



UNIVERSIDAD  
**COMPLUTENSE**  
MADRID

Facultad de Geografía e Historia

El ritual del Ngillatun: un análisis antropológico en clave  
cosmopolítica desde la ontología mapuche.

The Ngillatun ritual: an anthropological analysis in  
cosmopolitical key from the Mapuche ontology.

TRABAJO DE FIN DE MÁSTER

Tomás Rafael Pellegrini de la Viuda

Máster de Historia y Antropología de América, curso 2019-2020

Universidad Complutense de Madrid, octubre 2020

Director: Dr. Jesús Antona Bustos

## **Resumen:**

A lo largo de los siglos los rituales indígenas han sido interpretados y observados desde múltiples perspectivas, muchas de ellas supeditadas a una visión etnocéntrica que ha sido fruto de las relaciones de poder asimétrico, en ocasiones invisibles, que la colonialidad ha acarreado a lo largo de los años y que concebían a esa alteridad como un simple “objeto de estudio”.

El presente trabajo a partir de la aplicación de la propuesta cosmopolítica pretende superar esa visión antropocéntrica que asumimos sobre el mundo y la naturaleza que nos rodea, aquí naturaleza y cultura pierden los significados aprendidos y socializados desde Occidente. De esta forma el trabajo aborda la perspectiva cosmopolítica del *Ngillatun*, ritual mapuche, como una herramienta para subvertir el orden político moderno y los modelos impuestos por la hegemonía del poder, incorporando a las dinámicas políticas y sociales que marcan el devenir del pueblo mapuche a las entidades sobrenaturales no-humanas que guían actualmente su acción política frente a las usurpaciones territoriales, la violencia y la marginación por parte de la sociedad dominante.

Al adoptar así una visión desde los términos y conceptos que ellos mismos nos proponen y, sobre todo, prestando especial atención a la relación entre los conceptos de “cosmo” y “política”, apostamos por una forma de entender la relación con los pueblos indígenas ajena a una perspectiva hegemónica del mundo que permita establecer un diálogo ontológico en igualdad.

**Palabras clave:** *Ngillatun*, cosmopolítica, ritual, ontología.

**Abstract:**

Throughout the centuries, indigenous rituals have been observed and interpreted from multiple perspectives, many of which have been subjugated to ethnocentric views which are a product of often invisible asymmetrical power relations that colonialism/coloniality has created. Under this ethnocentric perspective, alterity is viewed as a simple “object of study”

This project, applying the cosmopolitic approach, attempts to go beyond the anthropocentric view that we have easily accepted regarding nature and the world that surrounds us. Following this approach, nature and culture are regarded in a new light, where the above Western, anthropocentric conceptions lose the meanings that we have learnt and socially accepted. In this way, the following project explores the cosmopolitic perspective of the *Ngillatun* – ritual of the Mapuche people – as a means of subverting the modern political order and the models imposed by the hegemony of power. In order to do this, we will contribute to study of Mapuche’s social and political dynamics by exploring how non-human supernatural entities currently guide their actions against territorial usurpation, violence and marginalization by the dominant society.

In following this new approach, focusing on the terms and concepts that the Mapuche themselves propose to us, paying special attention to the relation between the concepts “cosmos” and “politics”, a new way to understand our relationship with indigenous peoples, alien to our hegemonic understanding of the world, is proposed which allows us to establish an ontological dialogue in terms of equality.

**Keywords:** *Ngillatun*, cosmopolitics, ritual, ontology

# ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN. ....	4
1.1. Marco teórico. ....	7
1.2. Estado de la cuestión. ....	8
1.3. Uso de las fuentes. ....	11
2. <i>NGILLATUN</i> A TRAVÉS DE LA HISTORIA: PROCESOS DE ACULTURACIÓN Y RESISTENCIA. ....	13
2.1. Llegada de los españoles y primeras crónicas. ....	13
2.2. Periodo de inserción en la República de Chile. ....	16
2.3. Los mapuche en el siglo XX. ....	20
2.3.1. La cuestión mapuche bajo los mandatos de la segunda mitad del siglo XX: Salvador Allende y la dictadura pinochetista. ....	22
2.3.2 Emergencia étnica y el fenómeno urbano. ....	24
3. DESCRIPCIÓN DEL <i>NGILLATUN</i> . ....	26
4. ONTOLOGÍA Y COSMOPOLÍTICA. ....	33
4.1. Humanos y no-humanos. ....	41
4.2. <i>Ngillatun</i> como herramienta política. ....	44
4.3. <i>Ngillatun</i> como mecanismo politizador. ....	53
5. CONCLUSIONES. ....	54
6. BIBLIOGRAFÍA. ....	58
7. ANEXOS ....	69

## 1. INTRODUCCIÓN.

A lo largo de la historia, Occidente ha presentado una visión muy concreta hacia lo diferente, lo extraño, hacia aquello que algunos autores han venido a llamar “el otro”, el ajeno, el que no es yo, el indio, por ejemplo. La historia y los individuos partícipes de este relato nos han legado bellos poemas, extensas crónicas y museos repletos de objetos de aquellos “otros”, curiosidades que rellenan los espacios exóticos, porque esto es lo que en muchas ocasiones representa la museística para el poder imperante, lo no propio, una curiosidad, algo que mostrar por su vistosidad etc.

El mero hecho de que casi siempre se hable de artesanía indígena y muy pocas veces de arte, más allá del arte maya, azteca o inca, nos indica cómo a la hora de construir el vocabulario, el prejuicio hacia la alteridad está omnipresente. Por eso cuando se habla de religión se habla de superstición y mitos, no de un verdadero sistema de creencias, de artesanía y no de arte, de vistosidad y exotismo. Esa distorsión de la imagen indígena es la que motiva este trabajo, el cual pretende ser el contrapunto a esa visión estereotipada.

Aun reconociendo que este trabajo se presenta desde la academia y desde Occidente pretende tender un puente al diálogo y generar una relación de respeto hacia los pueblos originarios para aquellos que lo lean. Es hora de dejar de lado nuestros principios y establecer un diálogo con la alteridad tratando de aprender lo que otros nos puedan enseñar.

La hipótesis que planteamos es la existencia de mundos ontológicamente diversos, mediado por la subordinación de ontologías “marginadas” frente a la ontología política hegemónica. Así, el trabajo aboga por la creación de lazos de igualdad entre mundos, fomentando el entendimiento mutuo y un conocimiento simétrico ante la ideología dominante.

La idea de partida es que el mundo europeo no es único y no debe situarse en un posición ontológica de superioridad respecto a otros. Para ello, a partir del ritual del *ngillatun* (ritual de agradecimiento y propiciación mapuche) pretendemos despojarle del exotismo con el que se ha visto tradicionalmente para abordar las razones prácticas que juega actualmente en las arenas políticas. A partir de este trabajo trataremos de mostrar que existen diferentes formas de habitar, lo que da lugar a una pluralidad de mundos que presentan

formas distintas de entender las relaciones sociales y políticas al margen de la ideología dominante y que deben considerarse en sus propios términos. Para poder entender más adelante la significación cosmopolítica del *ngillatun* en el contexto político asociado a la contemporaneidad hemos de partir rastreando su origen.

El presente trabajo se centra en la ceremonia mapuche del *ngillatun*, vinculada a los procesos de reivindicación política y social, a partir de someter esta práctica ritual mapuche al análisis desde una perspectiva ontológica y cosmopolítica y tomando como eje principal el accionar de las entidades no-humanas. La elección de esta temática parte de la consideración de que las diferencias ontológicas en juego constituyen un elemento clave en las relaciones mapuche-chilenas marcada por el conflicto y el desencuentro político y cultural.

En primer lugar, pretendemos hacer una presentación sobre qué es el *ngillatun* y cómo ha sido su evolución a través del tiempo. A lo largo de la historia el ser humano ha estado siempre interesado en sus orígenes, bien a partir de explicaciones científicas, o bien a aquellas más etéreas conectadas con el mundo sobrenatural. Usaremos el término “mito” al referirnos a las narraciones de origen del *ngillatun*, sin embargo no debe confundirse y en ningún momento se utilizará este concepto de forma descalificadora, más allá del significado conceptual de la palabra. Téngase este como:

“Término comúnmente usado para definir la narrativa puramente de ficción a menudo en torno a personas, acciones o sucesos sobrenaturales, aunque también encierra las ideas populares acerca del mundo natural y eventos históricos en una cultura dada. De hecho, implica que el grupo que narra el mito cree en él” (Buck, 1997: 433-435).

En el texto se utilizará pensando en aquellas narraciones que sitúan ya sea a sus personajes o la acción bajo el aura de la divinidad o en un contexto de religiosidad. Queremos alejarnos así de las premisas y los conceptos más eurocéntricos y occidentalizados, sino en la forma, sí en el significado, sin negar así las creencias y pensamientos de lo aquí expuesto. Una vez conocido su origen pasaremos directamente a una descripción más técnica de la celebración y finalizaremos con una aclaración acerca del dinamismo del rito, así como de su evolución, lo que nos permitirá adentrarnos más fácilmente en aquello que ofrece este trabajo: la proyección cosmopolítica del ritual conocido como *ngillatun*.

En segundo lugar, pretendemos abordarlo a partir de una de las perspectivas más recientes en la antropología americanista vinculada a los estudios acerca de las ontologías amerindias, dejando atrás las más culturalistas. Pretendemos poner de manifiesto la existencia de una realidad no observable desde fuera e ininteligible bajo los criterios de la modernidad occidental. Así, abordaremos una forma de entender el ritual como algo práctico y dinámico y no como algo teórico e inerte; es decir, como mero objeto de estudio, observando la presencia del *ngillatun* en el contexto de la construcción étnica, política y religiosa de la identidad y del movimiento étnico mapuche.

En tercer lugar, el trabajo examinará la politización que ha tomado todo lo referente a los pueblos indígenas. En el Chile actual la sociedad civil y política chilena y la mapuche se relacionan dialécticamente en unas mismas arenas, pero a través de un diálogo entre dos mundos que apenas encuentra espacios de comunicación en igualdad de condiciones. Esto ha llevado a que la sociedad mapuche haya tenido que, por un lado, adaptarse a los modos de expresión y representación occidentales, y por otro lado, hayan sabido reivindicar política y socialmente su existencia y sus demandas desde el marco de la política étnica, es decir, siguiendo su propia línea de pensamiento. El trabajo, en este sentido, nos llevará a transitar por ambas estrategias poniendo la mirada especialmente, en la segunda.

En cuarto lugar, este trabajo analiza el concepto de cosmopolítica a partir del cual intentaremos explicar las relaciones entre el Estado y los indígenas. A partir de los principios que marca la estrategia cosmopolítica queremos comprobar y si es posible establecer un diálogo intercultural entre todos los agentes en igualdad de condiciones.

Por último, se pretende observar la funcionalidad y el sentido actualizado del *ngillatun* a partir de una serie de propuestas: a) abordando el discurso de la ritualidad y de la tradición como otra forma de hacer política que supera las concepciones actuales y occidentales de “cultura” y “política” y, ante todo, anula la tradicional separación naturaleza-cultura; b) observar cuánto de político y de cosmológico tiene la cosmopolítica y cómo se entrelazan, cuál es su significado y aplicación y cuál es la dimensión práctica de la cosmopolitización y c) plantear la ceremonia del *ngillatun* como un mecanismo de acción política y social en las relaciones con el Estado chileno y en el seno de la propia cultura y como un

momento de enorme significación simbólica y ritual en el que algunos de sus participantes adquieren conciencia política de sí mismos y de su entidad de pertenencia étnica.

### 1.1. Marco teórico.

Para aproximarse al estudio del *ngillatun* es necesario dar cuenta del marco teórico involucrado y, por lo tanto, de ciertas fuentes y de la terminología empleada. Abordaremos, a través del trabajo, la construcción de la identidad étnica como contraposición a la chilena como el fenómeno de partida que permite establecer unas diferencias en el ser, en los reclamos y, por tanto, en la forma de existir. Para entender estas diferencias desde nuestro mundo es necesario remitirnos a una problemática ontológica que enfrenta lo que nosotros asumimos como cierto y real frente a una realidad llena de verdades y certezas absolutamente dispares, o más que una realidad, muchas de ellas.

**Ontología**, en su significado más básico, nos recuerda la RAE que proviene del griego “‘onto-’: ente o ser y ‘logos’: estudio o palabra y se refiere a la “parte de la metafísica que trata del ser en general y de sus propiedades trascendentales” (RAE, 2020) es decir, al estudio del ser. Esta referencia, si bien nos acerca a lo que pretendemos apuntar, no alcanza el significado completo que adquiere al ser objeto del estudio antropológico que define muy claramente Philippe Descola, como veremos más adelante, y que, en resumen, hace referencia al modo en que está construido el mundo que vemos y concebimos desde nuestra instrucción. Esto nos remite a la siguiente idea, la comprensión de que existen **mundos diferentes** más que perspectivas distintas de un mismo mundo. Este planteamiento es ontológicamente opuesto a nuestra percepción pues se refiere a una idea del mundo que nos permite romper el binarismo de la ciencia occidental; debemos tener en cuenta los conceptos ontológicos del mundo que observamos y no intentar aplicar nuestra visión perspectivista asumiendo que otros pensamientos son simples visiones de lo mismo. Esto construye un posicionamiento a favor de la descolonización del saber y del poder. En palabras de Florencia Tola:

“(…) el cuestionamiento de los binarismos europeos presupone un posicionamiento ético-político que implica desprenderse de los presupuestos y repertorios conceptuales del proyecto neocolonial europeo” (Tola, 2016: 132).

En último lugar señalamos dos de los conceptos más importantes que integran el trabajo: **cosmopolítica** y **política étnica**. En primer lugar, la cosmopolítica aparece como el enunciado fundamental y primordial del trabajo y es por ello por lo que, junto a ontología, será ampliamente desarrollado. Sin embargo, debemos proporcionar ciertos apuntes para facilitar la lectura, en el sentido de entender mejor la dirección del texto. Con el concepto de cosmopolítica tratamos de aportar el rol de agencia activa a aquellas entidades no-humanas que intervienen en las decisiones políticas y tener en cuenta su influencia en las relaciones sociopolíticas entre individuos o entre individuos e instituciones etc. La problemática consiste en que la ciencia y el sentido común occidental resumen la existencia de toda esta clase de entidades a la mitología o la superstición y, por ello, no son tomadas realmente en serio, la cosmopolítica propone entonces hacerlo y reconocer su agencia activa y, por tanto, sentarlas a la mesa junto a los negociadores humanos. Aquí es cuando entra en juego lo que hemos enunciado como política étnica: la forma de expresión de estas “otras sociedades” mediante canales, conceptos y atribuciones propias, una política desarrollada en sus términos y para ellos, mediante sus herramientas y personalidades y que no necesita incluirse, por tanto, en la lógica de poder occidental e incluso puede rechazarla. En este sentido la cosmopolítica pretende poner en valor la existencia de estas y otras formas de hacer política y, de este modo, establecer unas relaciones de igual a igual, donde no se subyugue una forma de habitar el mundo diferente.

## **1.2. Estado de la cuestión.**

Encontramos algunos trabajos importantes desde principios de siglo XX, como el de Ricardo E. Latcham (1924), *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos* o los de Augusta, *Gramática araucana* (1903) o *Diccionario araucano-español y español-araucano* (1916), más volcado en la gramática, que marcaron un hito importante para el tema que nos ocupa. Es necesario señalar también los extensos trabajos de Moesbach, *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX* (1930) y, sobre todo, el conocido Pascual Coña, *Testimonio de un cacique mapuche* (1930) donde, escrito tanto en *mapudungun* como en castellano, se repasa la historia del cacique Pascual Coña y a través de él, la vida y cultura mapuche

desde su más tierna infancia hasta sus últimos años, dando cuenta de la alimentación, la ritualidad, la tierra y la naturaleza y el *ngillatun*. La obra *Estudio del ngillatun y la religión araucana* (1964) de Rodolfo Casamiquela, representa un estudio teórico de la ceremonia, en el que expone todos aquellos elementos presentes en el ritual a partir de un trabajo minucioso basado en sus experiencias, por lo que esta obra resulta indispensable para acercarnos a la estructura del rito. En lo que se refiere a ritualidad y a la religión mapuche hemos de referir dos trabajos indispensables a la hora de analizar el *ngillatun*: *Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes*<sup>1</sup> de Louis Faron, y qué, a pesar de su temprana fecha, 1964, constituye uno de trabajos más completos acerca de la ritualidad mapuche. Más actual es la obra de Rolf Foerster: *Introducción a la religiosidad mapuche* (1993), la cual supone el gran compendio de la ritualidad mapuche, una obra que nos presenta la religiosidad mapuche desde el momento del primer contacto hasta casi lo más actual, aludiendo tanto a las implicaciones de esas interacciones como a los aspectos vinculados al mundo religioso y ritual mapuche, erigiéndose en una obra imprescindible para el estudio de la religión mapuche.

En lo que se refiere al mapuche histórico y las relaciones de estos con los diversos gobiernos a lo largo de la historia, podemos resaltar el trabajo de José Bengoa *Historia de los antiguos mapuches del sur* (2003) que abarca el período desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín o su conocida obra *Historia del pueblo mapuche: siglos XIX y XX* (1985) y la más actual *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX* (1999), obras de referencia en la historiografía mapuche académica para entender la evolución del pueblo mapuche y sus relaciones con el Estado chileno. También hemos de resaltar autores como Guillaume Boccara con sus influyentes artículos “Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (S. XVI-XVIII)” (1999) o su libro *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial* (2007), por su importante visión de la evolución del pueblo mapuche en sus relaciones con el poder dominante y la cada vez más evidente marginación de sus integrantes. En la misma línea, la obra de Jorge Pinto *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche*:

---

<sup>1</sup> Cuyo título en español es *Antüpaiñamko: moral y ritual mapuche*.

*de la inclusión a la exclusión* (2000), plantea un enfoque novedoso respecto a las causas de la exclusión mapuche en relación con el Estado. En las últimas décadas, el fenómeno urbano ha dado lugar a interesantes estudios acerca de las migraciones mapuche y en este sentido destaca la tesis de Cuminao y Moreno (1998) *El Gijatum en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuche* por su alto contenido y por el valor de sus entrevistas.

En cuanto a los enfoques teóricos manejados resaltamos los trabajos de dos relevantes autores: Eduardo Viveiros de Castro (La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio [2008]) y Philippe Descola (*Más allá de la naturaleza y la cultura* [2005] o *La selva culta. Simbolismo y praxis en la ecología achuar* [1996]). La perspectiva del multinaturalismo de Viveiros de Castro, que se enuncia claramente en *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena* (2004) representa un antes y un después en lo que a ontologías se refiere al presentarnos la posibilidad de la existencia de varios mundos diferentes frente al perspectivismo europeo; su tratamiento de las ontologías amazónicas ha supuesto un cambio en las perspectivas antropológicas de las últimas décadas. Junto a él, Descola ayuda a romper el binomio occidental que opone naturaleza y cultura, al declarar que esta última no es exclusiva de los hombres. Sin embargo, debemos señalar a Roy Wagner y su obra *The invention of culture* (1975), texto que cobra vigencia a medida pasan los años, pese a que no tuvo gran influencia en su momento, y que en la actualidad supone el punto de partida de la ruptura de este dualismo y, por tanto, hoy es una obra excepcional que ha marcado y, creo, aún sigue guiando el acontecer antropológico.

Respecto a la cosmopolítica, Isabelle Stengers es la precursora de este concepto, y su obra magna los siete volúmenes de *Cosmopolitiques* (1997), así como un artículo titulado “La propuesta cosmopolítica” (2014) publicado en la *Revista Pléyade*. Imprescindible para entender el nacimiento del concepto y su intencionalidad. Hay que destacar también la influencia de Bruno Latour y su obra *Nunca fuimos modernos* (1991), así como de un artículo que ofrece un aporte fundamental al de Stengers como continuación en la *Revista Pléyade*, titulado “¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck” (2014) y que ayuda a clarificar enormemente el sentido antropológico de esta noción. Más allá de ideas y teorías, Blaser y

Giminiani desarrollan un magnífico aporte, muy práctico, al concepto de cosmopolítica, al exponerlo en sus términos y aplicarlo al trabajo de campo y al estudio de caso concreto. Sus trabajos: “La ontología política de un programa de caza sustentable” (2008), “¿Es otra cosmopolítica posible?” (Mario Blaser, 2018) o *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y de mundos territorio/es en la sociedad mapuche rural* (2012) y “The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations” (Giminiani, 2013).

Por último, queríamos dar voz a aquella historiografía propiamente mapuche que en las últimas décadas está alzando la voz y recuperando cada vez más un espacio propio para presentarse y explicarse a sí mismos. Aparece la importante obra *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (2006) de Pablo Marilan, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, que marca un antes y un después en las letras mapuches. Organismos como la Comunidad de Historia Mapuche han producido también importantes textos mapuche sin la necesidad de intermediarios académicos, lo que transmite una imagen más fiel de la realidad según es percibida por los propios actores. Podemos indicar también otras obras importantes como “Cuestión Mapuche, Descentralización del Estado y Autonomía Regional” (1990) de José Mariman y *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2012) de Héctor Nahuelpan Moreno, Herson Huinca Piutrin y Pablo Mariman.

### **1.3. Uso de las fuentes.**

Se ha rastreado en las primeras crónicas del contacto con los “araucanos” aquellos aportes que se refieren más directamente al *ngillatun*, su percepción de este y cómo es visto desde la lógica europea. Los aportes son mínimos, pero, aun así, de enorme valor, puesto que nos permiten explorar el primer contacto, o, al menos, la primera vez que se deja por escrito un *ngillatun* a los ojos de los europeos y cómo es entendido, para después compararlo con la realidad contemporánea.

Fuentes secundarias, monografías, artículos que han permitido aportar datos acerca de la realización del *Nguillatun*, su evolución y los intentos de aculturación de los poderes hegemónicos del momento, sea este el Imperio español o Chile.

Los testimonios indirectos que nos han llegado como el de Pascual Coña, nos permiten verificar los datos y la teoría que aportan las monografías, libros y artículos. Esto nos posibilita contrastar las palabras de los investigadores con las vivencias de un cacique mapuche y establecer conexiones, observar cómo se ha mantenido la tradición y cómo el *ngillatun* se manifiesta en la actualidad.

Por otra parte, se ha realizado un rastreo bibliográfico de fuentes secundarias sobre estudios que abarcan la teoría cosmopolítica y de la política étnica e investigaciones acerca del *Nguillatun* y los mapuche que enfocan la cosmopolítica mapuche desde un punto de vista más práctico.

Otras fuentes utilizadas han sido las audiovisuales que, más allá de la letra, nos ofrecen una perspectiva del *ngillatun* que nos permiten observar y, de alguna manera, ser partícipes de los elementos descritos.

Además se ha recurrido a fuentes periodísticas que nos permiten acercarnos a la problemática de las relaciones interétnicas entre el pueblo mapuche y el Estado chileno en perspectiva sincrónica, así como la celebración del *ngillatun* vinculado a actos con resonancia política, como la recuperación de tierras ancestrales.

Por último, se ha recurrido a una entrevista propia realizada a raíz del TFG, pues es necesario resaltar la dificultad de realizar este tipo de entrevistas en torno al tema seleccionado para el trabajo y los consiguientes aportes, especialmente por la lejanía que impone la ausencia del trabajo de campo. A ello sumamos que abordamos un tema que en ocasiones prefieren no exponer, lógicamente, pues es considerado sagrado.

## **2. NGILLATUN A TRAVÉS DE LA HISTORIA: PROCESOS DE ACULTURACIÓN Y RESISTENCIA.**

Para entender la resignificación propia del ritual en torno a un proyecto cosmopolítico, tomaremos como punto de partida los primeros contactos entre el pueblo mapuche<sup>2</sup> y los conquistadores españoles. Este tipo de narración nos permitirá manejar claramente la información respecto al contacto y la consecuente evolución de la religiosidad mapuche a lo largo de los siglos hasta llegar a la época que nos concierne.

### **2.1. Llegada de los españoles y primeras crónicas.**

En los primeros compases del “contacto”, los cronistas dieron cuenta de la existencia de una serie de comunidades dedicadas al cultivo del maíz, papa y quinua que ocuparían el actual sur de Chile y que tomaron el nombre de “araucanos” (Antona, 2016: 83-84). Fue un “contacto” que desde un principio estuvo marcado por el conflicto entre los conquistadores españoles y los pobladores originarios del territorio, motivado, parece ser, por informes desmesurados acerca de las riquezas de oro y plata que albergaban estas tierras, así como por el interés económico que encerraban las tierras que ocupaban los araucanos (Pinto, 1996, citado por Antona, 2016: 86).

Los conquistadores iniciaron una campaña de ocupación del territorio mapuche ligando su estrategia a la construcción de fuertes. Entre 1550 y 1557 tuvo lugar la llamada Guerra de Arauco, donde se enmarcan las grandes gestas y los grandes nombres de la resistencia mapuche frente a los españoles, como los famosos Lautaro y Caupolicán. El continuo desgaste y las acciones bélicas provocaron una resistencia indígena cada vez más férrea, que incluso les aportó algunas victorias rememoradas aún hoy en día, como la de Curalaba. La estrategia de conquista violenta seguida por las tropas españolas no quebró la resistencia mapuche, lo que llevó a la celebración de Parlamentos entre ambas entidades; el más importante de todos ellos fue el Parlamento de Quilín en 1641<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> En un principio no existe una unidad como la que actualmente conocemos como “pueblo mapuche”, sino diversas comunidades en etnia unificada que debido a circunstancias históricas llegaron a conformarse en pueblo. (Boccara, 1999a: 426-427).

<sup>3</sup> En 1640 el conflicto hispano-mapuche estaba comenzando a estancarse y se comenzaba a ver la paz con una necesidad imperiosa, paz que se entendía como necesaria desde ambos puntos de vista. Este motivo llevó a la convocatoria de dicho Parlamento, una especie de pacto entre ambos agentes que pretendía establecer una nueva serie de relaciones entre españoles y mapuches, más allá de la guerra de conquista por un lado y la resistencia por el otro.

(Rosales, 1878 [1674] 1: cap. VI-VIII; Bengoa, 2003), momento a partir del cual comenzamos a notar más claramente una nueva estrategia orientada a la aculturación, no solo en la forma de Parlamentos, sino también mediante otros mecanismos como fueron las misiones evangelizadoras (Boccaro, 1999b: 66-67)

Estos son, a grandes rasgos, las primeras notas del “contacto”, pero que nos permiten entender que las relaciones entre el Imperio español y el “pueblo mapuche” tienen como punto de partida una lógica de poder asimétrico y es en base a esta lógica de poder que debemos entender el resto de las relaciones políticas, religiosas y culturales entre mapuche y españoles en aquel momento.

La primera referencia de interés para nosotros sobre el *ngillatun*, en la línea que señala Foerster (1993: 17), fue escrita en 1558 por Jerónimo de Vivar:

“(…) sus placeres y regocijos es ajuntarse a beber, y tienen gran cantidad de vino ayuntado para aquella fiesta, y tañen un atambor con un palo y en la cabeza de él tiene un paño revuelto, y todos asidos de las manos cantan y bailan. Llévanlo tan a son que suben y caen con las voces a son del atambor. Para estas fiestas sacan todas las mejores y más ricas ropas que tienen y cosas preciadas entre ellos; embíjanse los rostros cada uno la color que quiere; y le parece porque tienen muchas colores. Aquí se embriagan<sup>4</sup> y no lo tienen en nada; antes, lo tienen por grandeza” (Jerónimo de Vivar, 1967 [1558]: 133-134).

En ella vemos elementos que repetirá Pascual Coña siglos después:

“(…) las mujeres laven su ropa, limpien sus trariloncos, su cruselís, punzón y tupu, sus cintas de cabeza y trenzas con los colgantes, sus cuellos y collares, sus pulseras de manos y pies: todas las alhajas que suelen usar” y “(…) las mujeres frotan sus prendas de plata y los hombres pulimentan las espuelas y los estribos de plata, las cabezadas y todos los adornos que suelen poner a la montura de sus caballos” (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 376-376).

Encontramos sin embargo otras referencias al ritual como el dibujo hecho por Alonso de Ovalle (figura 1) y la definición del término “*ngilla*” realizada por Luis de Valdivia (1606), que ya mencionamos al inicio del trabajo (Catrileo, 2014: 30), debido a su interés por la lengua mapuche, lo que dio lugar a la obra *Arte y Gramática General de la Lengua que corre todo el Reyno de Chile* (Melin, Mansilla, Royo, 2019: 23). Todo el complejo ritual mapuche era concebido por

---

Estableciéndose de este modo el espacio de acción de cada uno de tal manera que comenzaría a mantenerse un trato favorable entre ambos mundos. (Bengoa, 2003: 483-500; Boccaro, 1999b: 83-87).

<sup>4</sup> Pese a que tanto las referencias tradicionales como las más actuales hablen de borracheras y embriagarse en el *ngillatun*, se trata de una acción prescrita durante la celebración de este y existe autoridades capacitadas para evitarlo llamadas “sargentos”.

los españoles como evidencia de adoración y pactos con el demonio: (Foerster, 1993: 16-18) “(...) parece nuestro Dios quererse servir de su perpetuación para que sea su culto divino en ella honrado y salga el diablo de donde ha sido venerado tanto tiempo” (Valdivia, 1550, citado por Foerster, 1993: 18). Esta demonización de las creencias mapuche por parte de los españoles, sumado a su interés evangelizador como legitimador ideológico de la conquista<sup>5</sup>, impulsa un primer interés reduccional. Ni la guerra ni la esclavitud eran opciones, como menciona Foerster: “El duro bocado es la guerra, el freno es la esclavitud” (1993: 19) ya que la esclavitud no era una opción bien vista por todos los sectores de la población y tampoco por la Corona.

La llegada de las misiones jesuitas modificará ligeramente la visión que se tenía de la estrategia empleada con los indígenas. La primera misión de 1608 “(...) rompe [...] con la lógica de la apostasía y con la necesidad inmediata de su reducción a la corona española” (Foerster, 1993: 21-22); sin abandonar la idea del demonismo, que aún mantendrán jesuitas como Alonso de Ovalle o Luis de Valdivia, que se justificará con la idea de qué los mapuche no conocían la verdad, de ahí que las preocupaciones de estos misioneros fueran sobre el culto a los antepasados “¿Has ofrecido a los muertos algún maíz o chicha pensando que vienen a comer y a beber?”; la hechicería “¿Haste curado con algún hechicero?” o la idolatría “¿As te sacado sangre de tu cuerpo en las borracheras nombrando al Pillán?” (Valdivia, 1887 [1606], citado por Foerster 1993: 23). Interesante también es su preocupación por los sueños (*pewma*), traedores de presagios que convocan la ritualidad: “¿Has creído en tus sueños, o pedido a otros que te cuenten los suyos y creíolos?” (Ídem). Serán este tipo de señales, algunas de las cuales podemos vincular directamente a la realización del *ngillatun*, las que harán recelar a los misioneros cristianos preocupados por traer la cristiandad a estas tierras. Por ejemplo el padre Diego de Rosales resaltará lo que en ellos ve

---

<sup>5</sup> Alejandro VI redactará una serie de bulas que confirmen y legitimen los derechos coloniales y de conquista españoles. La primera de ellas, “Inter caetera” menciona: “Donamos, concedemos y asignamos todas y cada una de las tierras e islas supradichas así las desconocidas como las hasta aquí descubiertas por vuestros enviados y las que se han de descubrir que no se hallen sujetas al dominio actual de algunos señores cristiano”. Es respecto a esta donación papal que surge un debate iniciado por Francisco de Vitoria, ya que este planteaba tanto la imposibilidad de ocupar unas tierras ya poseídas por sus ocupantes como la incapacidad del Papa de otorgar los territorios a los españoles, al carecer este de autoridad universal temporal. Sin embargo sí confiere autoridad legítima a los derechos de evangelización y, por consiguiente, también a la necesidad de proteger a los indios y a la defensa de la fe. (Zaragoza Ruvira: 62-63).

de cristianos pese a que ellos mismos no lo sepan, refiriéndose al mito del diluvio y demostrando que se debe a una inexcusable relación con el Dios cristiano deformada por su idolatría (Foerster, 1993: 26). Más referencias que nos recuerdan al ritual que nos atañe las encontramos en las palabras de Ovalle:

“(…) y así suelen amenazar con tempestades, truenos, lluvias o secas, y de hecho se suelen ver algunos efectos de estas amenazas, y por estas causas vienen a dar los indios al demonio este modo de culto” (Ovalle, 1969 [1646], citado por Foerster, 1993: 26).

Si en los *pewma* percibimos las señales inspiradoras del *ngillatun* y en *Tren-Tren* y *Kay-Kay* su origen primero, aquí podemos llegar a ver los motivos que determinan la comunicación con la divinidad como por ejemplo la petición de unas condiciones atmosféricas propicias: en caso de tempestades se pedirá por calma y, si hay sequía se rogara por la lluvia.

Como contrapartida, las misiones franciscanas que vinieron más tarde no solo volvieron a una visión negativa del sistema de creencias mapuche, sino que consideraron ineficaz la actuación de los jesuitas, por lo que rechazaron sus métodos. Se retornó al demonismo radical anterior, resaltando los papeles del *Pillan*<sup>6</sup>, las *machis*<sup>7</sup> etc., como elementos propios del culto al demonio. No obstante, el paso de los años hizo a algunos cambiar de parecer: “(…) bárbaros, incivilizados, ignorantes y todavía neófitos o novicios en el cristianismo”, retomando la lógica anterior de considerar a los indígenas niños, a los que ha de enseñarse (Martínez, 1964, citado por Foerster, 1993: 35).

## **2.2. Periodo de inserción en la República de Chile.**

Los procesos de independencia trajeron consigo un momento de ruptura y discontinuidad aparente pero se observan continuidades respecto a las políticas relativas a los indígenas. Para ello tomamos como punto de partida el paso previo a la independencia y el estatus imaginario adquirido atribuido por las élites criollas a los mapuche. El surgimiento de este nuevo estado-nación y de las bases sobre las que se gobernará nos proveerá de las herramientas necesarias para analizar los futuros intentos de integración, tanto en el plano político como en el religioso.

---

<sup>6</sup> *Pillan*: “Espíritu de los volcanes. Espíritu de los antepasados. Entidad protectora” (Antona, 2012: 977).

<sup>7</sup> *Machi*: “[Hombre o mujer] con acceso a las fuerzas espirituales y a diferentes planos del universo. Especialista religioso, ritual y médico del pueblo mapuche” (Ídem).

Comenzamos en el periodo conocido como Guerra a Muerte<sup>8</sup>, nombre por el que se conoce el conflicto entre los partidarios de la independencia de Chile y los seguidores del dominio español. En un primer momento podemos hablar de una actitud amistosa hacia los mapuche claramente interesada e idealizada por las élites criollas independentistas para convertirlos en el arquetipo de protochileno (Boccará y Seguel, 1999: 746-747; Bengoa, 2002: 28). De este modo se atribuye al guerrero mapuche características tales como el valor, el honor, la fuerza y, sobre todo, la resistencia ante el invasor, cualidad en que centran esta visión político-propagandística de la nueva nación, creando así un cierto símil entre la feroz resistencia practicada por los mapuche frente a la conquista española y ese levantamiento que estaba teniendo lugar ante y contra su dominación (Ídem). Sin embargo, esta visión condescendiente del “otro” acaba entrando en crisis tras la declaración de independencia, modificándose a medida que la ideología liberal penetraba en el recién formado Estado chileno, emergiendo una nueva imagen del mapuche que ya no es útil a la propaganda de los tiempos de guerra contra el español (Pinto, 2003: 81-82).

Chile comienza entonces una nueva andadura cuyos propósitos e intenciones se orientan al desarrollo de la nueva nación, con la intención de ingresar en el concierto mundial surgido del declive del Imperio español. En el ideario de las élites criollas (Bengoa, 2002: 28-29) la concepción del nuevo Estado se encuentra inmediatamente enfrentada al mundo rural del momento cuya imagen más evidente es la del indígena, símbolo de la barbarie, el salvajismo, la incultura y el subdesarrollo. Se comenzaron a promover políticas de corte asimilacionista que desembocaron en un intento de destrucción o supresión de la identidad mapuche en favor de una tendencia integradora, es decir: se trató de convertir a todos los mapuches en perfectos chilenos, abandonando así su tradición y prácticas históricas, como se puede dilucidar del bando supremo dictado por Bernardo O’Higgins, Director Supremo en 1819, para la totalidad de la población indígena en que los califica de: “(...) ciudadanos chilenos y libres como los demás habitantes del Estado” (Citado por Boccará y Seguel, 1999: 747).

---

<sup>8</sup> Término desarrollado por Benjamín Vicuña Mackenna en su obra “La Guerra a Muerte. Memoria sobre las últimas campañas de la Independencia de Chile, 1819-1824”. (Vicencio, 2012: 117).

En este contexto político reaparecen los procesos de evangelización mapuche, en este caso de la mano de capuchinos y franciscanos (Ibídem: 747-749) pues convertir a la población mapuche en auténticos chilenos cristianos formaba parte de la ideología estatal, como dice Foerster:

“(…) la función civilizadora de la religión cristiana [...] motivó a las autoridades el promover y financiar las misiones en la Araucanía, con el fin de integrar al Estado las aún independientes agrupaciones mapuche” (1993: 36).

Según este autor los misioneros rechazaron que las creencias religiosas de los mapuche fueran una verdadera religión: “(…) el araucano no alcanza a tanto es verdad, pues no tiene religión ninguna, no tiene culto” (Palavicino, 1860, citado por Foerster, 1993: 37), de tal forma que algunas de las prácticas como el *ngillatun*, fueron concebidas como meras costumbres bárbaras y objeto de condena (Foerster, 1993: 37).

Los capuchinos, sin embargo, atribuyeron a este complejo religioso la idea de superstición (Ibídem: 38-39) eliminando del todo el carácter real que incluso el demonismo le confería y dando un paso más en los intentos de asimilación. Uno de los hechos que señala Foerster en relación con las enseñanzas de los capuchinos bávaros a los mapuche es que fagocitaron algunas de sus creencias dentro de las propias, otras siguieron siendo simples supersticiones, cuyos ejemplos más claros fueron equiparar Nguenechén con Dios y Diluvio Universal con Tren-Tren y Kay-Kay (Ibídem: 39-40). En esta forma de proceder se observa una doble corriente conectada a las expectativas estatales; en un primer momento de corte asimilacionista, al intentar insertar a los mapuche en el nuevo modelo de ciudadano creado por el naciente estado-nación; en segundo lugar, borra la originalidad de los pueblos originarios, asumiendo que sus creencias tienen una explicación en los precedentes religiosos de Occidente.

Es en este contexto en el que tiene lugar un evento que afectará no solo a las condiciones materiales y políticas mapuche, sino también a sus planos religioso y étnico: la ocupación violenta de las regiones del sur conocida con el eufemismo de “Pacificación de la Araucanía” (Bengoa, 2002: 20-21; Boccara y Seguel, 1999: 52-55). La realidad es que se trató de una conquista violenta del territorio, los mapuches no solo fueron asesinados y sus tierras robadas, sino que asistimos a un verdadero proceso de etnocidio, diluyéndose su existencia política dentro del Estado de chileno y negando cualquier atisbo de la soberanía

que antaño habían conferido a los indígenas, además de cualquier reclamación indígena emanada de los Parlamentos<sup>9</sup>. Así, esta supuesta pacificación, supuso la reducción del territorio tradicionalmente considerado mapuche a unas 500.000 ha, de los 10 millones originales (Boccará y Seguel, 1999: 757). Además fueron confinados en reducciones: medida que sembró el germen del conflicto contemporáneo. Mientras tanto, el conjunto de tierras arrebatadas y absorbidas por el Estado fueron entregadas a colonos extranjeros y dieron lugar a la creación de latifundios. Todas estas actuaciones se llevaron a cabo en un contexto de total “legalidad”<sup>10</sup>; la Ley de 1866<sup>11</sup> supuso un gran golpe jurídico (no tanto militar) al problema territorial mapuche, al declarar baldías aquellas tierras sobre las que no se pudiera acreditar una tenencia superior a un año, por lo que pasarían a ser propiedad del fisco y facilitaría el acaparamiento de tierras indígenas por parte del Estado para su posterior venta o cesión, situándose aquí el germen de la Comisión Radicadora y de los Títulos de Merced (Boccará y Seguel, 1999: 752).

En este nuevo contexto, originado por la ocupación violenta del territorio, la obra misionera adquiere una fuerza inusitada, como señala Foerster dejaron de ser “(...) sujeto que contemplaba de un modo pasivo las costumbres de los mapuche”, ahora “podían impugnar de forma violenta, si venía el caso, el Admapu<sup>12</sup>” (1993: 41).

Los mapuche son concebidos como permanentes menores de edad<sup>13</sup> y como tales se aborda la defensa del indio, lo que posiciona a los misioneros contra el Estado al defender la legitimidad de posesión de las tierras mapuche, esto demuestra dos posibles formas de concebir la práctica asimilacionista:

---

<sup>9</sup>“Los ciudadanos y los extranjeros tienen la obligación de obedecer las leyes de Chile so pena de incurrir en los castigos que ellas señalan a la infracción. Si esto es cierto; si tampoco puede desconocerse que hay una fracción de habitantes en nuestro territorio que se llama araucanos, pero que para mí son también chilenos, ¿en virtud de que derecho se les quiere eximir de la obediencia a nuestras leyes?” Sesiones de la Cámara de Diputados, Santiago, agosto de 1868 (Casanueva [32], citado por Boccará y Seguel, 1999: 754).

<sup>10</sup> La legalidad se implanta paralelamente a la imposición, por medio de la fuerza militar del estado chileno liberal en territorios indígenas.

<sup>11</sup> Su función era la de traspasar territorios indígenas a manos criollas a través de una comisión de ingenieros: “los terrenos que el Estado posea actualmente y los que en adelante adquiriera se venderán en subasta pública en lotes que no excedan de quinientas hectáreas” (Boccará y Seguel, 1999: 756).

<sup>12</sup> Ad: forma costumbre. Mapu: país. Se refiere a las costumbres tradicionales.

<sup>13</sup> No es una dinámica exclusiva en la historia mapuche. La concepción del indígena como permanente menor de edad y, por consiguiente, necesitado de supervisión se dio a lo largo y ancho de toda la América española.

religiosa y política. Sin embargo, estos intereses integradores poco tuvieron de efectivo, sobre todo si tenemos en cuenta la persistencia mapuche en sus tradiciones. La conservación de una cultura propia: "(...) se deja sentir de una manera explícita" como dice Foerster "(...) en la abierta negativa de los caciques a abandonar a sus mujeres" (1993: 42), pues la poligamia era uno de los reductos que más contrariaban la labor evangelizadora. Es la propia práctica y los abiertos intereses estatales los que nos dan la clave de la permanencia de identidad, si uno no resiste, y se transforma por voluntad propia, no hace falta distorsionarle. Así, la política reduccional, como bien señala Foerster, que separó a los mapuches de las zonas más pobladas, favoreció que se abandonara en cierto modo la actividad misionera (Ibídem: 44-45).

### **2.3. Los mapuche en el siglo XX.**

En el siglo XX se evidencian ciertos cambios sociales con la aparición de organizaciones indígenas como nuevos actores ya a partir de los años veinte. Pese a todo, el proceso asimilacionista no se detuvo y se llevaron a cabo nuevas leyes de división de tierras indígenas bajo la tutela de un Tribunal Especial que luego fue sustituido por los Juzgados de Indios (Boccará y Seguel, 1999: 761). En la misma línea continuista las actuaciones llevadas a cabo sobre los mapuche desde hacía décadas supusieron una creciente pauperización de las comunidades mapuche, por lo que se inició un progresivo éxodo de los indígenas a las ciudades, donde a las clásicas diferencias de clase que caracterizan a los migrantes se sumaron las de tipo étnico (Ibídem: 762-763). Se les atribuye una imagen de gente del campo, salvajes e indios, desde una perspectiva peyorativa.

En este momento emerge una de las más importantes personalidades mapuche de este siglo, Manuel Aburto Panguilef. Un hombre con sus luces y sus sombras, militante político, miembro del gobierno de Marmaduke Grove y fundador de la Federación Araucana (Menard, 2003: 3). Panguilef surgió entre las sombras del evangelismo estatal portando un mensaje mesiánico promapuche; en uno de los congresos de la Federación Araucana llegó a reivindicar la proclamación de la República Indígena. En el plano religioso-cultural se postuló como un defensor de la tradición mapuche, según Foerster, "(...) que entre otras cosas rechazaba el bautismo y el matrimonio y fomentaba la poligamia, el respeto a los caciques etc." (1993: 150), es decir, se postulaba

en defensa de aquello que había sido denunciado por los misioneros y se alzaba como una especie de símbolo y baluarte de la tradición mapuche<sup>14</sup>.

Panguilef componía un doble ente que aunaba los aspectos más tradicionales mapuche, y, a su vez, se entregaba por completo al misticismo cristiano:

“Al hablar empecé manifestando que no me pertenezco – Que me someto a la Santa Voluntad de Dios y su Santo Ministerio para expresarme ante el público presente – Que la Raza Araucana reconoce a un Dios Todopoderoso, al Señor Jesucristo, a los Espíritus Santos y a los Ángeles” (Ibídem: 3).

Imbuido por sus sueños, los cuales interpreta y transcribe, símbolo de la religiosidad mapuche y vehículo de su cosmovisión, Panguilef acaba cayendo en la posesión y desposesión completa, posesión por parte de lo divino, desposesión de uno mismo (Ibídem: 12) llegándose a considerar el próximo “Rey de la Araucanía y Sacerdote espiritual de todo Chile” (Ibídem: 19) e incluso, según nos indica Foerster a identificarse con el propio “(...) dios del Apocalipsis, el que anuncia el milenio y el Reino que redimirá a la raza mapuche” (1993: 153). En el Panguilef poseído, los Ángeles, el Santo Ministerio, Arcángeles... son entes, divinidades que juegan un papel activo y que se involucran en las cuestiones de la Raza Araucana, no son meras cuestiones dialécticas ni entes que velan por nosotros desde las alturas, tiene una confianza plena en que ayuden a la Araucanía y a su gente. En este sentido entran en juego los poderes divinos, las cosmologías como agentes vivos en el establecimiento de relaciones políticas, concebidas o no como tal.

Manuel Aburto Panguilef aparece así como una de las figuras político-religiosas más importantes de todo el siglo, integrador de varias corrientes fue su profeta mesiánico. Defensor de lo mapuche y las alturas cósmicas, integró el nivel divino en su discurso político como un elemento de poder activo. Los poderes celestes se convirtieron en un verdadero agente y herramienta de actuación. Aburto no vio el mundo de una forma diferente al resto, tuvo en mente

---

<sup>14</sup> Lideró el conjunto artístico<sup>14</sup> *Llufquehuenu*, integrado exclusivamente por mapuches, cuya finalidad era la “(...) exhibición de costumbres, ritos y deportes de la raza”, lo que incluía, *Ngillatunes*, *palín*, música tradicional etc. (Menard, 2003: 2). Todo esto se integraba “bajo el rótulo del Arte, campo de delimitación eminentemente occidental. Se podrá decir que nos encontramos ante una medida meramente estratégica, que por su flexibilidad se trata del campo más apto para la expresión y la reivindicación de la diferencia en el contexto chileno de la época” (Ibídem: 6).

uno totalmente ajeno al de los demás y por su concepción activa de los agentes divinos, es imprescindible hablar de él desde el punto de vista de la cosmopolítica pues compone un claro antecedente de lo que vendrá casi un siglo después.

### **2.3.1. La cuestión mapuche bajo los mandatos de la segunda mitad del siglo XX: Salvador Allende y la dictadura pinochetista.**

Tras la entrada al gobierno de Alessandri y posteriormente Frei en la década de los 60, se comienza a llevar a cabo una tímida reforma agraria, apoyada en la creación de ciertos organismos de auxilio para paliar estos problemas de índole territorial. Pero estas reformas adquirieron un nuevo cariz con la llegada a la presidencia de Unidad Popular, con Salvador Allende a la cabeza, de tal forma que, a lo largo de su gobierno, se revisó toda la legislación decretada con anterioridad, y se promulgó todo un conjunto de nuevas leyes en el marco de la Reforma Agraria, entre la que destaca la ley 17.729<sup>15</sup>. Se crearon además nuevos organismos de corte indigenista como el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) (Boccará y Seguel, 1999: 766). Así el gobierno progresista de Allende reconoció la existencia de grupos culturales diferentes, abordó la cuestión indígena como un problema de índole nacional, trajo a colación la idea de la deuda histórica respecto a los mapuches y fomentó una cierta participación de la población autóctona. Todo esto tuvo lugar en base a una serie de ideas preconcebidas sobre los mapuche por parte del gobierno de Allende que desembocaron en la devolución de tierras y que a su vez pretendían granjearse su apoyo, aunque todo llevado a cabo desde una lógica occidental y de clase, entendiéndoles no tanto por su posición como indígenas, sino como campesinos explotados:

«Se tendrá por indígena [...] a la persona que se encuentre en alguno de los casos siguientes[...] 3- Que, habitando en cualquier lugar del territorio nacional, forme parte de un grupo que se exprese habitualmente en un idioma aborigen y se distinga de la generalidad de los habitantes de la República por conservar sistemas de vida, normas de convivencia, costumbres, formas de trabajo o religión, provenientes de los grupos étnicos autóctonos del país» (Boccará y Seguel, 1999: 765).

En relación con esta idea, se convocaron el Iº y IIº Congreso Nacional Mapuche de donde partió la iniciativa para la aprobación de una ley indígena en

---

<sup>15</sup> Tiene como objetivo acabar con la división de territorio indígena en favor de la restitución de las tierras consideradas ancestrales en manos del pueblo mapuche. Conllevó la restitución de 68.381 ha (Boccará y Seguel, 1999: 765-766).

1972. Como todo, sus demandas no se cumplieron tal y como ellos las habían proyectado, si bien se reconoció la pluralidad étnica de la nación chilena y dejó de asociarse al mapuche con la radicación en tierras rurales, el concepto de autoidentificación se dejó de lado (Valenzuela, 1992, citado por Boccara y Seguel, 1999: 756). Aun así, el problema centenario mapuche volvía a cobrar visibilidad, y a formar parte de la agenda de las instituciones políticas.

Este proceso de recuperación de tierras y de reconocimiento de la identidad mapuche influiría en el plano religioso con la llegada de una breve época de tolerancia. La recuperación de las tierras ancestrales favorecía el regreso a la tradición, a sus lugares sagrados y a la recuperación de la ritualidad. Se renovará el vínculo establecido entre la tierra y el cosmos ya que "(...) el Mapu (la tierra) es el lugar de los vivos" (Foerster 1993: 131), siendo, al mismo tiempo, un regalo entregado a los mapuche por Nguenechén y el lugar de descanso de los antepasados, es por ello por lo que toda acción emprendida en relación con la tierra tiene una afección directa sobre lo mapuche (Ibídem: 132).

Sin embargo, los tiempos de esperanza duraron poco, el Golpe de Estado del general Pinochet dio comienzo a un periodo dictatorial en Chile, el cual supuso una marcha atrás en todo aquello que los gobiernos inmediatamente anteriores habían ido desarrollando, sobre todo en lo referido a la Reforma Agraria. Las tierras repartidas y/o tomadas por los propios mapuches fueron devueltas a sus propietarios en un claro contexto de violencia política en que además se vuelven a producir nuevas divisiones del territorio mapuche (Boccara y Seguel, 1999: 767-768). Se trata entonces de lograr la radical transformación del Estado chileno a través de la implementación de nuevas políticas de corte neoliberal, por ejemplo, concediendo nuevos y amplios derechos a las empresas forestales. Esta política no solo acarreará graves problemas medioambientales para los mapuche, sino que entrará en claro conflicto con sus intereses, viéndose abrumados ante la entrada de estas poderosas compañías que representan una parte muy importante del sector industrial chileno, y a las que comienzan a enfrentarse. Una nueva normativa jurídica en 1979 que no solo continuó este proceso divisorio de las comunidades y de devolución de tierras, sino que

decretó la “(...) muerte legal del indígena”<sup>16</sup> por defecto, además de enajenar gran parte de sus recursos naturales (Ídem).

La cuestión religiosa mapuche sufrió un nuevo proceso de negación y ocultación, fruto del estado de terror ejercido contra las comunidades en la forma de allanamientos, palizas etc. Además “(...) durante años fueron prohibidos los guillatún, las ceremonias funerarias mapuche” (Rousseliere, 2019: 23), un símbolo de violencia étnica y religiosa que nos devuelve a las prácticas asimilacionistas que durante siglos había ejercido el Estado chileno contra los mapuche. El Decreto Ley nº 2568, con la resultante pérdida de tierras, atacaba directamente a la tradición religiosa al sustraer de su dominio su territorio ancestral y, por tanto, de sus espacios rituales. Supuso pues “(...) la negación de los rasgos culturales que definen la identidad misma de los miembros de la comunidad” (Ídem). Frente a esto, como ya había ocurrido en otras ocasiones, se dejó sentir la oposición mapuche a la asimilación al Estado, un tipo de resistencia articulada en torno a los Centros Culturales Mapuches y la celebración de la vivencia mapuche y sus tradiciones, entre ellas el *ngillatun*.

### **2.3.2 Emergencia étnica y el fenómeno urbano.**

Los años 90 trajeron consigo la democracia y con ella quedó patente el enorme flujo migratorio que, desde hacía años, se había derivado hacia las zonas urbanas. Según Stavenhagen, Relator Especial de la ONU entre 2000 y 2008: “(...) las migraciones indígenas constituyen, probablemente, el fenómeno migratorio más importante en América Latina en este siglo” (Stavenhagen 1992, citado por Aravena, 2001: 285). Estos procesos migratorios se sustentan en la base de los procesos de construcción de la urbanidad a lo largo de todo el siglo XX, siendo el caso mapuche además afectado por los procesos de expropiación de tierras por parte del Estado desde finales del siglo XIX. Sin embargo “(...) la migración mapuche ha sido masiva pero silenciosa [...] no marcó la ciudad, no produjo espacios mapuche” (Imilan, 2017: 84). Así, durante años, los mapuches estuvieron alejados de su cultura en el ámbito urbano, privados de ella salvo cuando retornaban a sus comunidades de origen (Cuminao y Moreno, 1998: 106-

---

<sup>16</sup> “A partir de la fecha de su inscripción en el Registro de Propiedad del Conservador de Bienes Raíces, las hijuelas resultantes de la división de las reservas dejarán de considerarse tierras indígenas, e indígenas a sus dueños o adjudicatarios” (Aylwin y Castillo, 1990, citado por Boccara y Seguel, 1999: 767).

107). Sin embargo, el surgimiento de organizaciones mapuche en las ciudades a finales del siglo XX promovió la creación de espacios identitarios propios, cuya significación política se ha dejado sentir con fuerza en el siglo XXI. A partir de entonces se inició un proceso de recuperación de la cultura dentro de los términos urbanos, lo que implicaba la celebración de *ngillatunes*, de partidos de *palín*<sup>17</sup>, etc., así como el rescate de la lengua (Imilan, 2017: 85). Según Aravena, el papel religioso asumido por estas organizaciones funcionará también en el plano sociopolítico ya que “(...) la identidad también se afirma expresamente y se refuerza a través de la práctica ritual organizada” (Aravena, 2001: 292-293). La capacidad de convocatoria de estas organizaciones y el papel que cumplirán en ausencia de las referencias de las comunidades de origen será el de mediador entre la sociedad mapuche y la chilena, alzándose como estructuras de defensa identitaria frente al arrollador avance de la cultura nacional. Este tipo de congregacionalismo servirá a su vez para organizar, reivindicar y crear redes de asistencia y ayuda mutua, definiéndose a sí mismos en relación con el entorno que les rodea, a partir de la recreación de las celebraciones rituales tradicionales.

Como hemos señalado, pese a los continuos intentos de asimilación, en primer lugar por las misiones religiosas españolas y después por las propiamente chilenas, la identidad mapuche se ha mantenido más o menos reconocible, sin llegar a dejarse asimilar por parte del Estado. Así, el continuo fluir del tiempo nos ha permitido situarnos finalmente en el contexto de la reivindicación identitaria en las ciudades tras los procesos migratorios, reivindicándose y resistiéndose a su destrucción y recreando lo propio en la línea que veníamos observando ya en los siglos anteriores.

Es a partir de esto, de una continua reproducción de la ritualidad propia, donde se reactualiza la identidad común frente al arrollador avance del neoliberalismo homogeneizado, que sentará las bases de un pensamiento propio que toma como base la cultura a partir de aquellos elementos atemporales: el respeto por la tierra y por los antepasados.

---

<sup>17</sup> *Palin*: Juego ritual practicado por los mapuche y que permite fortalecer los lazos sociales y recrear las alianzas.

### 3. DESCRIPCIÓN DEL NGILLATUN.

El término *ngillatun* se utiliza para referirse a un ritual concebido por los mapuche, referido y conocido ya desde la antigüedad y que aún nos acompaña hoy en día. Etimológicamente, Catrileo presenta una de las mejores definiciones conceptuales de la palabra, compuesta por el “(...) lexema *ngilla* + *\_tu\_* ‘marcador de reciprocidad y reiteración colectiva’ + el sustantivador *\_n\_*: *ngillatun*” (2014: 32), atribuyendo a este constructo un ritual de índole propiciatorio (*ngilla* significa literalmente “rogar” o “pedir”<sup>18</sup>), donde los asistentes solicitan a *Nguenechén*, deidad máxima, por las cosechas y el bienestar para la familia y allegados, entrelazando lo sacro y lo social a través de una liturgia rigurosamente pautada. Casamiquela sopesa como sinónimos otros términos como *kamarikún*, *llelipún*, *nillatun kawíñ*, *aillaréwe*, *trawën* o *villatún* (1964: 15), a las que Catrileo añade *lepún* (Catrileo. 2014: 28-31).

El origen mítico de esta práctica presenta distintas versiones, por ejemplo, en uno de los primeros relatos que observamos, la historia se centra en dos hombres, quienes, al intentar cruzar el río Toltén, murieron ahogados, siendo imposible para sus familias recuperar sus cuerpos. Ante este problema, decidieron recurrir a una *kalku* (hechicera) para que les ayudara a recuperarlos, sin embargo, al no poder cumplir los requerimientos de esta, desencadenaron su enfado convirtiéndolos en espíritus malignos del volcán Villarrica, causando sequías e inundaciones. Sus familiares, afectados por la situación, se encontraron un día con dos aves, quienes, conmovidas por su malestar, decidieron ayudarles tomando el nombre de *Tramaleufu* y *Winkaleufu*<sup>19</sup>, con una única petición: que una vez roto el maleficio, organizaran un *ngillatun*, siendo este el primero de aquellos y punto de partida de dicha tradición (Foerster, 1993: 166; Faron, 1997 [1964]: 74-75). Otro de los relatos que encontramos, es el de los poderes opuestos de las serpientes *Tren-Tren* y *Kay-Kay*. El espíritu maligno de *Kay-Kay* decidió un día acabar con la humanidad y para ello convocó a las aguas haciendo que su nivel subiera con la intención de ahogarles, sin embargo, la gente logró huir al *Tren-Tren* y mientras el agua aún amenazaba con lograr

---

<sup>18</sup> Luis de Valdivia lo define concretamente en 1606 como “gillan, cobrar o pedir la paga, o otra cosa” (Catrileo, 2014: 30).

<sup>19</sup> Según Faron “en el periodo en que se originó este mito, *winka* quería decir incursionador o saqueador” (Faron, 1997 [1964]: 74), actualmente hace referencia al no mapuche.

alcanzar su cúspide los mapuches realizaron sacrificios y el *Tren-Tren* logró alzarse aún más consiguiendo que el agua, que casi había alcanzado su cumbre, desapareciera (Bengoa, 2003: 15-16; Faron, 1997 [1964]: 72-73; Casamiquela, 1964: 39)<sup>20</sup>.

Muchas son las versiones recogidas y conocidas por los distintos autores que dedicaron sus trabajos al estudio del *ngillatun*, sin embargo, las historias de origen parecen referir, como señala Bengoa a "(...) esa lucha despiadada entre la tierra y el agua, entre la lluvia y las montañas, siempre refugio para los humanos" (2011: 92); un mundo de opuestos confrontados donde se originan enfrentamientos cuya resolución convendrá en la unión grupal y el sacrificio, la rogativa y la petición de un futuro propicio, en otras palabras, en *ngillatun* pues este "(...) pone orden en el caos y previene a los mapuche de los caprichos del destino" (Antona, 2012: 554). En resumen, el *ngillatun* aparece así como un momento de restablecimiento del equilibrio y un espacio para la resolución de conflictos.

Más allá de la vertiente mítica, históricamente, aunque de forma poco precisa, se ha conectado el *ngillatun* con otros elementos, como señala Foerster: ritos propiciatorios, reuniones políticas, asambleas o parlamentos que requerían del beneplácito divino (1993: 92)

Los aspectos más prácticos del *ngillatun* nos presentan un ritual perfectamente regulado, dónde es muy importante que cada parte cumpla su cometido. Pascual Coña ya refería a principios de siglos la causa primera de la realización del *ngillatun*:

«El primer impulso viene de unas señales extraordinarias o visiones. Se hacen oír personas que dicen: "Pasan cosas extraordinarias en tal y tal lugar, —se nombra el lugar donde suceden, —se ha visto a un hombre que cuenta sucesos maravillosos [...] Otro visionario cuenta que fue al cielo; otro que habló con una vaca; otro que tenía una aparición y que le habló un espíritu enrostrándole: "¿Por qué no celebráis la fiesta? ¿por qué no hacéis rogativas (o *nguillatunes*)?"» (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 372).

---

<sup>20</sup> Faron cita dos versiones diferentes de este mismo mito, nosotros hemos tomado la más señalada comúnmente por otros autores. Foerster por su lado presenta una versión que difiere de las de Bengoa y Faron, en ella tanto *Tren-Tren* como *Kay-Kay* amenazan a la humanidad con alguna clase de peligro, *Kay-Kay* con la podredumbre y *Tren-Tren* de morir quemados, siendo los sacrificios su única salvación (1993: 99).

Estas apariciones en forma de sueños (*pewma*) o visiones (*perimontun*) parecen funcionar como la causa de la realización del ritual fuera de los ciclos típicos que cada comunidad mantiene para sus celebraciones (Foerster, 1993: 92). Estos ciclos, sin embargo, menciona Faron, no parecen seguir una agenda exacta que pretenda concretarlos en fechas precisas, a su vez, esto parece depender de la región y/o zona donde se realice (1997 [1964]: 88). Sin embargo, la autoridad política de la comunidad será quien resuelva su celebración, respetando, eso sí, ciertas pautas más tradicionales, en este caso las motivaciones agrícolas, véase tras la cosecha o en primavera (Ídem). Asimismo, los *ngillatunes* parecen realizarse, en ciertos lugares, siguiendo una especificidad regular, a partir de patrones de ejecución anuales por congregación, acudiendo a otros lugares cuando el ciclo anual rota de comunidad (Foerster, 1993: 102). Esta peculiaridad aparece mencionada en los testimonios de Pascual Coña sobre la convocatoria del ritual:

“Hay otro asunto más tiene que ir un mensajero a los huéspedes obligatorios que se enfrente con el *nguenpín*<sup>21</sup> de ellos y lo notifique que queremos llevar a cabo en honor de ellos nuestro *Nguillatun* para retornarles la fiesta pasada” (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 375-376).

Este sistema de reciprocidad ritual queda perfectamente reflejado en el Diagrama III que Faron nos presenta, dónde cada una de las unidades A, B y C, queda encargada de la realización, por turnos, de la ceremonia (figura 2) (1997 [1964]: 102). Pese a ello, la especificidad regional parece situarse encima de cualquier norma específica, y los *ngillatunes* podrán ser realizados cada cuatro años, dos o incluso anualmente (Cuminao y Moreno, 1998: 48-49), sin embargo, y como señala Antona, cualesquiera de las variaciones regionales parecen responder al hecho de que “(...) debe realizarse cíclicamente para mantener abiertos los canales de comunicación y renovar los vínculos de parentesco y las obligaciones de reciprocidad con los ancestros y los dioses” (Antona, 2016: 52).

En lo que concierne a la duración, Casamiquela en su obra habla de tres o cuatro días, siendo este último número seguramente el original ya que, como él mismo expresa, se trata de una cifra recurrente en cuanto a lo sagrado en toda

---

<sup>21</sup> *Nguenpin*: “Es la persona que guarda la memoria del lof. Se podría definir como el historiador del grupo y en algunas zonas, por ejemplo en el área *lafkenche*, es además un especialista religioso cuyas funciones consisten en dirigir el *gijatun*” (Antona, 2012: 975).

América (1964: 40), tesis que corrobora Catrileo respecto a los *ngillatunes* antiguos, quien además vincula el número a “(...) las cuatro deidades representadas por *Ngünechen*” (2014: 34). Sin embargo otros autores como Cuminao y Moreno mencionan que: “Hay un tiempo de esfuerzo y sacrificio, este tiempo son los dos días de *gijatun*” (Cuminao y Moreno, 1998: 48), este cambio en la duración de la celebración podría explicarse por la pérdida de poder socioeconómico. Estos días según Catrileo han de coincidir con la “*Llegün Küyen* o luna de los brotes” (2014: 35), hecho que favorecerá el resultado de la ceremonia y las rogativas allí elevadas (Cuminao y Moreno, 1998: 49).

Respecto al lugar donde se celebra, este también está codificado aunque admite la variabilidad específica de la zona. Antes de llevarse a cabo la ceremonia tiene lugar el denominado *Elantün*, lo que Faron define como una “junta preliminar” (Faron, 1997 [1964]: 90) cuya función consiste en organizar los momentos previos de la ceremonia, la fecha y los días de duración de esta. Tras ello, se procede a comunicar la decisión a los futuros asistentes. En palabras de Pascual Coña:

“«Al otro día ensillan todos sus caballos y se reúnen en el sitio destinado a la fiesta, para fijar definitivamente el día del nguillatún. Toma la palabra el oficiante: «Nuestra fiesta ya está para realizarse; la chicha está lista; hoy acordaremos el día festivo» (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 375).

El lugar donde se celebra el *ngillatun* es el *ngillatuwe*<sup>22</sup>, campo que requiere ser preparado adecuadamente (Faron, 1997 [1964]: 90) expulsando de este a los espíritus malignos de tal forma que pueda tener lugar la ceremonia del *amun chemamuj* donde se procede a instalar o rehabilitar el *rewe* (altar o poste totémico) (Antona, 2012: 556). Asimismo, dependiendo de la variabilidad regional se sitúa un altar secundario, también llamado *llangi-llangi* (Foerster, 1993: 95). El lugar preferiblemente ha de ser llano y limpiarse de maleza, y tradicionalmente el terreno del campo de *ngillatun* no debía ser cultivado ni utilizarse para el pastoreo: “(...) es este espacio donde se conserva la tradición, donde existe un relato mítico respecto de la conexión entre el lugar sagrado y los anfitriones del *gijatun*” (Cuminao y Moreno, 1998: 49).

---

<sup>22</sup> Foerster denomina “*lepún*” indistintamente al lugar y a la ceremonia (Foerster, 1993: 93). Debido a la multiplicidad de términos comparativos a *ngillatun* señalados por Catrileo y Casamiquela, entre los que se encuentra el propio “*lepún*”, hemos decidido no incluirlo en el texto como sinónimo para el campo de *ngillatun*, tratando de evitar así posibles confusiones.

El altar principal estará conformado típicamente por ramas de canelo, manzano o *maqui* (Faron, 1997 [1964]: 90) aunque esto también dependerá de la tradición de la zona, pudiendo utilizarse también otros como la araucaria o el *lleuque* (Foerster, 1993: 93). Junto a ello, es importante la construcción de las ramadas o su restauración desde *ngillatunes* anteriores, siendo estos lugares donde, alrededor del *rewe*, tomando el espacio ceremonial como un círculo, se congregarán los diferentes grupos:

“Llegados entierran un ramo grande de canelo y otro de maqui y los dejan firmemente amarrados en una gruesa estaca que está puesta al medio. Eso es lo que se llama rehue. [...] Después construyen el llanguillangui (una especie de altar) bastante apartado del rehue en dirección hacia la salida del sol” (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 378-379).

Llegados todos los convocados da comienzo el rito. Este se resuelve bajo un esquema arquetipo de cuatro fases (Faron, 1997 [1964]: 91) que tienen lugar en cuatro momentos a lo largo día: mañana temprano, mañana, tarde temprano, tarde (Ídem). La primera plegaria de la ceremonia da pie a la realización de uno de los elementos fundamentales en la ceremonia del *ngillatun*, el *awn* o *awun* (Ídem: 90-92): hombres montados a caballo galoparán en sentido contrario a las agujas del reloj rodeando tanto el *rewe* como el *llangi-llangi*, para limpiar el recinto sagrado de espíritus malignos por medio de una serie de voces. Los jinetes girarán en círculo un número específico de veces, idealmente cuatro o algún múltiplo (Ídem). A su vez comienzan a ejecutarse los bailes, uno de los elementos fundamentales en la estructura y realización del *ngillatun*, el llamado *purrún*, siendo de la más variada forma según el territorio:

“Los mapuches practican tres clases de bailes: En el baile chico doblan su cuerpo hacia adelante y atrás y mecen la cabeza a ambos lados sin moverse de su sitio. En el baile moderado hacen lo mismo, pero además dan brincos y pasos chicos. En la danza solemne están llenos de loca emoción, gritan y hacen saltos altos continuos” (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 394).

Tras los primeros bailes, la ceremonia continúa, hombres y mujeres separados se ubican junto al *rewe*, y tras las palabras del *nguenpin* o *nguillatufe* (oficiante del rito) (Foerster, 1993: 95) se procede a sacrificar un animal, su sangre y su carne tomarán parte de la ceremonia y será utilizada tanto en el altar principal como en el secundario (Faron, 1997 [1964]: 93-94). Las oraciones levantadas por el *nguillatufe* tienen como objetivo alzar a los cielos las peticiones que dan forma y fondo al *ngillatun*, estando, en todo momento, acompañados

por diversos bailes y movimientos (Foerster, 1993: 95). Tras esto se procede a otras secuencias de danzas y de plegarias, donde el grano sustituye al sacrificio animal y toma el papel predominante. La secuencia diaria finaliza con la vuelta a las ramadas, donde el obsequio a los participantes adquiere una gran importancia en cuanto a términos de reciprocidad (Catrileo, 2014: 35). Cuminao y Moreno mencionan en su tesis que el *ngillatun* funciona como una herramienta cuya función es la de fortalecer los lazos grupales: "(...) en el desenvolvimiento del rito se simboliza la generosidad y armonía que debiera existir dentro de los hombres y mujeres" (Cuminao y Moreno, 1998: 50). Las consecuentes partes del *ngillatun* responderán asimismo al esquema brevemente señalado (Faron, 1997 [1964]: 95).

El último de los factores fundamentales que queremos señalar en la celebración del *ngillatun* es la importancia del universo sonoro. Este adquiere un valor esencial en la ritualidad, siendo la música algo vital para entablar comunicación con la divinidad y los antepasados (Molina, 2005: 118). Según menciona el autor Alfredo Molina Moebis la música actual mapuche apenas ha variado los sonidos que precedieron a la llegada de los españoles: "Para la cultura mapuche la música es la expresión del espíritu que se ha musicalizado" (Ibídem: 120). Algunos de los instrumentos más típicos en la actualidad ya los encontramos en la crónica de Pascual Coña, lo que denota ese cariz tradicional: "(...) estén al punto la trutruca, el tambor, la flauta, la trompeta lolquín, las cajas y los cascabeles" (Pascual Coña en Moesbach, 1984 [1930]: 375).

Pese a que existe una diversidad en la celebración del *ngillatun*, este se encuentra presente a lo largo y ancho del territorio, pese a las variaciones en cuanto a su duración, convocatoria o simbología (banderas, colores, ramas etc...) se observa una sensación de estaticidad. Su vínculo con el pasado y los estudios más recientes lo confirman, pero a su vez presentan dinamismo en cuanto a la actualización de su significado, así como en su función de reactualizar los mitos colectivos y el pacto con los antepasados y los dioses (Foerster, 1993: 98-99). Por tanto el *ngillatun* permite unir lo sagrado y lo profano, el pasado y el presente, pero se proyecta hacia el futuro.

Actualmente, aunque entronca con la tradición, experimenta un proceso de adaptación como respuesta a la situación de marginalidad en la que se encuentra el pueblo mapuche. Dinamismo y futuro se funden con la tradición, pues se trata

de “(...) una ceremonia definicional, a partir de la cual los grupos expresan cómo son o quieren ser y cómo quieren ser reconocidos, en un contexto de marginalidad, desconocimiento y dominio” (Gissi e Ibacache, 2012: 118). Así como se reactualiza el mito y sus relaciones con el cosmos, se procede también a la reactualización identitaria, a su reafirmación como forma de resistencia frente a un estado dominante, y a la pervivencia de lo mapuche frente a lo ajeno. Es por ello por lo que la revitalización de lo propio excede los ámbitos del mundo rural y con una población urbana mayoritaria y en crecimiento, la celebración de *ngillatunes* en las ciudades se erigen en actos de autoafirmación y resistencia: “(...) se transforma en una modalidad de combatir los peligros de la exclusión y discriminación” (Ibídem: 124); siguiendo a Foerster “(...) el mapuche piensa y vive su identidad religiosamente” (1993: 123) por lo que no nos debería extrañar la imbricación existente entre la esfera política y la religiosa, la sacra y la profana y la cosmovisión y la vida. Este autor alude a la búsqueda de una vuelta al pasado, a partir de una visión glorificada: “(...) un referente posible para la renovación futura del mundo mapuche” (Ibídem: 124), que se materializa en la celebración del *ngillatun* y en el recurrir a la tradición. Se trata de una búsqueda del equilibrio perdido, una búsqueda del buen vivir, una búsqueda del *Küme Mongen* (Buen Vivir).

#### 4. ONTOLOGÍA Y COSMOPOLÍTICA.

El conjunto teórico que abordaremos en este epígrafe como temática central del trabajo tiene su punto de partida en las reformulaciones teóricas a finales del siglo pasado de los conceptos antropológicos de naturaleza y cultura, y, de hecho, de su pensado antagonismo. El giro ontológico, nombre que se le atribuye por hacer hincapié en cuestiones metafísicas y ontológicas<sup>23</sup> que derivan en el estudio de la naturaleza del hombre y el resto de los seres que le acompañan, surge de la mano de dos grandes autores, Eduardo Viveiros de Castro y Philippe Descola. Este supone, fundamentalmente, un regreso a la antropología clásica, interesándose por los conceptos y las teorías desde el punto de vista indígena. Sin embargo estos recuperan a un autor anterior, Roy Wagner, autor de la famosa obra *The invention of culture*, en la que propuso que este concepto tan ampliamente trabajado en épocas anteriores por otros antropólogos de renombre no es más que una mera invención. Cuando el antropólogo lleva a cabo trabajo de campo y describe a un grupo lo que hace es crear esa cultura bajo su punto de vista. Según Wagner: "(...) las culturas existen por el hecho de haber sido inventadas" ([1975] 2019: 80) ya que son extensiones de las propias ideas del etnógrafo/antropólogo y las de su cultura y "(...) sucede cuando un conjunto de convenciones foráneas se contraponen con las propias" (Ídem) por lo que "(...) deberíamos subordinar nuestras suposiciones y preconceptos a la inventividad de las personas estudiadas para no vaciar de antemano de creatividad en el interior de nuestra propia invención" (Ibídem: 325) es decir, que son los antropólogos mediante la aplicación de sus ideas y categorías culturales los que crean desde su óptica personal la cultura que están observando.

Así, a raíz de este planteamiento surgió una duda ¿cómo se ven a sí mismos? ¿cómo se definirían etnográficamente? Así pues, el giro ontológico pretendía una revisión de las categorías occidentales de naturaleza y de cultura que no aplicaban sobre las ideas que los propios pueblos tenían sobre sí mismos, "(...) un proyecto de reflexión" (Tola, 2016: 132) que conllevaría a replantearse

---

<sup>23</sup> El concepto ontología tiene varios significados. Se trata del estudio del ser, y se interesa por los dominios de este. Sin embargo, Descola rompe con la acepción griega del término y propone otra en su lugar: "(...) la expresión concreta de cómo está compuesto un mundo particular, del tipo de equipamiento del que está hecho en función de la organización general especificada por un modo de identificación (animismo, totemismo, etcétera.)" (Descola, 2014, citado por Tola, 2016: 131).

las oposiciones binarias forjadas en y para las sociedades europeas, como una forma de repensar las relaciones entre naturaleza y cultura que habían dominado la antropología desde hacía décadas y al hombre desde hace alrededor de dos centurias (Serna y Del Cairo, 2016: 195-198). Pura manifestación de la cosmología dualista propia del occidente europeo donde se proyecta una naturaleza observable desde puntos de vista, perspectivas o culturas diferentes. Una oposición entre ambos términos que muy acertadamente nos hace imaginar Descola con su descripción del Museo de Historia Natural de La Plata, donde las salas dedicadas a la naturaleza (mineralogía, zoología etc.) quedan relegadas al piso de abajo y las dedicadas al hombre/cultura, al piso superior (vemos por tanto una división espacial de esa oposición naturaleza/cultura), una idea que expresa muy bien a través de esta magnífica frase:

“Sobre los cimientos majestuosos de la naturaleza, con sus subconjuntos ostensibles, sus leyes sin equívocos y sus límites bien circunscritos, reposa la gran Capharnaüm de las culturas, la torre de Babel de las lenguas y las costumbres, lo propio del hombre incorporado a la inmensa variedad de sus manifestaciones contingentes” (Descola, 2014: 55).

Así, se ha de acabar con las ideas que se habían creado acerca de una naturaleza antropocéntrica controlada por el hombre y dejar de enfrentar los términos, sino más bien relacionarlos (Serna y Del Cairo, 2016: 202).

Surge aquí lo que a mi entender es perceptible como la ironía de la división entre la cultura y la naturaleza y que Descola expresa en estos términos al hablar sobre la primera: “(...) éstos dan testimonio de nuestra industria, de nuestro simbolismo y de nuestra organización social aun cuando nosotros no hayamos creado su materialidad primera” (2014: 56). La primera, la cultura por ser resultado y conclusión de la naturaleza, pero separada de la misma, “un diamante tallado” es uno de los ejemplos que plantea Descola (Ídem), la materialidad primera pertenece a la naturaleza, la obra a la cultura, sin embargo lo segundo no es posible sin lo primero de lo que tratan de separarlo. Por otro lado, la humanización de la naturaleza, una naturaleza transformada y al servicio del hombre, dominada por él en los términos utilizados por el naturalismo, una naturaleza hecha cultura y que, del mismo modo, se trata de apartar de esta. Conceptos que fueron hechos opuestos, aunque su condición les vinculara. Hollbraad subraya para los daribi de Wagner que:

“(…) de todas las cosas que los antropólogos imaginan como “cultura” – “gramática, parentesco, relaciones, orden social, normas, reglas, etc.” (Wagner, 1981: 87)– no son convenciones creadas por la gente, sino elementos constituyentes del universo que las personas dan por sentados y que conforman el trasfondo de la actividad humana. En términos de Wagner, son “innatos”, ya que pertenecen al orden de lo que es y no al orden de lo que los humanos tienen que hacer. Por otro lado, lo que los antropólogos imaginan como “naturaleza”, incluyendo no solo los hechos impredecibles y las fuerzas del mundo a nuestro alrededor, sino nuestra propia singularidad como personas individuales, constituyen para los daribi la esfera legítima del artificio humano” (Hollbraad, 2014: 128).

Este párrafo extraído de Hollbraad nos muestra cómo, en otras sociedades, la concepción de cultura occidental se ve subvertida, mostrándose en términos radicalmente opuestos e imposibles de analizar bajo una perspectiva occidental y sin hacer uso de las categorías propias. Hay que, por lo tanto, abandonar el culturalismo y dejar que los pueblos nos expliquen su cosmos. Así, la noción de “giro” establece dos cosas, por un lado, un giro literal, una ruptura con lo que se venía dando anteriormente, por el otro un cambio en la forma de actuar, hay que pasar a entender los problemas como problemas ontológicos. Vino a concebir una nueva forma de entender el mundo y las relaciones entre naturaleza y cultura, rompiendo con la viciada oposición que se concebía anteriormente y estableciendo una nueva visión de los mundos, nuevas preguntas, nuevas metodologías y, sobre todo, el abandono de las categorías occidentales aplicadas a sociedades foráneas y el entendimiento en sí y por sí mismos.

El giro ontológico nos previene pues de otras formas de existir, explora los límites de nuestra propia ontología para dar lugar a esos otros mundos en sus propios términos. No se pretende comprender diferentes perspectivas sobre un mismo y único mundo, sino dar cuenta de la existencia de mundos distintos “compuestos” de modos diferentes a partir de las prácticas y las experiencias de quienes los habitan. Existen pues, una variedad de ontologías que rompen la discrepancia cultura/naturaleza occidental ante lo cual la ontología del investigador es una más.

Dentro de este orden perfectamente regulado por la ontología occidental existen una serie de acontecimientos, imágenes o sucesos en el mundo que no tienen sentido dentro de la división naturaleza/cultura y no son explicables bajo esta perspectiva cosmológica dualista y que en occidente llamamos sobrenatural. Bajo este concepto incluimos aquellas formas de entender el

mundo que no casan con lo nuestro. Sin embargo, la idea de cultura no es patrimonio exclusivo de la humanidad y puede aplicarse sobre otros seres o entidades. Aquí entra en juego el concepto clave del trabajo, cosmopolítica, que rompe con la idea de la pasividad de lo sobrenatural y con los espacios que la ciencia occidental delimitaba para los habitantes del cosmos y los no-humanos. “Para los sociólogos<sup>24</sup> la naturaleza, el mundo, el cosmos, está simplemente ahí, y, como los humanos comparten ciertas características básicas, nuestra visión del mundo en el fondo es la misma en todas partes” (Latour, 2014: 47).

Así, la concepción del común de los habitantes, influida por las ciencias naturales y el saber occidental, relega a aquello diferente a un segundo plano de inacción, elementos presentes en la teoría, pero no tenidos en cuenta en la práctica, y esto es lo que pretende rescatar la cosmopolítica.

Este término fue planteado y desarrollado por la filósofa belga Isabelle Stengers en su obra magna *Cosmopolitiques*, dividida en siete volúmenes y que enfrenta al cosmopolitismo kantiano<sup>25</sup> (Stengers, 2014: 18-21; Latour, 2014: 47). Este observa y pretende la universal búsqueda de un mundo, común a todos los seres humanos que lo habiten. Sin embargo, encuentra un problema en la actualidad, como menciona Latour:

“(…) toda vez que se ha intentado el cosmopolitismo, de Alejandría a las Naciones Unidas, ha sido en grandes periodos de total confianza en la capacidad de la razón y, más tarde, en la de la ciencia<sup>26</sup>, para conocer el cosmos uno cuya existencia, y cuya sólida certeza, podría luego sostener todos los esfuerzos de construcción de la metrópolis mundial de la que todos estamos felices de ser ciudadanos. El problema con el que nos enfrentamos ahora es que es precisamente ese cosmos, lo que yo llamo mononaturalismo<sup>27</sup>, lo que ha desaparecido” (Latour, 2014: 47)

---

<sup>24</sup> Latour menciona sociólogos debido a su formación, él mismo es sociólogo, y a que el texto resulta una crítica a las posiciones de Ulrich Beck, otro sociólogo. Sin embargo, creemos que ese presupuesto que plantea Latour es común a la gran parte de la población.

<sup>25</sup> Según indica Stengers, esta confrontación no es buscada, sino que tras crear ella su concepto de cosmopolítica descubrió la existencia de la acepción kantiana: “(…) yo ignoraba el uso kantiano cuando, en 1996, mientras trabajaba en el primer volumen de lo que iba a llegar a ser una serie de siete *Cosmopolitiques*, este término se me impuso” (Stengers, 2014: 18).

<sup>26</sup> Ciencia y razón occidental.

<sup>27</sup> Mononaturalismo en oposición a la idea de multinaturalismo de Viveiros de Castro. “El relativismo cultural, un multiculturalismo, supone una diversidad de representaciones subjetivas y parciales, que inciden sobre una naturaleza externa, una y total, indiferente a la representación; los amerindios proponen lo opuesto: una unidad representativa o fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre una diversidad real. Una sola “cultura”, múltiples “naturalezas”. (Viveiros de Castro, 2004: 55-56).

Ante lo que nos encontramos ahora es frente a la existencia de pluriversos (Blaser, 2018:118) y estos necesitan de una nueva forma de ser entendidos, la cosmopolítica (Ídem). Así, ante el problema de la unicidad del cosmopolitismo kantiano, de una naturaleza y cultura únicas, aparece la cosmopolítica de los pluriversos una vez rota toda singularidad, dónde actores humanos y no-humanos convergen para dar sentido al mundo y lo que nos rodea de forma activa. Articula así dos conceptos, el de política con el de cosmos, sin referirse a este "(...) tal como pudiese pensarlo en una tradición particular" (Stengers, 2014: 21), de tal forma que:

"La presencia de cosmos en cosmopolítica resiste a la tendencia de que política signifique el dar-y-tomar en un club humano exclusivo. La presencia de política en cosmopolítica resiste a la tendencia de que cosmos signifique una lista finita de entidades que considerar. Cosmos protege contra la clausura prematura de política, y política contra la clausura prematura de cosmos" (Latour, 2014: 48).

No se pone cerco a conceptos e ideas, ni tampoco al número o clase de seres que pueden ser tenidos en cuenta, "(...) si es que cosmos va a significar algo, entonces tiene que abrazar, literalmente, todo, incluyendo al vasto número de entidades no-humanas" (Ídem). Así, el cosmos pasa a formar parte activa e imprescindible del mundo, tal y como es percibido por sus propios actantes y observadores. De esta forma se pretende traer a primera línea a todas aquellas entidades que es necesario tener en cuenta para el establecimiento de relaciones de igualdad y para el cierre de cualquier clase de asunto en materia política. Esta propuesta enfrenta lo que Blaser llama la "política razonable" y los problemas que de esta se extraen (2018: 122-125). La cuestión subyace a la idea de que estas formas de vivir, sentir y habitar el mundo son pensadas y consideradas como simples perspectivas y, por tanto, relegadas a un segundo plano en el establecimiento de relaciones sociopolíticas (Ídem). Dicho de otra forma, la perspectiva etnocéntrica dominada por las ciencias naturales occidentales no puede aceptar la existencia, contradictoria y errónea en su punto de vista, de una serie de actores no-humanos que sobrevuelan y tienen capacidad activa de actuación sobre la tierra y las personas. De esta forma, el rechazo niega o marginaliza otras formas de ser y existir. Sin embargo, este enfrentamiento de posiciones ha de funcionar a la inversa, "(...) la presencia de personas no humanas en política desautoriza 'la separación entre Naturaleza y

Humanidad' sobre la que se ha basado históricamente la teoría política que nuestro mundo asume" (Ibídem: 122).

Estas entidades que el mundo occidental relega a la sobrenaturalidad componen, pues, desde su perspectiva, el ámbito de la cultura, lo que implica que ante una disensión entre planteamientos, lo que se tiene en mente es una falla de perspectivas, dos formas de ver el mundo diferentes que entran en conflicto epistemológico, como señala Blaser (Ídem). Sin embargo, como hemos indicado, este mononaturalismo occidental ha entrado en crisis, así como su visión perspectivista del mundo. Como señala el mismo autor, la cuestión supone abandonar el multiculturalismo que nos impone esta percepción del mundo de tal manera que los conflictos empiecen a ser considerados ontológicos, es decir, acerca de las concepciones de los mundos varios y de las distintas formas de existir (2018: 122).

Para que podamos observar la existencia de ontologías y lo que ello implica y las complicaciones existentes cuando una ontología "marginal"<sup>28</sup> entra en conflicto con la ontología dominante, tomamos como ejemplo el trabajo etnográfico de Mario Blaser en Canada entre los innu<sup>29</sup>. La preocupante disminución de los caribús de la manada de Rio George a lo largo de las últimas décadas llevó al gobierno de Labrador y Terranova a gestionar una posible prohibición de su caza (Ibídem: 117). Esta declaración encontró la respuesta de Proke Poter, gran jefe de la nación innu (Idem), quien consideró imposible llegar a tanto pues la prohibición de la caza afectaría directamente a los innu y su modo de vida. Como señala Blaser, el rechazo, justificado en la percepción innu del caribú, sostiene que la disminución de la población en las últimas décadas se encuentra intrínsecamente relacionada con la pérdida de los valores tradicionales entre los más jóvenes y, por lo tanto, de la relación de estos con el atîku/caribú. La desarticulación de los preceptos y reglas tradicionales menoscaba la relación con Kanipinikassikueu, guardían del atîku (Ídem) y es la relación con este espíritu lo que determina a su vez el vínculo entre los innu y el atîku. Así, las actitudes de los jóvenes denunciadas por los ancianos en el

---

<sup>28</sup> Marginal desde el punto de vista occidental. Nos referimos a formas de habitar mundos que no se encuentran regidas por los parámetros occidentales.

<sup>29</sup> Para otros ejemplos de características similares véase el artículo del mismo autor "La ontología política de un programa de caza sustentable" (Blaser, 2018)

tratamiento de las relaciones con el atïku suponen la pérdida del favor de Kanipinikassikueu y, por consiguiente, la prohibición de la caza impediría restituir el daño al espíritu guardián y, por lo tanto, la subsiguiente desaparición del caribú ya que “(...) caribú y atïku no referirían a perspectivas diferentes sobre la misma cosa, sino a cosas completamente diferentes (aunque relacionadas)” (Ibídem :118). El atïku no equivale, por lo tanto, al caribú en todo su significado y, como indica el autor son “(...) muy diferentes de lo que los biólogos y los eurocanadienses llamarían especie animal” (Ídem). El atïku implica la existencia de un orden cósmico superior que establece unas reglas y dictamina una serie de comportamientos que no son tenidos en cuenta en su propios términos por los gobiernos, o al menos no en plano de igualdad, sino como meros aspectos culturales. Atisbamos pues el enfrentamiento entre la información acreditada por las ciencias naturales y lo considerado simple creencia cultural, un conflicto epistemológico que se resuelve con la marginación de las ontologías subordinadas.

Tomando a los mapuche como protagonistas observamos que esta clase de conflictos ontológicos también se producen continuamente en materia medioambiental. El caso de la central hidroeléctrica de Añihuerraqui al que dediqué el Trabajo de Fin de Grado es bastante claro en estos aspectos. El gobierno chileno permitió la construcción de una central hidroeléctrica de pasada con una potencia de 9 megawattios en la región de La Araucanía, provincia de Cautin, comuna de Curarrehue, sector de Trankura. Para ello comenzó los trámites legales para su construcción, incluido un Estudio de Impacto Ambiental que fue recogido por el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental, momento en que las comunidades comenzaron a verse amenazadas por el proyecto e incluso llegaron a separarse entre partidarios y detractores<sup>30</sup>. La construcción de la central afectaría gravemente a las poblaciones aledañas, en concreto perjudicaría a tierra considerada sagrada y a otros lugares en sus inmediaciones como el *nguillatuwe*, un *eltun* (cementerio antiguo) y los cerros *Pünowemanke*

---

<sup>30</sup> En muchas ocasiones la práctica del Estado o las empresas logra la división de la comunidad o el enfrentamiento entre individuos al ofrecer bienes materiales o beneficios a cambio de apoyo. En el caso que hemos mencionado, los afectados hablaban de cómo habían intercambiado favores a cambio de una actitud positiva de cara al proyecto. Vehículos, maquinaria, sede nueva, entretenimiento, pagos de la luz etc.... La Comunidad Camilo Coñoequir se escindió es dos (Camilo Coñoequir y Camilo Coñoequir Lloftunekul) tras la aparición del proyecto hidroeléctrico y su consecuente división de opiniones. (Guillou, 2015).

(Donde pisa el condor) y *Peñewe* (Mirador) (Montalva, 2016). Como resalta Simón Crisóstomo Loncopan, *werken*<sup>31</sup> del *Lof*<sup>32</sup> Trakura: “Nosotros no queríamos que nos llenaran de cables y postes. Esto es sagrado” (Ídem). Es decir, frente a un proyecto hidroeléctrico de base técnica y científica occidental, la reivindicación ontológica mapuche que pone de manifiesto la existencia de unos lugares simbólicos y sagrados, y de lo no-humano como una vivencia activa es marginalizada como mera expresión cultural, pese a que incluso esté protegido por la legalidad<sup>33</sup>. Lo que nos permite observar que incluso en un marco de estricta legalidad de protección de los derechos indígenas, se producen atropellos políticos y que, pese a que exista legitimidad en una reclamación, esta no es tenida en cuenta sino como expresión cultural.

Estos ejemplos presentan claramente lo que Viveiros de Castro llama “equivocación controlada”: “(...) un tipo de falla comunicativa donde los interlocutores no están hablando de la misma cosa y no se dan cuenta” (Blaser, 2009: 83; Lacadena, 2009: 150). Equivocaciones producidas entre dos actores que están actuando y habitando en un mundo diferente y asumen presupuestos diferentes sobre la situación. En el caso de Blaser, el problema supone que caribú no equivale a atíku y surge, por tanto, un conflicto ontológico. En el mapuche, que la tierra es considerada simple materia extractiva y, por lo tanto, la sacralidad de los lugares un mero aspecto cultural.

La cosmopolítica, como propuesta de ontología política, viene a acabar con la antigua división naturaleza/cultura que ha marcado las relaciones sociopolíticas y el mundo que se ha construido desde hace décadas. Se trata entonces de poner en valor la existencia del pluriverso, donde las perspectivas de la naturaleza son múltiples y diversas, de tal modo que, en el plano político, sustituyamos la idea de conflictos culturales entre perspectivas diferentes de un mismo mundo por la de conflicto ontológico (Blaser, 2018: 122). Se trata de poner

---

<sup>31</sup> *Werken*: La persona encargada de los mandatos. Mensajero. Portavoz del lonko (Consejo Nacional de la Cultura y Artes, 2012: 59; Antona, 2016).

<sup>32</sup> *Lof*: Unidad socioterritorial mapuche que aglutina a un grupo emparentado (Antona, 2012: 977).

<sup>33</sup> Nos referimos por ejemplo al Convenio 169 de la OIT y a la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas. Si bien en su articulado defienden la “importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios, o con ambos” (Convenio 169, artículo 13), esta defensa puede regirse por una matriz culturalista que no comprende las ontologías propias de los pueblos, sino que es percibido como una mera cuestión de perspectivismo ante lo cual se posicionan del lado de los pueblos indígenas.

en valor la existencia de los no-humanos y de su influencia sobre el mundo, como nos han demostrado los ejemplos, tratando de buscar un entendimiento entre ontologías y evitando la exclusión de uno de los actores, e incluso la visión de sus formas de existir y habitar el mundo como simple folklore. Se trata de validar reclamos y exigencias y dotarlas del valor propio que tienen, se trata de dotar de validez al accionar conjunto de humanos y no-humanos, de evitar las prácticas abusivas de los Estados en pos de una política excluyente y dominante y de la destrucción de otras formas vivir los mundos:

“(…) lo que importa en este caso es la prohibición del olvido, o, peor, de la humillación. Sobre todo la que produce la idea indigna de que una compensación financiera tendría que bastar, el intento obscuro de dividir a las víctimas, de aislar a los que son reacios y abordar primero a los que, por una u otra razón, aceptan plegarse más fácilmente” (Stengers, 2014: 39).

#### **4.1. Humanos y no-humanos.**

En la cosmopolítica mapuche intervienen una serie de entidades y fuerzas no-humanas, tomamos pues, como referencia de su experiencia activa en el mundo, el ritual *ngillatun*, “(…) en tanto, se erige como la principal experiencia cosmopolítica del mundo mapuche” (Rojas-Bahamonde, Mellado y Blanco-Wells, 2020: 13).

En el *ngillatun* dan cuenta una serie de elementos de la religiosidad mapuche cuya afección en el plano cosmopolítico hemos de tener en cuenta, seres no-humanos, inscritos en la categoría de la sobrenaturalidad occidental, que aparecen sin embargo como elementos activos y protagonistas, no solo del *ngillatun*, sino del día a día de los individuos. Entre estos elementos contamos a *Nguenechén*, a quien ya referimos anteriormente como la principal divinidad mapuche y a quien se dirige la rogativa, los *geh*, una especie de espíritus de la naturaleza, los antepasados de los grupos y el *newen*, la fuerza espiritual que todo lo abarca (Ídem).

La propia ceremonia a través de la celebración busca el favor de las entidades no-humanas que la circunscriben, por lo que el papel de estos seres como benefactores del ritual es primordial, siendo también importante la celebración y el trato con los antepasados, por lo que a lo largo de la celebración

se procede a invocar y hablar con los antiguos *lonko*<sup>34</sup> de los grupos involucrados (Faron, 1997 [1964]: 54) ya que los muertos “(...) pueden llegar a tener una relación activa- positiva y negativa en el mundo de los vivos” (Faron, 1997 [1964] citado por Antona, 2012: 208-209).

La propia rogativa busca obtener el favor de las entidades no-humanas estableciendo vínculos que les permitan conservar o reparar el *newen* del territorio. El *newen* simboliza la fuerza vital que “(...) da origen a la vida y la mantiene” (Antona, 2012: 366-367). Todo elemento del mundo posee uno e “(...) imprime la fuerza espiritual al pueblo mapuche” (Antona, 2016: 55), se trata de un elemento determinante en la vida y el sentir del pueblo mapuche. Siendo esto así, la ubicación del *ngillatuwe* y del *rewe* para el *ngillatun* no es elegida de forma aleatoria, sino que estos se sitúan en lugares donde el *newen* es poderoso y a través del ritual se busca fortalecer y mantener el flujo de la fuerza mediante elementos como la música o las oraciones, que sirven de herramienta canalizadora del *newen* en el *ngillatun* (Molina, 2005: 10/120)

Siguiendo esta lógica, ante la ausencia de un espacio que permita canalizar las fuerzas y protegerlas, el *newen* puede llegar a abandonar el territorio. Esto implica la pérdida del equilibrio y la armonía, no solo de la región sino también de aquellos que la habitan (Antona, 2012: 367). Roto el equilibrio y perdido el *newen*, los individuos quedan expuestos a las catástrofes y a la enfermedad (Ibídem: 532). Así pues, la única forma de restituir la situación anterior conlleva la celebración de un *ngillatun*. Tanto la performance como las invocaciones de las entidades y fuerzas no humanas intervienen de manera activa en la recuperación del *newen* y en la restitución del equilibrio. (Giminiani, 2013: 531-532).

La situación del *ngillatuwe* y el *rewe* es también importante para la celebración de *ngillatun* y, por tanto, ha de escogerse un lugar donde el *newen* sea fuerte (Antona, 2012: 539-540). Los espacios naturales suelen funcionar como lugares de poder de esta fuerza y, también, habitualmente, como representaciones de los *geh*, espíritus guardianes de la naturaleza. Estos espíritus pueden ser considerados una de las encarnaciones del *newen*. La tierra

---

<sup>34</sup> *Lonko*: Líder, por lo general persona mayor que sobresale del resto. Sus coterráneos se encargan de enaltecerlo como una autoridad. Autoridad política. Dirige el lof (Consejo Nacional de la Cultura y Artes, 2012: 57; Antona, 2016).

y la defensa del medio ambiente se tornan entonces en una necesidad primordial para el mapuche, ya que implica la protección del *geh* y, por lo tanto, del *newen*, evitando así toda clase de catástrofes. Proteger el territorio impide además que estos *geh* puedan mudar en otra serie de entidades no-humanas, los *wekufe* (espíritus malignos). Si el *newen* desaparece, los *geh* pueden llegar a transformarse en entidades malignas y ser usadas por el *kalku* para el mal (Ibídem: 376). Proteger la tierra impide directamente que los *geh* puedan ser usados para llevar a cabo a actos pernicioso y que se extienda la enfermedad.

Si preservar el territorio es resguardar el *newen* y a los *geh* y, por lo tanto, la armonía resultado de las relaciones e interacciones entre el individuo/grupo y esas entidades, resguardar el territorio es indirectamente proteger al individuo. En esta protección tanto el *ngillatun* como ceremonia, como el *rewe* y el *ngillatuwe* como espacios juegan un papel imprescindible tanto en el establecimiento de relaciones entre el hombre y las entidades no-humanas que pueblan el territorio, como canalizador del *newen* y, por tanto, de la armonía y el equilibrio. Funciona asimismo como reparador de la transgresión. Si, como dice Antona:

“(...) la enfermedad sobreviene como castigo divino al hacer dejación de las obligaciones rituales o transgredir las normas. No cumplir con la reciprocidad, con los espacios, con los *geh*, con las divinidades o no realizar los rituales pertinentes” (Ibídem: 585).

Entonces, el *ngillatun* deviene en la forma de reparar la infracción, como ritual canalizador del *newen* donde la reciprocidad juega un papel fundamental.

El mapuche obtiene el equilibrio y la armonía de una especial conexión con la naturaleza, las entidades y las fuerzas que lo componen. Observamos un continuo fluir de energía entre el mapuche y aquello que lo rodea, un vínculo que mantiene a la persona en continuo contacto con lo no-humano en su día a día (Ibídem: 649). Estas entidades juegan entonces un papel activo en el mundo que cohabitan junto a los mapuche.

“El Waj Mapu<sup>35</sup> es un espacio prolífico en entidades anímicas que son las portadoras de las fuerzas que habitan el plano terrenal del territorio pero que se generan en otras dimensiones del universo para permitir la vida” (Antona, 2016: 53).

---

<sup>35</sup> *Waj Mapu*: territorio mapuche. Abarca su universo. (Antona, 2012: 978).

El *ngillatun* aparece como el nexo entre el mapuche y aquellas fuerzas no-humanas que componen el mundo, la posibilidad de preservar el equilibrio del territorio y de su propia vida, “(...) quizá el momento que mayor densidad experiencial suscita dentro de la vida mapuche” (Rojas-Bahamonde, 2016: 663). Se presenta también como un factor de resiliencia, ya que permite resolver y afrontar los problemas que acontecen a la comunidad, así como enfrentar los continuos envites y problemáticas que suscita la relación del mundo mapuche con la del chileno, teniendo en cuenta a estas fuerzas y entidades no-humanas, presentes en el ritual y garantes de la reciprocidad.

#### **4.2. *Ngillatun* como herramienta política.**

En el plano cosmopolítico, el *ngillatun* funciona como elemento de reivindicación y las entidades no-humanas adquieren un papel activo en los reclamos. La política indígena que envuelve esta manifestación esta imbuida por lo que Ana Margarita Ramos llama excesos, es decir, compresiones de la política y de las formas de actuar en ella que sobrepasan el marco de actuación establecido por la mentalidad occidental (2016: 133-134) y no son pensables en los términos de la política tradicional europea. Bajo dicha perspectiva, esta forma de representación cae en los términos de folklore, mitología etc. y pierde cualquier clase de validez que occidente pueda otorgar, no es “políticamente posible”<sup>36</sup> (Blaser, 2013 citado por Ramos, 2016: 136). Parece percibido como una necesidad por parte de los poderes hegemónicos el “(...) tratar de legitimar la forma en que las ‘cosas son’, tratando de lograr que los grupos subordinados perciban el mundo de acuerdo con los significados y valores de los grupos dominantes” (Grossberg, 2004: 51) de este modo solo es permitida o establecida como aceptable la comunicación bajo los términos dispuestos por la política moderna (De la Cadena, 2009: 155). Como señala Faron:

“(...) el problema del reconocimiento es que las herramientas que se tienen a mano son las del amo [...] eso significa que antes de desafiar la hegemonía de la política, los movimientos sociales indígenas están hechos para habitarla. Para ser reconocidos como adversarios, los

---

<sup>36</sup> Parece chocar con la proposición de Marisol de la Cadena: “Para convertirse en una presencia política apropiada, las prácticas andinas necesitan ser traducidas como folklore” (De la Cadena, 2009: 157). Sin embargo consideramos que la traducción como folklore o mito reduce las propuestas políticas indígenas a términos asumibles por los Estados-nación regidos por la norma occidental por lo que, a pesar de tratarse de una presencia política apropiada, no se trataría de una política indígena apropiada, sino reducida a los términos del poder hegemónico.

políticos indígenas han forjado su legitimidad en la esfera convencional de la política” (Faron, 1952 citado por De la Cadena, 2009: 155)<sup>37</sup>.

Respecto a ello Gimeno menciona dos términos a los que nos vemos obligados a hacer referencia, colonialidad del poder y colonialidad del saber. Define el primero de estos como la herramienta de la hegemonía política que permite establecer diferencias radicales que aprueben el mantenimiento de la diferencia, la opresión y el dominio. La colonialidad del saber a su vez supone “(...) el silenciamiento y la oclusión de toda otra forma de conocimiento que no se conduce como la occidental” (Gimeno, 2012: 150-151).

Si bien esto es cierto y plantea la problemática de la reivindicación de lo propio en términos ajenos, lo que capacita al poder hegemónico a no modificar su punto de vista y asumir las percepciones ajenas, ya que toda la comunicación se produce en términos asequibles a la política occidental, el tiempo y las dinámicas de las que hablábamos anteriormente, así como los procesos de revalorización de la identidad cultural que se han ido produciendo desde finales del siglo pasado han enmendado estas dinámicas y los conceptos hegemónicos se han sustituido por aquellos que son propios. Esta inversión de la existencia política indígena representa un contratiempo para la política moderna, en torno a lo cual deberá decidirse si tomar en consideración estas nuevas proclamas o mantenerlas bajo el sesgo de la conciencia científica europea de la ineficiencia o búsqueda del bien común (De la Cadena, 2009: 157).

Nos gustaría indicar, aun así, que estos procesos parecen haber funcionado también, en ocasiones, a la inversa, como señala Alejandro Loncopán refiriéndose a la situación política mapuche actual<sup>38</sup>:

“El colectivo mapuche, bajo la categoría de sociedad, en esta última década se está diversificando y evidenciando contradicciones profundas respecto a valores y costumbres ancestrales. Así, el surgimiento de empresarios mapuche que replican el modelo deshumanizador, depredatorio y extractivista, en suma, colonial, con su propia gente. Vinculado a lo anterior, aumentan los rostros públicos de hombres y

---

<sup>37</sup> Interesante que esto en ocasiones aparece al revés, aunque, irónicamente sigue funcionando en la misma dirección, hacia el poder. Los políticos participan de las ceremonias mapuche, como el caso de los mapuche y se rodean de machi (Bacigalupo, 2010: 8-11) o, como el caso de Sichel, Moreno y Piñera, quienes en 2018 participaron en un Ngillatun (Saleh, 2019). Pese a la participación y la conexión establecida, no se crea un verdadero reconocimiento, sino que se trata más bien de una acción meramente política.

<sup>38</sup> Respuestas vinculadas al proyecto de TFG llevado a cabo por el autor para el curso 2018-2019: “Una década conflictiva (2008-2018): problemática de las relaciones entre el Estado chileno y el pueblo mapuche”. El nombre original ha sido sustituido.

mujeres mapuche ligados a partidos políticos dando mayo solidez a un modelo político corrupto y para nada representativo. Así mismo un porcentaje mayoritario de mapuche vive hoy en la ciudad enajenado... cultural e ideológicamente vacíos por la historia de colonialismo que nos han impuesto.” (Salvador Rumian, 29 de mayo de 2019).

En este sentido se ha producido un proceso de awinkamiento del mapuche y este ha adaptado los canales y herramientas propios de la sociedad dominante. Los procesos vividos en la ciudad en la últimas décadas plantean una reconstrucción de la identidad mapuche frente a este olvido y enajenamiento del que nos habla Salvador Rumian (Ídem).

De esta forma la perspectiva que presenta el giro ontológico y la visión cosmopolítica del *ngillatun* nos permiten observar la acción desde una óptica ajena a nosotros, es decir, dotando de agencia a aquellas entidades que escapan a la lógica occidental. Así, ritual y ceremonia comienzan a aparecer formando parte de las demandas y reivindicaciones cotidianas e incluso su celebración se corresponde cada vez más con momentos de gran significación sociopolítica, lo que empieza a desbordar los márgenes de la política moderna (De la Cadena, 2009: 142), que previamente las juzgaba inadmisibles (Ibídem: 155). Este modo de subvertir los principios hegemónicos viene a romper no ya las categorías y conceptos europeos, sino su visión de un “mundo mundial único”, un mundo que “(...) encierra una sola Palabra, y que se ha apoderado a su derecho de ser ‘el Mundo’, sometiendo a todos los demás mundos a sus propios términos o, aún peor, relegándolos a la inexistencia” (Escobar, 2016 citado por Briones, 2020: 106). Es decir, pretende legitimar la existencia de otros mundos, otras realidades y otros actores, humanos y no-humanos, con actancia política, renovando los presupuestos de lo que es la política moderna, dominada por la razón y la ciencia occidental y permitiendo la admisión de otros mundos y de otras formas de ser en los mundos.

La política extractiva fomentada por los gobiernos nacionales en muchos países latinoamericanos, en nuestro caso particular Chile, que estigmatiza y destruye los mundos considerados diferentes y las formas de habitarlos, fomentando sistemas de destrucción del medio ambiente de la mano de empresas forestales, mineras, construcción de centrales eléctricas en territorios ocupados etc., no parece tener en cuenta los problemas ontológicos que de su

práctica se generan y aparece como uno de los grandes obstáculos que han de superar la existencia de mundos y formas de habitar propias.

Es decir, la obra de estas empresas está marcada por lo que hemos considerado previamente la política moderna y el accionar típicamente marcado de una forma occidental de percibir el medio como simples recursos a disposición del hombre y a la espera de ser rescatados y utilizados en su beneficio<sup>39</sup>. Esta disposición a observar el mundo impide dar cuenta de los problemas ontológicos (De la Cadena, 2009: 154) que generan esta serie de prácticas, impide percibir que la tierra es más que una materia de la que extraer recursos y más allá, produce la ruptura del individuo respecto del medio negándoles las posibilidades de ser, pensar y habitar en sus propios términos. Esta situación de injusticia ha fomentado habituales alianzas entre asociaciones o grupos a favor de los derechos ambientales y grupos indígenas. Sin embargo, la lógica de estos grupos sigue imbuida de un espíritu ajeno y el “quid” de la reclamación, la esencia del problema no es percibida del todo. La alianza ambientalistas-pueblos indígenas no presenta una dicotomía análoga, sino que los principios que sustentan sus reclamaciones, a pesar de estar dirigidos a un mismo fin, no están sustentados en la misma lógica y esta puede entrar directamente en conflicto.

No obstante, hemos de poner el punto de mira en los problemas ontológicos que generan este tipo de enfrentamientos, y en la necesaria concesión de capacidad activa a los seres y entidades que involucran estos espacios. Subraya Marisol de la Cadena que: “(...) la presencia de nuevos actores está desestabilizando el consenso que excluyó a las prácticas indígenas de la política y los asignó a la religión o al ritual” (Ibídem: 166), lo que sugiere que la política indígena está haciéndose hueco poco a poco en los espacios que tradicionalmente se le han negado. Recordemos que esta negación ha ocurrido no en valores generales sino en ontológicos, se ha rechazado la posibilidad de entendimiento de los valores propuestos por las políticas indígenas per se, es decir, en sus propios términos y de acuerdo a su forma de existir en su propio

---

<sup>39</sup> Problema estructural. La invasión de las tierras indígenas, como en el caso Mapuche mencionado en epígrafes anteriores supuso la ocupación del territorio y la consiguiente pérdida de las formas de habitar mundos que les eran propias. La tierra pasó a comprenderse por sus capacidades productivas, ejemplo es la ya mencionada ley de 1866 que declaraba algunas tierras “baldías”, lo que realmente quería decir no explotadas en términos de racionalidad europeos También ley de 1835 y ley de colonización de 1845. (Boccaro y Seguel, 1999:751-756).

mundo, tomando sus reclamos e ideas desde una perspectiva occidental; ellos mismos han occidentalizado sus reclamos para facilitar la traducción entre unas ideas y las que son realmente asumibles por la hegemonía del poder, atenuando el valor intrínseco de participación asignándole ciertas ideas preconcebidas. Gimeno estaría de acuerdo con nosotros al señalar que “(...) están apareciendo nuevas formas de experiencia democrática, que nos muestran otras relaciones posibles entre la sociedad y el Estado” (2012: 147). Realizando nuestro aporte propio a esta sentencia, podríamos agregar que estas nuevas experiencias “democráticas”<sup>40</sup> no solo crean un vínculo entre Estado y sociedad, concebido como una línea bidireccional, sino que la representación más clara de estas nuevas relaciones en el caso mapuche la podríamos configurar en la forma de un triángulo equilátero que establece correspondencia entre las ideas de Estado, sociedad y cosmos, un hecho fundamental que representa los valores de la cosmopolítica (figura 3).

Así, tras siglos de oclusión y silenciamiento, estas formas de habitar el mundo, la perspectiva de unos seres que han sido escondidos o negados aparecen no solo como una posibilidad de alternancia política, unas nuevas experiencias democráticas, como hemos mencionado, sino que emergen como posibles caminos que nos permitan dibujar otros futuros posibles, dejando atrás la política moderna cada vez más desgastada.

De la misma forma, el *ngillatun* y la ritualidad mapuche han visto necesaria su renovación. La cada vez más fuerte implicancia de la política moderna en la vida social mapuche desde hace más de un siglo ha modificado, en ciertos términos, la relación del individuo con el medio ambiente, llegando al extremo que menciona Llanquinao:

“(...) la reproducción del *admapu*<sup>41</sup> es imposible por las condiciones de opresión en que se vive (la falta de tierra, ganado, de cultivos que se traduce en hambre y pobreza). Entonces las representaciones simbólicas y prácticas rituales empujan a los mitos, por así decirlo, a transformarse” (Foerster, 1990 citado por Llanquinao, 2009: 112/113).

Las condiciones que han debido afrontar las comunidades mapuche a lo largo del último siglo, pérdida de tierras, amenaza proyectos extractivos, la

---

<sup>40</sup> Entrecorriendo la palabra “democráticas” no rechazamos el valor de esta, sino que pretendemos resaltar que se trata de valor un adscrito a la tradición política europea.

<sup>41</sup> Las costumbres ancestrales. *Ad*: forma y *Mapu*: país. La tradición. (Foerster, 1993: 139; Antona, 2012: 325).

dictadura de Pinochet e incluso la entrada de las religiones evangélicas en las comunidades (Ibídem: 182), y la consiguiente pérdida de la tradición y cultura mapuche, han aumentado la implicancia política de muchos de sus integrantes. Esta lucha por la justicia indígena y por recuperar lo que tradicionalmente les ha pertenecido les ha involucrado en unos procesos más amplios en los que la conformación de la identidad mapuche ha formado parte del proceso de reconocimiento como actor político. En este aspecto el *ngillatun* funciona como uno de los instrumentos políticos más importantes y mejor valorados dentro del mundo mapuche. La participación en el mismo permite al mapuche la libre expresión de su identidad y de su identidad política y establece, por tanto, unos vínculos directos con su pasado de opresión (Ramos, 2011 citado por Stella, 2016; Bacigalupo, 2010: 11) creando, según subraya Foerster: “(...) una identidad particular y de pertenencia: lo mapuche, que los vincula con un pasado propio [...] en oposición al pasado del huinca” (1993: 161). Si bien, como mencionábamos anteriormente, ha habido una transformación del mito, el *ngillatun* supone a su vez la reactualización de este, crea un vínculo pasado-presente en que se refuerza la pertenencia al mundo mapuche, conecta la opresión vivida con la contemporánea, del mismo modo que refuerza el pasado mítico otorgando legitimidad y reuniendo a la comunidad en torno a una misma identidad.

La asociación *ngillatun*-política étnica se ha vuelto una dupla prácticamente inseparable, las recuperaciones de tierras, los actos políticos, manifestaciones y diversos reclamos se ven, frecuentemente, acompañados de la realización de este ritual. Mencionábamos en el primer epígrafe que la convocatoria respondía a ciclos agrícolas o a momentos especiales marcados por *perimontun* o *pewma*. La coyuntura política representa también momentos de legitimidad en la realización del *ngillatun*, en que los individuos deben ponerse en contacto con las fuerzas y entidades que les rodean, necesarias e involucradas activamente en aquello que se persigue, sea esto el reconocimiento de su identidad, la recuperación de tierras o el cierre de una central hidroeléctrica que afecta directamente a sus comunidades. La religión y el *ngillatun* adquieren por tanto un valor fundamental en la vida social y política del mapuche, hasta tal punto que la participación en la ceremonia es considerada símbolo de la identidad étnica (Castro, 2000: 98). Así pues, se establece una conexión inalterable entre

*ngillatun* e identidad que liga la condición social mapuche al ámbito de la religiosidad. El *ngillatun* se presenta por necesidad como un acto de reivindicación política directa o indirecta más allá del contexto en que tenga lugar, ya que su celebración implica una reclamación de la identidad indígena rescatada frente a la *winka* hegemónica. A su vez se recupera el antiguo orden tomándose como ejemplo del futuro y se establecen unas conexiones con las entidades no-humanas que marcan el accionar social y político de los individuos. Se utiliza pues “(..) para mitigar problemas modernos, motivo por el cual ha adquirido unas connotaciones políticas inusitadas en los últimos tiempos, asociado a la dinámica de afirmación identitaria y defensa del territorio” (Antona, 2012: 213). Estos últimos tiempos marcan el quiebre entre la sociedad mapuche y la chilena (Bengoa, 2011: 97) y el *ngillatun* adquiere cada vez más importancia como herramienta política en el marco de las reivindicaciones de tierras, lo que tiene una explicación eminentemente cosmopolítica.

Enfrenta pues, en torno a la reivindicación de lo propio, el orden hegemónico del Estado chileno y pretende “(...) el retorno a la vigencia de las normas y la ética colectiva” (Antona, 2012: 554), el vínculo pasado-presente creado por el rito reactualiza los modos de habitar y existir mapuche y “(...) aprovecha la experiencia histórica y el conocimiento ancestral para solventar las carencias que ofrece el capitalismo neoliberal” (Ídem). El *ngillatun*, como ceremonia, presenta una significación política enfrentada al contexto sociopolítico del pueblo mapuche y a sus vivencias, que han marcado su condición desde hace siglos. Sirve pues como reclamo y como experiencia de autonomía étnica, que presenta un proyecto de existencia propio y ajeno a las normas establecidas por la hegemonía del poder. Hacer *ngillatun* es eminentemente hacer política, pero no una política entendida en términos europeos, sino una política mapuche. Es hacer y crear un mundo propio donde se percibe y habita de una forma diferente a la nuestra. Es reconstruir la estructura ideal y armónica de ser. Así pues, en los últimos tiempos la realización del *ngillatun* corresponde también a aquellas propuestas y demandas que pretenden proteger el equilibrio armónico del mapuche y actuar como una herramienta política en términos europeos contra aquellas agresiones ontológicas, ya sea medioambientales, sociales o políticas que atentan contra el mundo habitado por los mapuche.

La problemática de las relaciones entre el mundo mapuche y el chileno en el plano político-social compromete a aquellas entidades no-humanas de las que hablábamos con anterioridad y aquí entra en juego la importancia política del *ngillatun*. El rito actúa contra los abusos de los gobiernos chilenos quienes, perpetuando la lógica de explotación de la tierra, generan un conflicto ontológico de grandes dimensiones. En este aspecto no solo se recurre al *ngillatun* como un herramienta política en términos de reivindicación étnica, sino como elemento reparador para restablecer el orden cósmico violentado. Cuando los gobiernos dan paso a la construcción de una nueva central hidroeléctrica, tomamos nuevamente como ejemplo el de la central de Añihuerraqui mencionado anteriormente, no contemplan la problemática ontológica que ocasionan. La destrucción de la tierra, el desplazamiento del *rewe* etc. supone la pérdida del *newen* y, por tanto, la atracción de la enfermedad y las desgracias hacia los individuos de la comunidad afectada. No se trata solo de una afección ecológica o medioambiental, sino espiritual. La realización de un *ngillatun* avala una respuesta político-espiritual en la que no solo se enfrenta la actuación del gobierno, sino que se asume una identidad propia y se protege el orden político, social y espiritual de los individuos.

Estos proyectos generan dos tipos de víctimas, los individuos y sus comunidades y las entidades no-humanas del territorio. Estas entidades participan de la vida política, tienen implicancias directas en el mundo y son necesarias para construir un futuro en armonía y equilibrio. El *ngillatun* canaliza y politiza a entidades e individuos, les hace partícipes del presente y les convierte en agentes políticos de los reclamos representados en el rito:

“(…) permite trascender el tiempo mundano y el espacio terrenal para favorecer la intervención de los ancestros en las decisiones y en los asuntos coyunturales y mundanos de la comunidad, lo cual resulta un apoyo inestimable en el proceso de movilización de las fuerzas sobrenaturales en la dinámica política contemporánea” (Antona, 2012: 557).

Del mismo modo sirve para revertir las transgresiones inmateriales que generan las políticas estatales. De esta forma una rogativa para agradecer las cosechas y solicitar el bienestar social de la comunidad deviene en una práctica religiosa que emerge: a) como regulador e identificador de la identidad mapuche frente a lo *winka*; b) como una práctica de significación política que es utilizada

en contextos conflictivos; c) como un elemento de reparación de transgresiones político-ontológicas y d) como un espacio de reciprocidad y continuidad étnica dónde los individuos se hacen presentes socialmente y dan voz al mundo que habitan.

El *ngillatun* contemporáneo trasciende el mensaje tradicional para asumir el sentir de una sociedad denostada e invisibilizada por el poder, convirtiéndose en el mundo habitable mapuche gobernado por el *Az Mapu*. Da voz a humanos y no-humanos y transforma políticamente los reclamos de un mundo que hasta entonces no había sido tenido en cuenta, permitiendo “(...) activar las fuerzas sobrenaturales en favor de la comunidad” (Antona, 2012: 573). Enfrenta posiciones políticas desde la valoración de la propia identidad, sin tener que recurrir a conceptos y prácticas ajenas, permitiendo la práctica política en términos propios (Ibídem: 554), lo que conlleva “(...) la evidencia de que el retorno a la cultura sirve y la conducción de un proyecto propio ha contribuido a su fortalecimiento en diferentes ámbitos” (Ibídem: 554-555). El *ngillatun* contribuye a restaurar el orden ideal del mundo pues simboliza cohesión frente a la desarticulación que genera la política moderna en el mundo mapuche, expresa un sentimiento de mapuchidad y se siente como esfuerzo integrador (Foerster, 1993: 189). En definitiva el *ngillatun* contemporáneo contribuye a rearticular a la sociedad mapuche en torno a un proyecto identitario y autónomo en la medida en que permite construir una conciencia política que los vincula a un territorio regulado cosmológicamente por leyes atemporales que reconocen la existencia de unas entidades y fuerzas que más allá de las percepciones hegemónicas deben ser tenidas en cuenta so pena de generar desgracias e infortunios para la vida mapuche. Por tanto, no se trata únicamente de una cuestión cultural, sino de una problemática ontológica que sobrepasa el entendimiento occidental y constituye un marcador de la diferencia, en tanto construye una relación de igualdad entre todos los entes que conforman el cosmos.

Por tanto el *ngillatun* tiene un sentido político que se manifiesta directa e indirectamente. Directa en su celebración en el marco de una ocupación de tierras<sup>42</sup>, lo que parece equivaler a la restauración del antiguo orden y por tanto

---

<sup>42</sup> Véase “Comunidades Willeche reafirman en ceremonia la defensa del territorio de la Fvta Wapi Chilwe (Chiloé)” (Mapuexpress, 2015a); “Realizarán Nguillatun para fortalecer la defensa del

a la vuelta a la armonía y el equilibrio ancestrales; indirecta en los significados que ese *ngillatun* tiene, como canalizador del *newen*<sup>43</sup> que construye el equilibrio del mundo, algo realmente indispensable para cohesionar la identidad mapuche y legitimador de la actividad política de las entidades no-humanas, causa primera del rito. Siguiendo a Foerster: “(...) las tomas de tierra a lo largo de este siglo son inseparables de esos nexos con lo sagrado, con las divinidades” (1993: 132).

En resumen a través del *ngillatun* los mapuche construyen un espacio de convergencia donde pueden expresarse en sus propios términos y vivirse y pensarse por y para ellos (Gissi e Ibacache, 2013: 124), lo que permite “(...) apoyarse en el pasado de los antiguos, también reforzar los lazos de pertenencia en el presente y orientar el devenir” (Stella, 2016).

### **4.3. *Ngillatun* como mecanismo politizador.**

El vínculo pasado-presente que se establece en la ceremonia transporta en ocasiones a los participantes a un estado de concienciación social e histórica, convirtiendo el *ngillatun* en el punto de partida de un proceso de sensibilización en que los individuos adquieren conocimiento de la realidad en que se encuentran y de su propio pasado. Pasa entonces el rito a ser el punto de partida, la señal que transforma la conciencia en una conciencia política, a transitar el camino de “(...) estar en lucha” (Stella, 2016). A través del vínculo con las entidades no-humanas y la trayectoria histórica, social y política del pueblo mapuche, los participantes aprenden el ser mapuche y comienza un desarrollo de la identidad. Señala la autora que la participación en rogativas supone el punto de partida para que muchos jóvenes inicien un camino de descubrimiento, de su identidad, de su historia y de la memoria (Ídem) y subraya que “(...) la participación en rogativas parece haber funcionado, muchas veces, como el contexto presente de iluminación o de legibilidad del pasado”, como un generador de experiencia política (Ibídem).

Esta participación permite a los individuos conocer la invisibilización a que se ha sometido su mundo: aquello no moderno, bárbaro o salvaje, lo que no

---

archipiélago ante peligro puente Chacao” (Mapuexpress, 2015b); “Caso de usurpación de tierras motivó encuentro con comunidades mapuche de Liquiñe” (Defensoría, 2011) o el caso Rofwe presentado por Antona en su tesis. (2012: 527-274).

<sup>43</sup> “El *newen* no es solo una política de resistencia mapuche común en las comunidades en conflicto. Ofrece una resistencia epistemológica a los discursos de poder, política y espiritualidad de la sociedad chilena” (Bacigalupo, 2010: 8).

concuenda con los modos de vivir asumibles en un mundo moderno. “Las preguntas e inquietudes se convierten, con el tiempo, en caminos de lucha y de denuncia de situaciones de desigualdad tanto personales como grupales” (Stella, 2016). La participación en el *ngillatun* genera unos procesos de identificación con la cultura mapuche y el reencuentro con las raíces (Cuminao y Moreno, 1998: 120). Transmite a su vez una conciencia de grupo y de comunidad cohesionada que busca un fin más o menos común.

Lo más importante, más allá de su inclusión en la política o como fenómeno que ha conseguido mover las conciencias e involucrar a más gente en las cuestiones relativas al ser mapuche, es que el *ngillatun* transmite una “(...) certeza de ‘no estar solos’ y de saber que estaban ‘levantando’ los deseos de lucha y de justicia de los *newen* de sus territorios y de sus ancestros” (Ramos, 2016: 132). Genera un sentimiento de pertenencia a un mundo más amplio, un mundo que ha de ser sostenido, un mundo habitado por individuos y entidades no-humanas en continua relación.

## **5. CONCLUSIONES.**

La perspectiva cosmopolítica desarrollada en el trabajo nos ha permitido presentar la idea de que más allá de las nociones europeas del mundo existen otras concepciones que niegan la separación naturaleza/cultura y la construcción de la sobrenaturalidad según la óptica occidental que percibe el mundo a partir de unas categorías etnocéntricas negando otras formas de existir.

Las lógicas indígenas, pese a que suelen entenderse como categóricamente falsas, no obedecen a los mismos términos y no pueden ser vistas de la misma manera, para observarlas y tratar con ellas hay que hacerlo en sus propios términos. Ello llevará a la existencia de diferentes verdades y a la no jerarquización pues, como sostiene Solomon: “(...) sería un error descontar sus conclusiones como errores pintorescos” (2001: 78).

El giro ontológico revaloriza otros mundos contruidos por aquellas personas que los habitan y la cosmopolítica da cuenta de la existencia de entidades y fuerzas no-humanas que tienen capacidad activa de actuación sobre el mundo y que, por lo tanto, deben ser tenidas en cuenta por las agendas políticas. Hay que entender entonces su mundo a partir de sus mundos y bajo sus propias ideas:

“La cosa no es dirigirse a ellos, sino disponer el conjunto, de tal manera que el pensamiento colectivo se construya ‘en presencia’ de quienes hacen existir su insistencia. Darle nombre a esta instancia, cosmos, invertir la manera en que la ‘política’, que es nuestra firma, pudiese hacer existir su ‘dobleza cósmica’, las repercusiones de lo que se va a decidir, de lo que construye sus razones legítimas, sobre lo que se mantiene sordo a esta legitimidad, eso es la propuesta cosmopolítica” (Stengers, 2014: 23)

Previamente habíamos señalado el trabajo de la colonialidad del poder y la colonialidad del saber en ocultar y frenar las posibilidades de participación de aquellos considerados no-aptos, es decir, aquellos que no cumplen los requisitos y formalidades impuestos por la norma occidental de entender la política y el poder, aquellos que desde esta perspectiva son vistos como no modernos. A mi parecer la aparición de la propuesta cosmopolítica y, concretamente, de la politización del ritual, sitúa en nuestro caso el *ngillatun* mapuche como una propuesta de oposición política en términos no hegemónicos. La revalorización de la identidad étnica mapuche en torno a su celebración, así como la admisión de la agencia de las entidades no-humanas en el mundo resulta un contradiscurso del poder, representante quizá de un intento de descolonización como “(...) un proceso político, ideológico y sociológico cuyo propósito es dar fin a una situación colonial de un territorio habitado por pueblos y naciones sometidas a una serie de sumisiones y explotaciones” (Choque Canqui, 2010: 37). Bajo mi perspectiva, la cosmopolítica del *ngillatun* aparece como una herramienta que pueda frenar en esos tres ámbitos mencionados al colonialismo, como causante del racismo, la dominación y la opresión. Esto ayudará a “(...) superar los elementos coloniales que niegan las formas organizativas sociales indígenas” (Ibídem: 46).

Así, se han de erradicar unas categorías que constituyen formas del colonialismo ideológico que se viene imponiendo desde hace más de 500 años, colonialismo que persiste hasta nuestros días a través de diferentes prácticas y oculto con diferentes nombres. La creación de los nuevos estados liberales supone la invención del ciudadano americano, un proceso de homogeneización de la sociedad en torno a lo representado por un único y adorado término: “boliviano”, “mexicano”, “chileno”... que supondrá la destrucción de la diversidad arduamente defendida por los pueblos originarios y todo un proyecto de aculturación indígena, como dice Choque Canqui “(...) la colonia no ha traído

libertad al indio, sino más bien bajo los principios del liberalismo, el indio fue juzgado y considerado como apto únicamente para ser usado como carne de cañón”<sup>44</sup>(Choque Canqui, 2010: 12). Y así, a través de estos nuevos Estados, la colonia ha podido persistir hasta el día de hoy, relegando las voces indígenas a la marginalidad, hasta el surgimiento de nuevos actores y su posicionamiento en primer plano, o, al menos, en mejor posición, como hemos visto en Bolivia o Ecuador por ejemplo.

A pesar de todos los procesos de integración y homogeneización llevados a cabo desde el poder, los mapuche han mantenido su identidad étnica, una identidad étnica diferente a la chilena, y en ese proceso el *ngillatun* se ha erigido como un elemento imprescindible a la hora de producir el vínculo entre el pasado y el presente, lo que recrea un ayer en libertad y reproduce la opresión contemporánea.

Las políticas llevadas a cabo por el Chile neoliberal desde hace décadas atentan directamente contra el mundo mapuche desde una perspectiva que ni siquiera es percibida desde la lógica del antropocentrismo moderno, donde el hombre ocupa el lugar principal y único y el mundo ha de subordinarse a su ser. La extracción desmesurada y sin control de recursos naturales ha llevado a la creación de graves conflictos ontológicos en que son puestos en riesgo otras formas de existir. En este caso, la problemática responde al hecho de que estas prácticas afectan directamente al *newen* del territorio mapuche, lo que les impiden ser y existir según sus propios deseos, asimismo esto provoca que la enfermedad y las desgracias actúen como una suerte de exterminio indirecto. No respetar sus tierras es no respetarles a ellos.

El problema subyace, como mencionábamos, en la consideración de esta forma de vivenciar su propio mundo como una simple perspectiva, un rasgo más de su cultura que debe ser supeditado a la ciencia moderna para garantizar el progreso de la sociedad mayoritaria. Se trata, sin embargo, de un grave problema ontológico, de no entender que existen entidades no-humanas más allá de nuestra propia visión que actúan sobre la tierra y los individuos, que una acción, aparentemente no dañina, puede ocasionar un tremendo problema cosmológico.

---

<sup>44</sup> Idea de la criminalización del indígena, quien participa en las luchas y por su participación (incluso en el bando vencedor) es atacado.

El trabajo viene no solo a demostrar que estos seres tienen una agencia política activa en el mundo, como hemos visto a través de las movilizaciones que utilizan el *ngillatun* como símbolo étnico o al hecho de que sirva como catalizador del *newen* y por lo tanto resguarde la identidad, la salud y el equilibrio del mundo mapuche, sino a valorar la experiencia del entendimiento entre mundos. No existe un mundo único dominado por la ciencia occidental y no es posible catalogar las experiencias en base a ello, no se trata de creer, se trata de respetar. La cosmopolítica pone el valor en aquellas entidades no-humanas que actúan en el mundo, pero no hemos de dejar de lado a las víctimas, como las llama Stengers, (Stengers, 2014: 38) de los problemas ontológicos ocasionados por la política razonable, una política que excluye todo aquello que le es ajeno y que, por tanto, considera inferior.

No son entidades inertes o sobrenaturales regidas por nuestra concepción del mundo, son actores libres e independientes y tienen accionar sobre el mundo. La política del *ngillatun* nos ha demostrado que existen otras formas de habitar el mundo, existen otras formas de ser lejos de la lógica occidental y continuamente nos estamos construyendo en la diferencia. Habitar un mundo único parece imposible, lo que está en nuestras manos es dar valor a esos otros mundos que cohabitan junto al nuestro. Entender el valor político y religioso de los *geh*, el *newen* y los ancestros a la hora de ocupar un territorio resulta crucial para entender el papel del *ngillatun* en esos momentos y su significado en el contexto del conflicto territorial. Se trata simplemente de respeto y voluntad de entendimiento con la alteridad y no de juzgar las creencias ajenas. En palabras de Florencia Tola y mirando al futuro:

“en mi opinión, no se trataba de creer o no en los *pel'ec* o en los ataques chamánicos, sino en mantener con mis interlocutores una conversación sobre los temas y problemas que para ellos eran importantes en sus vidas; en síntesis, poder crear una relación a pesar de las diferencias que nos atraviesan” (2019: 504).

## 6. BIBLIOGRAFÍA.

ANTILEO, Enrique Eduardo

- 2019 «La politización de la cultura y la tradición en los movimientos indígenas de Chile y Bolivia». *Revista Chilena de Antropología* 40: 169-188.

ANTONA, Jesús.

- 2012 *Etnografía de los Derechos Humanos. Etnoconcepciones en los Pueblos Indígenas de América: El Caso Mapuche*. Tesis Doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid

- 2014 *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche*. Temuco: Universidad Católica de Temuco

- 2016 *Derechos indígenas, conflictos ambientales y territoriales. El caso Mapuche*. Madrid: Irredentos.

ARAVENA, Andrea

- 2001 «Los mapuches – warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX». *IV Congreso Chileno de Antropología*. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

- 2002 «Los mapuches – warriache procesos migratorios e identidad mapuche urbana en el siglo XX» en *Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)*, Guillaume Boccara, editor, pp. 359-385. Quito: Ediciones Abya Yala.

BACIGALUPO, Ana Mariella

- 2001 *La voz del kultrun en la modernidad. Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago de Chile: Universidad Católica de Chile.

- 2010 «Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno». *Revista Chilena de Antropología* 21: 6-22.

- 2017 «El fantasma de la violencia estatal chilena en comunidades mapuche: metáforas de terror, poder de accionar de los no-finados y políticas encarnadas del sufrimiento». *Mitológicas* XXXII: 9-34.

BARFIELD, Thomas (editor)

- 2001 Diccionario de Antropología. Barcelona: Bellaterra. [Orig.: 1998.]  
BENGOA, José
- 2000 *Historia del pueblo mapuche siglo XIX y XX*. Santiago de Chile: LOM. [Orig.: 1985.]
- 2002 *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX*. Santiago de Chile: Planeta/Ariel. [Orig.: 1999.]
- 2003 *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago de Chile: Editorial Catalonia.
- 2011 «Los Mapuches: historia, cultura y conflicto». *Cahiers des Ameriques Latines* 68: 89-107.
- BENGOA, José (Ed.), Natalia CANIGUAN, Daniela DURÁN, María de los Ángeles ALLIENDE, Maud GERVAIN, Francisca VILLARROEL, Luis Emilio ROJAS, Isabel ARAOS, Paloma GAJARDO.
- 2017 *Mapuche: Procesos, políticas y culturas en el Chile del Bicentenario*. Santiago de Chile: Catalonia.
- BERÓN, Mónica Alejandro y Juan Carlos RADOVICH.
- 2012 «El Nguillatún, ceremonia religiosa del pueblo originario mapuche». *Patrimonio Argentino* 15: 26-33.
- BLASER, Mario
- 2009 «La ontología política de un programa de caza sustentable». *World Anthropologies Network (WAN)/ Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 81-108.
- 2018 «¿Es otra cosmopolítica posible?». *Anthropologica Del Departamento De Ciencias Sociales* 36 (41): 117-144.
- BOCCARA, Guillaume e Ingrid SEGUÉL.
- 1999 «Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo (el caso Mapuche)». *Revista de Indias* vol. LIX (217): 741-774.
- BOCCARA, Guillaume
- 1999a «Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (S. XVI-XVIII)». *Hispanic American Historical Review* 79 (3): 425-461.

- 1999b «El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial». *Anuario de Estudios Americanos* 31 (1): 65-94.
- BOHME, Erich  
2014 «El Nguillatún de los mapuches: Antropología económica de un hecho social total». *Revista de Historia y Geografía* 30: 37-56.
- BRIONES, Claudia  
2019 *Conflictividades interculturales*. Bielefeld University Press.
- CASAMIQUELA, Rodolfo  
1964 *Estudio del nillatun y la religión araucana*. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur.
- CASTRO, Pablo  
2000 «El rito del Nguillatún: identidad encarnada». *Actas Teológicas y Filosóficas* 6 (1): 87-99.
- CATRILEO, María  
2014 «El Nguillatun como sistema conceptual mapuche». *Estudios filológicos* 53: 27-38.
- CHOQUE CANQUI, Roberto  
2010 «El manifiesto de Tiwanaku (1973) y el inicio de la descolonización». *Fuentes, Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional* 4 (11): 11-15.
- COURSE, Magnus  
2008 *Mapuñe Ñi Mongen. Individuo y Sociedad en la Vida Mapuche Rural*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas de Universidad de la Frontera.
- CONADI  
2014 «ngillatun mapuche», <https://www.youtube.com/watch?v=WZJS0ikWk34>, (f.c 5-VIII-2020).
- CUMINAO, Clorinda y Luis MORENO  
1998 *El Gijatun en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad Mapuce*. Santiago de Chile: Tesis doctoral. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- CORREA, Kako

2010 «Documental Mapuche "Currarehue" pt. 1-3»,  
<https://www.youtube.com/watch?v=M3mxQU-byoc>, (f.c. 6-VIII-2020).

DE LA CADENA, Marisol

2009 «Política indígena: un análisis más allá de la 'política'». *World Anthropologies Network (WAN)/ Red de Antropologías del Mundo (RAM)* 4: 139-171.

DEFENSORÍA.CL

2011 «Caso de usurpación de tierras motivó encuentro con comunidades mapuche de Liquiñe»,  
[http://www.dpp.cl/sala\\_prensa/noticias\\_detalle/3353/caso-de-usurpacion-de-tierras-motivo-encuentro-con-comunidades-mapuche-de-liquine](http://www.dpp.cl/sala_prensa/noticias_detalle/3353/caso-de-usurpacion-de-tierras-motivo-encuentro-con-comunidades-mapuche-de-liquine), 28 de diciembre (f.c. 10-XIX-2020).

DESCOLA, Philippe

2014 «Más allá de la naturaleza y de la cultura» en *Cultura y Naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*, Leonardo Montenegro, editor, pp. 75-98. Bogotá: Jardín Botánico Celestino Mutis.

DUCHESNE, Juan

2015 «Contribución del pensamiento amerindio a una cosmopolítica americana». *Cuadernos de Literatura* 19 (38): 269-278.

FARON, Louis

1964 *Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

1997 *Antüpaiñamko: moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo. [Orig.: 1964]

FOERSTER, Rolf

1988 «El testimonio sagrado entre los mapuches». *La invención de la memoria* Jorge Narváez, editor, pp. 127-133. Santiago de Chile: Instituto Chileno Francés de Cultura.

1990 «Sobre interrogantes y consideraciones anunciadas en la evangelización del pueblo mapuche». *Revista Liwen* 3: 32-36.

1993 *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

- GIMENO, Juan Carlos  
 2012 «Reflexiones críticas desde los márgenes sobre la producción de conocimientos para una acción transformadora». *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad* 22 (2): 137-176.
- GIMINIANI, Piergiorgio  
 2013 «The contested rewe: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 19 (3): 527-544.
- GISSI, Nicolas y Daniela IBACACHE  
 2012 «Fricción interétnica, movilidad rur-urbana y el desafío de la articulación mapuche en el siglo XXI: el nguillatún como rito político-religioso». *Revista Geográfica del Sur* 3 (1): 112-127.
- GOLLUSCIO, Lucía  
 1989 «Lengua-Cultura-Identidad: El Discurso Ritual Mapuche, un Universo de Autonomía Cultural». *Sociedad y Religión* 7: 29-45.
- GROSSBERG, Lawrence  
 2004 «Entre consenso y hegemonía: Notas sobre la forma hegemónica de la política moderna». *Tabula Rasa* 2: 49-57.
- GUILLOU, Víctor.  
 2015 «El espejismo de la consulta indígena: Hidroeléctrica afectará comunidades y lugares sagrados mapuche». <https://www.eldesconcierto.cl/2015/07/27/el-espejismo-de-la-consulta-indigena-hidroelectrica-afectara-comunidades-y-lugares-sagrados-mapuche/>, 28 de julio (f.c. 15-III-2019).
- GUTIÉRREZ, Navidad  
 2017 «La cultura política en el pueblo mapuche: el caso Wallmapuwen». *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 62: 135-165.
- HOLBRAAD, Martin  
 2014 «Tres provocaciones ontológicas». *Ankulegi* 18: 127-139.
- IMILAN, Walter A.  
 2017 «Ser mapuche en la ciudad: perspectivas sobre migración, etnificación y cultura» en *El pueblo mapuche en el siglo XXI. Propuestas para un nuevo entendimiento entre culturas en Chile*,

Isabel Aninat, Verónica Figueroa y Ricardo González, editores, pp: pp. 79-110. Santiago de Chile: Centro de Estudios Públicos.

KALOB, Grady y Carla ASTORGA

2014 Paillalco: Indigenous Mapuche fight for the rights to Rio Puesco, <https://vimeo.com/117665460> (f. c. 5-VIII-2020).

MONTALVA, Felipe.

2016 «Producción mapuche versus extractivismo en Kurarrewé: La lucha contra la central hidroeléctrica en río Trankura». <https://www.elciudadano.com/pueblos/la-lucha-contra-la-central-hidroelectrica-en-el-rio-trankura/02/23/> (f.c. 22-III-2019).

LATOURE, Bruno

2007 *Nunca fuimos modernos*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.

2014 «¿El cosmos de quién? ¿Qué cosmopolítica?: Comentarios sobre los términos de paz de Ülrich Beck». *Revista Pléyade* 14: 43-59.

LEÓN, Leonardo

2007 «Tradición y modernidad: vida cotidiana en la Araucanía (1900-1935)». *Historia* 4 (2): 333-378.

LLANQUINAO, Hilda

2009 *Valores de la educación tradicional mapuche: posibles contribuciones al sistema educativo chileno*. Barcelona: Tesis doctoral. Departament de mètodes d'investigació i diagnòstic en educació.

MAPUEXPRESS.NET

2015a «Comunidades Williche reafirman en ceremonia la defensa del territorio de la Fvta Wapi Chilwe (Chiloé)», <https://www.mapuexpress.org/2015/09/04/comunidades-williche-reafirman-en-ceremonia-la-defensa-del-territorio-de-la-fvta-wapi-chilwe-chiloe/>, 4 de septiembre (f.c. 10-XIX-2020).

2015b «Realizarán Nguillatun para fortalecer la defensa del archipiélago ante peligro puente Chacao», <https://www.mapuexpress.org/2015/08/09/realizaran-nguillatun-para-fortalecer-la-defensa-del-archipelago-ante-peligro-puente-chacao/>, 9 de agosto (f.c. 10-XIX-2020).

- MARILAN, Pablo, Sergio CANIUQUEO, José MILLALÉN y Rodrigo LEVIL  
 2006 *¡... Escucha, winka ...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM Ediciones.
- MARIMAN, José  
 1994 «Transición democrática en Chile ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?». *Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brasilien* 63: 91-118.
- MELIN, Miguel, MANSILLA, Pablo y Manuela ROYO.  
 2017 *MAPU CHILLKANTUKUN ZUGU: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche*. Temuco: Pu Lof Editores.
- MENARD, André  
 2003 *Manuel Aburto Panguilef. De la República Indígena al sionismo mapuche*. Working Paper Series 12. ÑUKE MAPUFÖRLAGET.
- MILLALEO, Ana Gabriela  
 2006 *Multiplicación, y multiplicidad de las Organizaciones Mapuche Urbanas en la RM. ¿Incremento en la participación mapuche o fragmentación organizacional?* Santiago de Chile: Universidad ARCIS.
- MOLINA, Alfredo  
 2005 *La función del universo sonoro en el Nguillatun y en la labor de la machi*. Santiago de Chile: Universidad Academia de Humanismo Cristiano.
- MOULIAN, Rodrigo  
 2005 «Mutaciones, convergencias y paradojas en el lepún y el culto pentecostal. La contraparte de la reflexividad ritual». *Redes.com: revista de estudios para el desarrollo social de la Comunicación*: 113-133.  
 2006 «Las trampas de la memoria información, significación y sentido en los procesos de comunicación ritual. El caso del nguillatun huilliche». *Red Revista Austral de Ciencias Sociales* 6: 47-68.
- MOULIAN, Rodrigo y Pablo ROJAS-BAHAMONDE

- 2019 “El modelo de ancestralidad mapuche: Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 36: 127-151.
- ORMEÑO, Hugo y Jorge OSSES
- 1972 «Nueva legislación sobre indígenas en Chile». *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 15-45.
- OVALLE, Alonso de
- 1646 *Historica relación del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el Compañía de Jesus*. Biblioteca Nacional de Chile.
- PACHECO, Juan
- 2011 «Los mapuches: cambio social y asimilación de una sociedad sin Estado». *Espiral* 19 (53): 183-218.
- Patrimonio Cultural del Departamento de Ciudadanía y Cultura y Observatorio Cultural
- 2011 *Diagnóstico del desarrollo cultural del pueblo mapuche. Región de la Araucanía*. Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.
- PETIT-BREUILH, María Eugenia
- 2006 *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica: la visión de los indígenas*. Madrid: Sílex.
- PINTO, Jorge.
- 2003 *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*. Santiago de Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- RAMOS, Ana Margarita
- 2016 «Un mundo en restauración: relaciones entre ontología y política entre los mapuche». *Avá. Revista de Antropología* 29: 131-154.
- ROSALES, Diego
- 1989 *Historia General de Chile, Flandes Indiano*. Santiago de Chile: Andrés Bello.
- ROJAS-BAHAMONDE, Pablo, MELLADO, María Amalia y Gustavo BLANCO-WELLS

2020 «Sobrenaturaleza mapuche: extractivismo, seres no humanos y miedo en el Centro Sur de Chile». *Revista Austral de Ciencias Sociales* 38: 7-30.

ROJAS-BAHAMONDE, Pablo

2016 «El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica al árbol de los ancestros». *Chungara, Revista de Antropología Chilena* 48 (4): 657-678.

ROUSSELIERE, Anne-Laure

2019 *Las relaciones paradójicas entre las comunidades mapuches y el régimen dictatorial (1973-1990) ¿Como explicar les demostraciones aparentes de afinidad en un contexto de liquidación de las comunidades?* Santiago de Chile: Memoria de Máster en Civilización, cultura y sociedades, especialidad Sociedad e Interculturalidad. Museo de la Memoria y Los Derechos Humanos Santiago y Universidad de Guyana, DFR Letras y Ciencias Humanas.

RTA. ARCHIVO HISTÓRICO

1984 «Historias de la Argentina Secreta», <https://www.youtube.com/watch?v=4RublVNSghw> (f. c. 6-VIII-2020).

SALEH, Felipe

2019 «Los conflictos de interés con que asumen cuatro ministros del nuevo gabinete de Piñera», <https://www.elmostrador.cl/destacado/2019/06/13/los-conflictos-de-interes-con-que-asumen-cuatro-ministros-del-nuevo-gabinete-de-pinera/>, 13 de junio (f. c. 25-VIII-2020).

SALOMON, Frank

2001 Una etnohistoria poco étnica. Nociones de lo autóctono en una comunidad campesina peruana". *Revista Desacatos* 7: 65-88.

SAUER, Jacob

2014 *The Archaeology and Ethnohistory of Araucanian Resilience (Contributions To Global Historical Archaeology)*. Springer.

SAUER, Jacob y Carlos DEL CAIRO

2016 «Los debates del giro ontológico en torno al naturalismo moderno». *Revista de Estudios Sociales* 55: 193-204.

STELLA, Valentina

2016 «Las rogativas mapuche como lugares políticos de la memoria» en *Memorias en lucha. Recuerdos y silencios en el contexto de subordinación y alteridad*, Ana Ramos, Carolina Crespo y María Alma Tozzini, directores: 71-91. Viedma: Editorial UNRN.

STENGERS, Isabelle

2014 «La propuesta cosmopolítica». *Revista Pléyade* 14: 17-41.

TOLA, Florencia.

2016 «El “giro ontológico” y la relación naturaleza/cultura. Reflexiones desde el Gran Chaco». *Apuntes de Investigación del CECYP* (27): 128- 139.

2019 «No-humanos que hacen la historia, el entorno y el cuerpo en el Chaco argentino». *Etnográfica* [online] 23 (2): 489-513.

TRICOT, Tito

2009 «El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche». *Polis: Revista de la Universidad Bolivariana* 24 (8): 175-196.

VICENCIO, Frank

2012 «Cuatro documentos sobre la “Guerra a Muerte” en Chile: cartas de Andrés de Alcázar a Ramón Freire, 1819». *Espacio Regional* 1 (9): 117-133.

VILLEGA, Argelia, Gèraldine RIX-LIÈVRE y Georgiana WIERRE-GORE

2019 «El Nguillatun en Santiago de Chile una mirada desde la experiencia en situación y las modalidades de participación en un rito tradicional mapuche». *Antropologías del sur* 11 (6): 121-134.

VIVAR, Jerónimo de

1966 *Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile*. Facsímil. [Orig. 1558]

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

2004 «Perspectivismo y multinaturalismo en la América indígena» en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*.

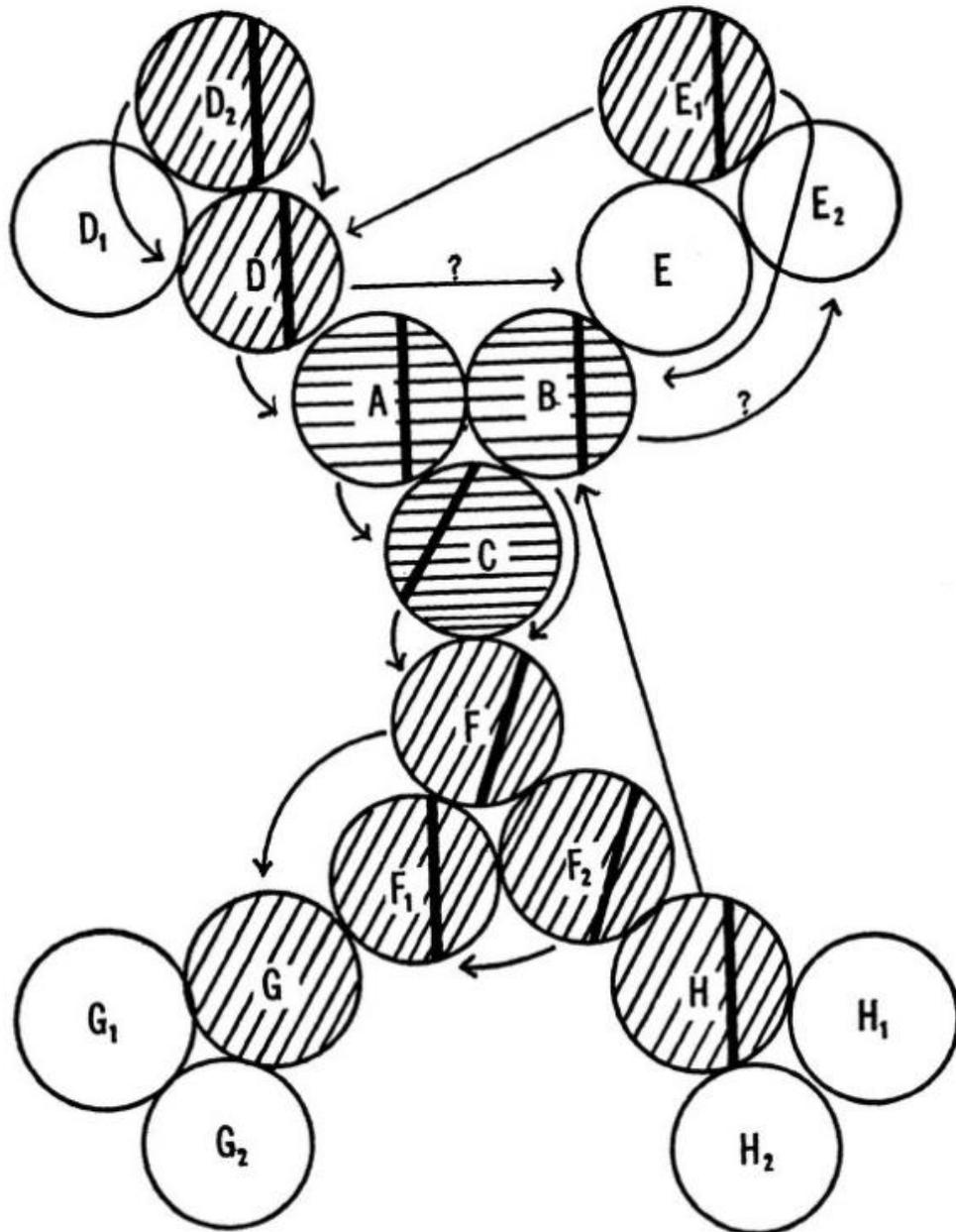
- Alexandre Surrallés y Pedro García Hierro, editores: 237-279. Lima:  
Grupo Internacional de Trabajo sobre Estudios Indígenas.
- 2004 «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled  
Equivocation». *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of  
Lowland South America* 2 (1): 3-21.
- WAGNER, Roy
- 2019 La invención de la cultura. Madrid: NOLA Editores. [Orig.: 1975]
- ZARAGOZA RUVIRA, Gonzalo
- 1990 «El descubrimiento de América» en *Historia de España vol. VIII.  
Descubrimiento, colonización y emancipación de América*. Antonio  
Domínguez Ortiz, director, pp. 9-126. Barcelona: Editorial Planeta.

## 7. ANEXOS



Figura 1: *Nguillatún*, rogativa mapuche. 1646. Historica relación del Reyno de Chile y de las misiones y ministerios que exercita en el Compañía de Jesus. Biblioteca Nacional de Chile: 90-91.

DIAGRAM III. Schematic Representation of Reservations in a Ritual Congregation



Blank areas indicate absence of reservations. Ritual and marriage ties of peripheral units jump such areas.

Figura 2: Diagrama de reciprocidad y celebración en el *ngillatun* mapuche. 1964. Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes: 110.

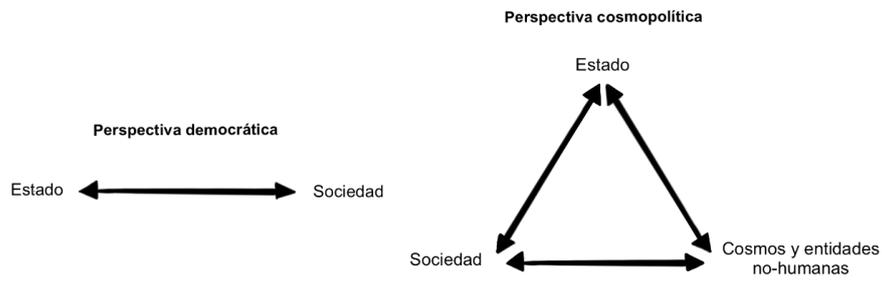


Figura 3: Configuración experiencias sociopolíticas.