

270.82
D278
2005
c.1

**De Indio a Hermano:
Pentecostalismo Indígena
en América Latina**

Jean-Pierre Bastian
Angelina Pollak-Eltz
Susana Andrade
César Ceriani
Silvia Citro
Rita Laura Segato
Xavier Albó
Gilles Rivière
Bernardo Guerrero
Rolf Foerster

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS. SOCIALES
BIBLIOTECA

Pentecostalismo mapuche ¿fin o reformulación de la identidad étnica?

Rolf Foerster G.¹

¹ Antropólogo (Universidad de Chile, 1980), Doctor en Antropología (Universidad de Leiden, 2004), ha publicado numerosos libros sobre los mapuches (*Organizaciones, líderes y contiendas mapuches*, 1910-1970 (CEM, 1988); *Introducción a religiosidad mapuche* (Editorial Universitaria, 1993); *Jesuitas y mapuches 1593-1767* (Editorial Universitaria, 1996). Desde 1991 se desempeña como profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chile

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS. SOCIALES
BIBLIOTECA

“Aquí...se profetiza en la antigua lengua del país,
el mapuche. Es así como el Señor manifiesta su Poder”.
(Christian Lalive, *El Refugio de las Masas*).

Introducción

El crecimiento vertiginoso de las iglesias pentecostales, en los últimos años, entre los mapuche del área de la Araucanía, plantea problemas de diversa índole a la investigación antropológica. Nos vamos a restringir a dos preguntas: ¿Hasta qué punto el pentecostalismo representa una ruptura o una continuidad con el sincretismo religioso mapuche? y ¿Qué consecuencias puede tener para la identidad cultural indígena en la medida en que es visto, por el sentido común, como una disrupción en los símbolos y valores propios mapuche?

Sobre el crecimiento

El crecimiento vertiginoso de los cultos pentecostales quedó demostrado -en parte- por los resultados de una encuesta que realizamos, a comienzos de 1986, con Héctor González en la comuna de Temuco, específicamente en el sector de Huichahue (que incluye el área de Prado de Huichahue y Truf-Truf) y el de Maquehue (incluye Licanco, Metrenco, Maquehue y Chapod). En toda la zona

podimos registrar un total de 14 cultos pentecostales, con fecha de formación de entre 10 y 1 año. Esto evidenció su origen reciente. Lo acaecido en esta zona puede ser generalizable a otras áreas de la Araucanía, como se desprende de informaciones obtenidas sobre la base de los títulos de propiedad de los cultos en los campos, y de antecedentes otorgados por diferentes denominaciones con sede en Temuco, Imperial, etc. El fenómeno pentecostal en el territorio Huilliche (Provincias de Valdivia, Osorno y Chiloé) es más antiguo y compromete a un número mayor de personas (un ejemplo: en Isla Huapi (Lago Ranco) alrededor de la mitad de su población es pentecostal; para la región de San Juan de la Costa) (Foerster; 1985a).

Los censos de 1992 y 2002 confirman esta situación. En 2002, de las 442.840 personas que se consideraron pertenecientes al pueblo mapuche, el 91,3% se adscribió a alguna religión, y de ese total (404.495) el 31,1% lo hizo con la religión evangélica (el promedio nacional es de 15,9%) y el 63,5 con la católica.

En los años 90 realizamos trabajos de terreno en varias comunidades mapuches y huilliches y hemos constatado que ese porcentaje es más elevado cuando se considera como escala de tiempo la historia de la comunidad, verificándose así que la gran mayoría de sus miembros han participado -ocasionalmente o por períodos largos de tiempo- en los cultos pentecostales. En otras palabras los datos censales reflejan un corte sincrónico, desde la diacronía el número ha sido siempre mayor.

Una mirada a los estudios sobre el pentecostalismo mapuche

Al parecer, no existen en Chile indagaciones específicas sobre el pentecostalismo mapuche, sin embargo se encuentran algunos antecedentes -para la localidad de Repocura (Chol-Chol)- en la tesis de Licenciatura de Antropología de Bernardo Arroyo y Mireya Zambrano (1978). Por otra parte, la investigación de Christian Lalive (de comienzos de la década de 1960) sobre el pentecostalismo chileno contiene algunas referencias de valor sobre la materia. La primera, se relaciona a la constatación de la no penetración del pentecostalismo en las reducciones (lo que ocurriría hasta el año 1970, según nuestros datos de Cautín):

“...en el mapa del protestantismo Chileno se advierte que la región más influida comprende desde el río Bío-Bío hasta Puerto Montt. Se trata de La Frontera y de la región de Los Lagos, el antiguo dominio de los araucanos, zona de colonización. Pero, para mayor complejidad en las reservas los indios se mantienen fieles a su religión (clasificada dentro del animismo). Cuatro siglos de esfuerzos por parte de diversas misiones cristianas no han logrado sino escasos resultados” (1972:100).

Una segunda observación apunta a la “influencia del modelo indio” (1968:241) en los pentecostales mestizos no mapuches o *huincas*:

“En esa región (el antiguo dominio araucano), la división de las funciones en el seno de la comunidad pentecostal, reproduce la que existía en la sociedad india: al cacique y a los jefes de familia, corresponde el pastor y los ancianos; a las machis, a la vez profetizas (manifestaciones glosolálicas) y curanderas, corresponde el cuerpo pentecostal de profetizas, que son generalmente las que operan las curaciones “difíciles”. Esta división de funciones, según los sexos, se hace cada vez menos rígida a medida que se sube hacia el norte, después de atravesada la “frontera”, o sea el Bío-Bío” (1968: 68 69).

Lo señalado por Lalive es una de las tantas analogías entre la comunidad pentecostal y la comunidad mapuche. Por nuestro lado desarrollaremos otra en la primera parte de este artículo. De todos modos la pregunta que emerge de su reflexión -y que responderemos en parte- es ¿por qué el pentecostalismo comienza a ser aceptado, por los mapuches de Cautín, sólo en las últimas décadas y no en un período anterior?

Nuestro interés es analizar en estas páginas, determinados aspectos del pentecostalismo mapuche y sólo trataremos un factor que motiva la conversión de los mapuches a esos cultos. No obstante, quisiéramos antes mencionar una serie de hipótesis sobre la cuestión. Como factores internos podríamos sostener que el pentecostalismo es aceptado en tanto respuesta a una cierta “crisis

comunitaria” debido a la división de las reducciones; la pauperización económica; el debilitamiento de la estructura interna de poder; la precariedad de las organizaciones indígenas locales y regionales de presión; el predominio de la machi sobre el *nguillatufe*, etc. Como factores externos están: el apoyo del Estado y de las potencias protestantes (U.S.A.) a determinadas iglesias evangélicas para su quehacer; la ausencia del Estado en tanto mediador, benefactor y protector de los mapuches.

Sobre la religiosidad mapuche y el pentecostalismo

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

Empero, la problemática es mucho más compleja ya que basta profundizar en la religiosidad de ambas manifestaciones para encontrar una cierta continuidad entre ellas. Aquí vamos a referirnos a dimensiones nodales de esta situación de continuidad: la lucha entre el bien y el mal; el papel de los antepasados; y por último, el sentido de la comunidad ritual.

La lucha entre el bien y el mal

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

Los miembros del culto relatan que su "sanación" (que siempre implica la superación de una dolencia física o espiritual) se debe a su "humillación" frente a Dios y a su "perseverancia" en la comunidad cültica. Tenemos la impresión de que el mecanismo por el cual se "paga" el "precio" de la sanación es la incorporación al culto. Es decir, la manera de devolver el don recibido por Dios (la Vida, la Salud), de restablecer la reciprocidad con Él, es su transformación en una "criatura" que reconoce, y que vivirá bajo el poder de lo numinoso puro, a Dios y a la comunidad. En este sentido podría decirse que la comunidad pentecostal convierte el rito de la curación tradicional, el machitún -un rito "mágico"- en un rito "religioso". Corre-

lativamente, hace transitar la enfermedad desde el ámbito mágico, al ámbito religioso. En este contexto el culto es una comunidad sacrificial donde rige el "do-ut-des".

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

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

El papel de los antepasados

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

En nuestro trabajo de campo en una comunidad huilliche de Valdivia, en la que casi la mitad de la población participa en cultos pentecostales, constatamos que los ancestros siguen teniendo la misma "función", incluso ésta es aún más poderosa entre ellos. Un caso nos servirá para ejemplificar esta afirmación. Cierta vez el guía de un culto se enfrentó -y con él toda su comunidad- a un serio problema: ¿Cómo era el más allá? ¿Cómo vivían los antepasados? Tuvo una seguidilla de sueños, donde sus *malle* (hermanos del padre) ya finados, le explicaban con lujo de detalles las características del *wenumapu*, y también las formas como debían conducirse para tener un lugar digno en él. Este no es un caso aislado, las "revelaciones" de los pentecostales de esa comunidad, como de otras, están generalmente asociadas a los antepasados directos, colaterales o afines y, en su gran mayoría, ellos influyen con sus mensajes oníricos en las conductas de los vivos.

Lo anterior se debe a que el sueño como ámbito numinoso -lugar donde lo sagrado se manifiesta y don-

de los antepasados no son ajenos- se ha conservado y, también, porque los pentecostales mapuche están lejos de valorar de modo negativo el pasado (como es común, por ejemplo, entre los protestantes de la zona andina (Muratorio 1982:87). El pasado religioso de los ancestros es considerado como "puro", "limpio" y "lleno de fe". El presente en cambio, es valorado negativamente: los *nguillatunes* y *machitunes* se han "degenerado", "corrompido" por el vicio del alcohol, por la "falta de fe", etc. El ayer, entonces, para el pentecostal de nuestra comunidad, aparece como un arquetipo del presente (de la comunidad cáltica), que sólo puede ser recreado por los nuevos ritos pentecostales, estableciéndose así la continuidad con los antepasados.

El sentido de la comunidad ritual

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

El *nguillatún* y el *awún*, son ritos que tienen como finalidad restablecer por medio de una reciprocidad con lo sagrado, los valores del ser degradados por la temporalidad (y el trabajo). Este objetivo se logrará a través de una comunidad ritual que se reúne festiva y colectivamente, cada cierto tiempo, estableciendo nexos con lo sagrado gracias al sacrificio de una víctima (Mauss; 1970). Con el rito sacrificial los valores degradados se restauran (se

realizan), la comunidad se purifica, y renace para un nuevo período de vida. Lo sagrado es así, la fuente de todo poder, pero ese poder requiere de los seres humanos para fluir y sostener a lo profano.

Si la religiosidad pentecostal pone su acento en la conversión individual, no es menos cierto que el predominio de la comunidad cültica es considerado como absoluto para todo sujeto (Lalive; 1968). En el culto pentecostal reinan los valores realizados: el sujeto, por su experiencia límite de enfermedad-sanación (oposición homóloga a la muerte/vida), es ya un "salvo", que sólo debe "perseverar" en el culto para mantener su condición.

En concreto, para ambas comunidades rituales lo sagrado no constituye una representación autónoma bajo la forma de valores, de palabras, de logos. Los valores se realizan en la comunidad y la mimesis ritual impide que ellos sean transformados en valores trascendentales. Si esto ocurriera emergería un tiempo irreversible, histórico. Los valores trascendentales, al no ser asibles, promueven una acción permanente para buscar las mejores formas de realizarlos parcialmente.

En resumen, las manifestaciones religiosas pentecostales presentan una serie de continuidades con la religiosidad tradicional mapuche. Más que ruptura, tenemos la impresión de que el pentecostalismo queda "atrapado" en la lógica del sincretismo religioso mapuche. Más aún, la atracción masiva que el pentecostalismo ejerce en algunas áreas, apunta a la necesidad de una acentuación de lo religioso (porque allí se juega todo el problema de la identidad cultural). En efecto, lo que está amenazado es la

identidad cultural; amenaza que proviene del secularismo de la sociedad nacional, que pretende reducir la identidad del mapuche a su posición en la estructura social. Vamos a profundizar en ello en la segunda parte.

¿Hacia una redefinición de lo étnico?

Para introducirnos a esta problemática es preciso dejar en claro que los enfoques tradicionales de la Antropología sobre el problema de la identidad cultural son insuficientes, tanto por su esencialismo cultural (el privilegio de los contenidos culturales), como por su nominalismo (el estudio de las fronteras étnicas, independientes del *ethos* cultural). Un camino para superar estas miradas radica en no considerar lo religioso como un conjunto de creencias y prácticas rituales que tienen como fin satisfacer determinadas necesidades del sistema social (de integración, de conceptualizar el no saber, etc.) y situarlo, por el contrario, en el núcleo de la cultura. Esta perspectiva ha sido desarrollada en Chile por Pedro Morandé. Seguiremos, entonces, a este autor recogiendo su hipótesis sobre la relación entre identidad y cultura.

La identidad sólo es posible en el plano de la cultura, allí las personas encuentran el sentido a partir de experiencias límites. La experiencia límite universal para todo agregado humano, es el sacrificio. Este acto colectivo nos "...remite a la manera que tiene cada cultura de enfrentar y comprender la contradicción entre la vida y la muerte. Pero, a su vez, esta contradicción es tomada como material simbólico para expresar, por medio de ella, la contradicción entre naturaleza y cultura, es decir, el trán-

sito de la animalidad a la humanidad y también, finalmente, para expresar la contradicción entre la inmanencia y trascendencia y, por tanto, el problema del “sentido” de la vida humana” (Morandé; 1984:77).

Esta capacidad constituyente del sacrificio, su eficacia simbólica inmediata, se debe a que con la destrucción ritual de la vida natural de la víctima, la naturaleza se transforma en ente de representación y correlativamente la sociedad se autoafirma como tal. Pero esta autoafirmación no es absoluta, sino relativa, ya que el tránsito de la víctima hacia lo desconocido, su “...traspaso del límite socialmente manejable arroja preguntas para todos. Nadie puede experimentar su propia muerte entre los vivos. De ahí que la muerte ajena tenga la posibilidad de ser siempre representación vicaria. Pero esto tiene vigencia en el plano de la cultura, puesto que nada más que en ella puede producirse la sustitución simbólica, la representación y el espectáculo. Y como experiencia colectiva del límite, la muerte representada pone en evidencia que la totalidad humana constituida por las reglas sociales es sólo parcial, finita, abierta a una realidad que la trasciende y que no puede determinar” (Morandé; 1984:78).

De este modo, el sacrificio es una “...respuesta humana, socialmente organizada ante la experiencia del límite de toda organización social total, ante el “misterio” de aquello que trasciende la vida social, ante el descubrimiento de la exterioridad absoluta. Esta respuesta es, por una parte, mera representación de la contradicción que todo límite involucra: dentro-fuera; interior-exterioridad. Por otra, intento de mediación, y de tránsito, de apropia-

ción y de ensanchamiento de las posibilidades internas de una organización social. Así, todo lo que tiene sentido y todo lo que tiene valor para una cultura particular, se exprese ello en magnitudes absolutas o relativas, está referido aunque con diversos grados de mediación, a la presencia del sacrificio en la vida social. La identidad de cada cultura particular depende en gran medida de la manera en que ella exprese u oculte el sacrificio y de las instituciones que cree para administrarlo” (Morandé; 1984:79).

Hemos presentado estas largas citas de la obra de Pedro Morandé porque nos ayudan a esclarecer el problema de la relación entre identidad, cultura y religiosidad. Digamos, para empezar, que los mapuche, sean o no pentecostales, han privilegiado como medio de expresión de su identidad las prácticas simbólicas y rituales. Por tanto, su experiencia del límite es más vivida que pensada. En palabras de Lévi-Strauss, su identidad se rige por la lógica del “pensamiento salvaje”: por la analogía y la homología. En segundo lugar, su experiencia del límite no se reduce al lugar que ocupan en la estructura social; ella se remite a lo sagrado, a lo trascendente, por lo tanto el fundamento del orden requiere de un sentido que sólo los símbolos de lo sagrado le pueden otorgar (Cazaneuve; 1972, Geertz; 1957). Su identidad está, entonces, en tensión con la formulación racional-iluminista del límite. Esto se manifiesta, por ejemplo, en el rechazo que ellos expresan de ser tratados como campesinos genéricos o como pobres genéricos, es decir, que sus valores se reduzcan nada más que al ámbito funcional del intercambio organizado por las estructuras sociales.

De este modo, la experiencia del límite es vivenciada por los mapuche en sus ritos “tradicionales”: *nguillatún*, *awún*, *machitún* y *palín*; y en los ritos “nuevos”: los cultos pentecostales y algunas fiestas religiosas católicas. Estas ceremonias, por su carácter sacrificial, le permiten establecer las series de oposiciones constitutivas de la cultura (vida-muerte, naturaleza-cultura, etc.). Así, la identidad como seres humanos y como cultura surge al diferenciarse de la naturaleza y al auto-afirmarse como sociedad frente a esa exterioridad. Pero, el rito les permite también elaborar una identidad particular y de pertenencia: lo mapuche, que los vincula con un pasado propio, con sus antepasados míticos o reales, con sus valores, etc. en oposición al pasado del huinca. De esta manera, su identidad está en un doble juego, donde impera tanto una lógica de pertenencia (lo mapuche) como de oposición (con la naturaleza y con el huinca). Ambas se simbolizan en los ritos, sean éstos los del *nguillatún* o de los cultos pentecostales.

¿En qué consiste entonces, el proceso de acceso a la identidad que imprime la dinámica pentecostal? Digamos que los mapuches pentecostales aceptan determinados conceptos que valorizan lo real de un modo crítico (su separación frente al mundo). Con esto, protestan frente a las condiciones sociales que surgen de la subordinación que les toca vivir. Simultáneamente, responden a esa crítica constituyendo una nueva comunidad, donde los conceptos límites que la fundan dejan de ser ahora trascendentales, ya que la comunidad cültica se cierra sobre sí misma, al postular que sólo en ella los valores se realizan. De este

modo, nos parece que el pentecostalismo mapuche es un “refugio” para su identidad en las actuales condiciones de vida (agravadas por la disolución de las reducciones). Este “refugio” emerge de una dialéctica histórica: es una síntesis entre lo antiguo y lo nuevo, una continuidad y una discontinuidad con el pasado; pero donde predominará lo antiguo, al restituirse bajo otros términos la comunidad cültica, con la diferencia que ésta tendrá ahora un fundamento más religioso que mágico.

Para comprender mejor la dinámica ritual (sea tradicional o pentecostal) se la puede contrastar con lo que sucede en algunas de las organizaciones reivindicativas mapuche. Estas últimas intentaron constituir la identidad mapuche como identidad política en el plano del discurso (del proyecto). No obstante, fueron conscientes de la escasa capacidad de convocatoria que lograban por esta vía, entonces recurrieron a los mecanismos rituales y simbólicos para articular la identidad. Los mejores ejemplos en el pasado fueron la Federación Araucana y la Corporación Araucana. La primera, se valió del *nguillatún*, la segunda, del carisma de Venancio Coñuepan. Gracias a ello los mapuches lograron constituirse como sujetos políticos sin perder su identidad cultural. Lo mismo se intentó en la década de los ochenta a través de la organización Admapu, que utilizó los ‘juegos’ de palín y, en los noventa, *Aukiñ Wallamapu Ngulam* Consejo de Todas las Tierras, que generó una verdadera revolución al poner en primer plano político a los “jefes rituales” de su sociedad y paralelamente ‘crear’ una institucionalidad que los proyectara fuera del ámbito comunitario.

Colegimos así que, por esta vía, no están cortados los puentes entre movimiento pentecostal, organizaciones mapuches y movilizaciones por los derechos territoriales y políticos, incluso en muchos casos se han potenciado mutuamente, no siendo raro que un pastor pentecostal se pueda transformar en un activo dirigente de su pueblo.

Bibliografía

- Arroyo, Bernardo
Zambrano, Mireya
1978 "Misionismo y cultura mapuche. Hacia una visión interna de contacto y cambio. Comunidad de Repocura, Chol-Chol, Chile", Tesis conducente al grado de Licenciatura en Antropología, Pontificia Universidad Católica de Chile, Sede Temuco.
- Cazaneuve, Jean
1972 *Sociología del rito*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Censo de Población
Vivienda, Chile.
1992-2002.
- Eliade, Mircea
1979 *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, Ediciones Cristiandad, Madrid, (2 T.).
- Faron, Louis
1961 "On ancestor propitiation among the Mapuche of Central Chile" en *American Anthropologist*, Vol.63, No4, pág.:824-830.
- 1964 *Hawks of the Sun*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- 1969 *Los mapuches, su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- 1988 "La montaña mágica y otros mitos de origen de los mapuches de Chile central", en *Nütram*, Santiago, Año IV, N° 2, pp. 9-14.
- Foerster, Rolf
1983 *Vida de un dirigente mapuche*. Martín Painemal H., GIA, Santiago.
- 1988 "Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche", en *América Indígena*, México, Vol. XLVIII, No4. pp.773-789.
- 1989 "Identidad y pentecostalismo indígena en Chile" en *Revista Creces*, Santiago, Vol.10, N° 6, pp.12-18.
- Foerster, Rolf
Montecino, Sonia
1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*, Ediciones CEM.
- Geertz, Clifford
1957 "Ethos, World View and Analysis of Sacred Symbols", en *Antioch Review*, Vol.17, N°4. (Usamos una versión en español realizada por la Universidad Católica del Perú).
- 1987 *La interpretación de la culturas*, Gedisa, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric
1983 *Rebeldes primitivos*, Editorial Ariel. Barcelona.
- Lalive, Christian
1968 *El refugio de las masas*, Editorial del Pacífico, Santiago
- 1972 "Sociedad dependiente, 'clases populares' y milenarismo en Chile", en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, Santiago, N°14.
- López, Carlos
1991 "El palin o chueca, un juego tradicional mapuche. Aspectos históricos y situación actual en la comuna de Lumaco", en *Sobre culturas indígenas: lenguaje y sociedad*, CONICYT, Universidad Católica de Temuco y UFRO, Temuco, pág.:177-204.

Mauss, Marcel
1970 *Lo sagrado y lo profano*, Barral Editores, Barcelona.

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

Muratorio, Blanca
1982 *Etnicidad, evangelización y protesta en el Ecuador*, Ediciones CIESE, Quito

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS. SOCIALES
BIBLIOTECA