Lago Ranco a este respecto? Recogiendo algunas de nuestras preliminares y poco estructuradas observaciones —o, más bien, estructuradas desde nuestra “mirada reduccional” sobre el pentecostalismo mapuche—, pudimos decir que aquello que caracterizaba el paisaje local —luego lo sabríamos, en cuanto parte del panorama general de la sociedad mapuche— era el movimiento. El movimiento en busca de información y la información para generar nuevo movimiento, nuevo tráfico de bienes, personas y capitales. Hablamos de actividades que, más tarde y en cotejo con otras zonas del sur mapuche, nos llegarían a parecer cotidianas y extendidas : la regularización de tierras a través de títulos de merced u otros documentos, el establecimiento de los “troncales” (antepasados a cuyo nombre aparecían consignados los títulos de merced), la inscripción de las comunidades en los registros de CONADI —trámite luego del cual éstas pasaban a poseer ese novedoso estatuto de “comunidad CONADI”— y las elecciones de directiva, además de los constantes viajes dentro de la comuna o la región —y en muchos casos a la capital, Santiago—, necesarios para llevar a cabo muchos de estos trámites. A su vez, y en correspondencia con estas actividades, nacían nuevos personajes, los “tipos fronterizos” de una nueva frontera ya no geográfica, acaso político-administrativa, desde aquellos más formales (funcionarios municipales, de CONADI, dirigentes de comunidades u organizaciones indígenas) hasta los más móviles y escurridizos (líderes “carismáticos” *winka* o mapuche de diverso campo de influencia). Toda esta actividad se explicaba, como es evidente, a partir de la implementación y puesta en funcionamiento de las instituciones

⁶ Ibid. Pág. 123.

⁷ Véase: Foerster, R. y Montecino, S. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970). Santiago, CEM, 1988.

estatales e indígenas derivadas de la ley indígena de 1993. En esa época la labor de las dirigencias recién se comenzaba a articular en Lago Ranco, a partir de la participación, no siempre afortunada, de las comunidades CONADI en fondos concursables en las áreas productivas y culturales, vía INDAP y CONADI.

Se presentaban los primeros problemas y conflictos propios de esta comunidad indígena *sui generis*, ofrecida desde el Estado.

¿Qué había sucedido, a partir de la ley indígena, con esa figura ambivalente, con ese referente salvífico que era el Estado? Nos dio la impresión de que, de alguna forma, a partir de la canonización del texto legal esa ambivalencia se había resuelto. Testimonio de ello parecía ser la enorme intensidad que había adquirido la comunicación y el intercambio entre el Estado y éste, su pueblo. En efecto, la dialéctica entre estructuración y desestructuración que, dentro de la relación entre Estado y sociedad mapuche, había caracterizado al período reduccional, se hacía más “orgánica”. Vimos en este texto un contrato —una ley, una obligación entre partes— y un trato —una forma de tratar, una política y una administración— a través del cual una figura ambivalente se revelaba y se daba a conocer, estableciendo una Nueva Alianza. Quizá llegaba la hora de volver a pensar al Estado en su relación con la sociedad mapuche, ya no como un “Estado reduccional”, sino como un “Estado revelado” o, como diría un teólogo, como un Estado que “habla”.

Lo que, con anterioridad al texto legal, había sido una “demanda étnica”, se dejaba ver ahora como una “etnificación-en-demanda”. Lo que había sido una “lucha por el reconocimiento” se hacía visible ahora, sobre todo en aquellos nuevos “tipos fronterizos”, como un “trabajo por hacerse reconocer”, un movimiento que, en vistas a hallarse en posición de comunicarse con el Estado, implicaba un esfuerzo y, por cierto, daba lugar a un cierto tipo de especialización.

Desde el punto de vista que venimos señalando, el panorama que presentaba la sociedad mapuche era un tanto desconcertante, pues, o la religiosidad mapuche había dejado de ser

una “respuesta” a las condiciones de vida de la sociedad en donde ella se sustentaba, o, en contra de todo lo observado, estas condiciones, en lo sustancial, no habían cambiado.

Desde el punto de vista de los estudios acerca del pentecostalismo mapuche, la situación no era muy distinta. Diez años después de la promulgación de la ley indígena —y de la publicación de la *Introducción...*, habría que agregar—, nuestras visitas a Lago Ranco sólo nos habían aportado el dato de la efectiva penetración del pentecostalismo en la ruralidad mapuche ; dato que se limitaba a señalar la persistencia de un fenómeno aparentemente autónomo, acaso el simple resultado de la prolongación de la empresa evangelizadora pentecostal en territorio histórico mapuche desde la década de los sesenta, y cuya génesis, por otro lado, se dejaba leer desde la tesis de la *Introducción...* acerca de la religiosidad mapuche reduccional según una lógica de “ruptura-continuidad”. Dentro de este proceso de reformulación, algunos elementos de la religiosidad mapuche tradicional habían resultado descartados (fundamentalmente contenidos situados dentro del ámbito de las creencias), mientras otros se habían conservado su importancia o la habían visto acentuarse (la función del rito como eje articulador de la comunidad ritual).

Y he aquí que, en el preciso momento en que la comunicación entre el Estado y su pueblo se volvía un fenómeno masivo y extendido, en el preciso momento en que este intercambio comenzaba a dejar enormes huellas en las sociedades que se hacían parte de él, los dos ejes de la *Introducción...* parecían más separados que nunca: en el caso del pentecostalismo en particular y dentro de la religiosidad mapuche en general, parecía no haber ningún cambio que “hablara” de esta Nueva Alianza.

1.3. Esa extraña lógica del “mientras más...”

La posibilidad del fin de este nuevo —curiosísimo y quizá aparente— silencio se nos presentó durante la realización del seminario de investigación que concluyó con la formalización de la idea inicial para esta investigación, y vino del pentecostalismo mapuche. Fue durante el desarrollo de este curso apareció citada la siguiente declaración de

Gloria Liempi: “Mientras más evangélica soy, más mapuche soy”. Siguiendo con nuestro método, nos planteamos la misma pregunta que nos habíamos hecho respecto del “rito para dejar de ser mapuche” de Lago Ranco: ¿Es posible, a partir de las transformaciones y referencias que sean necesarias, situar este texto dentro del esquema de la *Introducción...*?

La *Introducción...* comienza con una fórmula acaso conocida: “La pregunta que recorre este texto...”. En seguida se precisa que se trata de la pregunta por la relación entre la identidad religiosa y la identidad étnica en el mundo mapuche. Siendo una respuesta a esta pregunta, una respuesta particular, pronunciada desde uno de los cruces posibles entre la identidad religiosa y la identidad étnica mapuche (el pentecostalismo mapuche), la declaración de Liempi —he aquí lo que nos llamó la atención— parecía no resolver la misma situación que resolvían los profetismos, milenarismos y mesianismos mapuche, o el “rito para dejar de ser mapuche”, cada uno a su manera; parecía no ser, en este último sentido, una “respuesta” a la misma pregunta que ellos contestaban. No se trataba de “volver a ser” ni de “dejar de ser”; no se trataba de restaurar un orden a través de la eliminación del término *winka* (real o figurado) o del término “mapuche”. ¿Era acaso que el pentecostalismo mapuche de Liempi resolvía, en tanto que “respuesta religiosa”, una situación distinta? Hay una respuesta que recorre este texto. Es la respuesta de Liempi a una situación y a unas condiciones de existencia y reproducción de la sociedad mapuche que parecen no ser ya el régimen reduccional.

Fuimos por partes. Desde el punto de vista de la *Introducción...* cabía considerar a esta frase como un nuevo experimento, un nuevo ensayo de “respuesta” desde la religiosidad mapuche, tal como lo habían sido los movimientos religiosos mapuche de principios del s. XX, pero ubicado a comienzos del s. XXI, es decir, dentro de la religiosidad mapuche actual. Desde la tesis de la religiosidad mapuche reduccional como tesis “fuerte” habían tres consideraciones que hacer, en primer lugar, pues Liempi parecía alejarse completamente de la lógica reduccional del sacrificio del *winka* (invertido en el “rito para dejar de ser mapuche”): los términos *winka* y mapuche ya no como términos excluyentes. Si el pentecostalismo (el “ser evangélica”) aparecía en la frase de Liempi como una figuración de lo *winka*, la relación que mantenían lo mapuche y lo *winka* era, de todas

formas, claramente distinta: era una relación de incorporación y mutua dependencia. En segundo lugar, y en directa relación con lo anterior, el elemento *winka* no ejecutaba, como en los movimientos religiosos de principios del s. XX, ningún “trabajo negativo”. Se trata, en efecto, de una “afirmación”; de la afirmación recíproca de dos términos. Por último, esta doble afirmación instalaba, desde el punto de vista de sus consecuencias sobre la identidad étnica, una posibilidad novedosa: ni el “volver a ser” de los movimientos religiosos de principios del s. XX, ni el “dejar de ser” del ritual de Lago Ranco, sino el “ser más”. Volveremos sobre esto último.

Observada desde la tesis del pentecostalismo mapuche también había algunos elementos que saltaban a la vista. En primer lugar, la sola emergencia de la declaración en cuestión, en cuanto texto, rompía el tabú el *logos*, pasando de un rito efectivo —el culto evangélico— al dominio virtual del texto, de las creencias, diríamos. En segundo lugar, iba más allá de la silenciosa actualización de la identidad étnica a través del rito. Por lo tanto y en último término, este experimento religioso emprendido desde el pentecostalismo mapuche se situaba más allá de la función del rito como eje articulador de una comunidad implícita. Para visualizar esta particularidad, el carácter excedentario del pentecostalismo mapuche de Liempi respecto de su análogo reduccional, nos bastó con imaginar a uno de nuestros informantes de Lago Ranco diciéndonos: “Mientras más evangélico soy, más mapuche soy”. Simplemente imposible.

Si, dentro de la religiosidad mapuche reduccional, el sincretismo religioso es la “suma” y el pentecostalismo mapuche es la “resta” (de la que Foerster conserva y describe el resto), el pentecostalismo mapuche de Liempi era la “multiplicación” y el infinito. En el extremo contrario, habría que anotar, del “grado cero” implicado en el “dejar de ser mapuche”, límite teórico (y ritual) que habíamos revisado a propósito del caso de Lago Ranco.

Ahora bien, cabe subrayar que el pentecostalismo mapuche de Liempi no se trataba de una nueva “suma”, “Soy evangélica y soy mapuche”. La frase de Liempi rompía el tabú del *logos* y proyectaba esta ruptura al infinito, a través de esa extraña lógica del “mientras más...”. De todas las declaraciones posibles a partir de los mismos términos era ésta,

justamente, la presente y real, aquella que, en virtud de la presencia de ese extraño “mientras más...”, adquiriría el carácter de una fórmula, de un mecanismo. Podríamos decir que se trata de una frase que “funciona”, que genera un excedente que a su vez la alimenta, dejando de corresponder a la mera escritura de una operación acabada.

Existía —los argumentos antes señalados nos parecieron suficientes como para sostenerlo— una relación de fundamental discontinuidad entre el esquema de la *Introducción...* y la citada declaración, o, si se quiere, entre el pentecostalismo mapuche de la primera y aquel que la segunda prefiguraba. Surgió entonces y a modo de hipótesis la idea de que el pentecostalismo mapuche de Liempi no formaba ya parte de la religiosidad mapuche reduccional. Era, por lo tanto, una “respuesta” nueva, la contestación religiosa a una situación diferente.

A modo de síntesis digamos lo siguiente. A partir del cotejo de las tesis de la *Introducción...* respecto de la religiosidad mapuche en general y el pentecostalismo mapuche en particular, y el caso de Lago Ranco, su devenir pasado y su situación actual, quisimos poner de relieve un aspecto específico del pentecostalismo mapuche, el cual se expresa de forma especialmente fuerte en el “ritual para dejar de ser mapuche” que hemos señalado como acontecido en esa zona.

Este rito se hacía parte de la religiosidad reduccional, en la medida en que “respondía” a la misma pregunta que los movimientos religiosos mapuche de principios del s. XX. Pero, por otro lado, se despegaba de la misma al poseer una función análoga al pentecostalismo mapuche, la que podemos resumir de la siguiente forma: para actualizar la identidad étnica y articular la comunidad ritual en torno al rito, el pentecostalismo mapuche imponía, a su vez, un cierto mandato en cuanto a dejar, en alguna medida, de “ser mapuche”. Lo que nos llamó la atención no fue tanto la capacidad “conservadora” del pentecostalismo mapuche, sino, por así decir, su “trabajo negativo”. Más que el resto, nos interesó la resta ; más que el producto del régimen reduccional nos interesó su trabajo y lo que esa actividad decía de la situación mapuche reduccional, incluso cuando aquella era asumida por los mismos indígenas, como en el caso del ritual de Lago Ranco. Hablamos entonces de un espíritu, de

una cierta voluntad que se expresaba en el “ritual para dejar de ser mapuche”, que lo animaba. Sin embargo, cuando avanzamos en nuestras investigaciones, nos topamos con un nuevo pentecostalismo mapuche, el cual, como hemos señalado, no respondía a las mismas preguntas, no resolvía la misma situación que habían intentado resolver los experimentos y expresiones más masivas y estabilizadas de la religiosidad mapuche reduccional. Hablamos del pentecostalismo mapuche de Liempi, dentro del cual lo *winka* y lo mapuche aparecían ligados según otra lógica: entre ellos no se extendía el continuo formado por el “volver a ser mapuche” de los milenarismos, profetismos y mesianismos, y el “dejar de ser mapuche” del rito de Lago Ranco; no había espacio para ninguna progresión de “awinkamiento” o “deswinkamiento”, entendida como oscilación entre dos extremos opuestos y excluyentes, reales o figurados: lo mapuche y lo *winka*. Lo único que había era el funcionamiento sin comienzo ni fin del “ser más mapuche”. Y “mientras más: más”.

¿Cómo es que se puede hoy ser “más” mapuche? ¿Por qué? ¿Según qué medidas o unidades de segmentación? ¿Cómo se puede hoy ser “más” mapuche de lo que ya se es, si es que, según el resto de la “resta”, se sigue siendo mapuche aún siendo evangélico (es decir, actualizando ese “ser mapuche” a través del culto evangélico)? ¿A partir de qué condiciones de reproductibilidad?

En efecto, lo que este nuevo pentecostalismo mapuche parecía sugerir era la posibilidad de la reproductibilidad infinita, de la multiplicación sin fin. Todas estas preguntas adquirieron enorme sentido cuando las trasladamos al eje de relación entre Estado y sociedad mapuche, eje que hemos descrito, desde el punto de vista de la revisión de nuestra experiencia en Lago Ranco, como caracterizado por un “Estado revelado” ante su pueblo y en creciente comunicación con éste. Quizá, nos dijimos, el pentecostalismo de Liempi “responde” después de todo, aunque su lenguaje, en cuanto lenguaje religioso, no pueda ser del todo explícito. El pentecostalismo mapuche de Liempi parece decir “algo”, sugerir “algo” —en su materialidad, en la economía de su funcionamiento—, acerca del régimen que lo sustenta.

¿Es posible pensar al pentecostalismo mapuche reduccional como un “ritual para dejar de ser mapuche”? ¿Es posible pensar, de otra parte, al pentecostalismo mapuche actual desde el punto de vista de Liempi, es decir, como una forma de “ser más” mapuche? ¿Existe alguna relación entre ambos? ¿Cuál es? Tales fueron las preguntas que nos acompañaron durante la realización del trabajo en terreno que sustenta a esta investigación y cuyo objetivo es agregar una pieza a este disgregado paisaje que hemos intentado caracterizar. Tal pieza la constituye otro pentecostalismo mapuche local: el del valle de Cayucupil.

En consonancia con las preguntas que hemos planteado, proponemos algunas líneas a seguir para nuestro trabajo. La primera, según la cual intentaremos problematizar y describir el pentecostalismo mapuche en cuanto manifestación religiosa correspondiente al período reduccional. La segunda, según la cual nos propondremos apuntar algunos elementos cercanos a lo que podría ser, así lo llamaremos preliminarmente, un pentecostalismo mapuche posreduccional. Finalmente, presentaremos algunas conclusiones. Antes de todo ello, presentaremos un breve marco teórico. De poder sugerir algunos atisbos de respuesta a las preguntas antes planteadas, nos daremos por satisfechos.

2. Marco Teórico

2.1. Del rito a lo religioso

Un rito “es un acto individual o colectivo que siempre, aún en el caso de que sea lo suficientemente flexible para conceder márgenes a la improvisación, se mantiene fiel a ciertas reglas que son, precisamente, las que constituyen lo que en él hay de ritual”⁸. Desde este punto de vista, son elementos centrales en el rito la repetición estereotipada dotada, en alguna medida, de invariabilidad. Estas características dotan al rito de una solidez que, a su vez, permite un cierto grado de perdurabilidad. Para completar esta definición hay que decir que “un rito exhibe el aspecto de una acción que se repite de acuerdo con reglas invariables y cuya ejecución no se advierte que produzca efectos útiles. [...] Si es útil, no lo es por conductos exclusivamente naturales, y en ello reside su diferencia respecto de la práctica técnica”⁹.

Como contraparte del rito y sustento de lo religioso, podemos señalar aquella entidad que Otto designara como “lo numinoso”. Esta entidad posee tres características: el comportar un elemento misterioso (el ser un *mysterium*), el que ese misterio sea un *mysterium tremens*, es decir, que provoque repulsión, y el que también sea un *mysterium fascinans*, o sea, que, a su vez, cause atracción. Ante lo numinoso, que poseería las características de lo indefinido, de lo indeterminado, según Cazeneuve, el ser humano experimenta los sentimientos o actitudes generadas por las dos facetas indicadas y, en consecuencia, posee dos alternativas: “una, consiste en el intento de fijar la condición humana en un sistema estable, cercándola con reglas” es decir, ritualizándola, “la otra, en colocarse simbólicamente en el mundo de la potencia absoluta, irreductible a la regla, en cuyo caso la

⁸ Cazeneuve, Jean. Sociología del rito. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

⁹ Ibid. Pág. 19.

«condición humana» propiamente dicha ya no existe”¹⁰. Estas dos actitudes, expuestas aquí en sus extremos, dan origen a los dos componentes básicos de todo sentimiento religioso: la impureza y la potencia. Ahora bien, en el momento en que estos dos componentes y sus dos actitudes asociadas se sintetizan, “se presentan con el carácter sobrehumano de lo sagrado, de aquello que constituye el núcleo de las religiones”¹¹.

En consecuencia, una religión es un sistema constituido por la síntesis de dos actitudes por parte del ser humano respecto de lo numinoso. Si lo numinoso es impuro, debe guardarse el máximo cuidado posible cuando se lo manipula; si lo numinoso es potente, a través de él puede el ser humano obrar sobrenaturalmente sobre el mundo. Cuando, mediante una superación de esta oposición, se produce su síntesis, surge lo sagrado.

Sin embargo, cabe señalar la importancia del mito en este proceso de síntesis. Desde las posiciones más clásicas, como la de Levy-Bruhl, no era posible comprender por qué existían ritos como aquellos denominados “de pasaje”. Dentro de ellos, no se cumplía la condición de transformar la realidad, según versa la fórmula clásica de este autor: “Actuar sobre el símbolo de un ser o un objeto es actuar sobre este mismo”. Más bien se trataba de producir el hecho insólito e imposible de determinar: el crecimiento, el cambio de condición, etc., todos indicios de una potencia superior y, en definitiva, de lo incondicionado, lo numinoso. Según explica Cazeneuve, a partir de la repetición de estos hechos insólitos, de estos cambios de condición, y de su mímica ritual y mítica, se prepara el camino para la sublimación de lo numinoso y la producción de lo sagrado. Para que un rito de esta naturaleza pase a ser religioso basta que comience a hacer referencia a un arquetipo trascendente, el cual es proporcionado por el mito. En este caso, el cambio de condición (de niño a adulto, por ejemplo) es sublimado y pasa a ser, ya no una mímica semejante a la pulsión de muerte descrita por Freud en las neurosis obsesivas, sino que una consagración. Por último, “esta repetición, al hacer tolerable el suceso numinoso, prepara el camino para la sublimación religiosa, que, como tendremos ocasión de comprobar, tiende a

¹⁰ Ibid. Pág. 35.

¹¹ Ibid. Pág. 36.

realizar una síntesis entre la condición humana y aquella que la sobrepasa”¹². De esta forma, es a través de la referencia a un arquetipo divino a través del mito, es decir, a través de la consagración, que la condición divina pasa a ser fundamento de la humana, sacralizándose esta última.

La labor sintética del mito radica en hacer posible que los símbolos sagrados estén dentro y fuera del orden. “Tales símbolos deben garantizar las reglas del universo humano y, pese a ello, revestir la forma y el aspecto de lo extrahumano”¹³. Cuando el mito se articula con el rito, es que nos hallamos en presencia de lo religioso.

Cabe agregar un hecho clave que, para el caso de las denominadas “religiones del Libro”, cobra especial relevancia. Si aquellos símbolos míticos corresponden a proyecciones trascendentes (sublimaciones, diría Cazeneuve) de la condición humana, ellos constituyen también modelos de relación con el “otro”, es decir, tematizan y problematizan el vínculo social, haciendo referencia a la sociedad que los venera, produce y (se) sacraliza a través de ellos.

2.2. El cristianismo: a “reventar” la economía

Dentro de la literatura etnográfica resultan clásicas las descripciones de sistemas de intercambio de bienes dentro de sociedades tradicionales, en las que se relata lo terrible que resultaba para los sujetos participantes el recibir demasiados bienes. Como es sabido, tal situación se explicaba por el hecho de que tal cantidad de “regalos” significaba para el receptor, por otro lado, el asumir una enorme, aunque indeterminada deuda. Algo similar debe suceder en una sociedad cuando entra en contacto con la religión cristiana y se entera de que ha sido obsequiada de forma patente por el sacrificio de un ser humano.

En las sociedades tradicionales no cristianas (el caso mapuche), los ritos y mitos, así como todo el aparato de intercambio con el mundo divino —que, como hemos señalado,

¹² Ibid. Pág. 114.

corresponde también a una modalidad de relación, sacralizada, con el “otro”—, funcionan según el principio de reciprocidad. En el caso de la cultura y religiosidad mapuche esto es claro, como lo señala Foerster, luego de describir y analizar el rito de fertilidad del *nguillatún*:

“De este modo, con sus cultos de NGUILLATÚN la sociedad mapuche contribuye al mantenimiento del orden cósmico en la medida que, al destruir ritualmente las ofrendas y devolvérselas así a las divinidades, pueden reconciliar su trabajo con la naturaleza y con el orden divino, como también hacer efectiva la realización de la reciprocidad¹⁴.”

El cristianismo, por el contrario, se presenta como un intento de ruptura de los circuitos de intercambio que estructuran a sociedades como la mapuche, el principal de ellos, el intercambio de ofrendas con el mundo divino. Desde el punto de vista de Girard, esta ruptura o superación se opera a través del sacrificio cristiano. Si bien nos basamos en la teoría de Girard respecto de lo sagrado¹⁵, haremos hincapié en ciertos elementos relativos a la tesis específica de este autor respecto del cristianismo¹⁶.

Según Girard la particularidad del cristianismo (y de la tradición que lo antecede, la judeocristiana) radicaría en revelar lo que él llama el “mecanismo sacrificial”, el cual tiene por función el moderar la violencia al interior de la sociedad, encauzándola hacia una víctima elaborada como exterior. Siendo la culpabilidad una de las modalidades de esta elaboración, la exposición del sacrificio de un inocente sería la novedad que, a través de los Evangelios, el sacrificio de Cristo incorpora. Sin embargo, si observamos la tesis de Girard más de cerca, podemos descubrir una segunda característica de la víctima sacrificial. En efecto, si la violencia moderada a través del “mecanismo sacrificial” tiene relación con el deseo, y con el deseo de objetos o bienes al interior de la sociedad, el sacrificio posee también la función de proyectar en una víctima no sólo la violencia, sino también la renuncia a esos objetos o bienes. La víctima es, en este sentido y ante todo, aquel sujeto o

¹³ Ibid. Pág. 188.

¹⁴ Foerster, op. cit. Pág. 100.

¹⁵ Girard, René. La violencia y lo sagrado. Barcelona, Anagrama, 1983.

animal para quien se elabora, en clave girardiana, una culpabilidad que legitima su exclusión del acceso a ciertos bienes comúnmente deseados. Podemos observar aquí el lapso que el cristianismo intenta interponer dentro de este mecanismo, pues, el sacrificio cristiano, siendo el sacrificio de un inocente, se constituye como un acto aneconómico: antes que entrar en el circuito del deseo y de la negociación (incluso respecto de su propia salvación) Cristo renuncia a lo económico (incluso a la economía de la violencia, la resistencia), gesto que se materializa en su transformación en objeto y en su posterior ofrenda.

En otro lenguaje, el psicoanalítico, Zizek apunta en el mismo sentido al señalar que “el aspecto fundamental del verdadero cristianismo es precisamente romper el círculo vicioso superyoico de la Ley y de su trasgresión por medio del amor”¹⁷. Aquí se entiende por “amor” precisamente al sacrificio a través del cual se renuncia al objeto cuyo acceso la Ley modera. “Es posible violar/transgredir sus prohibiciones: esta es la trasgresión intrínseca que mantiene la Ley”, es decir, es posible desear aquellos objetos poseídos por otro y entrar en el círculo de violencia que desemboca en la elaboración de un “renunciante” cuyo sacrificio se legitima a través de la culpabilidad. Pero, apunta Zizek, “mucho más subversivo que eso es hacer simplemente lo que está permitido, es decir, lo que el orden existente permite explícitamente [...]”¹⁸. Cuestión que, precisamente, es lo que ocurre en el sacrificio cristiano: Cristo renuncia a transgredir la Ley, renuncia al objeto de deseo y, en último término, renuncia a sí mismo y se transforma en objeto, haciendo “simplemente lo que está permitido”, es decir, entrar en el orden que impone la Ley en el lugar de la víctima.

El sacrificio cristiano, al exponer el “mecanismo sacrificial” de Girard, se sitúa en el “más allá” del sistema de circulación de los objetos y la moderación que la Ley impone sobre aquel; en el “más allá” del orden. A esto nos referimos cuando decimos que este acontecimiento constituye, en relación con ambos, un momento aneconómico. En última instancia, esto determina que el rito del *nguillatún*, como veremos más adelante, sea una

¹⁶ Girard, René. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama, 2002.

¹⁷ Zizek, Slavoj. *El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano?* Valencia, Pre-textos, 2002.
Pág. 189.

operación económica (de intercambio de objetos, ligada al deseo y, por lo tanto, al “mecanismo sacrificial”) efectiva, y no simbólica, como lo es, por ejemplo, la liturgia católica. Para aclarar este punto, volvamos al “amor cristiano” de Zizek.

Existen diversos pasajes bíblicos (neotestamentarios) a través de los cuales es posible sondear esta idea del “amor cristiano” como quiebre en la economía de la violencia, en particular, y también de la economía en general. Uno de ellos es el pasaje titulado “La maldición de la higuera”, presente en dos de los evangelios sinópticos, los de Mateo¹⁹ y Marcos²⁰. En el primero de ellos se relata cómo, después de haber expulsado a quienes “vendían y compraban” en el templo, Jesús se acercó a una higuera en busca de frutos y, al no hallar en ella “más que hojas”, la maldijo diciendo “Que jamás nazca fruto de ti”, secándose al instante el árbol. El pasaje, aún un poco confuso, se vuelve algo más claro en la versión del apóstol Marcos, quien agrega un hecho clave: “no era tiempo de higos”. En otras palabras, no podía haber ningún fruto en el árbol. Dentro del ciclo estacional del árbol era imposible que hubiera en él fruto alguno. Algo similar ocurre cuando Dios exige tener un hijo a María, quien, aún siendo virgen, “concebirá y parirá un hijo”²¹. ¿Por qué exigir este tipo de cosas, digámoslo de inmediato, este tipo de “dones imposibles”? Es precisamente en cotejo con el sacrificio cristiano que estas peticiones cobran sentido en cuanto dones sin medida, dones que operan fuera del orden, fuera de la economía (de la economía reproductiva de la mujer, de la estacional de la higuera). Según concluye el relato de “La maldición...”, es la misma posibilidad de dar lo que Cristo “toma” al rehusarse el árbol a dar fuera o más allá de su “economía”. Esta referencia al “amor cristiano” es un poco más evidente en aquellos pasajes en los que, como hemos señalado, la relación con el arquetipo sobrenatural figura también como una relación con el “otro”, como ocurre con el mandato “amad a vuestros enemigos”²², en donde se hace visible la renuncia cristiana a continuar con las relaciones de reciprocidad (negativa, en este caso), los circuitos de venganza que entendemos desde Girard como economías de la violencia.

¹⁸ Ibid. Pág 191.

¹⁹ Mateo 21, 18.

²⁰ Marcos, 11, 12.

²¹ Mateo 1, 23.

Podemos hacer una pequeña nota girardeana respecto de lo anterior: si el mecanismo sacrificial opera por la vía de la “mímesis”, es decir, de la imitación de la conducta del otro (el deseo de lo que el otro desea), el quiebre que acontece en el sacrificio cristiano se relaciona directamente con este mecanismo, nada más que, en su caso, el modelo a imitar es precisamente el que renuncia, no el que desea; el que da fuera de la economía, no el que intenta quitar dentro de ella. Todas las *imitatio* de Cristo serían, desde este punto de vista, invitaciones a trasladarse al lugar de la víctima, como en el caso de “La mujer adúltera”²³. Cosa similar a lo que ocurre con los apóstoles (apóstatas): al “imitar” a Cristo, se arriesgan también ellos a ser, como lo fueron, víctimas sacrificiales.

La escena clave a partir de la cual puede apreciarse este “momento aneconómico” es la Última Cena, banquete sacrificial que se lleva a cabo por adelantado y en el que, por lo mismo, la víctima sacrificial sólo puede hacerse presente a través de objetos que la representen (las “especies sacramentales”). A través de las conocidas palabras, Cristo se elabora a sí mismo como víctima sacrificial, representándose en el pan y el vino. Separados la víctima y su representación a través del sacrificio representado, el cristianismo se reeconomiza a través de la deuda ritual. Si bien la muerte de Cristo paga todas las deudas, cancelando todas las venganzas, emerge una nueva deuda hacia Éste, el único acreedor: “Haced esto en mi memoria”²⁴. Surge el deber de “recordar” este sacrificio a través de su representación ritual. Como dicen los teólogos, la eucaristía es el “testamento” de Cristo para su Iglesia, testamento que a su vez se basa en la narración del sacrificio cristiano: el Nuevo Testamento.

Resulta posible, en este punto, pensar la historia de la convivencia de la religiosidad mapuche con el cristianismo, enmarcada en lo que se ha denominado “religiosidad popular”, como una constante tensión entre la lectura mapuche del rito (tanto del *nguillatún* como del eucarístico) como transacción efectiva con el mundo divino y, por otro lado, su lectura, más teológica (desde el punto de vista católico), como representación. Es decir, la tensión entre “sacrificio efectivo” y “sacrificio representado”. Por último, insistimos en que

²² Mateo 5, 44.

²³ Juan 8, 1.

cuando hablamos del sacrificio cristiano en cuanto “momento aneconómico” no obstamos que, como de hecho lo demuestra la historia del cristianismo, este “momento” pueda ser reinscrito en una economía que puede llegar a ser, de hecho, sacrificial (como en Las Cruzadas). Por más que el sacrificio cristiano se presente como un acontecimiento caracterizado por la ruptura, cuestión que hemos intentado subrayar, su “existencia”, histórica y social, como es evidente, resulta imposible sin el recurso a una tradición, a una economía (de los textos, por ejemplo).

2.3. El pentecostalismo: gracias por la palabra

Son numerosos los procesos y elementos que pueden agruparse alrededor del surgimiento de la Reforma Protestante a partir del s. XVI: la idea de “cristiandad” y el rechazo de la autoridad papal sobre ella, la masificada lectura supersticiosa del rito eucarístico, ciertos cambios en la sociedad europea que hablaban de una modernización de la misma, expresada ésta en una primera expansión del capital y aparejada a los llamados “pagos por indulgencias”, etc. La crítica protestante se centró, desde luego, en el aparato cristiano de mediación con el mundo divino y con Dios: la Iglesia Católica.

Sepúlveda intenta resumir los planteamientos de Tillich acerca de la “era protestante” y su concepto de “principio protestante”, diciendo que éste consiste en “la protesta o rechazo de cualquier absolutización de las mediaciones institucionales y políticas de la fe cristiana, a la vez que el rechazo de la absolutización de cualquier sistema político mediante su legitimación teológica cristiana”²⁵. El pentecostalismo, por otro lado, corresponde a un conjunto de avivamientos de fe que se suceden a principios del s. XX en América y Asia, destacando entre ellos los producidos en India y en Estados Unidos. A este respecto y a propósito del pentecostalismo chileno, Sepúlveda se aproxima al pentecostalismo a través del concepto de “principio pentecostal”, definiéndolo como “la protesta o rechazo contra la

²⁴ Lucas 22, 19.

²⁵ Sepúlveda, Juan. El «principio pentecostal». Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile. En: Chiquete, D. y Orellana, L. (Eds.). Voces del pentecostalismo latinoamericano. Concepción, RELEP, CETELA y ASETT, 2003. Pág. 13-28.

absolutización de cualquier mediación cultural del evangelio de Jesucristo”²⁶.

Tanto en el caso norteamericano (Los Ángeles, 1906), como en el chileno (Valparaíso, 1909), se repite una situación similar: una congregación protestante metodista bajo la hegemonía anglosajona en cuyo interior se produce un cisma. Señala Sepúlveda: “[...] el trasfondo del avivamiento en Chile tuvo claros elementos tendientes hacia una liberación del mensaje evangélico de su condicionamiento por la cultura anglosajona”. En el caso norteamericano el cisma adquiere esta dimensión de protesta en la medida en que se contrapone a ciertas prácticas “puritanas” presentes en el culto metodista, como era el estar negros y blancos sentados en lados separados de la iglesia. Siguiendo con Sepúlveda respecto del caso chileno, “el principio pentecostal que se puso en juego en los antecedentes del avivamiento apuntaba a enraizar el Evangelio en la tierra y cultura local”. Esta “liberación” y localización del mensaje evangélico es lo que, desde el punto de vista de este autor, define al “principio pentecostal”, en clara línea de progresión respecto del “protestante”.

Definido de esta forma, el pentecostalismo parece ofrecerse más para análisis históricos que para el establecimiento de una teología en el sentido doctrinario del término; a no ser que la forma de relación con las mediaciones pueda considerarse como un tipo de teología. Si así se hiciera, habría que considerar, de todas formas, que esta teología mantiene un vínculo complejo con los contenidos provenientes de la “tradicción”, así como con los contextos concretos dentro de cuales se inserta. A pesar de este factor de disrupción dentro de lo que podría ser una genealogía del pentecostalismo y, en general, una búsqueda por su definición en términos positivos, existen algunos elementos, más concretos, que permiten una aproximación al pentecostalismo como objeto de estudio.

El primero de ellos es el culto, el cual, en consonancia con el “principio pentecostal”, encuentra en el testimonio aquella herramienta de “enraizamiento” en la tierra y cultura

²⁶ Ibid. Pág. 14.

locales. Según Castillo²⁷, “[...] la liturgia pentecostal pasa por la oralidad más que por la racionalidad de la experiencia religiosa, pues es el carácter testimonial [...] lo que le da sentido, [y] cuya riqueza está contenida en las experiencias de vida de cada persona que frecuenta el culto”. Mucho de lo definido según el “principio pentecostal” de Sepúlveda se juega en lo expuesto por Castillo en relación con la liturgia pentecostal: resultan contrapuestos dos ámbitos determinantes dentro de lo religioso. Por un lado, la experiencia religiosa concebida como ligada a lo racional y, en este sentido, vinculada a la doctrina. En segundo término, la oralidad, concebida como nexo directo entre el culto y los contenidos particulares de la experiencia de los fieles asistentes. A través de esta irrupción de lo particular, de lo cotidiano, hace ingreso al culto, al rito religioso, la especificidad del contexto en el cual éste se lleva a cabo. Más adelante veremos esto con más detalle.

De esta forma, el culto se ve dotado de un carácter totalizador respecto de la experiencia de los creyentes. Esto significa que el culto “influye notoriamente en la manera de ser de los participantes, envolviendo todas sus experiencias de vida y no solamente las religiosas”²⁸. Finalmente, “el culto es el espacio donde la vida, a la luz de la palabra, adquiere significado pleno de bendición, expresado a partir de hechos reales en la vida del/la creyente”²⁹.

Un segundo elemento fundamental para la comprensión del pentecostalismo y su economía sacrificial es la conversión. Resulta elocuente que dentro de los estudios religiosos, a falta de otra denominación, se halla llegado a designar a la gran variedad de variantes pentecostales “cristianismos de la conversión”, aludiendo a la centralidad de este momento dentro de la vida del creyente. La conversión es el gesto a través del cual el creyente responde al sacrificio cristiano reconociendo el carácter trascendental del mismo, humillándose ante su poder y alabándolo. Este gesto pasa, desde luego, a tener un lugar central dentro del testimonio del creyente.

Como indica Sepúlveda, “conversion is almost invariably described by members as a

²⁷ Castillo, Cecilia. Liturgia pentecostal: características y desafíos del culto pentecostal chileno. En: Chiquete, D. y Orellana, L. (Eds.). Voces del Pentecostalismo latinoamericano. Concepción, RELEP, CETELA y ASETT, 2003. Pág. 175-195.

²⁸ Ibid. Pág. 177.

change in their way of seeing and experiencing life”³⁰. Además de encontrarse asociada a fenómenos como las “obras de sanidad” y otros, la conversión, en cuanto cambio en la vida del creyente, señala el momento en que éste renuncia a lo “mundano”, para entregarse completamente a Cristo. En este sentido, la conversión señala, ciertamente, un momento sacrificial dentro del pentecostalismo, el cual marca la inclusión final del fiel dentro de la congregación. El ingreso al mundo pentecostal supone el abandono del “mundo” y en este sentido comporta una carga sacrificial de enorme potencia. Es en pos de Cristo, de imitar a Cristo, que el creyente rechaza al “mundo” y a todos aquellos elementos que, eventualmente, puedan resultarle atractivos o importantes dentro de él. Es el caso de las “fiestas”, las conductas violentas, el lenguaje poco cuidado, el alcohol, etc. Lo fundamental es que el creyente asume como central una labor pastoral y no sólo de asistencia o pertenencia nominal. Al contrario de la congregación católica, en donde el creyente es representado por una víctima sacrificial sustituta en la respuesta al sacrificio cristiano, el sacerdote, en la comunidad pentecostal son “todos” los creyentes los “llamados” a servir como “apóstoles”, y por lo tanto, son todos ellos los que deben operar un cambio en su vida, consistente en una renuncia o sacrificio.

²⁹ Ibid. Pág. 178.

³⁰ Clearly E.L. y Sepúlveda J. Chilean pentecostalism: coming of age. En: Chilean pentecostalism [en línea] <<http://www.dominicans.org/~eclarey/pppla/pppla06.pdf>> [consulta: 19 noviembre 2006] Pág. 112.

3. La historia de un/todo cataclismo es la historia de un/todo cataclismo

Ya. ¿Cómo encontró el sismo anoche?

Cristóbal Millaqueo

Como lo atestiguan algunas de las narraciones recogidas por Foerster en la *Introducción...*, los relatos de terremotos se han prestado de buena manera para la elaboración religiosa de la experiencia del régimen reduccional en la sociedad mapuche. Según hemos señalado, el fin del “viejo orden” fue vivido por esta sociedad como un trastrocamiento del orden cósmico que sustentaba la existencia —en mutua relación de sacralización con lo divino— del mapuche. Los movimientos telúricos, y fenómenos naturales en general, constituyeron, en este sentido, expresiones divinas del quebrantamiento del orden profano de existencia de la sociedad mapuche, expresión refractada —como se ve en la *Introducción...*— en dos actitudes que, por otro lado, prefiguran dos soluciones a la situación instalada por el régimen: una, de castigo al mapuche, y otra, de castigo al *winka*.

Lo anterior, al punto que no sería en lo absoluto desatinado decir que la historia de la religiosidad mapuche reduccional es la historia de un gran cataclismo, del derrumbe que se inicia con la Pacificación... y la subordinación al Estado, y que son los mismos relatos de este —y de cada— sismo los que cuentan los detalles y proponen las soluciones posibles para la precariedad asociada a esta —y a cada— catástrofe. El relato de un terremoto, de cualquier terremoto, sería, dentro de este esquema, el relato de “el” terremoto. Dada esta aparente traducibilidad, la que de todas formas nos será dado problematizar, y aunque en los términos antes planteados la historia de la religiosidad mapuche del valle de Cayucupil “es” la historia de un sismo, comenzaremos a hablar de este valle contando precisamente eso: la historia de un sismo.

“Miedo al mar luego del sismo” fue el titular del diario Renacer de Cañete el martes 4 de mayo de 2004. Así se daba cuenta de la compleja situación vivida en el litoral de la octava y novena regiones luego del sismo que las había afectado la noche anterior, alcanzando una intensidad de 6.3 grados en la escala de Richter. Un detalle curioso lo constituyó la bajada del titular, elaborada a través de un extraño arreglo en negativo: “Falta de información obligó a vecinos a huir a los cerros”. A partir de este subtítulo, se pretendía que los numerosos habitantes de sectores costeros que habían escapado hacia los cerros, lo habían hecho debido a la demora por parte de las autoridades en “desmentir” los rumores de un inminente maremoto. Cualquiera que viera la portada del diario podía preguntarse cómo puede una falta de información obligar a alguien a huir a los cerros o si, como parece más lógico, es una cierta información (y no sólo la falta de ella) la que puede lograr tal efecto.

La noche anterior, a eso de las 0:36 horas, María Lepillán, mapuche católica perteneciente a la comunidad Pueico Lepillán, se arrodilló y rezó al cielo mientras pasaba el temblor. Inmediatamente concluido éste, envió a su hermano a la capilla de San Miguel, ubicada en el camino a Cayucupil (sector de Tres Sauces), a verificar que las estatuas e imágenes sagradas no hubieran caído al suelo o sufrido algún daño. Momentos después, la tía de María, única *machi* de la zona y parte de la misma comunidad, sacrificó una gallina en el *rehue*, al mismo tiempo que inquiría a los espíritus en busca de el o los mensajes divinos que habían buscado expresión a través del sismo. Insistió en ello hasta bien avanzada la madrugada.

Con el correr de la noche se sucedieron varias réplicas, a pesar de las cuales los habitantes del valle emprendieron múltiples visitas a los familiares y amigos de casas más cercanas, además de caminatas a los corrales y cercos con el objeto de verificar que los animales no los traspasaran y huyeran. En Pulebu, sector en donde nos encontrábamos alojando junto a una colega investigadora, la casa de Ruth Huenuán, mapuche evangélica observante, recibió la visita de su suegro, “Navarro Viejo”, mientras Sergio, su esposo, iba a ver a los animales.

La madrugada transcurriría entre rumores de maremoto —“Se va a salir el mar en Tirúa”—, temor que se prolongó hasta bien entrada la tarde del día siguiente, alentado tanto por información que circuló en las radios, así como por boca de personas que llegaban de Cañete. Estas versiones indicaban que, en efecto, el mar se estaba recogiendo en Tirúa, e incluso se llegó a señalar una hora precisa para la ocurrencia del evento natural: las cinco de la tarde.

A la mañana siguiente al sismo, y como era de esperar, los habitantes del valle partieron a visitar a sus familiares y conocidos más apartados, tanto para constatar su bienestar como para, inevitablemente, comentar lo ocurrido. Entre los que llegaron a Pulebu, sector en donde nos encontrábamos, estuvo María, quien se dirigió a casa de Ruth. Allí estaba también Ana Rosa, mapuche evangélica practicante y suegra de Ruth. En medio de este improvisado conciliábulo femenino que, por otro lado, no estaba ajeno a un cierto espíritu ecuménico, las tres mujeres mapuche (dos evangélicas y una católica) comenzaron a comentar lo ocurrido la noche anterior.

Luego de que María narrara, entre otras cosas, lo relativo al sacrificio de la gallina, Ruth le preguntó por qué se había producido el temblor. La respuesta que había obtenido la *machi*, y que salía ahora por boca de su sobrina María, era que se había tratado de un espíritu del mar, el cual estaba enojado y que lo que deseaba era que la gente se uniera. El sismo se había producido a causa de las “peleas” y desencuentros entre los seres humanos. A partir de esta primera versión, surgió de inmediato una segunda, esta vez más específica: lo que había causado el sismo habían sido las “peleas” al interior del pueblo mapuche. “Estamos desunidos los mapuche”, fue el triste veredicto al que llegaron las tres mujeres luego de algunos minutos de atenta conversación.

A continuación, María pasó a detallar otro aspecto asociado al sismo: el qué hacer. Según la *machi*, faltando tres meses para el año nuevo mapuche, iba a ser necesario efectuar una rogativa especialmente dedicada a apaciguar al espíritu causante del sismo. Más aún, esta rogativa debía efectuarse antes del 21 de mayo. “Este era un anuncio. El terremoto grande, el que castiga la división, viene ese día”, indicó la *machi*.

A partir de esta conversación nos preguntamos, en primer lugar, ¿qué significaba que “los hombres”, por un lado, y “los mapuche”, por otro, estuvieran “desunidos”? ¿Cómo interpretar estas interpretaciones? Quedaba más o menos claro que la oposición en juego en ambas versiones (“unión/desunión”), en donde la función “marcada” era la segunda (“desunión”), era asimilable a la de “orden/desorden”: ambos segundos términos daban cuenta del trastrocamiento de sus correspondientes primeros. La existencia actual de “desorden” implicaba, en este sentido, la referencia a un orden, a un cierto “deber ser”, contrapuesto, “no marcado”. A pesar de la existencia de una cierta sucesión, de una génesis que hasta cierto punto permitía hablar de una versión original y de otra derivada (la de la *machi*, la de María y, finalmente, la de Ruth), preferimos tratarlas como resonancias del mismo suceso —el sismo—, propagadas hacia ámbitos de significado distintos y en las cuales se ponía en juego, de todas formas, la misma oposición.

De forma paralela a nuestro trabajo en terreno en Cayucupil, iniciado el año 2003, se desarrollaba la invasión de Estados Unidos a Irak, proceso que había comenzado el 1 de mayo del mismo año. Y justamente en los días inmediatamente anteriores al movimiento telúrico que acabábamos de sentir, este conflicto adquiría ribetes álgidos y despertaba una creciente polémica internacional. Ya pasada la invasión, derrocado Hussein y con el país en poder de las tropas norteamericanas, cada vez con mayor potencia se dejaba sentir la fuerza de la resistencia, en forma de escaramuzas y atentados aislados que, de todas formas, contaban con gran cobertura mediática. En efecto, en el mismo abril de 2004 la cuenta de militares norteamericanos muertos desde la invasión alcanzó las 1000 personas. Que la guerra había dejado de ser algo necesario o incluso conveniente para Estados Unidos comenzaba a ser una idea generalizada.

Ese mismo día, la mañana del martes 4 de mayo, con las réplicas del sismo de la noche anterior sacudiendo aún el valle de Cayucupil, hablamos con Cristóbal Millaqueo, mapuche evangélico practicante. Recogemos en sus palabras algunas de las resonancias que este conflicto bélico tuvo para los mapuche pentecostales del valle. “Porque Estados Unidos”, dice Millaqueo, “se da tanto el derecho de ir a matar gente a otra nación, él no tiene nada

que ver de eso, aquí no tiene nada que venir a intervenir aquí, pero está aquí”. “Estados Unidos”, recalca, “matando a la gente donde no le pertenece a él. Bueno, todo lo hace la plata y el poder”.

Según él, Dios

“va a venir a juzgar a los vivos y a los muertos, a todos, aunque sea gobierno, aunque tenga la responsabilidad más grande, aunque sea el gobierno de Estados Unidos, que él es tan poderoso, pero va a tener que estar delante de la presencia del Señor va a tener que dar cuenta de todos aquellos muertos que se están realizando en todo el país”.

(Cristóbal Millaqueo)

Juicio inmisericorde que, como, por otro lado, lo daban a entender las noticias que llegaban acerca de los atentados y los soldados norteamericanos muertos, se traduce en un castigo. Según Millaqueo, “Por eso es que viene el castigo después sobre la misión. No ve el mismo Estados Unidos, hubo un gobierno que fue evangélico, trabajó muy bien, pero cómo Estados Unidos, es bonito el nombre, pero la corrupción, la guerra, rumor de guerra, hambre, se matarán unos a otros”. Y estos atropellos, como hemos señalado, tienen sus consecuencias para el país del norte: “Oiga, pero ahora la esta viendo harto oscura por atropellar a Irak, porque si él no hubiera estado atropellando a Irak no hubiera estado pasando lo que está pasando. Si matan todos los días. No matarás a tu prójimo, y el hombre mata a su prójimo”.

Por último, el movimiento telúrico acaecido la noche anterior encuentra, dentro de este panorama general, su lugar y su significado particular dentro de la visión de este mapuche pentecostal.

“Y al mismo tiempo, ahora como vino un sismo, un pequeño sismo, y yo me alegro cuando llegan sismos porque la gente se allega a la iglesia, o sea, sea

católica, sea evangélica, llegan. [...] Y yo ya no le tenía miedo a los temblores porque está escrito en la palabra de Dios, de la Biblia, porque dice que vendrán guerras, rumores de guerra, hambre, pestilencias, terremotos, por diferentes lugares, pero no aún, “no [os] amedrentéis” dice, dijo Jesús, les dijo a sus discípulos, les quiso decir “no tengan miedo, porque todas estas cosas tienen que pasar, los hombres se matarán unos a otros, unas a otras se levantarán las naciones y pelearán y se matarán unos a otros”. Entonces, en este tiempo estamos ahora. Ahora pasó un sismo anoche, lo mismo le decía yo a mi gente, a mi compañera, que no tuviéramos miedo, porque estas son cosas que nosotros ya sabemos que estas cosas tienen que acontecer”.

(Cristóbal Millaqueo)

Desde la óptica de este mapuche pentecostal la guerra en curso en Irak y el sismo recién acontecido corresponden a casos particulares de aquellos otros señalados en la Biblia, componentes de la escatología cristiana y característicos de los “últimos tiempos”. Las muertes norteamericanas constituyen el castigo que devela lo injusto de la invasión, a su vez que completa el cuadro apocalíptico de una guerra “como tal”, sin sentido, en donde hay muertos de ambos bandos.

El mensaje interpretado por la *machi* a partir del sismo no es muy distinto: guerra y desacuerdo entre los seres humanos. “Los hombres están desunidos”. Sin embargo, conviene señalar las diferencias respectivas entre ambas economías religiosas. La primera de ellas puede sondearse en la primera reacción de la *machi* una vez pasado el sismo —la cuestión sacrificial—, reacción que se condice con lo señalado por Foerster, en la media en que expresa el sentimiento de “responsabilidad cósmica” como llamado a participar ritual y sacrificialmente en la mantención del orden sagrado y profano. En el otro extremo, el mapuche pentecostal dice “no temer ya” a los temblores —e incluso “alegrarse” por su ocurrencia—, en la media en que ellos serían una señal de lo escrito de la Biblia. Podría decirse que la *machi* le “teme” al caos en la medida en que se siente responsable del orden. En efecto, la *machi* no se contenta con sacrificar una gallina esa misma noche, por el contrario, adelanta la necesidad de efectuar una rogativa —sacrificial también— antes del año nuevo mapuche —y antes del 21 de mayo, para ser más exactos—, fecha que se

encuentra relativamente próxima, especialmente dedicada al sismo recién acontecido en cuanto “aviso” de uno mayor. El mapuche pentecostal, por otro lado, posterga cualquier acto de violencia particular en espera de del Día del Juicio Final, dando buena cuenta del milenarismo cristiano.

Tanto la *machi* como Cristóbal Millaqueo, mapuche pentecostal, trabajaron sobre el mismo material —el movimiento telúrico— y llegaron a resultados similares en sus interpretaciones —la causa es la guerra, la división entre los hombres—. Sin embargo, como hemos señalado, las diferencias entre ambos productos pueden explicarse a partir de las diferencias entre ambas economías, entre sus respectivos medios, por así decir, cuestión que hemos intentado ilustrar brevemente.

Fue, sin embargo, la segunda versión acerca del sismo la que más nos llamó la atención y la que ocupa, en virtud de ello, un lugar central dentro de este texto. En el caso de la primera versión —“Los hombres están desunidos”— quedaba claro de qué estados de unión y desunión, de orden y desorden, como estados específicos, se trataba: la paz y la guerra. Y quedaba claro también que el hito concreto, el punto de inflexión que articulaba esta oposición era la invasión a Irak. En estos mismos términos, ¿qué significaba que los mapuche estuvieran desunidos? ¿De qué estados específicos de orden o desorden se hablaba? ¿Había algún hito que señalara el fin de uno y el comienzo de otro?

Los mapuche no estaban en guerra, por cierto... aunque sí estaban en medio de disputas políticas. En relación con lo mismo, ¿a quiénes se hacía referencia al decir “los mapuche”? ¿De qué segmento o agregado se hablaba al emplear tal denominación para señalar su “desunión”?

Desde su inscripción en 1998, la comunidad Maricoy Cayulén había contado con Ruth como dirigente electa y activa participante en gestiones a nivel de la municipalidad de Cañete y CONADI (agreguemos aquí una pequeña nota: durante este período, a partir de 2001, Ruth deja de asistir a la iglesia de su tío, el pastor Quintrequeo. A pesar de que sus motivos son personales, más adelante aportaremos algunos elementos que, en la medida en

que se relacionan con nuestro tema, permiten comprender este período de duda e inseguridad espiritual). Sin embargo, a partir de una serie de desacuerdos y rivalidades entre ella y los demás ocupantes de cargos directivos en su comunidad, cuestiones no siempre relativas a lo estrictamente formal, Ruth había terminado por abandonar su cargo, aún cuando por esos días seguía siendo, “en el papel”, vicepresidenta. Como sea, a partir de ese año Ruth había decidido marginarse de toda actividad relativa a la comunidad, cuestión que no le era en absoluto indiferente pues sentía que le había “fallado a la gente”. Por otro lado, no se trataba de un quiebre meramente formal: las desavenencias al interior de la comunidad habían repercutido en las relaciones que Ruth y su familia tenían a diario con sus familiares, amigos y vecinos. Finalmente, aunque sentía que tenía mucho que aportar a su comunidad, por ejemplo en lo que respecta a contactos a nivel de gestión, Ruth sabía que no iba a poder hacerlo, lo que le provocaba una sensación de impotencia.

Esa mañana, María, amiga de Ruth y compañera de mil viajes y batallas burocráticas, pareció entender perfectamente lo que Ruth quería decir con: “Los mapuche estamos desunidos”. Más aún, su propia experiencia como líder apuntaba en una dirección similar. Para ambas, participar activamente en las cuestiones relativas a sus comunidades indígenas —y a la sociedad indígena local en general— las había puesto en una posición privilegiada para observar un fenómeno que, de alguna forma, llegaba a todos los miembros de sus comunidades: para ambas, aunque de manera diferencial, la experiencia de la comunidad CONADI había tenido un componente de desestructuración, el que, por otro lado, había encontrado en el temblor su momento de expresión. Remontando este argumento hacia atrás, el reverso de esa desestructuración presente, el orden a partir de cuyo trastrocamiento se había llegado a este estado de “desunión”, era la comunidad CONADI, su “deber ser”.

Hacia el mediodía, antes que María se marchara y coincidiendo con la llegada de Sergio a la casa, comenzó el catastro de los cerros más altos a los cuales era posible huir en caso de un maremoto, los cuales recibieron durante la conversación el nombre de “ten- ten”. “Allá hay un *ten-ten*”, “aquel de más allá es un *ten-ten*”. Como hemos señalado, circulaban a esa hora fuertes rumores de un inminente maremoto, e incluso una hora específica para la ocurrencia del mismo.

Durante la mañana y tarde del mismo día, muchos pobladores de Pulebu, Tres Sauces y sectores aledaños se acercaron a la iglesia del pastor Pedro Quintrequeo, hermano de Ana Rosa y tío de Ruth. Ese día martes las actividades de la iglesia contemplaban una reunión de las llamadas Dorcas, que se realizó antes del culto. Fue así que las mujeres pertenecientes a este grupo acudieron a la hora del crepúsculo a la iglesia del pastor mapuche, para salir, más tarde, reconfortadas y tan “alegres”, diríamos, como Cristóbal Millaqueo. Se las vio caminando de vuelta a sus casas, sonriendo y conversando por el camino Cayucupil.

Según se cuenta, para el terremoto del año sesenta y tres en Chillán, un gran número de personas llegaron a la actual iglesia de Pedro Quintrequeo. Retomamos algunos fragmentos de nuestra conversación con Cristóbal Millaqueo, cuando señalaba:

“Y al mismo tiempo, ahora como vino un sismo, un pequeño sismo, y yo me alegro cuando llegan sismos porque la gente se allega a la iglesia, o sea, sea católica, sea evangélica, llegan. Aquí hubieron como doscientas almas cuando pasó el sismo del año mil novecientos sesenta y tres, se llenó la iglesia. Pero no cayó ni una casa, ni una teja, ni una teja se cayó de la casa; no nos pasó nada”.

(Cristóbal Millaqueo)

Literal y figuradamente, la iglesia del pastor mapuche funcionó, en cada uno de estos movimientos telúricos, como un “refugio”. Cabe mencionar que los católicos del valle, tanto mapuche como *winka*, debieron esperar al menos hasta el sábado de esa semana para encontrar en las capillas de San Miguel (sector Tres Sauces) o Sagrado Corazón (sector Cayucupil) algo similar. En esta última, según supimos, se realizaban misas los días sábado semana por medio, únicas ocasiones en que, de no viajar a Cañete, había un sacerdote al alcance de los fieles del valle.

En un principio, pensamos que la fecha señalada por la *machi* para hacer la rogativa era algo casual, o a lo sumo relativo a una cuestión calendaria —buscar el feriado importante más próximo: el 21 de mayo, día de las Glorias Navales—. Sin embargo, y como cualquier lector atento de la *Introducción...*, no tardamos en percatarnos de que se trataba de los días en que había acontecido el terremoto de 1960: 21 y 22 de mayo. De esta forma, cobraron sentido las palabras de la *machi* cuando señalaba, refiriéndose a los temblores y según registró en su cuaderno de campo nuestra colega en terreno, que el recién pasado era “sólo un anuncio” de “el grande, el que castiga la división”.

La temporalidad cíclica de la cosmovisión mapuche reponía el terremoto del 21 y 22 de mayo de 1960 en los mismos días, pero de 2004, releyéndolo según las claves entregadas por la *machi* como castigo a la división entre los hombres, pero también, en lo que toca a los mapuche, como castigo por su desunión. El mismo terremoto, puesto en el sesenta o en el 2004 —aquel que desde nuestra lectura podía ser “el” terremoto, el cataclismo que “es” al mismo tiempo todos los cataclismos—, se entregaba, sin embargo, a dos lecturas; daba lugar a dos interpretaciones. Se trataba, desde luego, del mismo término, salvo que marcado con funciones distintas.

En la *Introducción...*, como sabemos, castigaba el *awinkamiento* del mapuche y demandaba de forma dramática la restitución del orden a través de un sacrificio humano; en Cayucupil, transmutado en cataclismo virtual, en anuncio, castigaba la “desunión”. Si bien ambos se mantenían como transformaciones de oposiciones análogas (“orden/desorden”, “unión/desunión”, “integración/división”), los estados específicos a los que hacían referencia eran bien distintos. En presencia del desorden, en el momento de su irrupción, el referente de orden problematizado no era ya el “orden tradicional” (con el *winka* como operador de su “caída”), sino el de la comunidad CONADI, el de nuestro Estado “revelado”. Llevando esta lectura a sus últimas consecuencias, nos preguntamos si era posible afirmar lo siguiente: mapuche pentecostales como Ruth Huenuán sentían una responsabilidad en la mantención del orden... estatal. Y temían al temblor tanto como temían al quebrantamiento de ese orden.

A las 18:45 hrs. de la tarde se presentó la última réplica de magnitud. Ningún maremoto había ocurrido. El diario Renacer tendría razón, pero muchos de los habitantes del litoral que, como Ruth, Sergio, María y Ana Rosa, habían temido la ocurrencia de un cataclismo, sí huirían, de todas formas, a los cerros.

A modo de paréntesis final, sólo quisiéremos constatar lo siguiente: a su modo, con su carácter particular y restringido en el tiempo y en el espacio, el relato del temblor de abril de 2004 en el valle de Cayucupil que acabamos de revisar es, figurada y literalmente, una “respuesta” religiosa a las condiciones de producción y reproducción de la sociedad mapuche. Subrayamos también de forma especial cómo aquella que hemos señalado como una segunda función del sismo “responde”, al parecer, ya no al régimen reduccional, o al menos no al “mismo” régimen reduccional.

¿Se trata de la misma catástrofe? De ser así, ¿es elaborada ella de la misma forma? ¿La historia de un/todo cataclismo es la historia de un/todo cataclismo?

La improvisada reunión entre las tres mujeres mapuche, a las que se había sumado Sergio, concluyó con un recuerdo que, a propósito de cataclismos y *nguillatunes*, se le vino a la mente a Ana Rosa, la más anciana de las tres mujeres. Su tía Rosalbina le había dicho alguna vez que cuando los mapuche dejaran de hacer *nguillatún* “se iba a bajar San Juan”, “Ahí iba a venir San Juan, ahí iba a venir el Señor”. Según Ana Rosa “ellos lo miraban como el Señor”. Podemos, a partir de este recuerdo, dejar por un momento la historia del sismo del martes 4 de mayo de 2004 y pasar a la historia de otro cataclismo: la historia de la religiosidad mapuche en el valle de Cayucupil.

4. Historia de un cataclismo: la religiosidad mapuche reduccional en el valle de Cayucupil

Y era lindo, era lindo, era bonito.

Ana Rosa Quintrequeo

4.1. En el principio era el Fin del Mundo

Durante la primera mitad del s. XX, tiempo del gran descalabro del orden tradicional mapuche y de las grandes tribulaciones que lo acompañaron, la religiosidad mapuche vive una etapa de experimentos y ensayos de “respuesta” a esta nueva situación, los que van desde los milenarismos, profetismos y mesianismos de la *Introducción...*, hasta el “ritual para dejar de ser mapuche” de Lago Ranco al que nos hemos referido en la primera parte de este trabajo. A partir de lo señalado por Ana Rosa, podemos decir que los indígenas de Cayucupil no estuvieron ajenos a estos procesos y que, en los hechos, problematizaron y propusieron soluciones al mismo cúmulo de condiciones que afectaban al conjunto de su sociedad. Lo anterior no hace más que verificar un hecho que puede parecer evidente: el valle de Cayucupil, junto con hacer su propia experiencia del régimen reduccional, la elaboró religiosamente. De ello da cuenta este experimento religioso local, la antigua creencia en la “bajada” de San Juan transmitida por Rosalbina a su sobrina Ana Rosa y traída a colación por ésta a propósito del sismo. Veámosla más de cerca.

Como hemos señalado al finalizar el apartado anterior, los antiguos mapuche del valle creían, con Rosalbina, que el día que dejaran de “hacer *nguillatún*” se iba a “bajar” San Juan Bautista, Dios. Una serie de elementos presentes en esta creencia verifican, de cierta manera, su filiación con la llamada “religiosidad popular”, en cuanto caso particular de

articulación sincrética entre mito y rito; cristiano el primero, mapuche el segundo. Rosalbina debe haber sido, como lo veremos más adelante en relación con los antiguos indígenas del valle, una mapuche católica. Parte de este mismo carácter sincrético se deja ver, por otro lado, en la asociación entre la figura de San Juan Bautista y Dios. Como se sabe, el santoral de esta figura dentro del calendario católico coincide con el año nuevo mapuche (*wetripantü*), de tal forma que el santo puede funcionar, dentro del esquema indígena, como una suerte de operador de la renovación cíclica del tiempo. En este caso, sin embargo, esta función aparece trocada: San Juan no es el operador de una renovación más. Es Dios y opera la “última” renovación, el Fin del Mundo.

En principio, podemos hablar de una creencia milenarista, en donde la “bajada” de San Juan, figura literal o metafóricamente representativa de Dios, desencadenaría el Apocalipsis. Ahora bien, habría que hacer dos precisiones al respecto. En primer lugar, los milenarismos mapuche descritos por Foerster proponen el Fin del Mundo como restauración del orden tradicional mapuche; en cambio, no aparecen en la “bajada” de San Juan como Apocalipsis contenidos históricos o culturales tan específicos. Se trata más bien del milenarismo cristiano en su faceta convencional, cuestión que, si bien le resta al caso especificidad mapuche, de todas formas conserva toda la fuerza y potencia interpretativa del motivo milenarista del Fin de Mundo. A pesar de lo anterior, de la permanencia aparentemente no alterada del mito cristiano dentro de la creencia en cuestión, en el ámbito del rito parece imponerse la religiosidad mapuche. Los hombres participan, junto con los dioses, en la mantención del orden cósmico y lo hacen a través del rito y el sacrificio. El Fin del Mundo, como restauración catastrófica y final, como acontecimiento temible y deseable, acaece, en este caso, sólo a condición de que los mapuche dejen de “hacer *nguillatún*”. Resuenan de fondo las profecías de caos cósmico por *awinkamiento* del mapuche. La creencia en la “bajada” de San Juan posee la misma finalidad: recordar a los hombres su responsabilidad cósmica. Más específicamente, subraya la necesidad de seguir relacionándose ritual y sacrificialmente con el mundo divino. Sin embargo, para lograr este objetivo, se vale del mito cristiano, en su faceta escatológica, como medio. De ahí que, por otro lado, para figurar el advenimiento de Dios, utilice a San Juan Bautista, santo que

“acecha” el calendario cíclico mapuche cada 24 de junio, renovándolo, de hecho, como año.

Son estos elementos los que, en concreto, nos permiten emparentar la “bajada” de San Juan con la religiosidad mapuche reduccional, y en particular con aquellos ensayos de “respuesta” que, desde nuestro punto de vista, la expresan como tesis “fuerte”.

Finalmente, apuntemos que, de todas formas, la creencia en la “bajada” de San Juan conserva una cierta ambivalencia en cuanto a sus lecturas posibles. Desde la religiosidad mapuche tradicional y su temporalidad cíclica, el Fin del Mundo cristiano no es deseable, acaso siquiera pensable. Desde el milenarismo mapuche, se lo teme (como catástrofe) y se lo desea (como restauración del orden prerreduccional); cosa similar a lo que ocurre con el cristianismo, salvo que sin ninguna especificidad cultural o histórica, en donde la relación del creyente con el Apocalipsis, como en el caso de Cristóbal Millaqueo, se podría calificar como de una “alegre espera”, símil de la idea neotestamentaria de vigilia apostólica por la segunda venida de Cristo.

Como sea, ¿cómo eran estos *nguillatunes* que los antiguos mapuche del valle tenían dejar de hacer?

“...antes en los *nguillatunes* se respetaba la religión mapuche. Eran más con santidad, como se debía de hacer. Entonces el Señor, Él escuchaba, porque se hacían al amanecer, cuando ya estaba aclarando. Se veía la clara del día, ahí se hacía [...]. Se mataban los corderos y con la sangre del cordero se hacían las rogativas. Corderos, aves, pavos, todo esos. [...] Se rogaba con eso [la sangre]”.

(Ana Rosa Quintrequeo)

Como se desprende de la *Introducción...*, en la posibilidad de “hacer *nguillatún*” se sintetizan y metaforizan las condiciones de producción y reproducción de la sociedad mapuche, pues se trata, ni más ni menos, de la posibilidad de “dar” y de hacerlo “como

corresponde”. Como hemos señalado, con el advenimiento del régimen reduccional estas condiciones se van a ver precarizadas. A pesar de esto y como se desprende de las palabras de Ana Rosa, había en estos antiguos *nguillatunes* “algo”, un protocolo, un orden, que los dotaba de “santidad”, que garantizaba que operaran eficientemente como ritos de mutua sacralización en relación con lo divino. En efecto, algo de esta sensación de —por llamarle de alguna forma, imprecisa, poco apropiada para un sentimiento religioso— “bienestar” se deja traslucir cuando Ana Rosa dice que participar en una de estas rogativas “era lindo, era bonito”.

Pues bien, Ana Rosa dejó de hacer *nguillatún*.

En una cierta fecha y como muchos de los mapuche del valle que se acercaron al Evangelio, Ana Rosa Quintrequeo dejó de hacer *nguillatún*. Como se desprende de la presencia de rasgos reduccionales en la creencia en la “bajada” de San Juan, aún instalada dentro de este nuevo régimen, la sociedad indígena del valle de Cayucupil se mostraba capaz de sustentar su relación con el mundo divino en un orden de sacralidad. De una u otra forma, era posible “dar como corresponde”. A partir de las palabras de Ana Rosa, así como de otros mapuches pentecostales del valle, este orden es reconstruido como un orden perdido, acaso irrecuperable, que, a pesar de su efectividad, de su viabilidad, fue abandonado. A pesar de la persistencia en la participación ritual, apuntalada ante la precariedad asociada a la nueva situación por el temor milenarista, escatológico, respecto de la “renovación final”; a pesar de todo, este orden que era la contención de un desorden, fue abandonado, sucumbió.

Para comprender el desarrollo de esta historia, que hemos resumido en tan sólo un par de párrafos, cabe preguntarse: si seguimos la tesis de la religiosidad mapuche reduccional como una “respuesta” al régimen homónimo, ¿qué formas específicas adoptó este nuevo orden para el valle de Cayucupil? Así mismo, ¿qué particularidades del valle pudieron influir en la génesis de estas formas específicas, y aún en la “respuesta” religiosa local? Y por último, ¿qué rol jugó la llegada de las iglesias pentecostales? ¿De qué forma se constituyó el pentecostalismo en una de las voces particulares dentro de la contestación

religiosa de la sociedad indígena local ante el derrumbe del viejo orden? A continuación intentaremos releer algunas de estas ideas centrales —que hemos desprendido de las palabras de Ana Rosa— como parte de la historia del valle durante el s. XX.

4.2. Primera mitad del s. XX (1910-1964)

4.2.1. Tierras y poblaciones

Para caracterizar algo de eso que hemos llamado la experiencia del régimen reduccional en Cayucupil, durante sus primeras etapas, podemos recurrir a tres fuentes, a tres soportes diferentes pero relacionados, cuyo nexo viene dado por tematizar la relación entre tierras y poblaciones, es decir, la constitución de la propiedad en el valle y la relación entre este proceso y la sociedad indígena local. Ellos son: datos estadísticos y periodísticos —extraídos de *La trama parcelera*³¹—, los títulos de merced y otros documentos legales, y nuestras entrevistas.

Foerster señala que los mapuche del s. XIX “reconocían formas de propiedad y de intercambio en base a la tierra, pero desconocían o le restaban todo valor a la enajenación” de la misma. Lo que intercambiaban, en otras palabras, era su —propio e individual— derecho de uso de la tierra, cuestión que, desde éste, su punto de vista, no afectaba a sus hermanos e hijos, o a sus parientes en general. Esto poseía dos consecuencias directas. En primer lugar, era perfectamente posible intercambiar este —para el indígena— derecho de uso de la tierra, “por montos ridículos o a veces una simple cantidad de alcohol”. Por otro lado, se explican también las confusiones y los hechos de violencia, pues cuando un indígena “vendía” su derecho de uso de la tierra —lo que para el *winka* era su propiedad— no incluía el que sus parientes o demás miembros de su reducción tuvieran que abandonar estas tierras. De ahí la serie de sucesos asociados a amenazas y a desalojos, algunos de los cuales veremos más adelante.

³¹ Foerster, Rolf. *La trama parcelera*. Santiago, inédito.

En un primer registro, al revisar los títulos de merced entregados a las reducciones indígenas del valle —entre 1909 y 1912— se constata que, en un gran número de ellos, los indígenas, asesorados por abogados de Cañete, se preocuparon por dejar consignados en los documentos los litigios de tierras que mantenían hasta la fecha con particulares. La presencia de estas constancias en los títulos —una extraña síntesis entre resolución e irresolución, documentos que son resultados irresueltos— da buena cuenta de aquella “metafísica” respecto de la tierra, del “objeto tierra”, de la que habla Foerster: para los indígenas del valle la constitución de la propiedad se liga directamente a la constitución del litigio, “es” la constitución del litigio. Un punto de partida, una suerte de regularización sin resto desde la cual pensar la tierra más allá del nudo de esta “metafísica”, parece, en este sentido, algo imposible.

“Eran unos señores Cáceres, hubo una familia Cáceres. Esos nos comenzaron a quitar la tierra en estos valles. Eso principió más o menos del año diez, el año 1910, tiene que haber sido el año 1900, por ahí. Llegaron esos Cáceres. Quitaron todo ese valle. Por lo menos, ellos llegaron compradores. Mi madre a mí me conversaba lo que le conversaban sus padres a ella. Nosotros no lo alcanzamos a ver”.

(Pedro Quintrequeo)

A través de este mecanismo de “comprar/quitar”, que desde el punto de vista indígena resulta retrospectivamente irreductible, se van constituyendo los grandes fundos del valle. Como señala el pastor Quintrequeo, “Los Cáceres llegaron comprando de a 10 hectáreas, 20 hectáreas comenzaron a comprar”. En lo tocante a su familia, sin embargo, la enajenación de tierras se inicia un poco más tarde. “Las ventas tienen que haber sido el año 20, por ahí, que yo no existía todavía”.

“Y después al indio, que siempre se ha dicho de que el indio es un poco ignorante. En esa época pienso de que se tiene que haber sido ignorante, porque todavía no había civilización, no había educación como hoy día lo

hay, entonces tiene que haber sido ignorante. Comenzaban vender sus tierras, y ellos no vendían por lo menos a cambio de plata, sino que lo hacían a cambio de cualquier vicio que ellos tenían. Llegaron, por lo menos llegó el vino primero, según dicen, después llegó el aguardiente, llegó el vino y el aguardiente. Entonces ellos, por tener qué beber, como les gustó el líquido, comenzaron a vender tierras, a cambio del vino. Y por ahí se dice entonces, el indio, le podría haber dicho yo, «te vendo 4,5 hectáreas de tierra y me das un cántaro de vino», y ellos [los compradores], en vez de medir las cinco hectáreas, le medían 20 hectáreas de tierra. Y como ellos [los mapuche] no entendían, se conformaban y [los compradores] comenzaron a hacer los fundos. Después venían y le medían otro tanto más. Cáceres llegó a tener todo este bajo, un sinfín de cantidad de hectáreas. Después les siguió vendiendo a los otros ricos que llegaban: los Montorí, Guajardo, para abajo estaban los Pierre, un señor Pierre, Cigarroa al otro lado. Cigarroa compró todo ese lado aquí abajo, casi hasta Cañete”.

(Pedro Quintrequeo)

A juzgar por las similitudes en los testimonios de desalojos, puede considerarse que su práctica era más o menos corriente y estandarizada. A continuación reproducimos dos de ellos: uno del pastor Quintrequeo,

“Yo alcancé a ver un desalojo de un rico aquí al frente, de un fundo Pulebu que había acá al frente. Yo estaría más o menos así como este niño, que un caballero desalojó a un tío mío que estaba ahí al frente. Tenían casas como ellos usaban: casas de paja, forradas con madera, paja. Entonces llegaban, prendían fuego a las casas no más. Pedían un contingente de carabineros. Lo amarraban, lo apresaban, lo sacaban y le prendían fuego a la casa. Así era. Le prendían fuego a las casas y ellos mismos con vehículos, carretas, le sacaban, le dejaban sus enceres ahí donde ellos los querían dejar”.

(Pedro Quintrequeo)

y otro de Waldo Freire, *winka* pionero del pentecostalismo en el valle.

“A ellos les ponían el lazo en las esquinas de las casas, ahí, con los caballos, plantaban abajo, prendían fuego, qué sé yo. No tenían protección, no tenían apoyo. Perdían no más, tierra, más sus cosas que se les quebraban y que quemaban. Su madera, su casa, que la plantaban al suelo y ya los postes no les servían, las tablas. Qué sé yo, si tenían tejas de techo, algunos tenían de paja. Así eran las condiciones en que vivía la gente. Así que ésa era [...] en que vivían los mapuche”.

(Waldo Freire)

En un caso referido en *La trama...* se cita la denuncia hecha por el periódico demócrata *La Libertad* (Lebu, 1923) contra las prácticas de “matonaje” llevadas a cabo por vecinos (Manuel Cáceres, Anselmo Cerda y Humberto Acuña) bajo la tolerancia de las autoridades radicales del, en ese entonces, departamento. Respecto de Cayucupil y Quidico, cita el autor, “no hay una persona viviente... que no haya sido despojada de sus tierras, vilmente castigada, torturada, flagelada y amenazada de muerte”. En la nota periodística se imputa a Acuña el haber torturado al indígena Miguel Antimán. Los hechos habrían ocurrido a partir de una usurpación de tierras contra el mapuche o su reducción, tras la cual éste se habría dirigido al Juzgado de Cañete a hacer la denuncia correspondiente, siendo interceptado por los “tres vecinos”, conducido a la “finca” de Cáceres, donde fue colgado y torturado por tres días, luego de los cuales se fugó y denunció este hecho en el mismo Juzgado. Foerster también detalla los alegatos posteriores emprendidos por la Agrupación Demócrata de Cañete, los cuales incluyeron una carta al Protector de Indígenas de Temuco “a solicitud de ciento cincuenta y tres indígenas” de las reducciones del valle y sus alrededores. En la misma carta se denunciaba “el «robo» y «saqueo» de que eran víctimas las familias indígenas, el no respeto de sus títulos de dominio legalmente constituidos y la carencia de un Defensor de Indios en la provincia de Arauco”. La asamblea de la Agrupación acordó pedir en la carta que se enviara un inspector a la provincia para verificar estas irregularidades.

De vuelta en el valle, junto con la ampliación de las grandes propiedades agrícolas, los indígenas se ven “arrinconados”. “Incluso estas tierras”, cuenta Freire, “eran indígenas. Las

de ahí. Y los Cáceres, y no sólo los Cáceres, sacaron a los indígenas y los arrinconaron, ahí a la orilla del río. [...] Todos vivían ahí en el bajo, de aquí para allá. [...] No, a este lado [del camino] no [habían mapuche]”.

En lo que respecta a los mapuche, un fenómeno concomitante a este proceso es, como bien lo expresa el caso del pastor Quintrequeo, la incorporación de los indígenas como trabajadores ocasionales en los fundos. “Yo creo que así, ellos trabajaban para ellos. Cuando yo tuve conocimiento, según mi madre dice que mi abuelo, que era el dueño aquí en esta parte, tenía como quince hectáreas de tierra no más, porque ella dice que se hicieron fuertes [los latifundistas], ya no le quedaban más las tierras [a su abuelo]”. Siendo parte de los indígenas no-migrantes —de aquellos que, a pesar de las desfavorables condiciones y por diversas razones, se quedaron en el valle—, el pastor trabajó gran parte de su vida para los latifundistas: “Yo lo conocí a don Manuel Cáceres. Comencé por ahí mismo a trabajar en el fundo”. “Como le digo, trabajaba en cualquier oportunidad que se me presentaba. Por lo menos trabajaba, en esos años, existían las haciendas de los [...], que contrataban gente temporalmente para las cosechas, para cualquier cosecha, sea trigo, sea papa, siembra”.

Las faenas madereras, ubicadas ya en plena cordillera de Nahuelbuta, atrajeron a muchos trabajadores, indígenas y *winka*, todos quienes se empleaban por temporadas en los fundos. Según Waldo Freire, uno de estos migrantes laborales venido de Quidico, “Sí, también llegaban mapuches a las faenas. No habían, pero llegaban, de por acá [el valle] [...]”. Una característica interesante que señala el mismo Freire es que “Habían más mapuche [que chilenos] porque los mapuches han tenido siempre una tendencia: el no abandonar sus tierras. Entonces, sale alguien a trabajar: vuelve”.

“Todos sembraban un pedazo, si no, se iban a los fundos, «Señor, deme una hectárea, dos hectáreas», si no, llegaba el rico [y] le decía: «Oye, anda a sembrarte unas dos hectáreas». Aquí, yo mismo me crié en este mismo fundo Vacarezza, del señor Guajardo. Entonces, ellos hacían una explotación, hacían una explotación de madera, lo quemaban y se lo daban a los agricultores para que sembraran. Entonces sembraban, yo mismo aquí sembraba, yo mismo traía mis mil kilos [de trigo] aquí a la casa. No tenía que estar comprando la harina, la iba a moler la harina, el trigo lo iba a moler”.

(Pedro Quintrequeo)

Con anterioridad al inicio del proceso de Reforma Agraria en el valle, sus habitantes se seguían empleando fundamentalmente en los grandes fundos, en donde se llevaban a cabo labores agrícolas y madereras, siendo la principal actividad del valle la agricultura.

4.2.2. Catolicismo y religiosidad popular

Como hemos señalado, parte importante del espectro de la religiosidad mapuche reduccional se relaciona, de alguna u otra forma, con el catolicismo a través de la llamada “religiosidad popular”. Como señala Foerster

“En esta dinámica [de crítica y revisión de la imagen del mundo, propia de la religiosidad mapuche reduccional] el *sincretismo religioso* no está ausente, al contrario, parece ser central, en la medida en que el contacto con la piedad popular y con los agentes de la evangelización hacen posible la incorporación de nuevas dimensiones en lo religioso³²”.

En el caso de Cayucupil, habría que decir que durante la primera mitad del s. XX —y gran parte de la segunda— este “contacto”, entendido también como trabajo evangelizador por parte de la Iglesia católica, no contó con ningún tipo de infraestructura local. A pesar de esto, se reconoce que la sociedad indígena local era, mayoritariamente, católica. Así lo señala, por ejemplo, el pastor Quintrequeo, no sin dejar ver las críticas que, como evangélico, observa en la fe católica popular: “Sí, claro. La mayoría de la gente aquí era católica. Pero católica, de nombre católica...”. Ello, debido a que “[...] muchos dicen que son católicos y resulta que no van nunca a misa”. De ahí que, desde su punto de vista — que, por otro lado, acierta a señalar algunas características de la piedad popular rural—, la

³² Foerster, op. cit. Pág. 12.

gente católica sea, más bien, “Católica, católica [de] nombre [...]. Pero [risas] aquí no hay [había] una capilla católica, pues”.

Para participar de la fe católica y de la vida sacramental, la sociedad indígena local, así como la campesina, debía movilizarse hasta Cañete o Lebu. Como apunta Caupolicán Anchío, antiguo mapuche católico, “Antes había que ir a Cañete, los Domingo de Ramos había que llevar sus ramos para ir a bendecir”. Anchío era un entusiasta y ferviente participante de las actividades religiosas católicas, desempeñándose como músico —tocaba y toca aún, como tuvimos ocasión de escuchar, la guitarra—. En caso contrario, podían esperar la visita de un sacerdote, cuestión que no ocurría más de un vez cada unos cuantos meses y con motivo de fiestas religiosas.

“Se hacían esas famosas «novenas», no sé si usted conoce esas «novenas», es unas mandas que hacen, tal como ir a San Sebastián, salen con el santo al hombro. Eso se hacía aquí por las casas, algunas casas que habían para arriba, pero ahora no existe esa cuestión. Murieron...el finado Víctor Cáceres era uno, don Leandro Laza [¿Lazo?], murió, se terminó eso. Y toda la gente iba a esas «novenas», famosas «novenas», católicas.”

(Pedro Quinrequeo)

Como en la mayoría de las zonas rurales de Chile, más que una vida sacramental y una práctica de la fe católica, lo que existía era la participación, dentro o fuera del valle, en las fiestas populares asociadas al calendario católico. Podemos pensar, además de las mencionadas (San Sebastián y las “novenas”) en fiestas como la de Cuasimodo. Se desprende de lo dicho por el pastor mapuche que la participación de la sociedad local en estas fiestas —las “famosas” novenas— era más o menos masiva. Respecto de la continuidad de esta participación —y aunque Caupolicán Anchío no ha muerto, si bien ha envejecido—, el pastor también señala que “Sí...no, pero aquí ya no. Como le digo, murieron los antiguos que hacían eso”.

Las palabras del pastor también sugieren la participación y el auspicio de las familias propietarias de los grandes latifundios, recién constituidos, en estas fiestas religiosas. Se señala, por ejemplo, que los propietarios de “las casas que habían para arriba” —los Cáceres— murieron. A juzgar por la opinión de Cristóbal Millaqueo, mapuche evangélico, este dato parece significativo. Se alude a una triangulación que, desde nuestro punto de vista, resulta relevante: “El cura es un engañador. [...] Los curas empezaron a predicar el evangelio por astucias, por ambición de la plata. Y son engañadores. Como le estaba diciendo, llegaron confesando a los mapuches. Llegaron diciendo «y tú, ¿le robas a tu patrón?», «sí, padre»”.

Entendido dentro del contexto del régimen reduccional, tal como lo hemos caracterizado hasta el momento, este nexo confesional entre el indígena, el sacerdote y el “patrón”, da cuenta de una de aquellas facetas que, en el primer apartado de este trabajo, hemos desplegado a partir de la tesis de la *Introducción...*: el sincretismo entre la religiosidad tradicional mapuche y la piedad católica, en cuanto parte de la “respuesta” religiosa al régimen reduccional, corresponde a la forma religiosa que adopta una sociedad subordinada: la sociedad mapuche a partir de la Pacificación.... Como hemos visto, la constitución de la propiedad fue uno de los vectores de desestructuración de la sociedad indígena local.

Por último, cabe agregar una idea que se repetirá una y otra vez en el discurso pentecostal: la oposición entre las categorías de orden y desorden. En relación con las fiestas religiosas, las “novenas”, el pastor Quintrequeo agrega que “[...] era pura..., hasta yo alcancé a ir, en mi juventud alcancé a ir. Entonces era un puro desorden. Después que ya se curaban se ponían a pelear unos con otros, atropellaban hasta al santo”. Como veremos que también ocurre con la ritualidad mapuche, llegado cierto punto, las condiciones en las cuales se llevan a cabo los ritos y ceremonias dejan de garantizar una comunicación efectiva y mutuamente sacralizadora entre los seres humanos y el mundo divino.

4.2.3. La religiosidad mapuche

Como hemos apuntado al comienzo de este apartado, a principios del s. XX la religiosidad mapuche del valle ya presentaba elementos propios de lo que denominamos religiosidad reduccional: la creencia en la “bajada” de San Juan y su articulación con el rito del *nguillatún* así lo denotaba. Si bien no poseemos la evidencia necesaria como para abordar esta etapa de la historia de la religiosidad del valle desde el punto de vista de la mitología —o aún de las creencias, si es que quisiéramos hacerlo de modo más o menos exhaustivo—, lo que nos dicen los testimonios de actuales mapuche evangélicos y católicos es que el panorama de lo que podríamos llamar la ritualidad tradicional mapuche era, en el valle de Cayucupil y en sus alrededores, bastante activo.

Como apunta Cristóbal Millaqueo, sus padres no eran evangélicos, y “No, tampoco [eran católicos]. O sea, la religión era la de los mapuches, nosotros. El *nguillatún*”. Esta práctica religiosa se fundaba, por otro lado, en ciertas condiciones sociológicas que garantizaban no sólo la celebración de los ritos, sino la incorporación masiva en ellos por parte de la sociedad indígena del valle. “Antes”, apunta el pastor mapuche, “todo se hacía comunitariamente. Entre todos. Aquí mismo, yo me crié con cuatro tíos. Dos tías y dos tíos. Las cosas se hacían todas comunitariamente. Por lo menos, por decir, yo alcancé a conocer los famosos *nguillatunes* que se hacían, se hacía todo comunitariamente con los indígenas. Iban todos los indígenas del valle”.

Hacemos hincapié en algo que ya hemos señalado al comienzo de este apartado: el *nguillatún*, en cuanto ceremonia —rito, protocolo— que pone en escena la reciprocidad —el dar y el recibir—, como síntesis y metáfora de la reproducción social de la sociedad mapuche. Como indica el pastor mapuche, antiguamente, no sólo los *nguillatunes*, los “famosos *nguillatunes*”, sino “todo”, “todas las cosas”, se hacían “comunitariamente”. Todo se hacía comunitariamente, *ergo* el *nguillatún* se hacía comunitariamente.

Destacamos también una dimensión perteneciente a ese conjunto de condiciones que llamamos régimen reduccional, la cual va a resultar especialmente cara al pastor

Quintrequeo. Cara y, por tanto, significativa. De sus palabras se desprende que al menos una de las connotaciones de este carácter “comunitario” se relaciona con la presencia familiar. Veremos, más adelante, que él mismo no crecerá con sus hermanos, quienes migrarán en busca de trabajo. La migración hacia las ciudades será otro de los factores que altere el “todo” del que habla el pastor —las condiciones de producción y reproducción de la sociedad mapuche local—, a su vez que una de las metáforas de ese “todo” —el *nguillatún*—, significando, en el caso del valle de Cayucupil, su cese y abandono.

Volviendo a comienzos del s. XX, la relación entre los mapuche y los campesinos *winka* al interior de la sociedad local era relativamente pacífica. Según el pastor, cuando se hacía una rogativa, los *winka* “Iban. Se atendían igual, participaban igual, por lo menos en atención. Iban de invitados. Iban como admiradores. Se invitaban y se les servía a ellos”, de lo que se desprende un hecho clave: la de los *winka* era una participación estructurada, moderada por las normas del rito. Esto refuerza la idea de una ritualidad, diríamos, “sana”.

Atendiendo ahora a los contenidos del rito, podemos agregar algunos elementos típicos que aparecen repetidamente mencionados. En lo relativo a bebestibles y comestibles, “El trago que había”, aclara el pastor, “como se dice, el trago, era el *mudai*. Ése era el trago que había en los *nguillatunes*. Mote. La tradición del indígena en su fiesta era el mote. O sea, *mudai*, eso era lo que había antes”. De una generación posterior a la del pastor, un mapuche pentecostal relata:

“Todo se hacía con *mudai*. Todos llevaban su, el *mudai*. Ése era el trago que se daba en los *nguillatunes* y también en los *palines*, juegos de *chueca* que le llaman. El *mudai*. [...] Nadie le servía en un jarro de vidrio o en cualquier otro material, sino que en los [...] cantaritos de greda. Nadie le hacía comida en una olla de aluminio o de fierro. Todo de greda. Nadie iba vestido de *winka*, nadie. Todos con su vestuario tradicional mapuche”.

(Roberto Almendras)

Más adelante profundizaremos en estos componentes del rito, en esta “tradición del indígena en su fiesta”, sobre todo en lo que toca a las bebidas alcohólicas. Por el momento constatemos la forma en que aparecen dentro del discurso, sobre todo de los mapuche pentecostales, como un “deber ser” inalcanzable, como un orden desaparecido. A continuación, dos entrevistados con más detalles acerca de estos “famosos” y desaparecidos *nguillatunes*, en relación con la hora y los procedimientos sacrificiales. En el segundo caso, retomamos la descripción hecha por Ana Rosa que utilizamos al comienzo de este apartado.

“[...] a la salida del sol tenía que estar haciendo su rogativa, y ahí con la sangre del cordero, de las aves. Eran negras, siempre se mataban gallinas negras, porque eso era la creencia. Y se entregaba sangre a Dios por intermedio de la tierra. Pasaba alguien con una cuestión de greda, con un platito de greda con sangre y todos sacábamos o se sacaba sangre con una hojita de canelo y se empezaba a hacer el goteo”.

(Roberto Almendras)

“Se veía la clara del día, ahí se hacía [...]. Se mataban los corderos y con la sangre del cordero se hacían las rogativas. Corderos, aves, pavos, todos esos. [...] Eso [la sangre] se botaba a la tierra y así [es] como [iba] el mapuche diciéndole al Señor, que ellos, como uno, Dios les enseñó de otra manera, entonces ellos lo decían en su manera”.

(Ana Rosa Quinteroqueo)

Respecto de la esfera curativa asociada a la religiosidad mapuche, conformada por la (el) *machi* y el *machitún*, funcionaban en el valle dos o tres de estos chamanes. El pastor Quinteroqueo recuerda haber asistido con asiduidad a estos ritos, no sólo como acompañante, sino que también como ayudante.

“Sí, cuando joven sí [fui]. Porque [...] los *machitunes*, no sé si se entiende, es como quien dice: una *machi* hace una clínica y vienen los enfermos. Y ahí

les hacen remedio. Ellos trabajan como saben trabajar. Yo estaba siempre ahí, en mi juventud, acompañando, ayudando. Dejé de ir porque ya no existe eso. Se terminó eso por aquí. Por aquí ya no hay *machi*. Antes habían *machis*, una por aquí, otra más arriba, otra por allá”.

(Pedro Quinrequeo)

Sin embargo, como hemos visto a propósito del sismo de abril de 2004, historia cuyo desarrollo retomaremos más adelante, la tía de María Lepillán, a pesar de su avanzada edad, sigue desempeñándose como *machi*. El pastor parece desconocer esto, o bien la actividad de la *machi* Lepillán ha disminuido con los años a tal punto que ya se ha hecho casi imperceptible, haciendo pensar a algunos habitantes del valle que, en efecto, “por aquí ya no hay *machi*”. Como veremos, además, no es de extrañar que los mapuche pentecostales del valle se hayan “desconectado”, en gran medida, del mundo religioso indígena.

“Sí, Lepillán había una aquí. La señora María Lepillán. Vive todavía un hermano allí. Tiene cerca de cien años el hombre y todavía vive: Braulio Lepillán. Un hermano de él era *machi*. La otra era al otro lado, también era Lepillán, pero no de la misma familia, apellido Cansao. Juan de Dios Lepillán, allí al otro lado, en la reducción. La señora era *machi*. Rosa Trango era la señora. Murieron los dos también. Y así sucesivamente. Aquí un primo mío se casó con una *machi*, todavía vive, a lo mejor lo conoce: Manuel Almendra. Vive ahora allá por el lado de Pangueco para atrás, en un lugar que se llama Anquilihue.”

(Pedro Quinrequeo)

Antes de hablar un poco más acerca de la familia Lepillán, anotemos lo que señala el pastor acerca del rol que, antiguamente, poseían las *machi*. Según recuerda, la relación de las *machi* con las comunidades indígenas

“Era buena, por supuesto. Porque era la única que apoyaba a las comunidades indígenas en sus relaciones. Había una travesura, por lo menos, había un *nguillatún*, todas las comunidades llegaban, tenían que llegar al *nguillatún*. Había una plantadura de canelo, también es otra cosa. Es tan igual, pero se nombra... una plantadura de canelo es una fiesta. Se celebraba para el día de Pascua, para el día de San Juan era muy celebrado. Se le cambiaba al canelo un palo, un poste grueso en donde se sube la *machi*, entonces eso se cambiaba cada cuatro años, cada cinco años. Pero ahí se hacía todos los años y ahí se invitaba a todos los mapuches indígenas. Y otro invitaba al otro y el que tenía buena voluntad iba a participar”.

(Pedro Quinreque)

Respecto de esta cita, reforcemos una idea y retengamos otra para más adelante. La primera: lo activo que, a través del recuerdo del pastor, se deja ver el pretérito paisaje ritual del valle, en donde los ritos de “plantadura de canelo”, que normalmente se realizaban cada cuatro o cinco años, “ahí” —en el valle, en alguna reducción específica— se llevaban a cabo, según el pastor, todos los años. La segunda: la importancia del rol de la *machi*, en cuanto figura que “apoyaba a las comunidades indígenas en sus relaciones”. Volveremos, a propósito de otros personajes, posteriores, a esta posición de doble articulación: entre comunidades, por un lado, y entre la sociedad indígena local y el *winka*, por otro.

Ya hemos destacado el rol que, como la última de las antiguas *machis* de la zona, cumple la tía de María Lepillán; lo hemos visto en un apartado anterior y lo veremos más adelante. Pues bien, su hermano, Braulio Lepillán, padre de María, mencionado por el pastor a propósito del juego del *palín*, también se constituyó, durante este período, en una verdadera institución, coloquialmente hablando. Antiguamente, los campeonatos de este deporte ritual, al interior y fuera del valle, eran, según se dice, cosa común. “Entonces”, señala una anciana mapuche del sector de San Antonio, “a esos les gusta mucho bailar a lo mapuche. Braulio Lepillán, jugaban a la *chueca*, él también salía [del valle], iba a Concepción a jugar”.

Cabe mencionar que, tanto los hermanos Lepillán como Caupolicán Anchío, otro indígena de fama en la zona, corresponden a mapuche católicos de edad avanzada, reconocidos conocedores y promotores de la cultura y las tradiciones, valga la redundancia, “tradicionales”. Según el mismo Anchío, “Yo soy el promotor del *nguillatún*, eso no lo voy a dejar hasta que me muera”. Esta suerte de semblanza de los hermanos Lepillán se verá completada cuando hablemos del *nguillatún* de *wetripantü* de 2004, aquel inmediatamente posterior al sismo de abril de ese año. Volvamos por el momento a la historia local con la llegada del pentecostalismo.

4.2.4. Las iglesias evangélicas

Los habitantes más antiguos del valle, y entre ellos, precisamente los mapuche, suelen decir que el Evangelio “bajó” desde la cordillera de Nahuelbuta. Más allá de lo religiosamente evocadora que resulta esta expresión, ella alude a un hecho concreto, el cual se liga directamente con las transformaciones acaecidas en el valle a partir de principios del s. XX. Luego de la constitución de la propiedad, heredera del siglo anterior, los grandes propietarios inician explotaciones madereras enclavadas al interior de la cordillera costera, cuestión que, por los puestos de trabajo que ofrecía, atrae a poblaciones de diversos sectores. Fueron estos migrantes, *winka*, quienes trajeron los primeros cultos evangélicos a las alturas de Nahuelbuta, cultos que luego fueron bajando hacia el valle.

Fue así como, en la década del cuarenta, llegaron a El Porvenir los hermanos Jorge y Waldo Freire, provenientes de Quidico. “No éramos de acá”, señala Waldo, “éramos de Quidico. A la costa, al sur, antes de llegar a Tirúa”. Refiriéndose al primero de ellos, el pastor Quintrequeo indica que “No era nacido acá. Era del sur, allá, del lado de allá, de Quidico. Aquí al sur. Quidico es una playa, como a sesenta kilómetros de Cañete. De ahí era. Se había venido por aquí, se casó aquí y se vino por acá”. Más tarde, este personaje llegaría a ser conocido como el pionero del pentecostalismo en el valle; un “pentecostalismo criollo”, podríamos decir, directamente ligado a la historia del valle, cuyo principal rasgo lo constituye el haber “bajado” desde Nahuelbuta en vez de haber “subido” desde Cañete,

siguiendo la trayectoria de difusión más obvia y esperable. A modo de hipótesis podríamos plantear que, probablemente, todas las demás misiones evangélicas, posteriores, siguieron esta segunda trayectoria.

“El pastor Jorge Freire”, indica Cristóbal Millaqueo, “fue el autor del Evangelio aquí”. Respecto de su salida de Quidico y llegada a El Porvenir, dice Waldo Freire: “Yo me vine el año cuarenta y ocho, Jorge se salió antes”. A través de Waldo Freire podemos acceder a datos más detallados aunque no del todo claros, acerca de cómo él y su hermano conocieron los cultos evangélicos.

“Nosotros conocimos el Evangelio arriba en El Porvenir. Vivía el finado Ernesto Ever. [...] El papá de ése era el que tenía iglesia allá arriba en El Porvenir. [...] [Esa iglesia] Estaba fuera de lo que era el fundo de [...], que después se hizo... no sé qué chamullo hicieron con el finado [...] y él terminó con ese fundo. Nosotros llegamos a trabajar ahí con el finado José Otondo Arano. A explotar madera. [...] Sí eso era arriba de la cordillera. En la cordillera. El Porvenir. Y eso quedaba al lado de Tres Marías, arriba allá. Es harto arriba”.

(Waldo Freire)

Dentro de este contexto, en las alturas de El Porvenir y en alternancia con las faenas de explotación maderera, se generó por primera vez la convivencia entre chilenos y mapuche al interior de un culto evangélico; estos, venidos desde el valle de Cayucupil, y aquellos, desde sus alrededores. Quedaron sentadas en ese momento las bases de lo que sería el pentecostalismo del valle, el que daría origen, por ejemplo, a la iglesia del pastor Quintrequeo. “Entonces”, dice Waldo Freire, “llegaba de todo y todos iban a la iglesia y se reunían con nosotros, aprendieron ahí, después se separaron, algunos se [...] por ahí en su casa y otros se llegaron a otras iglesias y siguieron permaneciendo”. Hacemos especial énfasis en cómo la génesis del pentecostalismo del valle, se liga, en lo que posteriormente sería su vertiente indígena, con las condiciones de vida de la sociedad mapuche local y los cambios que, a partir del régimen reduccional, venían aconteciendo en aquellas.

Respecto de esos primeros años, el hijo de un antiguo pastor de la zona más alta del valle detalla que los mapuche eran más “mansos”: se acercaban con mayor facilidad a la iglesia y se convertían al pentecostalismo más rápidamente. Ello, en comparación con las generaciones posteriores, y sobre todo la actual.

Entre el momento en que se comenzaron a llevar a cabo estos primeros cultos, “allá” en El Porvenir, y la llegada del pentecostalismo al valle, se ubican una serie de cultos esporádicos y sin lugar fijo, cuya historia resulta extremadamente difícil de reconstruir. Durante este nebuloso período los cultos se desarrollan en casas habitaciones o en improvisadas chozas con techo de hojas de palmera o totora. Según Ruth Huenuán, sus tíos realizaban viajes a cerros alejados, en donde instalaban improvisadas iglesias como las descritas. En ellas oraban y predicaban.

Lo cierto es que, ya aterrizando en el valle desde la cordillera, se construye la primera iglesia más o menos estable. Como narra Waldo Freire, “[...] ahí estuvimos arrendando donde los Macheo, donde don Juan Macheo y ahí nos dio permiso para hacer una *rukita*”. Como recuerda Cristóbal Millaqueo, “Empezamos en una casita de paja, en una iglesia de arriba, él mismo [Jorge Freire] era el pastor. En una casita de paja, piso de tierra, ahí empezamos a alabar a Dios”. “Entonces”, continúa, “seguimos trabajando juntos, como le decía yo anterior[mente], llegamos en una casita de paja, de choza, allí en la comunidad Luisa Antilí”. “Ahí estaba la primera”, agrega por último, “de ahí vino bajando para acá”. ¿Qué pasa con la sociedad indígena local tras la llegada de las iglesias evangélicas? Podemos mirar más de cerca este proceso a partir de los relatos de los primeros mapuche pentecostales.

4.2.5. La conversión

Como afirma Foerster en relación al pentecostalismo mapuche, “la formación de una «nueva comunidad ritual» tiene como sentido primordial combatir una de las máximas

manifestaciones de lo numinoso impuro en la cultura mapuche: la enfermedad”³³. Este punto de vista parece verificarse en los mapuche pentecostales del valle de Cayucupil, como podemos verlo en los casos del pastor Quintrequeo y Cristóbal Millaqueo, ambos pertenecientes, como hemos visto, a la generación viva más antigua.

La conversión de Millaqueo al pentecostalismo data del período anterior a la instalación de la iglesia en la comunidad Luisa Antilí. Según él mismo cuenta,

“[...] llegué al Evangelio porque, por causa de una enfermedad de mi compañera, entonces yo recurrí a los médicos, a las médicas, hice grandes sacrificios gastando dinero. Entonces, después llegó el pastor Freire, me habló de la palabra de Dios y ella, y la palabra de Dios la sanó, hizo la obra y seguí caminando yo, en el Evangelio”.

(Cristóbal Millaqueo)

Se sintetiza en estos dichos buena parte nuestro punto de vista, pues en ellos se da cuenta del lapso que opone a dos economías religiosas: de una parte, el “circuito”, hecho de “objetos” —de la religiosidad popular y mapuche tradicional— y de otra, el “camino”, hecho de “palabras” —del Evangelio—. Volveremos sobre esto.

“Como le digo, yo acepté el evangelio porque mi madre vivió tres años enferma y yo era joven, era soltero joven, por lo menos de dieciocho, hasta los veinte años, y mi mamá era casada [nupcia posterior a su padre], pero tenía un esposo que no le servía, era enviciado el hombre, descuidaba en todo, hasta de la familia que tenía, porque después tuvo dos niños más. Entonces, el pastor de la religión [Freire] vino, y vino a conversar con ella, porque le ofreció unguimento, que se llama a rogar por la persona. Se puede hacer en el culto o en la casa, puede ir a la misma casa. Se ruega, se arrodilla uno, y se ruega por el enfermo”.

³³ Foerster, op. cit. Pág. 156-157.

“Y por eso entré al Evangelio. Entré joven, de veinticuatro años, el año sesenta y dos”.

(Pedro Quinrequeo)

En ambos casos el nexo entre “sanidad” y conversión es directo; ambos mapuche parecen responder, ya no a la pregunta “¿cómo conoció, cómo llegó el Evangelio a usted?”, sino “¿cómo llegó usted, cómo aceptó usted el Evangelio?”. Posteriormente ahondaremos en el impacto que va a tener para Quinrequeo la “sanidad” de su madre, y que significará nada menos que su conversión al pentecostalismo y el abandono de la religiosidad mapuche, e intentaremos explicar el porqué de ésta, su magnitud. Por el momento señalemos que Pedro, además de ser el único hombre, era el mayor de sus hermanos. Enfrentado a la situación instalada en el valle, al contrario de sus hermanas, primas y primos, que migran a otras localidades o a las ciudades, Pedro decide quedarse a cuidar a su madre enferma, mientras trabaja en los fundos del valle. “Resulta que mi madre estuvo [enferma] tres años. Yo mismo”, cuenta, “que era el mayor de ella, entonces yo me preocupaba por ella, todo lo que trabajaba era ara poder destinar a mi madre”. Volvamos ahora al día de la “sanidad”.

“Y ahí, un día, me dijo, el mismo pastor vino, éramos vecinos, vivía un poco más allá, me dijo «¿Usted cree en Dios?», «Sí, creo en Dios», le dije. Me dijo «Si cree en Dios, ruegue a Dios para que pueda hacer una obra en su mamá». Yo no le dije ninguna cosa y me dijo «¿Hagamos una oración? Y en esta oración», me dijo, «ruegue a Dios, pídale a Dios, para que Él tome parte, haga la obra de la sanidad de su madre, para que su madre sane». No sé yo. No me acuerdo cómo fue, pero cuando esto pasó a mí me parece mucho que vino algo como que me perdió, como que me [...]. Cuando me levanté, esto fue como un cuarto de hora, no me di cuenta de qué es lo que pasó. Pero al otro día vi de sana a mi madre”.

(Pedro Quinrequeo)

Después de tres años de enfermedad y cuando ya había comenzado a asistir a los cultos de Freire —al menos hacía seis meses—, la madre de Pedro Quinrequeo aceptó recibir en su

casa al pastor, quien, junto a un grupo de fieles, procedieron a orar por ella y a imponerle las manos. “No [eran demasiados]”, recuerda el actual pastor Quintrequeo, “venía con siete. Tendrían que haber sido unos siete. Él [Freire] y unos jóvenes y unos niños”. Días antes del *nguillatún* de *wetripantü* de 2004 y estando ella enferma, el pastor mapuche emprenderá una visita similar a casa de su sobrina, Ruth Huenuán. De vuelta en el día de la visita de Freire a la madre del pastor Quintrequeo, llegado cierto momento, éste sufrió algún tipo de transe o desvanecimiento, tras lo cual perdió el conocimiento. Al día siguiente su madre estaba sana, comiendo y viviría aún veintiséis años más.

“Sí, [la conversión ocurrió] por una sanidad de mi madre. Ocurrió aquí mismo, aquí mismo, dentro de la casa. En ese tiempo yo no iba a la iglesia; ella iba. Y un hermano que vive separado, ella lo llevaba y cuando enfermó mi mamá, acudió al Evangelio. Siempre se dice que el evangelio es sanidad. Entonces ella fue, claro que no al tiro sanó, porque aquí hay algo, cómo le dijera, hay algo secreto, que no se puede entender, o sea que, cuando uno no trata de poder desarrollar esta mente, o sea acoger lo que significa el secreto, no lo entiende. Aquí hay algo secreto, que mi madre fue, estuvo caminando unos seis, siete meses antes, pero no sanó. Entonces [...] estaba trabajando, trabajaba con un administrador del fundo ahí. Venía todas las tardes a ver a mi mamá y la encontraba igual. Y una tarde, se me vino, una tarde más tarde que ahora, en invierno, precisamente en junio, vine y me quedé con ella. Y en eso llegan los evangélicos a la casa a orar por ella. Y ahí cuando yo sentí el Evangelio [...]. Entonces me dijo «no te vas nada, tienes que escuchar, mira qué lo que van a hacer aquí». Me quedé yo, sí, contra mi gusto me quedé y contra mi deseo me quedé, pero me quedé sin ningún interés ninguno y sin tener que comprender qué es lo que iba a pasar algo. Y precisamente fue ese el momento de la obra que hizo Dios en mi madre. La sanó. Al otro día, yo me fui esa noche, [y] al otro día la vine a ver; ella estaba con el ánimo, y mi mamá le estaban sirviendo porque mi mamá no comía; ella estaba pidiendo algo para comer, o sea, estaba comiendo. Y a los pocos días se levantó y siguió caminando. Vivió veintiséis años más. Y sanó. Era una enfermedad crónica que tenía, cardiología, al corazón. Sanó. Y por ahí se produjo en mí la, cómo le dijera, de aceptar a Dios, creer en Dios, porque esto significa creer en Dios. Y creyendo en Dios hay que hacer lo que la Biblia a uno le [...]”.

(Pedro Quintrequeo)

Aún en la actualidad el pastor Quinrequeo no acierta a explicarse lo que ocurrió ese día. El fenómeno de la conversión conserva, en este sentido, el valor de la aceptación de un misterio, de una voluntad desconocida que demanda, por otro lado, una estricta obediencia.

4.2.6. El abandono

A su llegada, como hemos dicho, el pentecostalismo se va a encontrar con un valle enormemente activo en lo que a ritos y ceremonias indígenas se refiere, actividades que, por otro lado, se sustentaban en un modo de vida: una suerte de totalidad inabarcable, ligada a lo cotidiano, pero situada, al parecer, más allá de la distinción entre público y privado. O al menos algo así debe querer denotar el pastor Quinrequeo cuando señala que la tradición indígena era aquello “en lo que se vivía”.

“Cuando yo acepté el Evangelio, yo era enemigo del Evangelio, en mi juventud, a los veinte años, dieciocho años, el enemigo. Creía en lo que nosotros vivíamos [la tradición mapuche] y resulta que mi madre aceptó el Evangelio. Ella aceptó el evangelio por una enfermedad, porque [antes] ella vivía netamente en lo que era su ideología indígena. Como le vuelvo a decir: *machitunes*, *nguillatunes*, plantadura de canelos, juego de *chueca*: ahí estaban ellos. Yo me crié así, con esa idea. También alcancé a jugar a la *chueca* en mi juventud. Pero cuando ya aceptaba el Evangelio, la Biblia nos separó a todos de eso”.

(Pedro Quinrequeo)

El punto de vista y las palabras del pastor ilustran de buena forma la tesis de la conversión evangélica como cambio de vida. En efecto, parecen no existir términos medios respecto de si se está “con” el Evangelio o “en contra” de él. En este sentido, el modo de vida tradicional, esa “ideología indígena”, se contrapone de forma clara a aquel otro modo de vida requerido, surgido después de la “sanidad” y la consecuente conversión, la de su

madre y la del pastor. Respecto de este quiebre, “Uno”, dice el pastor, “cambia de todo, cambia su vocabulario, cambia su forma de tratar, cambia su forma de respetar y cambia su forma de obedecer. Fuera de esta religión uno no vive como se vive dentro de la religión. Yo siempre digo, yo fui un joven sin padre, me crié con mi pura madre. Entonces fui un poco desordenado, fui desordenado, como todo joven”. Y parte de este quiebre significó, como se ve, el rechazo del “desorden”, categoría en la que se ven incluidas, por otro lado, las fiestas religiosas, no sólo indígenas, sino también católicas. Se interpone en este momento una distancia crítica y reflexiva respecto de todos aquellos contenidos dentro de los cuales se ha sido socializado, se ha sido “criado”.

“Entonces yo comencé a aprender porque me gustó [la tradición indígena], porque también me había tomado el vicio. Así es que también a veces me curaba y veía que los otros hacían y uno quiere participar en los mismos actos de desorden. Y entonces, cuando después yo vine al Evangelio, no me gustó [eso, lo que había hecho, el “desorden”]. Me dije: «estoy mal».”

(Pedro Quintrequeo)

Finalmente, ocurrió el abandono. “Y de ahí me aparté, como le digo, de todas las actividades religiosas indígenas”. Como señala Foerster, “el pentecostalismo plantea una ruptura con la religiosidad mapuche: los que pertenecen a él no participan, en la mayoría de los casos, en los ritos del NGUILLATÚN y MACHITÚN”³⁴. Con algunas imprecisiones en las fechas, el pastor apunta que “Del año cuarenta y cinco en adelante ya yo me doy cuenta [de que había vivido en el «desorden»]”. Y luego: “Del año cincuenta en adelante uno tiene ya su conocimiento para saber cómo es el desarrollo de la vida del ser cristiano, del hombre y de la mujer”. Por último, subraya: “Entonces, es muy diferente, como le vuelvo a decir, es muy diferente la vida que uno conoció cuando nació y la vida que tomó después de haber conocido el Evangelio”.

³⁴ Foerster, op. cit. Pág. 156.

Sin embargo, en el hecho puntual del abandono parece articularse más de un proceso. Por un lado, el pastor dice haber “él” abandonado las ceremonias indígenas, debido a su aceptación del Evangelio y a la identificación de aquellas con lo opuesto de éste: el “desorden”. Pero, por otro lado, y en relación con el abandono de los *nguillatunes*, dice que “Sí, porque después, ya después, dejé de ir”, e inmediatamente agrega “Porque tampoco después comenzaron a realizarse. No se hicieron ya. Se dejaron de hacer desde el año sesenta más o menos, porque ya los indígenas viejos, los mapuche viejos, comenzaron ya a fallecer”.

Se presenta en este punto una cuestión de importancia capital que, sin embargo, deberemos desarrollar más adelante. Se trata de la alternativa o, si se quiere, la disyuntiva, entre dos tesis acerca de aquel fenómeno que epitomiza el objeto de esta investigación, el *quid* de toda esta historia, a saber, el fin de los *nguillatunes* y el posterior éxito del pentecostalismo en el valle: una tesis, la del “abandono”, la otra, del “cese”. En vistas a retomarla más adelante, cuando hallamos aportado los elementos necesarios para un análisis más profundo, dejaremos esta cuestión, por el momento, planteada y esbozada desde variables que no excedan la línea de desarrollo que nos propuesto para este apartado, es decir, aquellas relativas a la historia local.

De acuerdo, tomemos la segunda hipótesis (la del “cese” de los *nguillatunes*) y digamos que los mapuche más viejos fallecen. Los *nguillatunes* dejan entonces de celebrarse. Ahora bien, ¿por qué la generación siguiente —precisamente la del pastor— no continúa celebrándolos, como lo había hecho, por ejemplo, la generación anterior respecto de aquella a su vez anterior? Claro, resulta bastante obvio: como Pedro Quintrequeo, estos indígenas se hicieron evangélicos y rechazaron participar en “tales actos”; de paso nos topamos con la primera hipótesis (la del “rechazo” del *nguillatún*). ¿Puede suponerse que la conversión al Evangelio haya sido así de efectiva y masiva? Los demás mapuche del valle, los católicos por ejemplo, ¿no siguieron haciendo *nguillatún*? Pareciera, por la información que pudimos recabar en terreno, que no. Dejemos, sin embargo, abiertas estas preguntas.

Este quiebre, entre una sociedad indígena local que deja de asistir a los ritos que se realizan y una que deja de realizar nuevos ritos, aparentemente indecible, encuentra en el testimonio del pastor un primer factor de importancia ligado a la historia local.

“Vino la generación nueva y poco se interesó [en las tradiciones mapuches] porque, aquí mismo, fui [yo] el único que me crié a aquí. Alcancé a estar en la escuela un año, podría decirle. Fui yo y otras, hermanas y otras primas. Los demás salieron a estudiar afuera. Y quedaron por ahí trabajando. Hay primas, hermanas, primas-hermanas, allá afuera, trabajando. Porque aprendieron, se educaron y están trabajando. Los que nos criamos aquí, los que comenzamos a vivir con nuestros padres, estamos aquí”.

(Pedro Quintrequeo)

En efecto, las migraciones ocurridas a lo largo de este período —ya fueran por motivos laborales o educativos— parecen haber tenido parte en el asunto. Pedro Quintrequeo, que, como señaláramos, no emigró, se las arregló para trabajar en los fundos y en su tierra, permaneció en el valle cuidando a su madre enferma y se hizo evangélico. Esta descomposición de las estructuras tradicionales, que se habían mantenido hasta comienzos del s. XX, aún si en medio de la crisis expresada en los rasgos reduccionales de la “bajada” de San Juan, se engrana a su vez con una brecha generacional, la que se va a dejar sentir, precisamente, en el plano del rito.

“Y entonces, a base de eso, muchos de los indígenas mismos, o sea, de los antiguos hombres, se negaron para poder continuar con la juventud, porque la juventud ya por intermedio del vino se comenzó a desordenar. Ya no a respetar a los ancianos, a pasar por encima de los ancianos. A hablar cosas que no deben de hablarse en tales actos [el *nguillatín*]”.

(Pedro Quintrequeo)

Dejamos hasta aquí esta pequeña digresión, a su vez que mantenemos abierta la interrogante acerca de estas hipótesis —la del “abandono” y la del “cese” de los *nguillatunes*—. Como sospechamos, puede que su análisis no sea tan productivo en cuanto se las conciba como dos hipótesis contradictorias acerca de la historia local, en donde forzosamente una de ellas tendría que ser falsa. Pareciera, más bien, que su única verdad radica en ser dos versiones distintas de un mismo hecho.

Hacia fines de la década de los cincuenta, los habitantes del valle que habían seguido al pastor Freire en su trabajo evangelizador, entre ellos mapuche pentecostales como Cristóbal Millaqueo y Pedro Quinrequeo, colaboraron en la construcción de una iglesia, instalada esta vez, ya no en la parte más alta de valle, sino que en sectores aledaños a la actual iglesia del pastor Quinrequeo. Hoy en día esta construcción ya no existe, pues, tras haber sido utilizada como bodega para papas, terminó por venirse abajo. Sin embargo, persiste en el recuerdo de los habitantes de los sectores más bajos del valle como la primera iglesia de la zona, principalmente por haber sido de mayor tamaño que aquella ubicada en la comunidad Luisa Antilí —y las anteriores, desde luego—; además del hecho significativo de haber sido fruto del trabajo conjunto de la congregación.

Al momento en que se proyecta la construcción de la actual iglesia del pastor Quinrequeo, el proceso de evangelización pentecostal es descrito como avanzado. “Bueno”, señala Cristóbal Millaqueo, “se fue arreglando así como fueron cambiando las situaciones del país. Ya se empezó a organizar más. Empezó a crecer la palabra de Dios”. Respecto de esa primera iglesia en los sectores bajos, comenta que “Sí, [posteriormente] se cayó”. Sin embargo, muchos fueron los logros derivados de su construcción. “Entonces, empezamos a trabajar y empezamos a luchar por el Evangelio y llegaron muchas almas. Y seguimos predicando el Evangelio en este valle y no dejamos a nadie que no conociera la palabra del Señor”, apunta elocuentemente Cristóbal Millaqueo.

En 1963 el pastor Jorge Freire viaja a Cañete para no volver al valle. No quedan claros los motivos de este hecho, pero lo concreto es que a partir de ese momento la congregación se queda sin pastor. “No, ahí no sé”, señala el pastor mapuche, “Creo que vendió ahí, no...

había un litigio de terreno ahí, y creo que los herederos lo... los herederos reclamaron sus derechos, era sucesión, así que tuvo que irse. Y entre el año sesenta y tres más o menos [y el] sesenta y cuatro, [en que] se fue el pastor, seguimos reuniéndonos aquí [en la casa]”. Sin pastor ni sede donde reunirse, la iglesia que había fundado el pastor Freire, pionero del pentecostalismo en el valle, continúa realizando sus cultos en la casa del actual pastor Quintrequeo. Durante este interregno, se inician una serie de cambios en el valle, detonados por la irrupción de las políticas e instituciones de la Reforma Agraria.

4.3. Reforma Agraria (1964-1973)

El inicio de la influencia de la Reforma Agraria en el valle de Cayucupil es situado en el período de gobierno de Jorge Alessandri. En principio, este proceso es vivido como otro relato de aquella “metafísica” de la que habla Foerster a propósito de la tierra, acaso como una continuación de esta. “Y resulta que después [de las “usurpaciones” de tierras indígenas por particulares]”, dice Pedro Quintrequeo, “a los años, cuando salieron las leyes de restitución de las tierras, cuando hizo este movimiento, ¿quién fue que hizo este movimiento, principió este movimiento? Fue don Jorge Alessandri. De ahí principiaron ahora las tomas de tierra”. Durante esta primera etapa, caracterizada por las tomas de tierras, los campesinos mapuche alcanzan cierta visibilidad en cuanto indígenas, en la medida en que, al parecer, leen este proceso como la recuperación de las tierras perdidas en manos de los grandes propietarios. “Hubieron muertes, masacres de indígenas esos años, pero se tomaron las tierras los indígenas y se apropiaron de sus tierras”. Quintrequeo parece verificar aquella “metafísica” de la tierra: “Porque ellos decían «¡eran más, pues, eran más!»”.

“Yo me acuerdo que se tomaron un fundo de los Cigarroa, está parcelado ese fundo ahí. Se lo tomaron ahí, entraron como treinta personas, fueron más, porque volvieron de otras partes a ayudarlos también. Venían ya organizados, por lo menos aquí: Paicaví, Huentelolén, Pangué. Y se tomaban el fundo, se apropiaban del fundo. Eso fue más o menos como el año cincuenta y ocho parece, no, como el año sesenta y cuatro, no me recuerdo bien”.

(Pedro Quintrequeo)

Según recuerda el pastor mapuche, aún con algunas imprecisiones en las fechas, con la llegada del gobierno de Eduardo Frei Montalva se le da un estatuto legal a las tomas de tierras a través de la ley de Reforma Agraria. Durante el mismo período y derivadas de la mencionada ley, aparecen las organizaciones campesinas.

“Y de ahí, cuando ya cumplió los años, el año sesenta me parece, sí, cumplió don Alessandri, entró don Eduardo Frei Montalva, al año setenta, el setenta y cuatro. Y ahí don Eduardo Frei Montalva que promulgó la ley de Reforma Agraria, con el derecho de que los trabajadores campesinos tenían derecho a tener sus tierras [...]. Y así principiaron las tomas de tierras, se constituyeron los grandes asentamientos después [...]”.

“Las organizaciones llegaron en el gobierno del señor Frei, porque antes del señor Frei era Alessandri, y Alessandri no permitió organizaciones, porque hubieron muertes, ahí de Cañete para atrás, en el lugar de Pangué hubieron muertes, ahí se habían organizado los mapuches, y ellos [los propietarios, la fuerza pública] sacaron orden judicial y comenzaron a sacar a la gente. Había habido toma en Pangué, yo no supe cuántos murieron ahí”.

(Pedro Quintrequeo)

Como decíamos, en un comienzo las tomas son leídas desde la “metafísica” de la usurpación de tierras. Los intentos de organización y las muertes señaladas son, en este sentido, referidas como “indígenas”, como “mapuche”³⁵. Sin embargo, una vez que se forman los asentamientos, la distinción entre indígenas y campesinos ya no es tan clara. “Después, ya en el gobierno de Frei, comenzó la famosa Reforma Agraria, la organización de los indígenas, la libertad para la organización de los indígenas, o sea de los campesinos.

³⁵ Tómese en cuenta que no existen muertes de indígenas registradas para la época en la zona, por lo que las mencionadas por el pastor corresponderían a elaboraciones o desplazamientos de otras muertes, anteriores, posteriores, o de otras zonas geográficas.

Sin lucro de nada, sin de raza, ni vecinos, todos ahí organizados. Todos”. “Así”, precisa Quintrequeo, “construyeron los asentamientos: trabajando... [...] Esos mismos años se hacen los asentamientos, sesenta y cinco, sesenta y cuatro”.

Si bien entendemos que existen errores en las fechas que señala el pastor, la idea que parece desprenderse de sus palabras es que las organizaciones y movilizaciones indígenas y campesinas fueron contando con un apoyo y una capacidad de movilización creciente, desde ser completamente ilegales —y consecuentemente reprimidas—, hasta llegar formar parte de las políticas estatales.

En 1972 y a través de la ley 17.729, las tierras indígenas del valle se amplían. Según Waldo Freire, “[los indígenas] Vinieron a recuperar para el gobierno de Allende. Porque hubieron expropiaciones. CORA expropió: Corporación de Reforma Agraria. Expropió y se encontró, revisando los planos, los títulos, se encontró con que habían tierras indígenas [...]”. La familia del pastor Quintrequeo fue beneficiaria de esta ley, “una ley [para] que las comunidades tuvieran restituciones de tierras o ampliaciones de tierras en las cabidas menores”, dice el mismo. “Y de ahí”, siguiendo nuevamente la “metafísica” de Foerster, “los indígenas comenzaron a reclamar sus tierras, nuevamente, a reclamar sus tierras. Ya no era por ley, sino que era por la razón y la fuerza. Habían muertes, habían atropellos”.

“Pero nosotros aquí tuvimos, gracias a Dios, tuvimos, por la ley tuvimos, por la razón de ley tuvimos una ampliación de tierras, una restitución de tierras, fue porque restituimos unas líneas [cercos] que tenían aquí [...]. Y por eso tenemos una caída un poquito más amplia. [...] El año setenta y dos”, concluye.

(Pedro Quintrequeo)

Luego de haber pasado toda la primera mitad del s. XX “arrinconados” a un lado del camino, los mapuche recuperan algo de “sus” tierras. “A ese lado [estaban los mapuche].

No, esto no estaba así [con mapuche a ambos lados]. Después del gobierno de Allende fue eso”, señala Waldo Freire.

Respecto de la relación de Quintrequeo con los asentamientos, ella puede calificarse de ambivalente. Por un lado, señala que “Fue buena la vida en los asentamientos, fue buena, se dieron bastantes garantías, la gente habló por lo menos en forma personal, ya se abrieron por lo menos más la facilidad de educar a los niños, tuvieron mas recursos, trabajaban organizados”. Sin embargo, aún cuando su familia —su madre y su padrastro— lo incitaron a irse —como lo hicieron muchos mapuche y campesinos de la zona—, Quintrequeo nunca aceptó esta invitación.

“[...] el padrastro mío alcanzó, fue asentado, mi madre se fue al asentamiento, por eso es que yo me quedé aquí. Mi padrastro ascendió al asentamiento y le hicieron caso allí [...], entonces ellos se fueron al asentamiento, y ahí me iba yo, mi padrastro era bueno para trabajar el hombre, era de trabajo, cualquier trabajo. Y habían otros socios que estaban en la casa no más, y sino se pagaban porque tenían asignaciones, mensualmente la Corporación de Reforma Agraria les pagaba mensualmente una asignación y así es que recibían, esperaban a la asignación no más, trabajaban y no trabajaban y les pagaban igual. Y ahí se ponían a tomar, miraba yo. Entonces qué es lo que era, era una pérdida. Si les daban plata para que se mantuvieran para trabajar, bueno, tenían que trabajar. Ahora, si trabajaban, si hacían, cultivaban tierra en comunidad, para decirle «vamos a sembrar cincuenta sacos de papas en este potrero, pero tenemos que participar todos en el trabajo»; habían cuatro, cinco trabajando y los demás dándose la vida del oso por ahí. Así es que el que trabajaba se mortificaba y recibía igual que el que no trabajaba.”

(Pedro Quintrequeo)

Desde su punto de vista, existieron una serie de vicios en el funcionamiento del asentamiento, los cuales no permitieron que se realizara ese ideal que el pastor designa como “cultivar la tierra en comunidad”. “Por eso”, señala, “yo nunca... a mí me invitaban al asentamiento, no quise ir yo nunca, preferí quedarme aquí”.

“Y bueno, que habían, pasa en toda organización, unos tratan de poder adelantar más y otros no, así pasa en muchas organizaciones. Yo no participé en esto, nunca participé en los asentamientos. No, porque mi madre, el esposo de mi madre, él se fue al asentamiento, ellos participaron, entonces aquí quedó solo, y yo no me quise ir, y mi madre me dijo «no, no, te vas, porque sino te vas a quedar solo». Entonces yo me quedé aquí. Me casé y me quedé aquí”.

(Pedro Quintrequeo)

Cuestión que parece haber sido una constante en la vida de este mapuche, Pedro decidió quedarse. Más o menos una década después de haberse convertido al pentecostalismo, rehusó incorporarse al asentamiento, se casó y se quedó en sus tierras. Como acabamos de ver, ello se debió, en primera instancia a aspectos de índole productiva que desagradaron al pastor. Sin embargo, estos aspectos también fueron —y son— leídos desde la oposición entre “orden/desorden”, para finalmente desembocar en una interpretación religiosa. En el fondo, pareciera ser que, para Quintrequeo, no marchar al asentamiento era también parte del cambio de vida que su vida religiosa le exigía.

“Y más bien no me hubiera ido, porque al final la organización terminó mal, terminaron mal. Porque eran desorganizados, después se desorganizaron porque cada uno pensó que estaba en lo propio, entonces cada uno en «lo que quiero». «Si quiero trabajo y si no, no trabajo nada». Y la persona que piensa que con trabajar se gana, se tiene, entonces ése trabajaba. Pero era la perdición, porque después, al final de todo, de todos los meses, tenía que pedir una subvención y tocaban todos iguales. En esa época, pongámosle, era de, digamos, quince mil pesos, era como hoy día ciento cincuenta mil pesos. Entonces aquel que no trabajaba, trabajaba una semana al mes, recibía igual y los otros que trabajaban el mes corrido, recibían igual. Entonces eso terminó mal después, con acusaciones ante los que tenían ahí, por lo menos la Corporación, que los asesoraba, y por eso yo di gracias de haber estado en el Evangelio, porque por eso no fui, no quise participar, porque pensé de que podía haber sido un desorden y efectivamente fue un desorden”.

(Pedro Quintrequeo)

De forma paralela al desarrollo de la Reforma Agraria, comienzan a llegar al valle empresas forestales, operándose de esta forma una transformación en la orientación productiva del mismo que se va a expresar con mayor fuerza durante las décadas posteriores, y sobre todo a partir de 1973 y la implantación de la dictadura militar. “Las forestales”, según el pastor, “comenzaron a llegar como el año sesenta y ocho, por ahí, no me recuerdo bien. Ahí [antes] se sembraba, la tierra se sembraba, se trabajaba, se cosechaba. Ahora usted no ve en ninguna parte estas faldas, antes estas partes estaban tapadas de trigo”. La llegada de las empresas forestales, el ocaso de los fundos y la posterior caída de los asentamientos, son algunos de los procesos que van a articular este cambio. Cuando aún existían los fundos, “Por lo menos se cosechaba, uno, dos, tres mil kilos de trigo, se dejaban unos mil kilos para la casa y después se vendía. Era el salario de su trabajo, pero ahora no”, comenta el pastor. En efecto, las jornadas de trabajo festivo asociadas al cultivo del trigo son recordadas por muchos habitantes del valle, quienes se movilizaban hacia los terrenos de los fundos; todo ello, fundamentalmente en tiempos de cosecha. A este respecto, resulta elocuente la afirmación de Quintrequeo: “Antes, cuando eran fundos, habían medierías; en las forestales nunca, se terminó todo eso”. Esta transformación también se dejó sentir en otros aspectos, más cotidianos, como la producción doméstica y la recreación.

“Todo esto era bosque nativo. [...] El digüeñe que era tan apetecido [...]. La gente, por aquí [en] esta falda y aquí eran puros guallentales, que daba gusto la gente en los días domingos, los fines de semana la gente andaba en grupo llevando canastas de digüeñes. Y los iban a comercializar al pueblo, se ganaban sus alimentos para comer. Ahora no hay. Allá en Cañete la gente encargaba sus diez, veinte kilos de murtilla para hacer dulce. Ahora no hay. Chupón, antes el chupón, ahora no pilla una mata de chupón”.

(Pedro Quintrequeo)

Volvamos al proceso de instalación del pentecostalismo en el valle, que se desarrollaba de forma paralela.

4.3.1. Fase de localización informal del pentecostalismo

A pesar de no contar, desde la partida del pastor Freire a Cañete, con pastor ni con sede, existía en los fieles de su congregación la voluntad y la necesidad de seguir reuniéndose. Fue entonces cuando Pedro Quintrequeo comenzó a ocupar, de forma informal primero, el puesto de pastor. En un primer momento, Pedro quedó como encargado. “No”, señala, “yo principié, como en todas partes uno principia, como obrero primero”. Instalado en esta situación “de hecho”, el mapuche comienza a cumplir diferentes funciones. “Claro. Y de ahí ya seguí yo, como le digo, asistiendo, organizando a la gente, viviendo con ellos, organizándolos”, apunta. Por otro lado, la congregación se siguió reuniendo en su casa. Respecto de haber quedado como pastor sin ser oficialmente “ungido” como tal, Quintrequeo señala que “Claro. Sí, igual. Porque, como le digo, quedó gente que caminaba [por el Evangelio], entonces ellos querían de reunirse y yo les dije que aquí se podía hacer. [...] Así que nos podíamos reunir aquí y nos estuvimos reuniendo, como le digo, hasta el año ochenta [...]”.

“No había [iglesia], claro. Nos seguimos reuniendo aquí [en la casa], dentro aquí. De ahí comenzamos a hacer la recolección, de madera, de dinero, hasta que tuvimos para levantar la [iglesia]. Entre... como le digo, yo le hablo del año sesenta más o menos, sesenta y tres, porque el pastor más o menos el sesenta y tres se fue a Cañete”.

(Pedro Quintrequeo)

Ante esta situación, surge la idea de construir, como ya lo había hecho antes la congregación, una iglesia.

4.4. Dictadura militar (1973-1989)

4.4.1. Fase de localización formal del pentecostalismo

En el año 1976 se inició la construcción de la actual iglesia del pastor Quintrequeo. Se trató, como hemos señalado, de un trabajo conjunto de toda la congregación, en donde los distintos miembros aportaron con diversas especies, además de con trabajo. Recuerda Quintrequeo: “De ahí se construyó esta iglesia. La congregación. Toda la congregación tiene que participar, aportar; se aporta madera, otro [...], colectivamente, [...] lo que es construcción”. El pastor, por otro lado, puso el terreno en donde se haya la edificación, terreno que heredó de su madre. “La tierra es nuestra”, señala, “Entonces ahí levantamos la iglesia y ahí está caminando [...] harta gente”. Durante los dos años que duran los trabajos, las reuniones y los cultos continúan realizándose en la casa del pastor provisional, del “encargado” de la misión.

“Y entramos a la casa de oración el setenta [y nueve]. Y el año ochenta ya ahí ya me nombraron pastor a mí, definitivamente pastor. Para administrar la iglesia. Porque ahí hay que administrar todo lo que es el movimiento de la iglesia; ahí entra plata, entra cualquier cosa, donaciones. Tienes que revisarlo. Y de esos años que yo estoy administrando esta iglesia”.

El año 1979 la congregación se instala definitivamente en la iglesia, ya terminada. Y en el año 1980, luego de un breve período de prueba, Pedro Quintrequeo es nombrado oficial y definitivamente pastor.

“Entonces el año ochenta me nombraron a mí como pastor, probando primero. Lo nombran pastor probando, a ver si uno cumple, dentro de la ordenanza que le hacen, si uno cumple los deberes como un hombre ordenado, como un hombre de cuidado, como un hombre asistente, vale decir, teniendo una condición de lo que significa religión”.

(Pedro Quintrequeo)

A partir de ese momento, durante la década de los ochenta y la posterior, la iglesia del pastor Quintrequeo funciona normalmente y en el mismo lugar.

4.5. La iglesia del pastor Quintrequeo

Presentamos, finalmente, una reseña del funcionamiento actual de la iglesia del pastor mapuche, seguido de un panorama general de la infraestructura religiosa del valle. La “Corporación Evangélica Cristiana Apostólica Cayucupil” funciona formalmente desde 1962. Las actividades religiosas se organizan de acuerdo a un sistema de “día por medio”, en donde se realizan cultos los días martes, jueves, sábado y domingo. A los cultos de día de semana puede agregarse la denominación “de oportunidades” o “de gratitudes”, lo que denota que se dedicará un momento especial en el culto para que los asistentes puedan hacer peticiones o agradecer “obras”. Se habla, de esta forma, de “martes de oportunidades”, por ejemplo. Anexas a estas actividades religiosas se desarrollan grupos de estudio bíblico, grupos juveniles y de mujeres (las Dorcas). Además, los sábados de fin de mes se llevan a cabo vigiliass, jornadas de oración, estudio bíblico y canto, las que se extienden hasta las doce de la noche o una de la mañana. Dentro de las actividades extraprogramáticas se cuentan eventos sociales y de beneficencia, como completadas y “convivencias”.

La estructura del culto viene dada por la misión a la que pertenezca la iglesia y, dependiendo de ello, pueden darse diversos grados de flexibilidad y creatividad local. En el caso de la iglesia del pastor Quintrequeo, su misión entrega ciertas pautas para la realización del culto, pero también existe la posibilidad de hacer cambios más o menos importantes. Sobre todo cuando se trata de necesidades que surgen de la misma congregación de fieles, como en el caso de peticiones de oración.

Dentro del desarrollo del culto, a las lecturas bíblicas se las llama “enseñanzas” o “enseñanzas bíblicas” y ellas pueden comprender episodios del Antiguo y Nuevo Testamento. Posteriormente a esta lectura se procede a “dar gracias por la Palabra”. Este agradecimiento puede entenderse como una gratificación por el testimonio cristiano, el Nuevo Testamento, es decir, el mensaje de la enseñanza (el contenido). O, de acuerdo al pastor, como gratificación ante un don de divina inspiración recibido por el predicador (la forma).

“Después, claro, después de una lectura. Se da gracias por la enseñanza, porque la persona que está predicando la Palabra tiene que estar recibiendo, tiene que estar muy concentrado en lo que es espiritualmente. Y cuando la persona está concentrada espiritualmente es cuando Dios le está enseñando a discernir la palabra y el hombre está hablando, lo que está discerniendo, lo que es una enseñanza adecuada para el pueblo, que necesita el pueblo esta enseñanza. Y, por agradecerle uno se arrodilla y le da gracias, el pueblo le da gracias.”

(Pedro Quintreque)

Estas enseñanzas y agradecimientos se van intercalando con cantos. La parte final del culto incluye una oración, realizada por un predicador, que puede ser o no el pastor, en voz alta o sólo a través de un murmullo. En otras ocasiones es un predicador el que comienza en voz alta, para luego bajar el volumen de la voz a un nivel similar al de las demás personas, que también oran en voz baja. Es durante estas oraciones que se escuchan los famosos “amén” o “gloria a Jesucristo”, los cuales van puntuando y subrayando la oración pronunciada en voz alta. En tres o cuatro ocasiones durante el culto, el oficiante se dirige a los asistentes y les anima diciéndoles “ahora glorifiquemos al Señor” o “ahora demos gloria al Señor”. Acto seguido levanta ambas manos abiertas a ambos lados y a la altura de la cabeza, gesto que los asistentes imitan, y dicen todos juntos con los ojos cerrados: “¡Gloria a Dios!”, tres

veces, levantando un poco más las manos cada vez que pronuncian la frase. Según el pastor, “Después, para poder glorificar, se glorifica como quien dice «¡viva!», un grito de avivamiento”.

A continuación transcribimos la estructura de desarrollo del culto del martes 10 de agosto de 2004. En esta ocasión Pedro Quintrequeo está tocando el acordeón. En una pizarra está indicado el nombre del oficiante, pues este cargo se va rotando en los cultos de la semana. Oficia Heriberto Navarro Lepillán. Asisten 25 personas, más 5 niños.

a. Saludo

b. Canción (sentados)

c. Lectura: Salmo (Antiguo Testamento)

d. Oración (de rodillas): el oficiante comienza a orar en voz alta. A medida que avanza se le van sumando otras voces que lo alientan con sendos “¡Amén!”. Luego baja la voz y todos comienzan a orar en voz alta.

e. El fin de la oración se celebra con tres “¡Gloria a Dios!” (de pie), pronunciados al unísono y con los brazos y manos extendidos.

f. Lectura: algunos versículos del Evangelio de San Juan.

g. “¡Gracias por la palabra!” (de pie): el oficiante agradece a Jesús a propósito del pasaje recién leído.

h. Canción (sentados).

Por ser “martes de oportunidades”, se trata de un culto especial. Incluye una sección en donde toda persona asistente puede pasar algún aviso o decir lo que quiera. Se aproxima una “completada”, por lo que una de las asistentes informa al respecto, a su vez que pide a

Jesús para que todo salga bien. A continuación van tomando la palabra distintos miembros de la iglesia, muchos de los cuales agradecen a Jesús la presencia de otros que no venían hace tiempo al culto. También dan testimonio de “la grandeza de Jesús”, narrando cómo llegaron ellos a la iglesia: “Yo estaba extraviada”, “yo andaba por mal camino”, etc. También mencionan detalles de cómo se convirtieron: “yo andaba dudando, entonces Jesús me enfermó para que yo entendiera”, “yo me humillé ante Jesús”, etc. Los testimonios personales van siendo apuntalados por repetidos “¡Amén!” y otras exclamaciones. También se piden obras a Jesús: “obra sobre mi tío que no entiende”, “haz cambiar la actitud de tal persona”, etc.

i. Nuevos tres “¡Gloria a Dios!”.

j. Ofrenda: finalmente se pasa un pequeño canasto en donde los asistentes van depositando dinero.

Respecto del sistema de rotación de la dirección de los cultos de día de semana, el pastor señala su modo de funcionamiento y algunos de sus motivos.

“Tienen que participar todos, pues. La participación es para todos. Por lo menos, se hace un listado [de] quiénes son los que desean participar, significa dirigir un culto, «ya» dice... uno conoce quién sabe y quién no sabe. Por lo menos, yo nombro no más a alguna mujer o hombre y le digo «usted va a hacer el culto el domingo, o sea, el sábado», «ya», se anota, o sea, martes o jueves y sábado, se anotan esas personas para la semana y después, a la otra semana, bueno se nombran otras personas. Así se van rotando durante el año. Se van haciendo participar [a] todas las personas que tengan el deseo de seguir, de continuar”.

(Pedro Quintreque)

Cuando una persona comienza a asistir más asiduamente a la iglesia deja de estar “en probando” y sucede la conversión. En ese momento ya pasa a estar inscrita en los registros de la iglesia.

“En el libro hay más o menos, no podría contarle, porque resulta que la gente viene, algunos se van, por sus trabajos se van, después llegan otros y así. Y ahí yo le estoy hablando de por lo menos del año sesenta y dos, entonces, a estas alturas, hay como cuatro, cinco hojas de registro. Pero más o menos un cálculo [...] yo le puedo hablar de ciento cincuenta almas”.

(Pedro Quintrequeo)

Sobre la asistencia promedio a los cultos, dice el pastor, “Vienen alrededor de unas cuarenta personas. Entre veinte y cuarenta personas. Pero no todos los domingos [...]” Datos más exactos pueden obtenerse a partir del libro de registro. Sobre un total de 92 miembros inscritos, hay 38 mapuche. De ellas, 8 cuentan con “plena comunión” y 3 han muerto. Ninguno de los muertos contaba con “plena comunión”. La “plena comunión” significa que el creyente en cuestión ha pasado por algún tipo de episodio extático o de otro tipo que ha confirmado su conversión.

Las principales familias presentes en el registro son, según apellido: Almendras, Navarro Lepillán y Huenuán. Estas tres familias poseen vínculos de parentesco y se hallan próximas espacialmente entre ellas y respecto de la iglesia. En menor medida se encuentran: Antipil, Macheo, Mariñán, Quintrequeo, Antimán y Achao.

4.6. La infraestructura religiosa del valle de Cayucupil

Además de la iglesia del pastor mapuche, se distribuyen a lo largo del valle otras 8 iglesias evangélicas y dos capillas católicas. Presentamos el siguiente mapa³⁶ con la ubicación de estas iglesias en el valle y sus respectivas denominaciones. Apuntamos también otros lugares, correspondientes a las escuelas y servicios de salud del valle.

³⁶ Véase “Anexo: mapa”: Pág. 143. Imagen satelital obtenida a través de Google Earth [en línea] <http://earth.google.es> [consulta 20 noviembre 2006]. Trayecto desde la ciudad de Cañete, a la izquierda, hasta el pueblo de Cayucupil, a la derecha. Norte hacia la parte superior de la hoja.

4.6.1. Leyenda del mapa

Números en blanco:

1. Escuela “Tres Sauces”, sector Tres Sauces
2. Ruca Lawen, sector Cayucupil
3. Escuela Internado E-824 Cayucupil, sector Cayucupil
4. Nueva Posta, sector Cayucupil

Números en azul:

1. Capilla “San Miguel”, parroquia Cañete, sector Tres Sauces
2. Capilla del Sagrado Corazón de Jesús Cayucupil, sector Cayucupil

Números en rojo:

1. Denominación desconocida, sector Pulebu
2. Denominación desconocida, sector Pulebu
3. Denominación desconocida, sector La Curva
4. Corporación Evangélica Cristiana Apostólica Cayucupil, sector La Curva
5. Iglesia Evangélica Pentecostal, sector Tres Sauces
6. Iglesia de Dios Pentecostal Ruca-Ñirre, sector Rucañirre, camino a Puchacay
7. Asociación Evangélica Metodista Pentecostal, sector Cayucupil
8. Templo Adventista del Séptimo Día, sector Cayucupil
9. Ejército Evangélico de Chile, sector Cayucupil

5. A propósito de la enfermedad: bifurcación y salida de los circuitos de la religiosidad tradicional

Como ya lo hemos señalado respecto del pentecostalismo mapuche, la incorporación a la congregación evangélica se relaciona estrechamente con el combate de la enfermedad como expresión del mal, cuestión especialmente relevante dentro del mundo indígena. De ahí la importancia de los fenómenos de “sanidad” en las conversiones de los mapuche pentecostales. En efecto, la esfera de la salud y el bienestar constituye no sólo uno de los ámbitos en los que puede manifestarse la irrupción del mal, de lo “numinoso impuro”, sino también un lugar de expresión del estado de la relación entre los seres humanos y el mundo de lo divino; relación en la que se halla en juego nada menos que la inclusión o exclusión de la existencia humana respecto de los límites del orden y, por lo tanto, su eventual exposición al mal y a la enfermedad.

Dentro de la ruralidad indígena y campesina austral, de la que el valle de Cayucupil resulta ser, como muchas otras localidades, un buen ejemplo, la situación a este respecto parece ser igualmente significativa y drástica: una buena vida religiosa garantiza el bienestar y la salud. Fuera de la existencia sacralizada, como hemos dicho, asecha la enfermedad. Ahora bien, como es evidente, la “infraestructura religiosa” sobre la cual la sociedad local ha estructurado su vida religiosa ha cambiado a través del tiempo, desde las economías religiosas tradicionales hasta su panorama actual, pasando por la llegada del pentecostalismo. A su vez, como en la ruralidad en general, la integración de la salud y el bienestar dentro de la esfera social se ha visto modelada no sólo por las transformaciones en esta “infraestructura religiosa”, sino también por cambios asociados a procesos de urbanización, construcción de caminos y centros de atención. De ahí que el valor de ese “bienestar” sea relativo.

La historia del valle de Cayucupil durante las últimas dos décadas sugiere un paralelo

interesante a este respecto. Como hemos señalado, tanto la capilla San Miguel, ubicada en el sector homónimo del valle, como la del Sagrado Corazón de Jesús, ubicada en el pueblo de Cayucupil, datan de este período, es decir, son relativamente recientes. Por otro lado, su funcionamiento se halla sujeto, en lo que a recursos humanos y materiales respecta, a los ritmos emanados desde Cañete u otros centros urbanos cercanos. Algo similar ocurre con los servicios de salud públicos. En noviembre de 2005 se inauguró una posta rural en el pueblo de Cayucupil, en el mismo lugar donde antes funcionó un pequeño consultorio, el cual no tenía, por otro lado, más de diez o quince años de antigüedad. Pasado el sismo de mayo de 2004, los indígenas católicos debieron esperar hasta el sábado siguiente para asistir a misa y actualizar su vida religiosa. De la misma forma, si alguno de ellos hubiera sido víctima de alguna dolencia física grave, habría tenido que esperar al día en que se presentaba en la posta el especialista correspondiente. Sacerdote y médico provenientes de Cañete. Con anterioridad a este período —las últimas dos décadas—, nada de esto existía y la única infraestructura destinada a mantener el bienestar —físico y espiritual—, se hallaba en centros urbanos como Cañete, Lebu o Concepción.

En este apartado intentaremos profundizar en el fenómeno de las “sanidades” en busca de elementos que nos permitan comprender de mejor forma su impacto en la vida de los creyentes, partiendo del dato inicial de que este impacto es tan fuerte como para implicar su conversión al pentecostalismo. Si bien, como veremos, la “sanidad” constituye sólo el punto de entrada al pentecostalismo, un aspecto más de su economía religiosa —y no su punto *central*—, seguiremos la relación de sucesión que sugiere Foerster, y que corroboramos con los casos de los mapuche pentecostales del valle, y comenzaremos por la enfermedad. ¿De dónde surge? ¿Cómo se la combate? ¿Cómo se la ha combatido en la valle de Cayucupil? ¿Cuál es y ha sido, en consideración a todo esto, el valor de una “sanidad”?

5.1. Lógica ofrendaria y religiosidad popular

Desde el punto de vista de este mapuche pentecostal —de conversión relativamente reciente, “camina” hace unos seis años—, la enfermedad constituye un caso específico de la lucha entre el bien y el mal, en el cual intermedia la figura de Dios a través del pacto suscrito entre la divinidad revelado y los hombres.

“Cuando yo voy a la iglesia y le prometo a Dios para servirlo, y después me olvido, no voy a la iglesia, dejo de caminar. Y Dios le da un proceso, Dios lo tiene ahí, lo va dando vuelta como una rueda y usted al final, al no entender, Dios lo llama, como nosotros le decimos, al tribunal. Entonces, ya, si no entendió, le pone la mano. Fuerte. Porque en la Biblia, dice en una parte el apóstol Pablo «nosotros no tenemos lucha contra sangre ni carne, pero sí tenemos lucha contra potestades malignas que andan volando sobre el aire», y en una de esas nos pilla mal parados y caemos enfermos, de una de esas enfermedades, por cualquier cosa, nos descuidamos”.

(Ricardo Lincopi)

En efecto, es el “olvido”, el quebrantamiento de ese pacto, de esa “promesa”, el que puede hacer que el mal “nos pille mal parados”.

Respecto de la religiosidad popular católica existe entre los mapuche pentecostales la percepción de que la forma de vida religiosa que el catolicismo propone no es cumplida a cabalidad por sus fieles, agreguemos, de sectores rurales. Este argumento adquiere, en principio, la forma de una crítica.

“[...] muchos dicen que son católicos y resulta que no van nunca a misa, entonces eso no es un catolicismo, según el estado religioso no es una profesión de lo que se siente, desea. [...] Y ahí conversé con los mismos [...] católicos y me dicen que es católico, y le digo «¿cuántas veces va a misa usted a la semana?», «¡oh!, [hace cuánto] que no voy a misa yo ya no sé, casi un año» [...]. Entonces no es católico”.

(Pedro Quinrequeo)

Esta crítica a aquellos que, diciéndose católicos, no cumplen con las prerrogativas necesarias para llevar la vida religiosa por la Iglesia católica exigida, no falla en señalar algunos elementos clave en relación con las formas concretas que asume el catolicismo en ámbitos rurales, como el del valle: la relación entre distancia, tiempo y dinero.

“Yo camino por la iglesia del Evangelio. Antes iba a la iglesia [a la misa católica]. Para qué vamos a decir mentiras. Los del campo, porque seamos católicos, no vamos a estar como está la gente pobre, que el día domingo va a misa. Que, [ante] cualquier cosa, va a la iglesia. Uno, de aquí, cuándo va a tener ese tiempo, de ir a la iglesia. Entonces uno ya corre por seguir otro camino mejor”.

(Señora San Antonio)

Según las palabras de esta mapuche pentecostal, antigua participante de *nguillatunes* y misas, para la gente “de aquí”, la gente que, como ella, vive o ha vivido en el campo, la religiosidad popular católica no da garantías de una vida religiosa íntegra. En comparación con ella, el pentecostalismo aparece como un “camino mejor”. Nuevamente aparecen confrontadas dos lógicas contrapuestas: el “ir y venir” de la religiosidad tradicional —el circuito—, y el trazo singular e individual del pentecostalismo —el camino del Evangelio, ese “otro camino”. Esta indígena reconoce, por otro lado, haber recurrido a distintos medios mágicos y religiosos, ante todos los cuales, de todas formas, la enfermedad aparece como un límite absoluto. Como ella misma señala, “La fe está en todas partes, en *machis*, en las hierbas, en naturistas, en todas las iglesias, en todo, pero uno cuando se enferma... [pausa]. Yo estoy enferma ahora. Yo corrí tanto... [pausa]”.

A partir de algunos relatos de antiguos mapuche católicos del valle es posible vislumbrar

cómo el recurso a los medios religiosos de la religiosidad popular —recurso que constituía, como hemos dicho, una forma de sacralizar la existencia y garantizar la salud espiritual y física— se traducía, a nivel concreto, en un conjunto de “ires y venires”, de peripecias y viajes a los lugares donde el creyente tenía la posibilidad de actualizar su vida religiosa, de por sí limitada por las condiciones de vida del campo.

“Mi marido, él era muy católico, él, para San Sebastián... tenía que tener una planta de [inintendible]. Yo, por acompañarlo, le dije «vamos». En Yumbel, llegamos a la plaza de Yumbel, buscando cositas ricas para los chiquillos, juguetes. Y entonces él me dice «qué tenemos que andar dando vueltas; sentémonos». Compramos un par de empanadas, en un negocio y nos sentamos. Entonces ya salimos de Yumbel. No me daba para pararme [se había enfermado]. Un carabinero toda la noche nos acompañó en Yumbel. ¡Dios mío, toda la noche nos acompañó! ¡Me iba a morir no más en Yumbel! ¡Cómo yo no le iba a suplicar a los santos en ese momento! ¡No me [solucionó] nada! ¡Qué hizo en ese momento el santo: nada! Si es la fe la que a nosotros nos salva no más. Si los santos no nos salvan nada. Tenga fe en Dios. Dios es grande. Si yo con grande fe, en mi corazón, le pido a Dios, Dios hace milagros, en mí, en mi dolencia. Nadie lo sabe. Jesús sana”.

(Señora San Antonio)

Más allá de las imágenes que, de forma elocuente, se desprenden de esta anécdota (la enfermedad que en medio de la visita a Yumbel aqueja a esta mujer mapuche y ante la cual el santo “no hizo nada”, en comparación con el poder de la fe en Jesús), nos limitaremos a anotar un elemento sobre el cual volveremos más adelante: como se sabe, los viajes a Yumbel implicaban la participación no sólo en una economía ofrendaria —característica de las “mandas”, la que incluía no sólo el viaje mismo, con todas las variantes que éste pudiera tener, sino también objetos de diversa índole, como velas, matas de plantas y otros—, sino también en otros sistemas de intercambio, como aquel ligado al comercio y que posee un rol de importancia en estas celebraciones. A propósito de esta economía religiosa ofrendaria, el pastor Quintrequeo comenta: “le puedo decir «si la santa me ayuda, yo voy a hacer esto», y resulta que le salía: era obra. Igual que a San Sebastián: Chile entero dice «ese santo me ayuda, yo hago esto: voy a dejarle un paquete de velas o a hacer un

sacrificio, entrar de rodillas al altar del santo». Esa es la ideología de una religión”.

Siendo la vida sacramental católica algo imposible o muy difícil de cumplir en el mundo rural, lo más común entre los mapuche católicos es que la vida religiosa se limite a la participación en las celebraciones de la religiosidad popular. Así lo manifiestan críticamente los mapuche pentecostales.

“Claro, el catolismo, por ejemplo, mi mamá se decía ser católica, pero nunca iba a la iglesia. A Yumbel iba todos los años sí. Por eso se dicen ser católicos. Porque creían en el santo, creían en cualquier cosa. Pero no que eran perseverantes, no como ser evangélico, porque ahí se está continuamente perseverando. De repente que había una misa por ahí, porque así es la gente del campo, el catolismo. [...] A veces iba a Cañete mi mamá [a la iglesia].”

(Roberto Almendras)

Desde el punto de vista de los mapuche católicos, por otro lado, esta lógica ofrendaria de la religiosidad popular —la circulación de objetos y personas— parece confirmarse: la forma de “cumplir” con la promesa de una vida religiosa es asistiendo a las celebraciones de la religiosidad popular y llevando ofrendas. Como señala Caupolicán Anchío, “Fuimos a Yumbel este año. Los dos [él y su señora]. La gracia es cumplir. Es bonito ser evangélico, pero la gracia es cumplir. Si no cumplen, qué les pasa. La gracia es ser cumplidor, no andar con mentiras”.

5.2. La curación de la *machi*

Por otro lado, y como ocurría con mapuche pentecostales de Lago Ranco, existe entre los del valle claridad en cuanto a que las creencias mapuche tradicionales acerca de la enfermedad —asociadas a la brujería— no se apegan al Evangelio y no “debiera” creerse en ellas; lo que no quita que ellas existan o puedan existir, eventualmente, en la mente de

los indígenas. Es decir, en palabras de Ruth Huenuán, el aspecto en el que religiosidad mapuche y Evangelio difieren “Sería en que los mapuche creen mucho en lo que hace daño, por ejemplo, que hacen hechicería, esas cosas. Eso de los malos espíritus. Los evangélicos no creen mucho en eso, porque confían más en Dios no más. O sea, en lo que es de Dios, lo que es evangélico, ellos no debieran tenerle miedo ni creer en eso”.

“La Biblia a nosotros nos dice que si tomáremos cosas mortíferas, eso no nos hará daño, porque es tanta la confianza en Dios que Él nos va a librar siempre de eso. Pero de que existe, existe, porque yo siempre miro esa parte donde dice que «si cayeran a tu lado mil y diez mil a tu diestra, mas a ti no llegarán», o sea, no pienso que pueden ser bombas, sino que son esos malos espíritus. Y eso es a través de la magia”.

(Ruth Huenuán)

El abandono o rechazo de los medios a través de los cuales se enfrenta la enfermedad desde la religiosidad mapuche —y de las creencias que los sustentan—, por parte de antiguos o actuales mapuche pentecostales, puede analizarse a partir de la comparación entre las figuras de la *machi* y el pastor.

“Ahora, si la persona [el creyente evangélico] cree que va a sanar, tiene la fe, va a sanar. Pero si, ahora, usted mismo está enfermo y va donde un pastor y le dice «pastor, estoy enfermo, necesito que me haga un ungimiento», entonces el pastor va, toma la Biblia y lee un mensaje, porque en la Biblia hay hartas cosas, las palabras mismas [...], porque en la Biblia dice «id y poned las manos sobre los enfermos en mi nombre y ellos creyendo serán sanos». Entonces no es igual que la *machi*, la *machi* es un proceso, lo procesa [a usted]”.

(Ricardo Lincopi)

El pastor opera a partir de la fe y la Palabra; la *machi*, a partir de la técnica ritual. La “sanidad” ocurre según una misteriosa inmediatez, según un mecanismo secreto; la *machi*, al contrario, lleva a cabo un “proceso”. “Claro, el pastor no hace nada más”, dice Lincopi, “Lo único es poner las manos y la oración. Nada más. [...] Entonces, en medio de todas esas vueltas, Dios, de repente, lo sanó. Lo sana como «de una» [inmediatamente]”. Si bien algunos mapuche pentecostales, como el pastor Quintrequeo o el mismo Lincopi, se niegan a la posibilidad de acudir donde una *machi*, lo que hay es menos una subvaloración que un simple distanciamiento. Vale la pena mencionar que ambos conocieron con relativa profundidad los procedimientos de las *machi*: Lincopi fue ayudante de su tía *machi* en Tirúa, y Quintrequeo, como hemos dicho, asistió a *machitunes* y otros ritos durante su juventud, como participante pero también como ayudante. De todas formas, los fines y los medios del rito curativo indígena aparecen como derivados respecto de la curación a través de la fe y la Palabra.

“El pastor o los que ungen, colocan las manos con fe y la *machi* o la que hace remedios de esos, está en sus hierbas, en lo que es natural, tiene fe en la naturaleza. Sirve una medicina para una cosa y la otra para otra. La *machi* cree más naturalmente y los otros [el pastor, los que ungen] espiritualmente. O sea, como que el evangélico sana de adentro y la *machi*, en este caso, sana la carne. Y siempre es mejor tener lo de adentro sano que lo de afuera, si eso se cura solito. Esa es la diferencia”.

(Ruth Huenuán)

Esta diferencia aparece subrayada, como se ve, en cuanto la acción de la fe y la Palabra es connotada a través de la referencia a lo “espiritual”.

5.3. Las economías religiosas tradicionales

Ya establecidos los porqués de la diferencia entre la religiosidad mapuche tradicional y esta

religión de la Palabra, cabe preguntarse por los porqués de la preponderancia. ¿Por qué resulta ser la Palabra el medio preponderante, el “mejor”, en comparación con otros métodos y técnicas religiosos y mágicos? Creemos que el pentecostalismo impacta en la religiosidad mapuche tradicional —así como en la “popular católica”— haciendo visibles los circuitos sobre los cuales ella se estructura y a través de los cuales opera.

“[...] entonces, ellas [las *machi*] interpretan al paciente, al enfermo o a quien le va a consultar algo. Por ejemplo, si yo tengo algo, un mal, una enfermedad, o algo que me aconteció. Entonces ellas al tiro culpan a otra persona. Otra persona a uno lo traicionó. Una brujería o una envidia. Por eso mismo yo siempre tengo cuidado de estas personas, estos señores que andan, los espiritistas. Yo escucho por la radio cuando estas personas dicen «te tiraron...», «tienes la casa cargada con tierra de cementerio». Y eso es una culpa y póngale que sean mentiras... eso le dicen los espiritistas, y las *machis* dicen lo mismo”.

(Pedro Quinreque)

El primero de estos circuitos corresponde a una economía de la culpa y, en cuanto tal, a una economía de la violencia. La curación pentecostal funciona, por el contrario, fuera de este sistema de distribución de la culpa, característico del rito curativo indígena, encarnado en la figura de la *machi* y sustentado en las creencias mapuche en la brujería. “En la religión [cristiana]”, apunta el pastor, “no [se] culpa a nadie. En la religión todo es voluntad de Dios. [...] Yo no voy a culpar a nadie. No culpo a mi prójimo, sea quien sea. Ni aunque alguien me haya hecho, me haya insultado, no lo puedo culpar”. Ante la elaboración de la enfermedad como daño, y la eventual transformación del daño en venganza, surge de inmediato la cautela cristiana en torno a la violencia: la enfermedad no es parte de ningún circuito, es “voluntad de Dios”. Se actualiza, al evitar este tránsito de la enfermedad a la violencia, la abolición cristiana del sacrificio.

El rito de curación indígena se sustenta, en segundo lugar, en un sistema de intercambio de bienes o de dinero, aspecto que también se hace visible, en cuanto tal, desde el punto de

vista de los mapuche pentecostales. Retomamos por un momento el relato del pastor mapuche acerca de la “sanidad” de su madre.

“Entonces, el pastor de la religión vino y vino a conversar con ella, porque le ofreció unguimento, que se llama a rogar por la persona. Se puede hacer en el culto o en la casa, puede ir a la misma casa. Se ruega, se arrodilla uno y se ruega por el enfermo. [...] No, la *machi* no. La *machi* va al remedio, a la hierba. Mientras que en la otra es pura oración y no vale ningún peso”.

(Pedro Quintrequeo)

En otras palabras y por decirlo de alguna forma, en el momento de su irrupción e impacto en la vida del creyente —la “sanidad”—, la Palabra opera fuera de toda economía.

“Claro, la *machi* cobra; el pastor, nada. Lo que pasa es que se rigen un poco a lo que Dios dejó en la Biblia. Porque el Evangelio no fue vendido. O sea, cuando Dios vino a predicar el Evangelio, a Él no le pagaron pasaje, no le compraron zapatos o algo para que Él siguiera predicando, sino que Él lo hizo por amor. Y así hace el cristiano igual, por amor, no porque después le van a pagar. Y la *machi* no, la *machi* le hace remedio y ahí hay que pagarle”.

(Ruth Huenuán)

Elaborada como una suerte de parábola acerca de la vida de Cristo en la tierra, la posición de los mapuche pentecostales respecto de estas economías —de violencia, de dinero o especies—, su respuesta, es el amor, entendido, en un sentido cristiano, como el don más allá de la Ley, como un acontecimiento fuera de cualquier economía. Tal es el sentido que parecen otorgar a la Palabra en relación con el fenómeno de la “sanidad”: la Palabra no se intercambia, no es objeto de transacción.

Esta relación de ruptura que introduce la Palabra en la economía religiosa mapuche se

puede interrogar también cuando se señalan algunas características de los ritos indígenas. “En el *nguillatún*”, indica Lincopi, “se sacrifica. Se mata y se da. Bueno, en los *nguillatunes*, ahí hacen sacrificio, matan un cordero, o puede ser otro animal el que matan. Caballos también. Antes eran de otros animales. Pero nosotros acá [los mapuche pentecostales], no hacemos nada de esas ceremonias”.

En este punto, diferimos de Foerster cuando señala que “el culto pentecostal al no ser un culto agrícola, deja el espacio abierto para la mantención de ritos mágicos en las actividades agrícolas y ganaderas”³⁷, pues si bien los mapuche pentecostales del valle reconocen que, como señala Lincopi, dentro de la ritualidad mapuche “Hay diferentes rogativas. Para las malas cosechas, si usted ve que vienen malas cosechas. O si viene seco, usted quiere para hacer llover”, este tipo de actividades está positivamente vedado. En el caso del valle, no se trata de “espacios abiertos” o vacíos, sino de un mandato ligado con el impacto de la conversión en la vida del creyente, el cual parece ser grande y se liga, por otro lado, a una cierta comprensión de la cuestión sacrificial y su relación con lo religioso.

“Pero [se] dice que, después de que vino [...] Jesús, o sea, Él pagó la vida por todos, o sea, ya no es necesario pedir o dar un corderito en sacrificio de alguien, si es pecador, porque Dios ya lo pagó. Lo pagó Él, en carne propia. Ya no es válido, los corderos que uno mate, ya no es válido. No es que esté mal, pero ya no es necesario porque ya murió un corderito que es mayor y que pagó todos los pecados”.

(Ruth Huenuán)

A través del sacrificio cristiano la cuestión religiosa transita de la reciprocidad a la fe en un pacto zanjado. Dentro del esquema de esta nueva economía religiosa, la Palabra está llamada a jugar un rol fundamental, como lo hemos visto desde un comienzo, en forma de oración. Respecto de la participación de los mapuche pentecostales del valle en ritos indígenas agrícolas o ganaderos, Lincopi apunta que “No, esas rogativas no están bien para

³⁷ Foerster, op. cit. Pág. 158.

el cristiano. Acá nosotros oramos, como evangélicos. Le pedimos al Padre que mande alimentos, o que mande lluvia, o que mande otras cosas. [...] Eso es lo que nosotros le oramos. Nosotros no hacemos ritual. Lo que sí hacemos es cadena de oración”. Apuntemos que, probablemente y como se encuentra hablando del *nguillatún*, la diferencia que el mapuche quiere connotar no es aquella que hay entre el rito y la cadena de oración, que también es ritual, sino entre rito sacrificial y rito no sacrificial.

A modo de conclusión, digamos que es en los relatos de los fenómenos de “sanidad”, narrados por los indígenas del valle, que la oposición que venimos señalando aparece subrayada con más fuerza. Ante la enfermedad, aparecen enumerados los diversos medios mágicos, religiosos, que hemos agrupado bajo la denominación de religiosidad tradicional, junto a aquellos de orden técnico (la medicina convencional). Lo singular de esta enumeración es que ella suele tomar la forma de un circuito, de un paseo o trayectoria que debe repetirse una y otra vez, y del cual no parece haber salida. En otras palabras, se trata de medios transaccionales, sujetos a la reciprocidad, y no definitivos; nunca completamente zanjados. Nos permitimos repetir algunos pasajes ya citados.

“Entonces, mi madre estuvo tres años enferma y yo era joven, el mayor, entonces yo me preocupaba porque vivía con ella. Entonces todo lo que trabajaba era para poder medicinar a mi madre. Nos cansamos de buscarle remedio en las *machis*, en las médicas, después ya acudimos a los doctores. Me acuerdo de un doctor, buen doctor, famoso, un señor Figueroa. Ricardo Figueroa. Los últimos años la llevábamos y el doctor le explicó qué es lo que era. Pero de ahí, mejoró de eso, pero se suscitaron otros síntomas de enfermedad y de eso no pudo mejorar. Mi mamá, la hospitalizaban, estaba cuatro, cinco, diez días en el hospital y de ahí se arreglaba y se venía y aquí seguía con lo mismo. Y nuevamente al hospital. Estuve tres años con eso. Ya estaba aburrido”.

(Pedro Quintrequeo)

Frente a estos circuitos, estas economías, el pentecostalismo opera, en la “sanidad”, a través de este “don de vida”, una deseconomización del vínculo con la enfermedad y la salud. Este

rechazo de lo económico abarca todas las dimensiones a través de las cuales lo económico se expresa: la economía ofrendaria, monetaria, de especies, de la violencia; todos medios a través de los cuales se procesa la enfermedad dentro de la religiosidad tradicional y la medicina convencional o naturista.

“Yo conocí el Evangelio hace treinta años y llegué al Evangelio porque, por causa de una enfermedad de mi compañera, entonces yo recurrí a los médicos, a las médicas, hice grandes sacrificios gastando dinero. Entonces, después llegó el pastor Freire, me habló de la palabra de Dios y ella, y la palabra de Dios la sanó, hizo la obra y seguí caminando yo, en el Evangelio”.

(Cristóbal Millaqueo)

En efecto, la “sanidad” pentecostal opera poniéndolo todo, apostándolo todo, en algo que no es nada, en algo que no se inscribe en ninguno de los circuitos económicos conocidos, esto es, teniendo fe en la Palabra. Pero, ¿es que la Palabra, ni más ni menos, no funciona dentro de un circuito, dentro de una economía?

6. Una víctima hecha de palabras: la economía religiosa pentecostal

Como señala Foerster, “el culto es una comunidad sacrificial donde rige el *do-ut-des*”³⁸, es decir, en donde el individuo, luego de haber recibido el “don de vida” de la “sanidad”, entra en una economía religiosa y sacrificial con Dios a través de esa comunidad. Destacamos en lo sucesivo el rol que juega el lenguaje en la elaboración del creyente como víctima, como “contra-dador”. Luego de las “sanidades” de la madre del pastor y la compañera de Cristóbal Millaqueo, y de forma concomitante al proceso de instalación y localización del pentecostalismo en el valle, ambos mapuche se convierten a esta religión y comienzan a participar de sus cultos. Con posterioridad a esto que hemos descrito como momento de deseconomización, el pentecostalismo se reterritorializa, en cuanto economía religiosa, a través de la Palabra. Si el quiebre en las economías religiosas tradicionales se produce dentro del ámbito de la relación entre salud y enfermedad —resuelta hasta ese momento desde economías ofrendarias y de la violencia—, a partir de la “sanidad” como función de la oración, el pentecostalismo, desde ese momento, montará su propia economía religiosa, basada, como venimos señalando, en la Palabra.

Primero, fue el golpe de fuerza de la Palabra, la “sanidad”; luego vino el interés por el conocimiento de la misma, algo así como la búsqueda de un contacto más estrecho con ella. “Entonces, como le decía”, señala el pastor mapuche, refiriéndose al período inmediatamente posterior a la “sanidad” de su madre, “a mí me interesó después, o sea, me interesó cuando llegó el conocimiento de esta palabra, que significa que es palabra de Dios. El evangelismo [el Evangelio] es, según la Biblia, es palabra de Dios”. En uno de los cultos que tuvimos la oportunidad de presenciar, nos llamó la atención una de las secciones del rito, aquella que sigue a las lecturas de pasajes bíblicos (del Antiguo o del Nuevo

Testamento) y que recibe el nombre de “Gracias por la Palabra”. Al consultar al pastor por el sentido de esta parte del culto, él nos señaló que se trata de “Darle gracias por la Palabra. Orarle a Dios, agradecerle por la enseñanza de la Palabra del Señor”.

A riesgo de parecer insistentes, puntualicemos que lo anterior quiere decir dos cosas. Primero, que la economía religiosa pentecostal es una economía de la Palabra. Segundo, que la oración, forma a través de la cual la Palabra opera las “sanidades”, es sólo una de las formas particulares que ésta adquiere “dentro” de su economía. En el presente apartado, dejaremos de lado la segunda de estas proposiciones, que consideramos ya tratada, para preguntarnos, ¿qué consecuencias tiene esta economía religiosa de la Palabra, el pentecostalismo, en sus fieles mapuche? ¿Qué formas adopta? ¿Cómo influye el que sea una economía de la Palabra, y no una de otro tipo, en la variante que nos interesa, el pentecostalismo mapuche?

Distinguiremos cuatro modalidades a partir de las cuales la Palabra opera desde la economía religiosa pentecostal. De más está decir que las cuatro se hayan relacionadas e imbricadas entre sí ; tanto, que la siguiente distinción no pasa de ser un esfuerzo analítico.

6.1. Lectura bíblica y oración

Una de las características más distintivas e importantes de la conversión evangélica, como lo dice su nombre, viene dada por el acceso del creyente a los textos bíblicos, los cuales suelen ser sometidos a un acabado y constante estudio o, en todo caso, pasan a estar a su disposición y se convierten en un constante referente para interpretar los sucesos de su vida,

³⁸ Foerster, op. cit. Pág. 157.

incluidos los más cotidianos. Por más que una iglesia o un pastor indiquen ciertos pasajes bíblicos como fundamentales, el creyente siempre puede tomar la Biblia y acceder a otros.

“Ya uno por lo menos va aprendiendo de acuerdo a cómo va leyendo, de acuerdo a cómo se va cuidando [...]. Este asunto es igual a cuando un niño entra al colegio, cuando llega no sabe nada, pero así asistiendo va aprendiendo. [...] Entonces todas esas cosas uno las sigue aprendiendo. De ahí la Biblia a uno le va relacionando todo lo que tiene que hacer”.

(Pedro Quintrequeo)

Un ejemplo de esta insistencia en el contacto de los creyentes con la Palabra es el grupo de jóvenes que funciona en la iglesia del pastor Quintrequeo. Como se verá respecto del caso del propio pastor, quien aprendió a leer estudiando la Biblia, las consecuencias de esta estrecha relación con la Palabra pueden leerse no sólo desde un punto de vista doctrinario.

“Ahí se les da oportunidad para que los jóvenes aprendan, se desarrollen. Porque hay unos jóvenes que son jóvenes, no tienen palabras, no tienen desarrollo mental, porque son jóvenes, son nuevos, están llegando ahora [al Evangelio]. Pero, así como van entrando, van leyendo la Biblia, y así se van desarrollando mentalmente. Pero tienen que orar también. Hay que orar. Se hacen orar [Se les hace orar].”

(Pedro Quintrequeo)

Para el pastor Quintrequeo, este constante intercambio de palabras, de lecturas y oraciones, se tradujo en un hecho fundamental, como él mismo señala,

“[...] porque yo no tuve educación, no terminé ni el primer año de estudio [...]. Entonces yo aprendí a leer. Cuando entré a la religión el mismo pastor me dijo «mire hermano, pídale a Dios que le enseñe, que abra su mente y le enseñe a leer». Y sabe usted que, al año, yo sabía leer. Orando a Dios aprendí a leer”.

(Pedro Quintrequeo)

De forma figurada, la adherencia pentecostal es concebida como un proceso dotado de un carácter formativo, un aprendizaje. “Entonces”, apunta el pastor, refiriéndose a su propia historia como mapuche pentecostal, “hay tantas cosas que nosotros tenemos la oportunidad de aprender, pero solamente orando a Dios. No se aprende de la noche a la mañana, no se aprende. Ni de un año al otro año”. Respecto de cómo esta perseverancia lo llevó a convertirse en pastor, Quintrequeo apunta en la misma dirección al agregar: “No, yo principié, como en todas partes, uno principia como obrero primero”. Es a través de este proceso de formación, de relación constante con la Palabra, que el creyente accede a ser, él mismo, un difusor de la misma. Como apunta Cristóbal Millaqueo,

“[...] pero ahí nos educamos por intermedio de la Palabra del Señor y seguí aprendiendo yo del Evangelio y también ya empecé a trabajar como conocedor de la Palabra de Dios, como un profesor, porque uno ya pasa a ser, cuando comprende el Evangelio, pasa a ser como un profesor, enseñando la Palabra del Señor a otros [...]”.

(Cristóbal Millaqueo)

Finalmente, cualquier investigador que se acerque a conversar con un mapuche pentecostal notará, por así llamarlo, el carácter estructurado de su habla, lleno de citas y exégesis bíblicas. Esta suerte de producto de la exposición del creyente a los textos bíblicos (y a su

discusión y a su comentario y a su cita) no quita que en ocasiones su discurso siga órbitas excéntricas o tome giros discontinuos. De hecho, la misma productividad del discurso mapuche pentecostal, enorme, da cuenta de esta costumbre, arraigada en el hablante debido a su larga data, de transar con/a través de la Palabra.

6.2. Predica

Retomando este rol de “profesor” al que aludía Cristóbal Millaqueo, una de las labores fundamentales a las que se dedica el creyente, como parte de su vocación de apostolado, es la predica, la cual es vista como un deber e implica, en sí misma, un cierto dominio de la Palabra (o al menos una práctica de la misma). La predica constituyó y constituye, por otro lado, un importante —y quizá el principal— medio de difusión del pentecostalismo dentro del ámbito local. “Él”, señala Quintrequeo, refiriéndose al antiguo pastor Jorge Freire, “tomó el Evangelio igual que todos tomamos el Evangelio, en un momento u otro, con alguien que le predica, le habla a uno”. A lo ya antes señalado acerca del proceso de instalación del pentecostalismo en el valle y dentro de la sociedad indígena local, y en relación con el rol de la predica dentro de este proceso, podemos agregar lo que apunta Cristóbal Millaqueo cuando dice que “Claro... todos llegaron a la casa del Señor, a todos les predicamos, porque ese es el trabajo del cristiano, de la cristiana: invocar la Palabra del Señor a aquellos que están perdidos”. En cuanto a aquellos que incurren en pecado —aquellos que “están perdidos”—, Millaqueo invierte la dirección del argumento anterior al decir “Entonces, eso [incurrir en el pecado] lo hacen también porque ellos ignoran la Palabra del Señor, no tienen el conocimiento, no están educados en la Palabra del Señor”.

En boca de algunos mapuche pentecostales, la Palabra es dotada explícitamente de ese carácter transaccional que, desde nuestro punto de vista, hemos señalado como característico de esta economía religiosa. Según Cristóbal Millaqueo: “Y esto Dios me va a pagar a mí, Dios me va a pagar. Dios dice que el que predica la Palabra de Dios [Él] le va

poniendo una perla. Hay una corona, Dios nos va a poner una corona a cada uno de nosotros”.

Si en los primeros años de presencia pentecostal en el valle las prédicas se llevaban a cabo en los cerros y en lugares apartados, en la actualidad sus principales escenarios son los caminos —sobre todo el principal—, el pueblo de Cayucupil y la ciudad de Cañete. “Sí”, apunta Lincopi, “vamos a predicar al aire libre también. Para arriba, acá, o para abajo. Yo voy a Cañete también”.

6.3. Testimonio

El testimonio constituye una suerte de producto de la economía religiosa pentecostal y, lo más importante, un producto del cual, en la medida en que se relaciona con su vida, pasa a ser portador el mismo creyente. En principio, podríamos decir que se constituye como un relato biográfico, dentro del cual el momento de la conversión al pentecostalismo funciona como un importante punto de inflexión y al que se suman una serie de otros sucesos relativos al “antes” y al “después”. Se trata de la acción de la Palabra (la “sanidad” y la conversión), relatadas por el individuo con la ayuda de la acción de la Palabra.

En cuanto parte de ella, este proto-relato de vida del creyente aparece en varias de las instancias a través de las cuales funciona esta economía de la Palabra: el culto, la prédica, la oración y otros contextos cotidianos menos formales o de plano informales. A pesar de hacerse visible en todas ellas y más de una vez, el testimonio, como dijera el pastor respecto del camino del Evangelio, pareciera nunca establecerse por completo, nunca darse por acabado. Cualquier conversación o recuerdo puede terminar siendo también parte del testimonio de un mapuche pentecostal.

A aquellos cultos celebrados en días de semana se puede agregar la denominación “de gratitudes” o “de oportunidades”, lo que denota que en ellos se reservará un momento especial dentro de la estructura del rito religioso para que los asistentes puedan hacer peticiones especiales o agradecer “obras”. Se habla, por ejemplo, de “martes de oportunidades”.

En estos momentos reservados suelen aparecer, a medida que la persona que dirige el culto va dando la palabra, relatos de conversiones, los cuales adoptan, en su recurrencia, una forma más o menos estructurada. Se narran detalles relativos al período anterior a la conversión, los cuales suelen incluir frases como “yo estaba perdido”, “yo estaba en el alcohol” o “yo no conocía la Palabra del Señor”. Luego se narra cómo se llegó al Evangelio: si fue por haber escuchado una prédica, por un pariente o amigo que le habló de Él, por algún hecho sobrenatural o inexplicable (una “obra”, una “visión”), etc. Luego, se refiere el período posterior, describiéndolo en términos positivos con frases como “desde entonces yo camino en el Evangelio”, “he cambiado mi forma de ser”, “ya no estoy en el vino”, “no he tenido más problemas de salud”, etc.

Otra de las actividades que se realizan, más o menos una vez a al mes —los días sábado—, en la iglesia del pastor Quintrequeo, y en las cuales también figura el testimonio, son las “vigilias”. En esta suerte de culto nocturno, los creyentes oran hasta la madrugada. Al parecer, estas actividades revisten de mayor interés a los creyentes, pues la asistencia suele ser masiva, ello, según el pastor mapuche

“Porque vienen a tomar parte de las vigiliyas, algunos vienen de otras iglesias y vienen a dar testimonio, a hablar [de] cómo ellos han vivido en el Evangelio, cómo Dios los ha bendecido [...]. Entonces viene gente a, como diciendo, a dar gratitud [...], porque han conocido a Dios y Dios los ha bendecido en una forma sorpresiva”.

(Pedro Quintreque)

En las prédicas, por otro lado, también se suelen agregar, a las usuales lecturas y relecturas bíblicas, utilizadas a modo de parábolas o ejemplos, pasajes de este nuevo Nuevo Testamento, propio del creyente. Lo mismo ocurre, en ocasiones, también en momentos de oración (dentro o fuera del culto), cuando un creyente comienza a orar en voz alta: esta suerte de Evengelio personal, vuelve a emerger y a hacerse visible.

6.4. Oración y unguimiento

El participar en ritos de “sanidad” es, junto con la prédica, uno de los deberes que forman parte de la vocación apostólica del creyente evangélico. El unguimiento suele ser efectuado por el pastor, aunque, como veremos, ello puede variar. Ricardo Lincopi describe brevemente el unguimiento: “el pastor lo hace dentro de la iglesia, pone las manos sobre el enfermo, porque él pone las manos en el nombre de Jesucristo. [...] entonces el pastor va, toma la Biblia y lee un mensaje”. Observamos, de paso, cómo las distintas formas de la Palabra se intersecan unas a otras. En estos ritos acompañan al pastor (o a quien efectúe el unguimiento, la imposición de manos) otros creyentes que oran junto con él por la recuperación del enfermo. “Claro” prosigue Lincopi, “el pastor no hace nada más. Lo único es poner manos y la oración. Nada más. Nosotros oramos. [...] Entonces la gente está acá en la iglesia orando o va a la casa a orar, al enfermo”. De tal forma que existen diversas variaciones del rito: puede realizarse en la iglesia, en la casa del enfermo. De otra parte, las cadenas de oración pueden realizarse de forma independiente, desde la iglesia y sin la presencia del enfermo. “Entonces”, reintroducimos un pasaje del relato de la “sanidad” de la madre del pastor Quintreque, “el pastor de la religión [Jorge Freire] vino y vino a conversar con ella, porque le ofreció unguimiento, que se llama a rogar por la persona. Se puede hacer en el culto o en la casa, se puede ir a la misma casa. Se ruega, se arrodilla uno y se ruega por el enfermo”. Por último, si el unguimiento y la oración por un enfermo

pueden ser propuestos por el pastor o por un grupo de fieles, este rito de “sanidad” también puede ser solicitado. Respecto de esto, el pastor mapuche apunta:

“Hay alguien que dice por ahí, uno conversa con alguien [y] le dicen, «oiga don Pedro, ore por mí», entonces ya uno ora por esa alma, eso significa una oración de intercesión por las almas. Hay otra... algún enfermo por ahí, también pide la oración: «ore por mí». Entonces ese tiene un significado más amplio esa oración”.

(Pedro Quintrequeo)

A continuación citamos en extenso el relato de Cristóbal Millaqueo, quien, luego de haberse convertido al pentecostalismo a partir de la “sanidad” de su mujer, de haberse formado a partir de la lectura de la Biblia y la oración, y de haber comenzado a predicar, se convirtió, sin ser pastor, en el agente de una de estas “sanidades”.

“[...] y, como la palabra del Señor dice: «id y colocad las manos sobre los enfermos en mi nombre y en mi nombre sanarán». También empecé a hacer esas cosas. En una ocasión había un niño muriendo en Cañete y nosotros con mi compañera andábamos vendiendo fruta. Y yo le dije «señora. ¿qué es lo que le pasa a su niño?», «está enfermo». No estaba enfermo, sino que estaba muerto ya. Entonces le dije yo «se lo ungimos, Dios tiene poder para sanarlo», «ya, pues», me dijo ella llorando, derramando lágrimas en sus ojos, y fuimos y le colocamos las manos al niño, el niño se recuperó inmediatamente, al momento. Y ella, de amable y cariñosa, nos dijo: «¿se van a servir matecito?». «Ya, pues, aceptamos”. Tomamos mate, mientras de eso entonces, el niño reaccionó y quedó tan bien. Entonces esas son obras que ya uno las va conociendo. Son dos ya: mi compañera sanó, el niño sanó y ahora otra señora que hay por ahí, también la estuvimos visitando nosotros, estaba muy enferma, tenía muchos problemas, muchas dificultades”.

(Cristóbal Millaqueo)

Es en este momento, el de la oración, el unguimiento y la “sanidad”, que la circularidad de esta economía religiosa se completa, haciéndonos regresar a aquel instante anterior, cuando la Palabra irrumpe, a través de un golpe de fuerza, en las economías religiosas tradicionales, provocando la conversión y reiniciando el ciclo. Ahora bien, lo que hemos señalado en este apartado acerca de la economía religiosa pentecostal se podría aplicar, en teoría, a cualquier iglesia evangélica. Para reingresar en la particularidad mapuche del pentecostalismo utilizaremos una de las categorías o funciones de la Palabra que enumeramos en este apartado y que consideramos, para estos fines, fundamental: el testimonio. En la medida en que la conversión, punto de inflexión medular dentro del relato testimonial, aparece ligada al abandono de la ritualidad tradicional, nos preguntaremos a continuación, ¿cómo figura este abandono en los testimonios de los mapuche pentecostales del valle de Cayucupil?

7. Orden y desorden: la organización del daño

Yo les digo: «no, nunca, nunca más lo harán así como se hacía antes».

Pedro Quintrequeo

Una de las relaciones que atraviesan de forma más o menos transversal esto que hemos llamado la historia de un cataclismo es la oposición entre los conceptos de orden y desorden. En la medida en que los datos nos lo han permitido, hemos seguido el desarrollo de la desintegración del orden tradicional de la sociedad indígena local a partir de su metáfora ritual, el *nguillatún*, desde un rito articulado dentro de una religiosidad con claros signos reduccionales (la creencia en la “bajada” de San Juan) hasta su relativa descomposición y fin, proceso paralelo a la llegada y localización de las iglesias pentecostales. Pues bien, la oposición entre orden y desorden resulta ser una de las matrices desde las cuales los mismos mapuche pentecostales releen y reelaboran esta historia. En este apartado intentaremos caracterizar esta relectura, agregando a las dimensiones social y religiosa del *nguillatún* (en cuanto metáfora de la producción y reproducción social, de la posibilidad de “dar” y “dar como se debe”, y en cuanto sacralización de las mismas) su dimensión propiamente ritual, en donde, creemos, también se pone en juego la mencionada oposición.

Los antiguos *nguillatunes* del valle, a los que asistieron el pastor Quintrequeo, Cristóbal Millaqueo o la hermana del primero, Ana Rosa, son identificados plenamente con la categoría del orden. Como señalara ésta última, “...antes en los *nguillatunes* se respetaba la religión mapuche. Eran más con santidad, como se debía de hacer”. Resulta elocuente el hecho de que estos antiguos ritos sean revestidos de “santidad”, de “respeto a la religión

mapuche” o, como en el caso del pastor, de “religiosidad”. La idea misma de rito incorpora, como hemos señalado, la categoría del orden como cimiento. La función religiosa del rito viene dada por contener lo numinoso a través del orden, del protocolo, del énfasis y repetición de la diferencia y la separación. Lo que suena a redundancia (un rito “religioso” llevado a cabo “religiosamente”) puede, en este sentido, no serlo.

“Pero ya no son como se hacían antes. Antes era definitivamente, religiosamente, como mapuche. No había vino, no se curaban. [...] Hoy en día lo que hay mucho es el vino. Y entonces, a base de eso, muchos de los indígenas mismos, o sea, de los antiguos hombres, se negaron para poder continuar con la juventud, porque la juventud ya, por intermedio del vino, se comenzó a desordenar. Ya no a respetar a los ancianos, a pasar por encima de los ancianos. A hablar cosas que no deben de hablarse en tales actos”.

(Pedro Quinrequeo)

Al contrario, aquellos *nguillatunes* situados como posteriores, son identificados inmediata y explícitamente con el desorden, “Y como la religión priva todo lo que es... por lo menos, el *nguillatún* es un desorden. Pero antes ya no se hacía como se hace ahora último, porque después ya comenzó el desorden. Por lo menos el Evangelio priva todo lo que es desorden, todo lo que es desagradable, por lo menos las malas palabras, [el] mal respeto”, dice el pastor Quinrequeo. Entre líneas de esta suerte de declaración doctrinaria y fundamentación del rechazo de la ritualidad tradicional mapuche en su período, por así decir, “corrompido”, se deja leer el mismo argumento ya señalado: la ritualidad tradicional mapuche “anterior” representaba el orden, era “religiosa”. Agrega el pastor: “Y llegaba gente a ver, porque era una cosa linda. Yo le digo que era una cosa linda, prudente, honrosa”.

“Sí, pues. Yo le digo aquí a esta muchacha [hijastra presente] que no alcanzó a conocer las actividades indígenas o a los que hoy día desean a veces tener una fiesta indígena. Yo les digo: «no, nunca, nunca más lo harán así como se hacía antes». Mis tíos eran hombres de respeto, sabían respetar. No tenían educación, pero sabían respetar. Habían indígenas que sabían respetar. Sabían amar, apreciar, respetar al joven, respetar al niño. Y eso es lo que nos enseña a nosotros el Evangelio”.

(Pedro Quinrequeo)

Orden, desorden, orden: del antiguo *nguillatún* al posterior, “desordenado”, y del abandono de éste al culto evangélico. Esta progresión, cuya trayectoria no describe más que la reinstauración del orden, de un orden aparentemente perdido, se verifica, en su correspondencia con la oposición orden/desorden, en la equiparación de los dos términos marcados con la primera función: el culto evangélico y el antiguo *nguillatún*. Como dice el pastor Quinrequeo, éste último “En la prudencia se parecía a la religión evangélica. En la prudencia, en el respeto. Porque la juventud, todos, respetaban. Pero hoy día llegara a una fiesta de esas, la juventud es la primera que anda ebria. Hablando cualquier cosa, no respetan a nadie”. Representantes del orden, tanto el antiguo *nguillatún* como el culto evangélico, constituyen medios eficaces, cada uno a su manera, a la hora de permitir una comunicación mutuamente sacralizante entre el mundo humano y el divino.

Podemos, sin embargo, poner a prueba esta matriz de lectura y la progresión que parece dar por resultado, a partir del rol que juega el alcohol dentro del discurso pentecostal. En efecto, las bebidas alcohólicas aparecen sindicadas como el principal agente de desestructuración del rito del *nguillatún*. Como sostiene el pastor respecto de su vida en el Evangelio, “Pero ya no está el... bebiendo licor, porque el licor es el que desordena a la persona”. Desde un punto de vista doctrinario, la ingesta de alcohol está totalmente prohibida, más aún para un pastor. “No, pues. A nosotros no nos permite eso, por lo menos, de hacer tanto desorden. No, no nos permite. Por lo menos yo, de participar con gallos que están bebiendo vino, alcohol, no, no”, dice el pastor. Cabe destacar que, como se señala al final de la cita siguiente, la relación que se establece entre el alcohol y el “desorden” pasa por la irrupción de la violencia en el rito, instancia destinada, justamente, a encauzarla hacia un “afuera” de la comunidad, la víctima sacrificial.

“Pero ojalá se haga con respeto, porque, mire, si ya supongo un *nguillatún*. En un *nguillatún* participan quince, lo menos diez dueños de casa. Y entre esos diez dueños de casa, por lo menos, va un familiar de siete personas, otro

cinco, otro a lo mejor ocho personas. Entonces se hace un buen grupo. Se hacen grupos casi de ochenta a cien personas. Entonces algunos de ellos, no sólo algunos, sino muchos de ellos, no sienten de que esto se está haciendo una cosa con respeto. Entonces, por algún motivo, ellos echan a perder el asunto con desorden. Entre jóvenes, entre los mismos jóvenes a veces, comienzan ellos mismos a hacer un desorden y de ahí, por supuesto, tienen que participar todos. Porque a veces va uno en defensa y va otro en defensa; el otro va y se desordena el ambiente [...], entonces esto se vuelve un desorden”.

(Pedro Quintrequeo)

De esta forma y desde un punto de vista religioso, el rito sacrificial pierde toda su eficacia. Estalla en su seno un pequeño circuito de venganza —“va uno en defensa y va otro en defensa”, desatándose la violencia y fracasando, de paso, la economía que pretendía, a través del sacrificio, hacerse cargo de ella. Compárese esta descripción con aquella otra, hecha por el mismo pastor Quintrequeo, a propósito de la antigua religiosidad popular católica del valle: “[...] hasta yo alcancé a ir, en mi juventud alcancé a ir. Entonces era un puro desorden. Después que ya se curaban, se ponían a pelear unos con otros, atropellaban hasta al santo”. Si el abandono de estas formas religiosas se produce, como hemos señalado, a partir de la “sanidad” y el rechazo de las economías religiosas tradicionales “en cuanto” economías, hablamos aquí de un hecho anterior, de un argumento de naturaleza distinta: vistas desde la matriz “orden/desorden”, se trata de economías que, simplemente, no funcionan. En contraposición a ellas, repetimos, la antigua ritualidad mapuche, “sí” aparece alineada bajo la categoría del orden.

“No, no lo he sentido [el deseo de seguir con la tradición indígena, el *nguillatún*]. No lo he sentido. Y no lo siento por el motivo, como le digo, hoy día, hoy día por lo menos, los... ni del conjunto mapuche, el conjunto indígena, por decirle, una fiesta indígena ya es muy diferente a lo que era antes, cuando yo me crié. Muy diferente, porque ahora ya, como le vuelvo a decir, es más desorden que lo que había antes. Mucho más desorden. Antes nunca, mire, era rara la vez que alguien, algún joven, nosotros mismos, por lo menos yo fui joven, yo dejé de participar más o menos como a los veinte,

veintidós, veintitrés años, nunca vi de que un joven se desordenó, o un anciano se desordenó, intentó agredir a su hermano mapuche. Y ahora no, pues. Pero antes no había esta tentación del vino. No se hacía participar al vino en los *nguillatunes*. Ahí estaba el *mudai*, estaba la chica de manzana...”.

(Pedro Quintrequeo)

Pero, ¿no son el *mudai* y la chicha de manzana bebidas alcohólicas? A propósito de este férreo y subrayado nexo entre desorden, violencia y alcohol, se trata de una pregunta que se cae de madura. Y he aquí que, en relación con lo religioso y lo ritual, la oposición entre orden y desorden opera más allá de la presencia o ausencia del alcohol. En efecto, los mapuche pentecostales, a pesar de rechazar el consumo de cualquier bebida alcohólica sin importar su gradación, “sí” hacen la distinción entre el consumo ritual de alcohol y el consumo lúdico o privado, el primero de los cuales es identificado, por lo demás, con los antiguos *nguillatunes* del valle. Consultado por qué bebida es más suave, el pastor señala que “Claro... [es] la chicha de membrillo”. Consultado luego por si esta bebida es también alcohólica, responde que “Claro... [lo es] pero no en vicio”. Y ahí está la diferencia: era una bebida alcohólica, obviamente, pero el modo en que se la bebía en los antiguos *nguillatunes* era distinto, por ejemplo, al del vino en los posteriores.

“No, no era por vicio. La chicha del membrillo es como una admiración, es como algo nuevo que llega. Porque el membrillo, la chicha de membrillo no es un elemento, no es un licor que sea tan popular, que sea tan ni de común como la chicha de manzana. En raras partes se hace la chicha de membrillo. Don Braulio Lepillán era el único que hacía la chicha de membrillo. Tenía hartos árboles de membrillo, me acuerdo yo, había unos árboles de membrillo [gesto: «en hilera»]”.

(Pedro Quintrequeo)

En efecto, es posible un orden alcohólico. Y para los mapuche pentecostales del valle de

Cayucupil, los más viejos, este orden existió. Dentro de él, de su ritualidad, la chicha de membrillo subrayaba, a través de su carácter excepcional, la línea que separa el espacio y tiempo sagrado del profano. Beber este licor en los ritos tradicionales constituía, como dice el pastor mapuche, “una admiración”, un privilegio. A partir del caso de la chicha de membrillo se puede indagar en los usos rituales de la otra bebida alcohólica tradicional, el *mudai* —y en el uso ritual del alcohol en general, en cuanto continuo—, a su vez que podemos efectuar un cotejo con la situación posterior.

“No se abusaba de él [del *mudai*]. Si se tomaba un vasito, por lo menos, un vasito uno se tomaba. Era una admiración. Y nada más. Hoy día no, pues. Hoy día no, pues. ¡Chs!, alguien se pilló, por lo menos, una garrafita de chicha, siguen preguntando y siguen «¿adónde está?» y lo siguen acarreado. Se hacía todo con prudencia antes, con respeto. Ahora [bien], si alguien, por lo menos, se veía de que tenía vino, por lo menos haciendo participar vino con algún grupito, el mayor de ahí, del grupo, el anciano del grupo, le llamaba la atención, pues, que «no»; no podía introducirse, si él quería tomar vino, bueno, retírese del lugar, porque se veía de que después iba a tener que aparecer un desorden ahí. Y ahora no, pues. Ahora usted, llegan las garrafas, llega otro con garrafas, llega otro y siguen y siguen. Y en vez de hacerse una fiesta feliz, con alegría y gustar de lo que se lleva, no se hace nada. Esa es la diferencia que hay ahora. Por eso no deseo ahora, no deseo de participar en una fiesta indígena. No me invitan tampoco, no me invitan porque saben que yo no le voy a aceptar”.

(Pedro Quintrequeo)

Quisiéramos, en relación con lo anterior y a propósito de una cuestión que ya hemos dejado esbozada en un apartado anterior, plantear una pregunta final; una pregunta que, en cuanto sabemos que interroga una historia ya escrita, un relato ya irrevocable, no puede ser más que casi puramente retórica. Si la ritualidad indígena tradicional del valle, aún poseyendo rasgos reduccionales —la “bajada” de San Juan—, era tan “religiosa”, se realizaba con tanta “santidad”, tanta como para moderar aquellas fuerzas que los mapuche pentecostales señalan como fuente fundamental de su posterior desgaste y cese —la presencia del alcohol—, si representaba la idea de orden de forma tan fidedigna como lo haría

posteriormente el culto pentecostal, ¿por qué abandonarla? Y he aquí que la misma pregunta nos induce a un equívoco que ya hemos mencionado y que vale la pena subrayar. Los antiguos ritos indígenas, “aquellos”, ¿fueron abandonados por los mapuche pentecostales o simplemente se dejaron de hacer? ¿Cuál es la diferencia?

En primer lugar, dejemos por sentado que ambas tesis, por llamarlas de alguna forma, aparecen en la reconstrucción que el pastor Quinrequeo hace de su vida religiosa; primero, como participante en el *nguillatún* y la “novena”, y luego en el culto pentecostal. Tomando la primera de estas dos posibilidades, el “abandono”, se puede decir que los mapuche pentecostales parecen haber tenido muy buenas razones para abandonar —y para, aún hoy, rechazar— la ritualidad mapuche, representada por el *nguillatún*. Razones que podemos denominar “de principio” y que refieren a la diferencia entre la economía religiosa tradicional y la evangélica.

Tomando esta vez la segunda de las posibilidades, el “cese”, existen aún mejores razones —si es que se puede llamar “razón” a un hecho de fuerza mayor, como el que los *nguillatunes* se hayan “dejado de hacer”—, para que los mapuche pentecostales no participen en ritos indígenas tradicionales, más aún si estos, como hemos visto a lo largo de este apartado, degeneraron y terminaron por tornarse ritual y religiosamente inviables. Hemos visto también que este tránsito del orden al desorden, de la viabilidad a la inviabilidad, aparece marcado por el cambio en la función del alcohol dentro del rito, de su consumo ritual a su consumo lúdico o privado, sin embargo, se nos escapa un hecho capital, el cual ya hemos dejado establecido en nuestra revisión de la historia local. A esta transformación en la función del alcohol subyace un hecho sociológico que el pastor acierta a señalar en repetidas oportunidades: los jóvenes ya no hacen caso de los más ancianos. Es decir, irrumpe en el rito una brecha generacional.

Antes de concluir este apartado, podemos hacer una breve digresión en torno a este trasunto sociológico del devenir del rito.

“O sea la herencia, la parte de la herencia Llancaján, se casó con Quintrequeo y ahí toma parte ahora Quintrequeo también en la herencia. Entonces, la familia que quedó, mi madre, mis tíos, fueron cuatro, quedaron dentro de la herencia Llancaján”, señala el pastor Quintrequeo a la hora de reconstruir la larga historia de su familia en el valle, de la que él resulta ser un solitario heredero. Acerca del sitio en donde vive actualmente —y en donde se ubica la iglesia—, sostiene que “Sí, es herencia de mi madre. Nací yo aquí y me crié aquí. Igual que mi madre, que nació y se crió aquí. Ellos eran propietarios de estas tierras”. El desarrollo posterior de la comunidad Ignacio Llancaján, nos sitúa, por otro lado, en la tesis de Foerster acerca del pentecostalismo mapuche, en cuanto “respuesta” a las condiciones instaladas a partir de la división de las comunidades. “Entonces”, puntualiza el pastor, “ya ahora se puede decir, se puede nombrar «ex-comunidad Llancaján», porque la comunidad Llancaján se dividió, los cuatro herederos [madre y tíos] se dividieron, tienen sus títulos los cuatro herederos [...]”.

Según las palabras del pastor Quintrequeo, ya durante su infancia —década de los treinta fundamentalmente— se observa un proceso de decadencia en la reproducción de ciertos rasgos culturales, como el idioma. Respecto de su madre, señala el pastor que ella “no era indígena neta, porque era mezclada con español, entonces ella con mayor razón no se interesó en tener que a nosotros enseñarnos la lengua indígena”. Lo que para Quintrequeo remite al carácter mestizo de su madre o a una “falta de interés”, para una antigua mapuche del sector San Antonio, también evangélica y mucho mayor que él, simplemente no tiene explicación.

“Yo a lo mejor soy indígena, pero no sabía hablar. Yo siempre me crié en la lengua chilena. [...] Porque [algunos mapuche] saben hablar en su lengua, yo no. Mi madre era indígena, yo la conocí vestida de mapuche, pero ella nunca nos enseñó ni nunca dijo, nos trató de hablar, nunca, nunca. No sé por qué. Ella hablaba [en *mapudungún*], con otras hablaba. Cuando ella tenía que conversar con otras, ahí hablaban [en *mapudungún*] entre ellas”.

(Señora San Antonio)

En ambos casos, las madres indígenas —una de ellas “vestida de mapuche”—, por razones que estos intuyen o ignoran, dejaron de hablar en *mapudungún* a sus hijos, hecho que nos remite, de alguna forma, a la posterior emergencia de esa brecha generacional que, posteriormente, se va a expresar en el *nguillatún*. En los testimonios de generaciones posteriores, los que nos sitúan más cerca del panorama actual del valle, encontramos elementos similares. En este caso se hace referencia más o menos explícita al carácter “aculturado” de la sociedad indígena local. Hablamos, entre paréntesis, de la misma comunidad Ignacio Llancaipán.

“Porque aquí, yo le digo sinceramente, la tradición no se lleva como tal. O sea, nuestra comunidad está muy españolizada. El problema, bueno, a lo mejor se produjo cuando éramos niños, chicos, a nosotros no se nos enseñó muy en especial el idioma. Aquí en la comunidad no hay nadie de la nueva generación que sepa hablar en la lengua que corresponde, nadie. *Mapudungún*, nadie. Excepto este otro que es casado con una prima mía, que es del otro lado, de Pulebu. Ése es el único que sabe de aquí, que es Cristóbal Millaqueo. El único, y no hay nadie más. Acá las tradiciones no...”.

(Roberto Almendras)

Quisiéramos destacar aquí una doble analogía. En relación con el abandono de la lengua se dibujan, como en el fin de los *nguillatunes*, dos tesis: de una parte, la “españolización” de la sociedad indígena local y, de otra, el no traspaso del *mapudungún* de los progenitores a sus hijos. Mientras la primera prefigura, aún de forma muy débil, la idea de algún tipo de “agente” —“aculturador”, diríamos—, la segunda se queda en la ausencia de explicación, en la dispersión (“no nos enseñaron, no aprendimos”). Por otro lado, así como sostienen que los antiguos *nguillatunes* eran “muy religiosos”, de igual forma los mapuche pentecostales insisten en lo “mapuche”, por así decir, que eran sus progenitores.

“Mi papá era muy... sabía hablar muy bien la lengua mapuche. Entonces, como le digo yo, nosotros no aprendimos a hablar [*mapudungún*], no nos

enseñaron. De hecho, yo cuando empecé a leer, bueno de hecho mi mami, por la sangre sabía hablar, empecé a pedirle que me enseñara. Yo escribía, pero nunca pude aprenderlo. No podía hablarlo. Para instalar una conversación, para escuchar y poder contestar, eso nunca lo pude hacer. Sólo algunas palabras”.

(Roberto Almendras)

Nguillatúnes “muy religiosos” abandonados, padres “vestidos de mapuche” que no traspasan las tradiciones a sus hijos. Y una tercera analogía: sabiendo hablar tan bien el *mapudungún*, “vestidos de mapuche” y por más que en algunos casos sus hijos se lo pidieron, los padres nunca traspasaron el idioma a estos.

Volvamos ahora al fin de los *nguillatunes*, al que hemos señalado como expresión ritual de este hiato generacional. Como hemos señalado, el abandono del *nguillatún* es el abandono de una ritualidad que venía expresando el proceso de desestructuración del orden tradicional en la sociedad indígena local. Ahora bien, más que preguntarnos por la verdad o falsedad (histórica) de las dos tesis relativas a este proceso —la del “cese” y la del “abandono”—, lo que nos llama la atención es la existencia conjunta de ambas dentro del discurso mapuche pentecostal. En efecto, a pesar de ser contradictorias, cada una de ellas resulta ser, dentro de aquel, perfectamente consistente.

Y he aquí que, más que dos posibilidades excluyentes, el “cese” y el “abandono” parecen ser las dos caras de una misma moneda: un referente “real” —la descomposición de la sociedad indígena local—, por un lado, y un correlato simbólico construido a partir de la economía religiosa pentecostal, por el otro. A nuestro juicio, la diferencia entre estas dos tesis, la del “abandono” y la del “cese”, no es más que la diferencia entre una desestructuración que tiene sentido y una que no lo tiene. Un cataclismo “sin más” y la historia de un cataclismo.

En efecto, más allá de todas las buenas razones que los mapuche pentecostales tuvieron para abandonar los *nguillatunes*, para rechazarlos, sólo queda la desnudez de que estos se dejaron de hacer. Nuestra pregunta era, en efecto, retórica —finalmente retórica—, pues no hace más que señalar los límites de una paradoja que, como toda paradoja, puede tener sentido como puede no tenerlo en lo absoluto, sin matices. Ella interroga una historia ya escrita, un relato ya irrevocable, el de los mapuche pentecostales, pues, a no ser por este relato, no hay más que el descalabro y la ausencia.

¿Cómo reverberan los crujidos de esta historia, los detalles de tantos pequeños e individuales relatos, cuando la prolongamos hacia el presente? Regresemos, antes de concluir, al sismo de abril de 2004.

8. Réplicas: a propósito de una enfermedad

Finalmente, ninguna rogativa fue dedicada al sismo de mayo de 2004. A pesar de las advertencias de la *machi* respecto de la inminencia de un gran cataclismo para los días 21 y 22 de mayo —“el grande, el que castiga la división”, la de los hombres “y” la de los mapuche—, el apaciguamiento de los espíritus que habían amenazado con hacer “salir el mar” en Tirúa se postergó, implícita o explícitamente, para la *renovatio cósmica* de *wetripantü*. De esta forma, no el gran terremoto —el eventual, pero también el del año 1960—, sino su anuncio, el sismo de mayo, fue contrarrestado, según un similar juego de desplazamiento, después, en el *nguillatún* de año nuevo. ¿Es que el temor había amainado?

Un mes antes de esta ceremonia, Ruth Huenuán cayó enferma. En su calidad de pastor, y como lo había hecho el mismo Jorge Freire con su madre, Pedro Quinrequeo partió junto a un pequeño grupo de fieles, entre ellos su hermana Ana Rosa, suegra de Ruth, a visitar a la enferma y a orar por su recuperación. “Yo estaba enferma”, narra Ruth, “Y él vino a orar conmigo. Fue antes de la cuestión mapuche, antes del *nguillatún*. Estaba resfriada. Y ahí se acercaron mi suegra [Ana Rosa] y mis dos cuñadas. Y ahí empezamos a orar”.

Y he aquí, que, a propósito de apaciguar temores, eran ciertos asuntos bien específicos los que, en su lecho de enferma, preocupaban a Ruth. De alguna forma, aquella conversación que se había iniciado a partir de un sismo, continuaba ahora en torno a una enfermedad.

Luego de las desavenencias que habían concluido con la dimisión de Ruth de las tareas directivas en su comunidad, la mapuche había terminado por reorientar sus ganas y esfuerzo en otra dirección: la realización de un proyecto que venía interesándola desde hace un tiempo, y el cual había venido desarrollando en paralelo. Se trataba de la creación de un grupo que reuniera a mujeres mapuche de los sectores aledaños, sin distinción religiosa. Ya contaba, a la fecha, con una sede —obtenida a través de fondos indígenas—, ubicada cerca de su casa, en el sector de Pulebu. Sin embargo, esta sede no se encontraba aún habilitada.

Este fue uno de los temas que Ruth le planteó al pastor Quintrequeo durante su visita. Inquietaban a Ruth una serie de aprehensiones que tenía respecto de su participación en las organizaciones indígenas, experiencia que, como hemos señalado, había comportado un elemento de desestructuración comunitaria —“división” que, por otro lado, había sido “castigada”, o cuyo “castigo” había sido anunciado, no hay que olvidarlo, por el sismo de mayo—. Teniendo en cuenta lo que había sucedido en su comunidad, ¿debía Ruth seguir participando en organizaciones indígenas? Y en concreto, ¿debía insistir en la creación del grupo de mujeres indígenas? Ello, sin contar con aquel fantasma que rondaba el valle desde mayo —el sismo, sus interpretaciones, las recomendaciones de la *machi*, etc.— y que, de encontrar en el cercano *nguillatún* de año nuevo su momento de exorcismo, la encontraría a ella en una situación compleja: nunca había asistido a una ceremonia de este tipo. ¿Podía ella asistir? ¿Debía hacerlo?

“O sea, primero nos acordamos de [el grupo de mujeres]. Y él nos dijo que si queríamos meternos en algo, lo hiciéramos bien. Que no nos preocupáramos de los demás, lo que otros quisieran, lo que otros opinaran. Que nosotros teníamos que hacer las cosas bien. [...] Así que él nos dijo «si ustedes se ponen en ésa, háganlo bien, no se echen para atrás». Tal como le dije yo [anteriormente], «su apellido», «si se avergüenzan de eso... [están fregados]». Ese fue el consejo del pastor”.

“Porque le comentamos sobre el grupo de mujeres, de cuál era el fin del grupo de mujeres. [...] Entonces nosotros le contamos que, nosotros lo que queríamos era rescatar la cultura, llegar al fondo de lo que es la cultura mapuche. Y él entendió, porque los mapuches, antes, antes que llegara la religión [evangélica], eran los mapuche los que alababan a Dios”.

(Ruth Huenuán)

Las palabras del pastor significaron para Ruth no sólo un reconocimiento a su labor como dirigente en su comunidad, ya pasada —experiencia expresada de forma negativa en el

sismo—, sino también un “espaldarazo” a su nueva iniciativa. Sin saber en qué términos exactos fueron planteadas al pastor las dudas de Ruth, ni cuán específico fue el mensaje de aquel, resulta claro que este “consejo” fue, para Ruth, portador de una enorme fuerza. Éste, hay que decirlo, se relaciona, por otro lado y de manera indirecta, con la preponderancia de las ideas de “orden”, “responsabilidad” o, si se quiere, “rigor”, dentro del discurso de Pedro Quintrequeo: de involucrarse en “algo”, hay que “hacer las cosas bien”. Pero el pastor fue más allá de esto que podría considerarse un mensaje un tanto genérico, puntuando su “consejo” con una referencia al “apellido” y a la “vergüenza”. Es decir, haciendo referencia al elemento mapuche y, más aún, diríamos, al elemento mapuche dentro del régimen reduccional.

Aunque sería difícil y acaso vano sondear el lugar de enunciación utilizado por el pastor en la referida conversación —en cuanto “formal” o “informal”, “institucional” o “extrainstitucional”, etc.—, podemos, de todas formas, intentar un contrapunto. Para la enferma, las palabras del pastor parecen haberse desplegado en dos niveles. Si bien para Ruth Pedro Quintrequeo ocupaba ya, en cuanto pastor, el lugar de un guía espiritual, ese día parece haberse revelado en su tío una faceta novedosa. “Claro”, dice Ruth, “me apoyó en lo que yo sentí y me hizo bien. O sea, para mí, más que... fue importante haber escuchado al pastor, haber él dedicado unas palabras a hablar de eso. Porque él es mapuche, pero yo pensaba que él no... [hablaba de eso, no iba a hablar de eso]”. Insistimos: en cierto punto, el mensaje del pastor deja de ser genérico y se vuelve particular, hablando de “eso”, “a” los mapuche y “como” mapuche. El pastor, en cambio, se preocupa de hacer las precisiones del caso. Preguntado acerca de su participación en las organizaciones indígenas, responde: “Sí, yo estuve en una junta de vecinos al otro lado, como le digo, ahí mismo donde está la Ruth. Estuve ahí y... porque a mí, un poco me reúno yo, por lo menos, con las organizaciones, así, independiente de lo que es el sistema religioso”.

Las aprehensiones de Ruth se basaban en una conocida fórmula bíblica, la que parece ser a los mapuche pentecostales del valle especialmente significativa, puesto que la refieren asiduamente. Esta es: “Ningún criado puede servir a dos señores, porque o aborrecerá al uno y amará al otro, o se allegará al uno y menospreciará al otro (Lucas 16, 13)”. Aunque,

según la exégesis local, se acentúa su tono de prerrogativa: “No se puede obedecer a dos señores al mismo tiempo, salvo que fallándole a uno de ellos”. Subrayando la precisión del “al mismo tiempo”, esta fórmula nos retrotrae a una idea que ya hemos planteado en un comienzo: la oposición entre dos pentecostalismos mapuche. Uno en donde la relación entre identidad étnica e identidad religiosa funciona a la manera de una “negatividad conservadora” —el pentecostalismo mapuche de Foerster—, y otro en donde esta relación es de mutua implicancia y multiplicación —el “mientras más...” de el de Liempi—. En la conversación con el pastor la primera parece romperse, a su vez que se transita a la segunda.

“Y eso también porque días atrás [durante la convalecencia] conversé con el pastor de la iglesia. Yo pensaba que al meterme en el grupo de mapuche o indígena, como se dice, estaba fallando a Dios, estaba faltando, estaba pecando ante Dios. Pero él [el pastor] dijo que no, porque todos [...] e igual alaban a Dios [los mapuche], tal como nosotros, solamente que muchas veces no se comprendía porque tenían otro idioma, otra forma de hablar. Pero si nosotros supiéramos el significado de esas palabras...”.

(Ruth Huenuán)

Este “dilema de los dos lugares” o, más exactamente, esta aparente imposibilidad de una sincronía entre ambos, se resuelve a partir del recurso a dos elementos que, por otro lado, se hallan estrechamente relacionados dentro del discurso de Ruth. En primer lugar, la posibilidad de “saber el significado de esas palabras”, conocer el *mapudungún*. En segundo lugar, las organizaciones mapuche, y en especial el grupo de mujeres indígenas, en cuanto medios para aprender la “cultura mapuche” y, dentro de ella, su idioma.

En otras palabras, la posibilidad de acercarse y habitar “el otro lugar”, esa nueva totalidad de lo cotidiano que incorpora a la identidad étnica en cuanto comunidad, idioma, conocimiento, pero también organización, institucionalidad y política, y desde luego religiosidad, pasa por su comprensión, por el involucramiento serio, pariente del “hacer bien las cosas” del pastor. “Por eso pienso y creo”, señala Ruth, “que puedo estar en los

dos lugares al mismo tiempo sin fallar. Porque para mí la fe es una sola, la fe en Dios y nada más”. Como lo hiciera Liempi, la mujer mapuche parece resolver la suma y la resta en el plano de la multiplicación, instalándose en esa prodigiosa sincronía del “al mismo tiempo”.

También en relación con este “dilema de la sincronía”, aparecen en la última cita, por otro lado, algunas pistas en relación con ese período de duda espiritual que vive Ruth a partir de 2001, luego de la inscripción en los registros de CONADI y del comienzo de sus actividades relacionadas con organizaciones indígenas. En efecto, existía en ella la idea de que “al meterme en el grupo de mapuche o indígena [...] estaba fallando a Dios, estaba faltando, estaba pecando ante Dios”, a lo que el pastor responde negativamente, dando su apoyo a Ruth. Con posterioridad al *nguillatún* de año nuevo mapuche, Ruth nos hablaría un poco más de este tema, adelantándonos su deseo de volver a la iglesia. En relación con su vida religiosa, de larga data, Ruth dice: “Porque una vez fui cristiana, desde niña, desde joven, y siempre fui una persona solitaria [...] y siempre mi apoyo fue Dios. Mi confianza, todo fue Dios. Y eso lo dejé, no entiendo por qué, me aparté de Dios. Pero [*de eso*] ya hace tres años y quiero volver”.

Profundizando más en las razones de este deseo, nos diría,

“Porque encuentro que ese vacío [...] que está muy fuerte en mí, quiero llenarlo y creo que solamente con Dios, porque acá no encuentro una persona que me comprenda [...]. No puedo confiar en nadie, porque con lo que yo viví, la experiencia de haber tenido ese cargo en la comunidad, haberle fallado a la gente. No tengo amigos”.

(Ruth Huenuán)

Como hemos señalado, la experiencia de la comunidad CONADI tuvo para Ruth un fuerte componente de desestructuración. Según declararía, “Claro, me he defraudado de la gente, de las personas, del mundo”. De todas formas, este regreso a la iglesia aparece como algo conflictivo, en la medida en que, de ir, se toparía con la misma gente. “Y aunque yo vaya a la iglesia, se que me voy a relacionar con personas, que [...], que son mis vecinos”, diría

Ruth. Por último, cabe señalar en relación con el grupo de mujeres indígenas, el carácter de participación indígena alternativa que le asignaría Ruth, en cuanto distinto a la comunidad CONADI. Sostendría: “Claro, es como «ya no trabajo para la comunidad», no hacer cosas para la comunidad. Dejar las cosas de la comunidad porque yo me desilusioné. Me desilusioné de la gente, de las personas de allá”.

Si en un primer momento “ser evangélica” y “ser mapuche” resultaba algo problemático, en cuanto dos polos excluyentes, vemos cómo, de pronto, este carácter problemático parece resolverse: “Sí, pues. Porque si uno, muchas veces, yo me sentía vergonzosa de ser mapuche, es decir, yo amaba a Dios... pero ahora yo soy mapuche y alabo a Dios”.

Más allá de esta sintonía entre ambos pentecostalismos mapuche, el de Liempi y el de Ruth Huenuán, la relación entre ambos puede leerse como una progresión, tal como lo veremos en lo que sigue. Si Liempi, rompiendo el tabú del *logos*, hace pasar al pentecostalismo mapuche del rito al texto, en el año nuevo mapuche de 2004 Ruth dio el siguiente paso, reinscribiéndolo dentro del ámbito del rito.

8.1. El *nguillatún*

La noche del lunes 24 de junio de 2004, Ruth se dirigió, junto a su familia, a la vecina comunidad Pueico Lepillán, lugar en donde se llevaría cabo una de las dos ceremonias de celebración del año nuevo mapuche realizadas ese año en el valle de Cayucupil. La otra fue organizada por Juan Viluñir Cid en la comunidad Rucañirre, más al interior del valle, y ambas fueron financiadas con aportes de CONADI, consistentes en ganado caprino y bovino por una cierta cantidad de dinero. Acompañaban a Ruth, como hemos dicho, su esposo Sergio y sus dos hijos. Ninguna otra familia o persona de su comunidad, Maricoy Cayulén, asistió al acto.

Oficiaban la ceremonia la *machi*, su hermano Braulio y la hija de éste, María Lepillán, sentados en fila frente al *rehue* y ataviados a la usanza tradicional, mientras diez o quince

personas, entre ellas el ayudante de la *machi* —venido desde Santiago especialmente para la ceremonia—, bailaban alrededor del altar indígena. La concurrencia se distribuía de forma irregular alrededor de los bailarines y oficiantes. A ésta se sumaba un equipo de filmación, compuesto por jóvenes, entre ellos un descendiente de la *machi* —seguramente bisnieto— y un grupo de jóvenes sentados en el suelo en un lugar apartado.

Siendo la primera vez que Ruth participaba en un *nguillatún*, su actitud fue en, un comienzo, ostensiblemente tímida. Junto a su familia, se situó en un lugar más bien apartado respecto del *rehue*. Provieniendo las luces de una casa situada cerca del altar, Ruth y su familia quedaron, por así decir, guarecidos en la semipenumbra. Pasado un momento, un miembro de la comunidad anfitriona se acercó y ofreció comida a Ruth y a su familia: un plato con cordero asado, mote, sopaipillas y *merkén*. Luego fue el turno de la bebida, que fue ofrecida por el ayudante de la *machi* a la manera tradicional: utilizando sólo un vaso y sirviendo la chicha de manzana, desde un bidón, a un invitado por vez. Al contrario, quienes conformaban el grupo de jóvenes que mencionáramos en el párrafo anterior bebían vino en garrafas, que ellos mismos se proveían.

Tanto Yasna Romina como Ángel, los hijos de Ruth y Sergio, habían participado en representaciones de instancias rituales indígenas en el colegio. Además, habían bailado “a lo mapuche” para el alcalde de Cañete y otros invitados con motivo de la inauguración de los puentes recientemente construidos sobre el río Cayucupil, específicamente uno ubicado a la altura de Pulebu. Sergio, por otro lado, recordaba haber bailado cuando más joven. Tras observar por un buen rato cómo se desarrollaba la ceremonia e incitar a sus hijos a que fueran a bailar, Ruth se decidió a dar un par de vueltas alrededor del *rehue*. Con un harta menos timidez, sus hijos la siguieron.

A eso de las once de la noche y junto a su familia, Ruth emprendió el camino de regreso a Pulebu, y a las doce ya estaban durmiendo en casa. Cerca de las cinco de la mañana Ruth se levantó y partió, esta vez sola, de vuelta a la comunidad Pueico Lepillán, en donde debía continuar el *nguillatún*. Llevaba en su bolso la indumentaria que había preparado para la ocasión, consistente en la vestimenta mapuche tradicional.

Para entender la asistencia y participación de esta mapuche pentecostal en el *nguillatún* de año nuevo, vale la pena reintroducir algunos elementos que ya hemos mencionado. Como hemos señalado, Ruth acababa de abandonar, hacía menos de un año, su puesto de vice-presidenta en su comunidad CONADI y perseveraba, por otro lado, en la idea de crear un grupo de mujeres indígenas, organización que suplía, de alguna forma y tras el “fracaso” de la primera, su interés por, como ella misma decía, “rescatar la cultura mapuche”. Había sido invitada a la ceremonia por la comunidad anfitriona, de la cual formaba parte su amiga María, pero su asistencia no se inscribía, por lo recién planteado, dentro del ámbito de la representación formal. Según ella misma nos comentó de camino al *nguillatún*, era necesario que alguien fuera, que alguien estuviera presente en nombre de su comunidad (aunque, por las razones referidas, no pudiera ser el presidente o vice-presidente, por ejemplo). A pesar del carácter informal, por así llamarlo, de esta relación de representación, veremos que la importancia de la presencia de Ruth puede señalarse como igual o superior a la de un representante formal, como lo hubiera sido la de un dirigente. En este “deber estar ahí” se vislumbra algo de lo que hemos llamado “trabajo por hacerse reconocer”, modalidad de relación con lo institucional dentro de la cual, para el caso de las comunidades del valle, personajes como Ruth o María poseen un rol fundamental.

Pero la presencia de Ruth en el *nguillatún* también se inscribe como función en otro ámbito, dentro del cual resulta ser, de todas formas, análoga. Si, por un lado, esta presencia opera, con todas sus particularidades —con su “carácter complejo”, diríamos—, dentro de la relación “Estado-sociedad indígena local”, ella también entronca como conclusión a la historia del sismo que hemos referido en nuestro tercer apartado: su “estar allí” es la “respuesta” religiosa de Ruth a las nuevas condiciones de subordinación instaladas a partir del régimen posreduccional. La desestructuración de la comunidad CONADI, cuyo aviso de castigo lo constituyó el sismo de mayo, es apaciguada religiosa, ritual y sacrificialmente, en el *nguillatún* de junio. Se vuelven visibles, de esta forma, los tres vértices de la *Introducción...* y sus respectivos tres ejes de relación: sociedad mapuche, religiosidad mapuche y Estado. A lo que hay que agregar, en primer lugar, la venia —al menos implícita, o también “compleja”— del pastor para participar en las actividades indígenas, y

en segundo lugar, el rol del Estado, a través de CONADI, en el financiamiento de estas instancias rituales.

Creemos que la celebración descrita epitomiza una nueva articulación entre sociedad mapuche, religiosidad mapuche y Estado, dando cuenta de un cambio en el régimen de subordinación de la sociedad mapuche al Estado chileno y de una transformación en la religiosidad mapuche, dentro de cuyo espectro variado se ubica el pentecostalismo mapuche. Acorde con estos cambios, podríamos hablar de dos pentecostalismos mapuche: uno reduccional y otro posreduccional. Volveremos sobre esto. Por ahora regresemos a la madrugada del 25 de junio de 2004.

Al llegar Ruth al lugar, junto con el alba, se encontró con que el sacrificio del cordero ya había ocurrido. Sobre el *rehue*, en medio de las ramas que sobresalían por arriba y clavada sobre una madera, se encontraba la piel del animal, estirada por las patas y la cabeza. Las ramas de canelo y de otras especies vegetales se encontraban ya salpicadas con la sangre de la rogativa que se había llevado a cabo luego del sacrificio del animal, junto con la primera claridad de la madrugada. Alrededor del altar aún danzaban algunos bailarines, destacando entre ellos el ayudante de la *machi*, que parecía asegurarse de que el baile nunca cesara, y seguía con su caballo de madera entre las piernas. El grupo de jóvenes, por otro lado, seguía celebrando a su manera —riendo estruendosamente, bromeando y haciendo comentarios en voz alta—, y recibiendo por ello algunas malas miradas de los demás asistentes —sobre todo del ayudante de la *machi*—, aunque estas reconvenciones implícitas nunca llegaron a un enfrentamiento directo o a una amonestación. Respecto de la noche anterior, la concurrencia era claramente mucho menor, y aún más respecto de lo que ocurriría más avanzada la mañana.

A eso de las seis o siete se sirvió una especie de desayuno, ofrecido según las maneras de un banquete sacrificial. De alguna forma, esta comida estaba dedicada a los presentes por haber mantenido la rogativa activa durante la noche, es decir, era una comida más bien íntima, servida para los anfitriones y unos pocos invitados. La comida fue colocada en una hilera de platos frente al *rehue* y el ayudante de la *machi* procedió a contarlos tres veces en

voz alta y en lengua mapuche, pasando a lo largo de la hilera con un dedo índice apuntando hacia los platos y puntuando cada número con una leve inclinación. Antes y después del conteo, el ayudante dirigió a la *machi* sendos discursos en lengua mapuche, a los que ella respondió también larga y ceremoniosamente. Al comienzo, pidiendo autorización, y al final dando cuenta de que el conteo se había realizado. Entre las repeticiones también había un breve diálogo en que el ayudante informaba del número de platos contados. Luego de los tres conteos, los platos fueron repartidos a los presentes, a excepción de uno que se dejó donde estaba, frente al altar.

Con anterioridad a la ceremonia y durante la preparación del *rehue*, el altar antiguo había sido apartado a un lado de la cancha de *nguillatún*. Luego del desayuno y como parte del rito, los jóvenes fueron conminados a la botadura del altar viejo. En medio de algunas bromas y regateos con relación a recibir alcohol a cambio de llevar a cabo la tarea, terminaron por acceder. Cogieron entonces las ramas y troncos y se dirigieron al río —Cayucupil, distante a unos quinientos metros—, en donde arrojaron los restos del altar viejo desde un delgado puente de madera, mientras lanzaban gritos y exclamaciones, y tras lo cual regresaron a la cancha. Allí, en efecto, sus vasos fueron llenados.

Hacia las nueve de la mañana la *machi* se retiró a descansar unos minutos junto a su sobrina María y Ruth. Las dos primeras habían estado toda la noche en el *nguillatún*. Veinte minutos después, cuando las tres mujeres reaparecieron, Ruth se había puesto la ropa que había llevado en el bolso y era la tercera mujer vestida a la usanza tradicional en el evento. Como las otras dos y Braulio Lepillán, pasó a ocupar un lugar entre los oficiantes de la ceremonia. Y así fue como la encontraron los diversos personeros, autoridades y visitantes en general que comenzaron a desfilar por el lugar a partir de las diez de la mañana, y a quienes ella tuvo que recibir y saludar. De jugar un rol dentro de la sociedad indígena local, como nexos “entre” las comunidades mapuche del valle —en cuanto representante de una frente a otra—, a partir de ese momento Ruth se transformó en representante “de” la sociedad indígena local “ante” las autoridades del gobierno local y central.

En primer lugar, se hicieron presentes una treintena de alumnas de la escuela Tres Sauces,

acompañadas de dos profesores y de sus compañeros. Las muchachas, de trece o catorce años, vestían largos trajes negros, *trarilonkos*, pañuelos y cintas de colores en la cabeza. Todas ellas, mapuche y *winka*, animaron la fiesta bailando una pieza alrededor del *rehue*. A ellas se unió el ayudante de la *machi* con su caballo de madera, quien “correteó” a las jóvenes emitiendo —y provocando en el público— gritos de algarabía, en evidente metáfora de corte.

Cerca de las once de la mañana se sirvió otro plato a los presentes, incluyendo a las alumnas que acababan de bailar. Poco después apareció uno de los candidatos a consejero de CONADI, a quien también se le ofreció comida, bebida y música. A cambio, el personaje agasajó a la concurrencia con unos cuantos “bailes”, interpretados por él mismo en el *kultrún*, tras lo cual saludó y se retiró. Según se dijo, este consejero debía visitar varios *nguillatunes* esa mañana. Un poco más tarde, llegó el alcalde de Cañete —conocido de María y Ruth—, quien observó con gesto respetuoso los bailes que aún se llevaban a cabo alrededor del *rehue*, antes de ser anunciado y posteriormente servido. Al igual que el candidato a consejero, el alcalde debe haber visitado más de una comunidad indígena durante ese día.

Ahora ataviada con su indumentaria tradicional, Ruth volvió a bailar algunas piezas esa mañana. Respecto de si ese día ella se sintió incómoda o “extraña”, ella dice que “No, me sentí... eso es lo que yo pensaba, que yo me iba a sentir rara, porque era primera vez que me vestía de mapuche. Era la primera vez que, a lo mejor, bailaba. Pero no, no me sentí extraña, no me sentí tampoco con vergüenza. No, me sentí bien. Y creo que lo puedo seguir haciendo”.

La celebración del año nuevo mapuche concluyó con un largo diálogo en lengua mapuche entre el ayudante de la *machi* y Braulio Lepillán, en el que el primero informó del cumplimiento de los ritos debidos y pidió autorización al segundo para dar por finalizada la ceremonia. Éste acusó conocimiento y autorizó la petición, y acto seguido ejecutó una serie de cantos rituales, los cuales se extendieron por unos diez o quince minutos, tras lo cual terminaron oficialmente las celebraciones.

9. Conclusiones

¿Por qué insistir en un aspecto del pentecostalismo reduccional que, aparte de aparecer ya mencionado por Foerster, podríamos haber sustentado, incluso para el caso de Lago Ranco, a partir de una observación sociológica elemental? En efecto, es muy probable que los mapuche pentecostales de esa zona se cuidaran de no mencionar nada relativo a la brujería —o al *nguillatún*, o al *pillán*, o a *tren-tren* y *kai-kai*, etc.— cuando se reunían para efectuar el culto evangélico. Lo mismo ocurría, probablemente, en reuniones sociales de otro tipo, en donde estaba presente la misma comunidad ritual o parte de ella. En todos estos casos, la inclusión de los individuos dentro de esa congregación, la “comunidad ritual”, se hallaba mediada por la exclusión de ciertos contenidos culturales, de ciertas “creencias”, diríamos. En este sentido, ser evangélico consistía, al menos en alguna medida, en “dejar de ser mapuche”.

Insistimos, sin embargo, porque creemos que la función del pentecostalismo, esa articulación entre “seguir siendo” y “dejar de ser mapuche”, ha cambiado. De ahí que utilicemos, al menos preliminarmente y a modo de distinción analítica, los términos reduccional y posreduccional cuando intentamos referirnos a este cambio. Desde nuestro punto de vista, el pentecostalismo mapuche, en su transición posreduccional, ha dejado de comportar esa articulación entre “seguir siendo” y “dejar de ser mapuche” como función “fuerte”. En nuestro caso, este contraste encuentra su cimiento en la historia reduccional del valle de Cayucupil y en su posterior ingreso al régimen inaugurado por la ley indígena de 1993.

En cuanto a la experiencia del régimen reduccional en el valle de Cayucupil, baste decir que ella comporta elementos comunes a muchas otras zonas del sur indígena. Lo demás

sería hacer referencia a los relatos de los mapuche del valle, los cuales, creemos, hablan por sí mismos, lo mismo que sus trayectorias biográficas. Pedro Quintrequeo: asalariado a partir de la instalación de los grandes fundos, se queda cuidando a su madre enferma mientras gran parte de sus hermanos(as) y primos(as) migran a la urbe, no recibe educación formal, aprende a leer con la Biblia, etc. Su caso podría describirse como propio de “los que se quedaron”. Su sobrina, Ruth Huenuán: su familia migra a Santiago cuando ella tiene diecisiete años, vive en un campamento, posterior toma de terreno, años después vuelve al valle, etc. Correspondiente a una generación posterior, su caso podría describirse como propio de los que volvieron al valle luego de haberse marchado.

Todos estos relatos, todas sus posibles tramas y desenlaces, completan una suerte de matriz, la que da cuenta, a nuestro juicio, de aquel conjunto de condiciones que llamamos régimen reduccional, y de una “respuesta” a éste, el pentecostalismo mapuche. Los mapuche pentecostales del valle de Cayucupil parecen haber organizado las tendencias desestructurantes propias del régimen reduccional y su impacto en la sociedad indígena tradicional (falta de tierras, asalariamiento, migración, decadencia de las instituciones tradicionales, brecha generacional, etc.) en un orden. Como decíamos en un apartado anterior: en vez de presenciar la decadencia y el cese de los *nguillatunes*, de los “famosos *nguillatunes*”, los abandonaron y rechazaron. En este sentido, ¿no funciona el pentecostalismo como una suerte de “ritual para dejar de ser mapuche”?

Ahora bien, es cuando esta organización del desorden —reduccional—, este orden —pentecostal—, se transforma en resistencia, que ella se hace más visible. O, lo que es lo mismo, cuando el desorden se transforma en orden. A partir de 1993 la sociedad indígena local comienza a participar de la institucionalidad ligada a la publicación de la ley indígena del mismo año. Comienzan los procesos de inscripción de comunidades, de regularización de propiedades, de participación en fondos concursables indígenas en las áreas productiva o cultural, o en iniciativas directamente ofrecidas desde el Estado (cursos de *mapudungún*, de historia o cultura indígena), etc. La sociedad mapuche local completa se moviliza en torno a

esta superestructura institucional, pero hay ciertos sectores, quizá ciertos personajes, para quienes esta movilización se torna problemática. Al menos uno de estos sectores lo constituyen los mapuche pentecostales. Si bien creemos que, dentro de los mapuche pentecostales, este fenómeno les es común en cuanto totalidad, este carácter problemático se expresa y hace visible, de forma explícita, sólo en algunos casos particulares, en donde indígenas se relacionan de forma especialmente directa o prolongada con esta “nueva” superestructura institucional. Hablamos, desde luego, de casos como el de Ruth Huenuán.

Después de haber considerado, según la fórmula bíblica, que “no se puede servir a dos Señores al mismo tiempo”, herencia de un pentecostalismo mapuche reduccional quizá especialmente efectivo, Ruth termina asistiendo, por primera vez en su vida, a un *nguillatún*. Según un enrevesado trayecto de “obediencia diferida”, Pedro Quintreque, impedido de hacerlo por su propia biografía, que es la historia del fin de un mundo, regresa a los *nguillatunes* a través de su sobrina Ruth.

Cuestión fundamental aquí es que la encrucijada del pentecostalismo reduccional enfrentado a un nuevo orden es, finalmente, resuelta y surge, como sea, una “respuesta” religiosa a este nuevo modo de articulación entre Estado y sociedad mapuche. Como lo hiciera Liempi en el plano del texto, la presencia de Ruth en la rogativa de año nuevo mapuche “responde” a las nuevas condiciones de subordinación de la sociedad mapuche: “Mientras más evangélica soy, más mapuche soy”. Para estos “trabajadores del hacerse reconocer” esto significa simplemente que “hay que estar ahí” o, como nos dijera Ruth Huenuán, hay que representar, de alguna forma, a como de lugar, a pesar de todos los problemas y divisiones, a la comunidad frente a las demás comunidades del valle, así como a la sociedad indígena local frente a las “autoridades”.

Dentro del ámbito político se reproducen, para los mapuche pentecostales del valle de Cayucupil, contradicciones análogas que demandan “respuestas” análogas. Roberto Almendras, mapuche pentecostal, es dirigente de su comunidad y milita en el Partido Comunista. Él mismo reconoce hallarse en una situación problemática frente a la posibilidad de representar políticamente, esta vez dentro del ámbito partidista, a los mapuche. Aparece, nuevamente, la exégesis bíblica relativa a los “dos señores”.

“Porque sigo siendo evangélico, pero me faltaba un poco. Por esta misma cuestión de la política. Bueno, si vamos bíblicamente, la Biblia dice bien claro que no podemos servir a dos Señores: si se pone a servir a uno, el otro se nos enoja. Pero lo que yo he visto, y eso lo he conversado con mi señora porque mi señora también es evangélica, si nosotros miramos lo que es la actividad política, es casi similar a lo que es el Evangelio. Excepto que el partido tiene sus enemigos, o tenemos nuestros enemigos, y en el Evangelio no hay enemigos, no deben haber enemigos. Entonces, esa es la diferencia. Si actuamos como evangélicos, tenemos que ver, solamente entender que el Evangelio es amor y nosotros no podemos estar contrarios a nadie, y el partido, bueno, tiene sus enemigos. Siempre vamos a tener que tener nuestros enemigos porque así tiene que ser”.

(Roberto Almendras)

La asistencia de Ruth al *nguillatún*, recordémoslo, resolvía, en dos planos —el religioso y el político—, el mismo dilema. Si bien, tanto para Almendras como para Ruth, política y guerra comportan la distinción entre amigos y enemigos —distinción superada, por otro lado, a partir del amor cristiano: “Ama a tu enemigo”—, para la segunda, la política —dirigencial— había devenido en guerra —“peleas”; Almendras, por su parte, se limita a sugerir, a través del concepto de “enemigo político”, el continuo existente entre política y guerra, y el peligro implicado en pasar de la una a la otra. Si bien Almendras problematiza este continuo y hace visible la contradicción entre política-guerra y amor, concluye de una forma que hace presagiar la resolución de la encrucijada: “porque así tiene que ser”. Esta posición, que, dentro del panorama del valle de Cayucupil, podríamos situar como más

cercana al pentecostalismo mapuche posreduccional, nos permite, por otro lado, establecer un contrapunto con el pentecostalismo mapuche reduccional, representado por el pastor Quintrequeo, quien, como sabemos, rehusa participar, en cuanto indígena, en cualquier instancia indígena, ya sea religiosa o política. Su posición se sintetiza en un cuidadoso “respeto” que, de todas formas, deja ver una cierta claridad respecto del escenario micro-político actual, cuando dice, por ejemplo, respecto de los mapuche que participan en organizaciones indígenas: “Sí, yo los apoyo. Los apoyo”.

“Lo respeto, sí. Lo respeto. No, yo respeto toda existencia, por lo menos, organización, lo que sea organización, lo respeto. Por eso es que he estado con la, allí al otro lado, allí donde la Ruth he estado en reunión con los de la junta de vecinos. Lo respeto, porque es un medio de vivir, de poder vivir, para poder conocerse en qué sistema vive la persona, porque eso, todo eso, se conoce en una junta de vecinos. Se da a conocer. Es probable también, hay algún medio de ayuda por intermedio del Estado, también uno participando, siendo socio de una junta de vecinos, también uno ayuda, o sea, lo hacen participar también con todos los medios de ayuda que hay”.

(Pedro Quintrequeo)

En el extremo del espectro de la relación entre los mapuche pentecostales y la política, podemos encontrar aquella posición de rechazo de la participación política que usualmente se asocia con el pentecostalismo. A nuestro juicio, ésta puede entenderse desde el “principio pentecostal” de Sepúlveda, no como un rechazo de la participación política en general —que también existe—, sino como un alegato contra las formas concretas que ésta adquiere en cuanto representación. Encontramos declaraciones de Cristóbal Millaqueo que, ciertamente, podrían leerse como “demonizaciones” de la política: “Y si la gente roba, la gente mata, es porque el diablo los induce a eso. O la misma política”. O cuando, aún refiriéndose a casos concretos —la invasión norteamericana de Irak—, el mismo Millaqueo afirma que “En vez de arreglar las cosas como corresponde, con paz, con amor, ellos se van a la violencia. Matándose unos a otros”. Asoma nuevamente el continuo entre guerra y

política, versus el amor cristiano. De este rechazo de la política “por inducción”, por así decir, se transita al rechazo de la política como tal.

“Quiero terminar esta carrera confiando en nuestro Dios y despreciando todo lo demás, tenemos que despreciar ya todo lo demás. Ya yo conozco todo lo que es organización de hombres, conozco lo que es política y que esto no es perfecto, le digo bien sincero, esto no es perfecto, está verdaderamente la imperfección en los mismos que están gobernando cada país, en cada nación. Nadie está haciendo las cosas buenas, sino que todo está...”.

(Cristóbal Millaqueo)

Aún así, se deja ver una cierta comprensión de la situación actual de la sociedad mapuche y surgen, como en el caso de Almendras, atisbos de una “respuesta” política. “Yo tengo que reconocer mi raza”, sostiene Millaqueo, “porque si nosotros no reconocemos la raza vamos a perder el derecho. Porque si yo digo «me gusta un nombre de gringo» voy a perder mi derecho yo. No voy a tener ni voz ni voto para poder hablar como lo tiene el *winka* [...]”. Este “derecho” emana de una ley, la que a su vez emana del Estado, sin embargo, al referirse a ella, el habla del mapuche pentecostal da un extraño salto, el que nos hace recordar la idea de Estado posreduccional como Estado “revelado”: “El gobierno tiene una ley, los otros pasan por encima de la ley del gobierno, así ha sido siempre así. Así hemos sido siempre ante la presencia de Dios. Dios tiene una ley con nosotros, entonces nosotros no respetamos esa ley como lo hacen los hombres de Dios”. De la misma forma, se denota la actitud que Millaqueo, en cuanto mapuche pentecostal, guarda respecto de la Ley.

Respecto de la identidad étnica parece ocurrir algo similar: dentro de este ámbito, el discurso mapuche pentecostal se estructura según dos posiciones, correspondientes a la distinción que hemos trazado entre ambos pentecostalismos mapuche, el reduccional y el

posreduccional. Para aquellos más cercanos al primero, los más antiguos, como el pastor Quintrequeo, la identidad étnica aparece como referida casi por completo a un estatuto racial. Una vez que él hubo abandonado todas sus costumbres y tradiciones, no dejó de ser mapuche.

“No, es que, de ser mapuche no se puede [dejar] porque uno lleva en la sangre y lleva, por lo menos, el nombre indígena por tener que ser hijo de mapuche, hijo de madre indígena y de hombre, de padre, indígena. Eso no se puede eliminar. En primer lugar por el apellido, después la [¿apariencia?] y a veces hasta en el color lo identifican a uno como indígena. Entonces, no se puede negar, uno no puede negar la sangre indígena. No puede, de ninguna forma.”

(Pedro Quintrequeo)

Desde este punto de vista, diríamos, más “esencialista”, la identidad étnica aparece tematizada a partir de las figuras de la sangre, de la filiación, del nombre y de la apariencia. Caracteres todos que aparecen revestidos del estatuto de lo irrevocable, de lo inevitable. No se puede dejar de ser mapuche porque ello radica, en último término, en la sangre. Los mapuche pentecostales del valle pudieron abandonar sus tradiciones y ceremonias, pero no pudieron dejar de ser mapuche. ¿Quisieron? ¿Debieron?

Al parecer, existe dentro del pentecostalismo mapuche con rasgos reduccionales una contradicción entre el ser evangélico y el ser mapuche, contradicción que, como señala Foerster, se resuelve en el plano del rito, descartando el de las creencias. Sin embargo, al indagar en éste último, pareciera que esta contradicción se expresa como una polarización entre identidad étnica e identidad religiosa, con la consecuente esencialización de la primera. Ello se puede rastrear aún en indígenas de conversión relativamente reciente, como el caso de Ricardo Lincopi, para quienes el ser mapuche constituyó una resistencia a

la conversión; resistencia que, a su juicio, retrasó la conversión y que estribaba, precisamente, en la sangre. Según él, “De doce años que llevaba viviendo acá, cinco que no llegaba acá a la iglesia. Ahora, hace siete años que estoy llegado. Porque yo también tenía eso en la sangre, lo que es el mapuche”.

De otra parte y representada fundamentalmente por las generaciones de mapuche pentecostales más recientes, encontramos una aproximación menos “esencialista” a la identidad étnica. Hablamos de indígenas más cercanos a la participación en asuntos y organizaciones mapuche, como Roberto Almendras o Ruth Huenuán. Para ella, como hemos visto, la identidad étnica se liga, ya no a la sangre, sino que a la cultura. Y es, por tanto, susceptible de un conocimiento y un aprendizaje, como se advierte en su proyecto de constituir un grupo de mujeres mapuche. Figuran, dentro de esta concepción de la identidad étnica, cuestión evidente, muchos de los conceptos impulsados por las políticas públicas en el ámbito indígena, partiendo por el de “cultura mapuche”. Todo esto puede evidenciarse, por ejemplo, en los cursos de historia indígena que, como parte de una iniciativa financiada desde el Estado, se impartieron en el valle y a los cuales asistieron muchos de los dirigentes comunitarios y líderes locales, entre los dos recién mencionados.

En su máximo alcance, una hipótesis central podría enunciarse de la siguiente forma: dada una articulación específica entre Estado, sociedad mapuche y religiosidad mapuche (el régimen reduccional), para una nueva articulación específica entre estas tres esferas (el régimen posreduccional), la función que cumplía el pentecostalismo en la primera, se transforma. Esta transformación da lugar a un segundo pentecostalismo mapuche, posreduccional, el cual hemos intentado caracterizar a lo largo de este apartado final en sus consecuencias sociales, religiosas, políticas y étnicas. Cabe subrayar, de todas formas, el carácter experimental de esta nueva “repuesta” religiosa y su alcance limitado en el tiempo y en el espacio.

A partir del caso de la iglesia del pastor Quinrequeo en el valle de Cayucupil hemos intentado caracterizar aquel proceso de “enraizamiento” del culto evangélico que señaláramos como propio del pentecostalismo en nuestro apartado conceptual. El hecho de que la iglesia del antiguo pastor Freire (iglesia que arribara al valle en la década del cuarenta como parte de las mismas dinámicas que para la sociedad indígena local describimos como parte del régimen reduccional) tenga hoy por guía a un indígena nos parece un hecho significativo, aunque no exhaustivo, en relación con este proceso. Éste, por otro lado, puede analizarse desde dos puntos de vista.

Creemos que, en efecto, de hacerse una arqueología del período reduccional en el valle de Cayucupil, entre los artefactos encontrados se hallaría, sin duda, la congregación evangélica, entendida como la “nueva comunidad ritual” del pentecostalismo mapuche de Foerster. Sin embargo, y según hemos intentado demostrar, este proceso de “enraizamiento” local y conformación de una “nueva comunidad ritual” se liga estrechamente a lo que hemos llamado un “producto individual” de la economía religiosa pentecostal: el testimonio. A éste lo hemos definido, dentro de esta economía religiosa, como la acción de la Palabra (la construcción de un relato) sobre la acción de la Palabra (la “sanidad” y la conversión).

Si bien concordamos en el rol comunitariamente (re)integrador del pentecostalismo mapuche, creemos que aquel va más allá del mero reemplazo de un orden (desintegrado o en vías de desintegración) por otro. Consideramos que este nivel de observación, relativo a las instituciones locales, surge a partir de la organización de un cúmulo de relatos biográficos estructurados en torno al culto evangélico, los testimonios. Según hemos intentado demostrar, las condiciones de desestructuración de la sociedad indígena local ligadas al régimen reduccional son “procesadas” por la economía religiosa pentecostal en forma de un sacrificio individual, el que, por otro lado, da origen a (en el sentido de que permite la incorporación a ella) una congregación. De ello dábamos cuenta al seguir el desarrollo de la religiosidad mapuche tradicional (representada por el *nguillatún*) como una suerte de indicador del estado de la sociedad indígena local. El paso de un *nguillatún*, aún con rasgos reduccionales, viable, a uno desintegrado, hasta su posterior fin, resulta

elocuente en este sentido. Por otro lado, por sobre esta irrupción del desorden y la desestructuración, representada por el “cese” de los *nguillatunes*, se situaba la acción de la economía religiosa pentecostal que, como hemos señalado, otorgaba sentido y soporte narrativo a este descalabro a través de la tesis del “abandono”. Como dijéramos, ambas “tesis” hablaban del mismo hecho, salvo que desde dos puntos de vista distintos. Lo que por un lado era mera desestructuración, por otro se hacía susceptible de ser vivida y narrada como sacrificio individual.

En otras palabras, el pentecostalismo mapuche reduccional, en cuanto “respuesta” religiosa comunitaria, encontró sus cimientos en “respuestas” religiosas individuales, las que, por otro lado, han constituido parte de nuestro material del trabajo. Se sigue de todo lo anterior algo muy simple: bajo otras condiciones, este conjunto de relatos que dio forma a la iglesia evangélica localizada, el pentecostalismo mapuche de Foerster, puede perfectamente adquirir una forma distinta. A este respecto, hemos intentado hacer un sondeo a partir de las trayectorias religiosas e identitarias de personajes como Ruth Huenuán, cuya “respuesta” religiosa parece acomodarse, por la vía de una extraña articulación (como en aquella frase de Liempi) a un nuevo orden y a un nuevo modo de subordinación. A través de la idea de un pentecostalismo mapuche posreduccional hemos intentado prefigurar, desde el valle de Cayucupil y sus testimonios, algunos rasgos de lo que podría ser una de esas nuevas formas de narrar una catástrofe.

En cuanto a estas nuevas formas, pero sobre todo en cuanto a las nuevas catástrofes, nos quedamos con las palabras de Ruth, cuando dice: “Será la voluntad de Dios que yo tenga que vivir todo lo vivido y hablar un día, para que otras personas no pasen lo que estoy pasando y que no sufran”.

Santiago, primavera de 2006.

Bibliografía

BATAILLE, Georges. Teoría de la Religión. Madrid, Taurus, 1998.

CAMPOS MENCHACA, Mariano José. Por senderos araucanos. Buenos Aires, Francisco de Aguirre, 1972.

CASTILLO, Cecilia. Liturgia pentecostal: características y desafíos del culto pentecostal chileno. En: CHIQUETE, D. y ORELLANA, L. (Eds.). Voces del Pentecostalismo latinoamericano. Concepción, RELEP, CETELA y ASETT, 2003.

CAZENEUVE, Jean. Sociología del rito. Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

CLEARLY E.L. y SEPÚLVEDA J. “Chilean pentecostalism: coming of age” en “Chilean pentecostalism”. [en línea] <<http://www.dominicans.org/~ecleary/pppla/pppla06.pdf>> [consulta: 19 noviembre 2006] Pág. 112.

DEMOCRACIA y Evangelio por Arturo Chacón “et al”. Santiago, Comunidad Teológica Evangélica de Chile, Centro Ecuménico Diego de Medellín, Rehue, 1988.

ELIADE, Mircea. Tratado de historia de las religiones (vols. I y II). Madrid, Cristiandad, 1974.

FOERSTER, Rolf. Introducción a la religiosidad mapuche. Santiago, Editorial Universitaria, 1993.

FOERSTER, Rolf. La trama parcelera. Santiago, inédito.

FOERSTER, R. y MONTECINO, S. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970). Santiago, CEM, 1988.

GIRARD, René. La violencia y lo sagrado. Barcelona, Anagrama, 1983.

GIRARD, René. Veo a Satán caer como el relámpago. Barcelona, Anagrama, 2002.

GUEVARA, Ana. 2001. Movimiento protestante en comunidades indígenas. Testimonios de vida y fe. En: CUARTO CONGRESO Chileno de Antropología: Sociedad Moderna, Globalización y Diferencia: 2001. Santiago, Universidad de Chile.

HERNÁNDEZ, Graciela. Religión e identidad. La identidad evangélica pentecostal en un contexto migratorio de origen indígena y rural de la Patagonia argentina y de Chile, en la ciudad de Bahía Blanca. [en línea] <http://www.naya.org.ar/congreso2002/ponencias/graciela_hernandez.htm> [consulta: 18 noviembre 2006].

Ley N° 19.638. CHILE. Ley de libertad de culto reglamentada. Santiago, Publiley, 2004.

MELLA O. Y FRÍAS, P (Eds.). Religiosidad popular, trabajo y comunidades de base. Santiago, Primus, 1991.

Nuevo Testamento. NÁCAR y COLUNGA (Trads.). Madrid, Biblioteca de autores cristianos, 1971.

SALINAS, Maximiliano. Historia del pueblo de Dios en Chile. Santiago, Centro Ecueménico Diego de Medellín, Rehue, 1987.

SEPÚLVEDA, Juan. El «principio pentecostal». Reflexiones a partir de los orígenes del pentecostalismo en Chile. En: CHIQUETE, D. y ORELLANA, L. (Eds.). Voces del pentecostalismo latinoamericano. Concepción, RELEP, CETELA y ASETT, 2003.

Santa Biblia. DE VALERA, Cipriano (Trad.). Madrid, Sociedad bíblica B. y E., 1928.

ZIZEK, Slavoj. El frágil absoluto o ¿Por qué merece la pena luchar por el legado cristiano? Valencia, Pre-textos, 2002.

Anexo: Mapa