

# Misiones católicas, Religiosidad y Memoria en la Provincia de Valdivia (1940-1980)

# Catholic Missions, Religiosity and Memory in the Province of Valdivia (1940-1980)

HERNÁN GONZÁLEZ QUITULEF\*  
MIGUEL ESCALONA ULLOA\*\*

\* Becario ANID, Folio 21211086. Doctorando en Cs. Humanas Mención Discurso y Cultura. Línea: Sociedad, Territorio e Historicidad. Universidad Austral de Chile, Chile. Miembro de la Red de Museos Autogestionados de la Región de Los Ríos, Chile. Estudiante doctoral adscrito al Millennium nucleus for research on anti-racist chilean education, MRACE (PUC-UCTemuco). ORCID ID: <http://orcid.org/0000-0002-5596-6764>. Email: [leonelhernan27@gmail.com](mailto:leonelhernan27@gmail.com).

\*\* Doctor en Arquitectura y Estudios Urbanos de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico – Investigador de la Facultad de Recursos Naturales, integrante del Observatorio de Dinámicas del Sur ODISUR de la Universidad Católica de Temuco, Chile. ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-7597-4868>. Email: [mescalona@uct.cl](mailto:mescalona@uct.cl).

## Resumen

En Valdivia, las misiones católicas capuchinas bávaras, jugaron un rol relevante en la consolidación del Estado chileno durante el proceso ocupacional y post/ocupacional, mediante el surgimiento de estas por todo el espacio provincial, lo que generará el desarrollando de nuevas dinámicas de tipo fronterizas a la vez que geográficas, haciendo de conexión/puente entre las lógicas territoriales estatal e indígena. Dinámica que el presente escrito busca analizar como construcción territorial en tiempos pos-fronterizos, es decir, entre las décadas de los 30 y los 80 del siglo XX. Enfocándose en la zona de Lanco-Panguipulli, bajo la lógica misional, destacando el rol de la religión en la creación de nuevas identidades civil-religiosas. Las conclusiones se orientan a reconocer que los territorios son construidos y reconstruidos en el tiempo, así como las definiciones y precisiones sobre usos y/o vocaciones son construcciones sociales, formadas e impuestas a través de distintas configuraciones de relaciones de poder.

**Palabras clave:** misiones bávaras, construcción territorial, procesión, memoria, religiosidad.

## Abstract

In Valdivia, the Bavarian Capuchin Catholic missions played a relevant role in the consolidation of the Chilean State during the occupational and post-occupational process, through the emergence of these throughout the provincial space, which will generate the development of new border-type dynamics as well as geographic ones, making a connection/

bridge between the state and indigenous territorial logics. This paper seeks to analyze this dynamic as a territorial construction in post-border times, that is, between the 30s and 80s of the 20th century. Focusing on the Lanco-Panguipulli area, under the missionary logic, highlighting the role of religion in the creation of new civil-religious identities. The conclusions are oriented to recognize that territories are built and rebuilt over time, as well as the definitions and precisions on uses and/or vocations are social constructions, formed and imposed through different configurations of power relations.

**Keywords:** Bavarian missions, Territorial construction, Procession, Memory, Religiosity.

## Introducción

El espacio geográfico es producto de una construcción social que la sociedad crea y recrea, donde interactúan individuos, grupos sociales e instituciones con sus propias representaciones y proyectos (Deleuze y Guattari 1994 Ortega 2011). De esta forma, la relación que se da entre los seres humanos y el medio genera este espacio, lo configura y lo vuelve a reconstruir de acuerdo con cada contexto histórico, político, económico y cultural (Llancavil y González 2014). En la construcción de territorialidades, la religiosidad ha tenido un rol fundamental. Esta se remonta desde tiempos inmemoriales, asociándose a las preocupaciones que vinculan la geografía, la cosmología y la percepción de la religión por parte de las personas (Kong 1990). No obstante, el desarrollo del conocimiento científico generó con el paso del tiempo un cambio intelectual significativo, persistente y de gran alcance al momento de la reevaluación radical del lugar

de las personas dentro del orden natural de las cosas (Gay 1971). Es la persona quien imprime el carácter, el acento y cierto poder a una realidad espacial, es decir, el espacio se conceptualiza y se transforma en lugar cuando los sentidos visual, auditivo y táctil, más el movimiento y el pensamiento se juntan en la experiencia espacial hasta otorgarle conscientemente una significación (Tuan 2018).

El espacio geográfico de la actual Región de Los Ríos, junto a la Araucanía y el Bío Bío, cuentan con esta significación, de hecho, forman la denominada Araucanía histórica (Mariman et al, 2019; Pinto 2015). Este territorio se caracteriza por ser aquel espacio tradicional donde se localizan desde los tiempos precedentes a la conquista hispana las comunidades indígenas: Mapunche, Lafkenche, Pehuenche, Huilliche (Millalen 2019), quienes experimentaron desde la segunda mitad del siglo XIX y, sobre todo, durante la primera mitad del siglo XX, fuertes procesos de transformación cultural, sociales, políticos y económicos como efectos de su incorporación forzada a la estructura del Estado chileno (Donoso 2012).

Este fenómeno significó el despliegue de estrategias que tenían como objetivo integrar definitivamente el mundo indígena al proyecto de nación propuesto por la clase dirigente y, en cuyo proceso, la Congregación Católica de Hermanos Misioneros Capuchinos Bávaros, desempeñó un papel relevante en la Araucanía por medio de su acción socio-cultural (González y Llancavil 2017). Así es como en 1896 llegan los primeros misioneros capuchinos bávaros, en un comienzo para asistir a la misión italiana, que se instaló en Chile en 1848 a través de un convenio entre la Propaganda Fide y el Estado chileno, con el fin de evangelizar y civilizar a los pueblos

indígenas (Macaya 2016). En este proceso, la ciudad de Valdivia ha tenido un rol preponderante como centro administrativo/evangelizador en la zona desde la época colonial hasta el siglo XX; a partir de su progresivo desplazamiento como sede prefectoral por la localidad de San José de la Mariquina (Región de Los Ríos) y, luego en 1948, a Villarrica (hoy Región de La Araucanía), como sede central/regional de la misión capuchina (Guarda 2001). Para describir la labor de los capuchinos bávaros se señalan cuatro períodos asociados a cada uno de los Prefectos bávaros. El primero, entre 1900 y 1924, con el Prefecto Burcardo María Englert de Röttingen; el segundo, entre 1925 y 1957, fue bajo la dirección del Padre Guido Beck; el tercero, Monseñor Guillermo Hartl, entre 1957 y 1977; y finalmente Monseñor Sixto Parzinger, entre 1977 y 2009 (Hoffman et al. 2006).

En la historiografía se señala el éxito de la misión bávara en relación con el trabajo de los misioneros italianos en la Araucanía, sin embargo, es sumamente relevante dar cuenta de las circunstancias a las que se enfrenta cada grupo de misioneros. Debido a ello, la gran expansión que tiene la actividad de los capuchinos tiene relación con la consolidación del territorio por parte del Estado de Chile, por medio de la Ocupación de la Araucanía (1861-1883), seguido de múltiples actos de colonización, modernización y desarrollismo en todo el territorio de la Araucanía (Pinto y Órdenes 2012). Seguramente los capuchinos bávaros contaban con ciertas características y habilidades, pero también se enfrentaron a condiciones políticas y sociales propicias para una expansión y desarrollo en su actividad misional. Por lo tanto, un aspecto sumamente relevante, y sin cuyos aportes posiblemente la misión en territorios mapuche no hubiese

podido lograr las metas propuestas respecto a educación y evangelización, es la presencia de hermanas misioneras en la Araucanía, provenientes tanto de Europa como de Norteamérica.

En primer lugar, es necesario mencionar a las Hermanas de la Santa Cruz, quienes llegaron en 1902 a Chile para instalarse en Río Bueno (Región de Los Ríos). Adicionalmente encontramos a las Hermanas Catequistas de Boroa (1927), que se dedican mayoritariamente en la instrucción de adultos. Adicionalmente es necesario mencionar a la Congregación de las Hermanas Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús que vinieron de Gengenbach y que se instalaron en Purulón (1936); las religiosas domínicas de Pitufquén (1935); las Hermanas Carmelitas y las monjas capuchinas de Pucón (Noggler 1982). Es necesario destacar la importancia que tienen al extenderse por el territorio misional, alcanzando puntos hacia el interior de territorios no colonizados aún, donde no había misiones. También es llamativo el enfoque de género que se puede apreciar, tanto en su labor, principalmente vinculada con la educación de niñas y mujeres, con fuerte énfasis en labores domésticas, pero también en los análisis y estudios relativos a la misión. Fuera de menciones dentro de estudios generales de la actividad misional en Chile o en lugares particulares, uno de los pocos ejemplos que escapan a esto es el estudio de Johanna Umbach (2017).

Es en este contexto, y desde el punto de vista económico, se generó la articulación de las tierras indígenas al modelo agro-forestal de la época que comenzará a imperar, determinando transformaciones territoriales en beneficio de los mercados regionales queemergerán en la zona (Romero y Martínez 2019; Pinto y Órdenes 2012)

y que se expresan espacialmente a través de los paisajes de poder del Granero de Chile y el Oro verde (Escalona y Barton 2021). Por otro lado, desde el punto de vista social, asistimos a un espacio que socioétnicamente se caracterizará por sus relaciones interétnicas e interculturales como resultado de la progresiva incorporación de colonos, tanto chilenos como europeos (Catriquir y González 2019). En general, se trata de un proceso que decantó en el desplazamiento forzoso de comunidades, a lo que se unía la paulatina y continua reconfiguración del espacio territorial indígena en la zona, como resultado del conjunto de procesos antes señalados, los cuales estuvieron dinamizados y gatillados por la fundación de centros urbanos, misiones católicas e infraestructura productiva —latifundios y empresas forestales— como de conexión vial (caminos y líneas férreas), proceso muy acentuado sobre todo durante la primera mitad del siglo XX (Nahuelpán 2015). Aunque, sin duda, el Estado jugaba un papel importante en el proceso de militarización y colonización del territorio durante todo el siglo XIX y al comienzo del siglo XX, en las fuentes de la época y en la historiografía se habla de una *frontera* (Pinto 2015).

Según Jürgen Osterhammel, la frontera se caracteriza como espacio de expansión y migración donde existe una gran cantidad de recursos naturales. Misiones, colonos y comerciantes entran a estos espacios ‘salvajes’, poblados por pueblos indígenas. Así, la frontera puede entenderse, al mismo tiempo, como el lugar de un cierto tipo de interacción social, caracterizado por el contacto sostenido entre diferentes culturas o grupos étnicos y una categoría espacial que denota la ausencia relativa del Estado. En la década de 1930, cuando el Estado chileno

estableció suficientemente su dominio en el sur de Chile, el estatus de *frontera* había llegado efectivamente a su fin (Osterhammel 2019: 465-564), decantando en un orden social particular, producto de los mecanismos y formas de organización socio/económicas y político/culturales que generan los espacios fronterizos, como efecto de los mecanismos, agentes o espacios de contacto, así como los procesos de territorialización que se superponen o disputan, generando dinámicas únicas e irrepetibles (Grimson 2003).

Acerca de este fenómeno se hace cargo el presente artículo, que busca analizar la construcción territorial en tiempos posfronterizas, es decir, entre las décadas de los 40 y los 80 del siglo XX. Enfocándose en la zona de Lanco-Panguipulli. Tiene como propósito abordar aquellas iniciativas misionales —tanto de misioneros como de misioneras— que impulsaron dinámicas de movilidad en la región. Siguiendo esta tesis, se busca analizar el rol de la religión y su impacto en la gente viviendo en la zona de Lanco-Panguipulli creando nuevas identidades civil-religiosas. Partiendo del supuesto de que la Iglesia Católica se aprovechó del “vacío de poder” que dejó el Estado después de sus campañas de colonización y ocupación militar, preguntamos por las prácticas, representaciones y memorias en procesos de construcción territorial a través de festividades y procesiones de corte católica como rituales religiosos en la zona.

Después de un breve contexto histórico de este territorio, se desarrollan los postulados teóricos-conceptuales respecto del estudio de prácticas y representaciones religiosas y su significado para la construcción de memorias regionales, basado en la pregunta ¿Cómo

estudiar las festividades y procesiones de corte católica como rituales religiosos del siglo XX?

El artículo traza la historia de la construcción de territorios a partir de la acción de misioneros capuchinos y hermanas monjas desplegadas en la zona, agentes que por lo demás obedecía, a la política nacional gestada por la Conferencia Episcopal chilena que veía en la devoción de los santos una forma de construir un Chile unido bajo la égida de la iglesia en un momento en donde el país “estaba cayendo en manos del comunismo y ateísmo” como efecto de división Iglesia/Estado hacia 1925 (Cid 2010). La primera sección analiza las prácticas, representaciones y expresiones de esta territorialidad, a través de relatos escritos por misioneros y misioneras en crónicas y revistas publicadas por su orden. La segunda parte presenta dos relatos familiares sobre “viajes de peregrinación en la zona de Purulón-Calafquén”. A dichos testimonios, se le asignó un carácter histórico-geográfico, con la finalidad de retratar las dinámicas del espacio desde una dimensión temporal, con énfasis en los procesos de construcción y apropiación territorial que permiten definir y entender los procesos de asentamiento humano (distribución) y sus actividades (uso de la tierra), con los ojos de sus ocupantes, desde el punto de vista de sus capacidades y sus necesidades (Sauer 2004). Además de permitir visualizar los modos de ver y sentir el territorio, ya que se accede a la vida material y social de los grupos humanos en relación con el espacio vivido y, con ello, desentrañar los imaginarios individuales como colectivos que se tienen del espacio geográfico.

Las conclusiones se orientan a reconocer que los territorios son construidos y reconstruidos en el tiempo. Las definiciones y precisiones

sobre usos, vocaciones o apropiaciones son construcciones sociales, formadas e impuestas a través de distintas configuraciones de relaciones de poder.

Los mapas históricos elaborados fueron integrados a un sistema de información geográfico (SIG). El primer paso en este proceso implicó la georreferenciación, que consiste en escanear el mapa para luego, por medio del programa ArcGis, asociar puntos de control de la imagen digital con coordenadas conocidas que pueden ser hitos geográficos o ríos. Luego se realiza la interpolación, que será por medio de Thin Plate Spline; remuestreo: bilinear. Una vez realizado el proceso se guarda en formato de utilización TIF. Posteriormente se procedió a la digitalización del plano en un archivo vectorial con el propósito de localizar la información temática y organizarla en tablas de atributos y así realizar análisis espaciales (Solanas-Jiménez 2018). Los datos cartográficos utilizados fueron: sistema de coordenadas: WGS84 (World Geodetic System 1984) y el marco de referencia SIRGAS.

El corpus documental trabajado corresponde a documentos depositados en: I. Archivo Regional de la Araucanía (ARA), Fondo Memorias Ministeriales y Leyes y Decretos de la República; II. Archivo Documental del Obispado de Villarrica (AOV), específicamente: a. Fondo Mapas Patrimoniales; b. Fondo Crónicas Parroquiales de las misiones Capuchinas Bávaras; c. Recuerdos a partir de las experiencia y vivencias personales de un grupo familiar en particular, cuyo relato permite reconocer los tributos que adquieren los espacios en su construcción, ya que constituyen tanto elaboraciones personales como sociales (Lois & Hollman 2013). Ideas

que han sido sistematizadas empíricamente con el apoyo de la evidencia científica respecto del tema publicado en algunas revistas u otros textos científicos.

## 2. El territorio de Lanco/Calafquén/Panguipulli y su construcción social, desde una perspectiva histórica

Actualmente Lanco y Panguipulli constituyen dos localidades y comunas ubicadas en la parte norte de la actual Región de los Ríos, específicamente en torno del valle del río Leufucade, hacia la zona Lacustre/cordillerana. Desde 1912, se constituyeron en puntos administrativos que formaban parte de la ruta institucionalizada por el gobierno central para conectar los centros poblados (fundados en 1900 y 1903 respectivamente), y cuya función era articular e integrar los territorios mapuches a la administración central (Marqués 1918), jugando un rol relevante en la dinámica humano/cultural de sus habitantes y, por ende, en su construcción territorial.

No obstante, estos territorios anteceden a la presencia del Estado chileno, puesto que “una serie de voces como *Lauco*, *Külche*, *Malalhue*, *Trailafquen (Calafquén)* o *Guenehue (Panguipulli)*”, centra sus raíces en la lengua mapuche (*mapuzugun*), cuyo emplazamiento correspondía a un ayllarehue/territorio que albergaba varias comunidades indígenas (*lof/mapu*), cuyos nexos tenían como centro neurálgico el lof Mapu de Külche (antiguo territorio), dando forma a un macro territorio que se extendía hacia la cordillera y los territorios costeros como Mariquina (Augusta y Frauenhäusl 1936; Catriquir y González 2019).

Pero no será hasta 1859, en plena época republicana, que el viajero y explorador alemán Pablo Treutler<sup>1</sup>, realizará a nombre del Estado un reconocimiento de los lof mapunche, siguiendo el cauce del Leufucade en dirección a la zona lacustre, reconociendo las vías de comunicación hacia la zona Andina. Dicha exploración traerá entre otras repercusiones el constatar la feracidad del territorio y su potencial económico, al señalar, por ejemplo, que,

los suelos, del lugar de Malalhue son campos bien cultivados (...), así como las vegas de Pelehue y los campos de Mañadehue en las riberas del Trailafquen. Existiendo en forma natural campos de frutos silvestres y tupidos bosques (...), existiendo tanto población mapunche como “chilena” en *Kulche*, *Malalhue*, *Chaigal* o *Pelehue* (Treutler 1882: 113-114).

De lo anterior se infiere que, hacia mediados del s. XIX, este espacio constituía un importante territorio para las autoridades gubernamentales, ya sea como “avanzada o conexión” entre la capital provincial (Valdivia) y los espacios andinos.

En coherencia con lo planteado, creemos estar ante la presencia de un lugar que está en proceso de transformación e integración nacional, dinámica que se irá acentuando a medida que se transite al s. XX, como efecto de la llamada “Pacificación de la Araucanía”, que abrirá el territorio de par en par a la colonización de las llamadas “tierras baldías o deshabitadas”, trascendiendo en la concentración de las tierras en manos de privados por medio del robo o la usurpación (Correa 2021: 233), favoreciendo la creación de latifundios que con el tiempo

<sup>1</sup> Pablo Treutler, fue un viajero y aventurero alemán que, por encargo del gobierno chileno, se aventura por el sector norte de la actual provincia de Valdivia, hasta ese momento “tierras mapunches independientes”, con la finalidad de reconocer las ventajas económicas, rutas indígenas y su localización espacial, para conocer el territorio para su futura incorporación al Estado chileno durante el s. XIX.

darán paso a una serie de empresas agrícola/forestales, proceso que tendrá su cenit entre 1890 a 1920 (Frauenhäusl 1924), con el arribo de población chilena proveniente de la zona central, en busca de tierras y trabajo, la que al final del día se asentó en el territorio a costa de las comunidades mapunche locales bajo la dirección de importantes terratenientes como Adolfo Stegmaier, Cloromido Cornui, Andrés Pineda, Joaquín Mera, entre otros, quienes propendían a concentrar una serie de fondos en sus manos por medio de terceros o bien por medio de sociedades anónimas (Correa Op cit: 284-285).

Es en este contexto que, desde mediados del s. XIX, se unirá la presencia de misiones católicas capuchinas italianas (1848 a 1890) y bávaras (desde 1891 en adelante) en el valle del Leufucade y la zona de Calafquen/Panguipulli (Reschio 1890, 2018); proceso del cual se destacan las misiones de Purulón (1878) y Panguipulli (1903), las que favorecen a su vez la creación de otras estaciones misionales como Lanco (1903-1913), Calafquen (1920), Malalhue (1928), entre otras; todas a cargo de los padres capuchinos y monjas misioneras (alemanas) como las congregaciones de Hermanas de la Santa Cruz de Menzingen (1903) y Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús de Gergenbach/Purulón (1936)<sup>2</sup>, quienes iniciaran un sistemático programa de visitas misionales a las tierra indígenas y fundos, con el objetivo de atender

<sup>2</sup> Las Hermanas de la Santa Cruz constituyen una de las primeras congregaciones de monjas que arriban a la Araucanía con la finalidad de apoyar el trabajo misional de los padres capuchinos bávaros hacia 1900. Asentándose en Río Bueno (hoy comuna de la Región de los Ríos) para luego desplegarse por diferentes misiones fundadas en las actuales regiones de la Araucanía y Los Ríos (Umbach 2016). Mientras que las Hnas. del Sagrado Corazón de Jesús de Gergenbach, arribaron a la zona hacia 1936, con base en la misión de Purulón, apoyando la acción evangelizadora en los sectores de difícil acceso como eran los espacios lacustres y andinos por su geografía montañosa (De Bamberga 1944).

los requerimientos evangelizadores y educativos de la población mapunche y chilena que existía y se radicaba en el territorio durante toda la primera mitad del s. XX<sup>3</sup>, proceso que también propendía a la integración del mapunche a partir de la socialización y formación cristiana de las familias (Noggler 1982). Mientras que en un plano más político/territorial, los misioneros bávaros asumieron el rol no oficial de agentes defensores de la propiedad indígena, al denunciar los robos de tierra y asesinatos de estos a manos de privados por temas de predios; así también se constituyeron en mediadores entre el Estado y el mundo indígena por medio de: a. Hacer las veces de censores entre los indígenas, con el fin de hacer visible su existencia en cuanto número y; b. Propender al reconocimiento y legalización de sus tierras mapunche, por medio de la radicación entre 1907 a 1927 (Palma 2021).

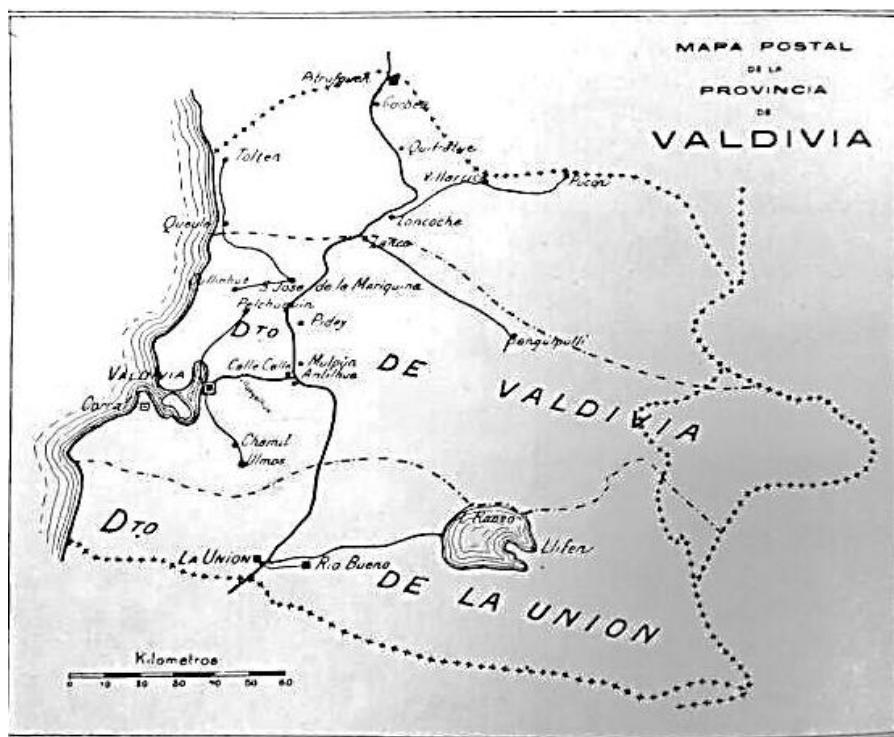
Es en esta dinámica de invisibilización/visibilización del indígena y no-indígena, concentración y división territorial, donde actuarán una serie de agentes, tanto particulares, eclesiásticos y público/estatal en forma paralela en la construcción del territorio, cuyo corolario vendrá de la mano de este último al decretar la institucionalización del espacio a través de la creación de la Comuna-subdelegación de Lanco hacia 1917<sup>4</sup>. Unidad administrativa que se extendía desde el valle central hasta la frontera con la República de Argentina, que es destacado en el recuadro presente en la siguiente representación espacial (ver mapa 1)<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> AOV. Crónica de la Misión de Purulón, Tomo I (1873-1952). P. 124.

<sup>4</sup> Se debe agregar que antes de la declaración de comuna, Lanco/Panguipulli eran parte desde 1896 de una unidad mayor, la Comuna/subdelegación de Marquina, con base jurisdiccional en el poblado/misión de San José de Marquina (Catriquir y González 2021).

<sup>5</sup> ARA, Temuco, Boletín de Leyes y Decretos del gobierno de Chile, 1917, ff. 1521-1522.

*Figura 1. Mapa Postal de la Provincia de Valdivia*



Fuente: "Mapa Postal de la Provincia de Valdivia" en Alberto Marqués (1918: 696).

Institucionalización que al poco andar favorecerá la articulación de proyectos de infraestructura, como por ejemplo la rotulación de caminos y rutas de penetración para la explotación económica, a través del trazado del ferrocarril desde Lanco a Panguipulli entre 1920 a 1935, con la finalidad de articular la zona a los mercados de la zona central y Temuco (Pinto y Órdenes 2012). Proyecto que, por lo demás, conllevó la construcción de una serie de estaciones ferroviarias que durante el s. XX forjaron la creación de una serie de localidades como Malalhue, Melefquen o Huellahue, así como una serie de paraderos en los puntos

misionales como Purulón y Panguipulli (este último punta de riel)<sup>6</sup>.

Por último, podemos señalar cómo la dinámica del territorio desde el 1900 facilitó la llegada del Estado, con el respectivo proceso de territorialización, de los lof presentes en toda la zona, sus recursos y sus habitantes bajo la lógica señalada. Permitiendo que el territorio, por decreto ley de 1936, se institucionalizara en una serie de distritos censales: como Pitrén,

<sup>6</sup> ARA, Temuco, Boletín de Leyes y Decretos del gobierno de Chile, 1920 y 1927, f. 1383 y 1569.

Purulen, Calafquén, Panguipullo o Llonquén dentro de la comuna/subdelegación<sup>7</sup>, a la vez que dará paso a una nueva unidad administrativa como será la comuna de Panguipulli, hacia 1946 (Millanguir 2007), procesos que irán de la mano de la acción misional capuchina durante el s. XX.

### **3. Festividades, procesiones y sus memorias: estudiando rituales religiosos**

El estudio de los rituales religiosos desde caso de estudio como ejemplo, se entiende principalmente como una historia regional susceptible para cuestiones culturales, que ve el cambio sociopolítico como un fenómeno fundado en la acción intencional, las estructuras sociales y la comunicación simbólica y, por lo tanto, procede de un concepto ampliado de texto que toma las fuentes escritas como importantes, pero no se reduce a ellas. Se interrogará a las fuentes textuales y a los testigos de la época, con los que se realizaron entrevistas sobre el significado de los actos performativos,<sup>8</sup> lo que se puede decir sobre el nivel de percepción y la interrelación entre el texto y la acción, es decir, cómo la comunicación verbal y no verbal se entrelazan y se enriquecen mutuamente (Martschukat y Patzold 2003: 27).

Por lo tanto, este análisis tiene como objetivo la reconstrucción de los discursos, las prácticas y

las representaciones en las que se pueden captar las estructuras significativas contemporáneas, sin las cuales, a su vez, no se pueden comprender adecuadamente las estructuras de poder ni dominación de la época (Stollberg-Rilinger 2005: 13). Representaciones, en este contexto, se entienden como formas que muestran cómo algo se revela simbólicamente, por ejemplo a través de ritos o imágenes (Chartier 2007: 205), que provienen de la memoria histórica; la que es concebida como

El conjunto de recuerdos individuales y de representación colectiva del pasado, cuyo uso permita generar un examen contextual de hechos y acontecimientos para su reconstrucción e interpretación, haciendo de la historia un discurso crítico del pasado (Traverso 2016).

A lo que se une lo señalado por König et al. (2008: 15):

Los individuos integran grupos sociales y adquieren, seleccionan y convocan recuerdos en tanto miembros de un grupo social. Cada recuerdo, por más personal que sea, existe en relación con un conjunto de nociones compartidas con otros: personas, lugares, fechas o palabras, o sea con el conjunto de la vida material y moral de las sociedades de la que forman parte.

Siguiendo a Norbert Busch, la vida cotidiana católica se caracteriza esencialmente por formas de culto y prácticas devocionales (Busch 1997). En general, las misas y las procesiones son actos culturalmente codificados. En la investigación, se asocian sobre todo con los términos ritual y ceremonia. En los últimos años, historiadoras e historiadores enfocados en la historia cultural se han centrado cada vez más en los actos performativos de comunicación simbólica en la historia contemporánea, incluidos los rituales religiosos como las procesiones. Sin embargo, el enfoque de la investigación ritual plantea un problema metodológico para historiadoras e historiadores que no debe subestimarse: el acto

<sup>7</sup> ARA, Temuco, Boletín de Leyes y Decretos del gobierno de Chile, 1936, f. 1186 -1192.

<sup>8</sup> Según Erika Fischer-Lichte, se hará referencia a lo que significa el término performance y cómo puede distinguirse de los términos de ritual y puesta en escena. Mientras que el concepto de actuación significa cualquier tipo de actuación, el concepto de puesta en escena pretende el modo especial de producir actuaciones y el concepto de ritual designa un género especial de actuación (Fischer-Lichte 2004: 36).

en sí mismo permanece cerrado para quien lo investiga. Sin embargo, a través de fuentes primarias como textos, imágenes o testimonios orales, uno puede intentar acercarse al objeto de su interés y reconstruir el pasado. En este artículo se van a contextualizar las fotografías de las procesiones, que representan así un acto performativo de comunicación simbólica, a través de métodos de la historia cultural.<sup>9</sup>

#### **4. Conmemorando rituales católicos como procesos de transformación territorial-cultural, el caso de la familia Garrido – Castillo (1940-1980)**

A continuación se presentan dos relatos asociados a la vida religiosa espiritual de la familia Garrido – Castillo, durante el s. XX, cuyos descendientes viven en la zona de estudio. En el relato se albergan las experiencias de tres generaciones (abuelos, hijas y nietas), que nos permitirán observar los procesos socio/culturales/territoriales en estudio.

##### **Relato 1:**

“Para el 46. Vivíamos en la Fundo Pichipón, en esos años era dueño del fundo el Sr. Hots. Yo con la Benita (hermana mayor), íbamos a la escuela en Chanlelfü (...). Después con el tiempo, se creó una, en el fundo donde fueron la Elisa, Analdo y Heraldo (hermanos), yo tenía 14 años. Una “rancha”, era nuestra casa con un fogón en centro, como las rucas de los mapuche. Ahí

<sup>9</sup> Por ejemplo, Heike Talkenberger ha resumido sucintamente varios enfoques interpretativos: la interpretación del mundo real/ realkundlich de un cuadro, la interpretación iconográfica/iconológica, la interpretación seriada-iconográfica, la interpretación funcional-analítica, la interpretación semiótica y la interpretación receptiva-estética. Aboga por un uso flexible de los enfoques metodológicos mencionados (Talkenberger , 1958).

mi madre cocinaba y tejía mantas y frazadas y la Benita tenía fragua en donde le hacía las prendas de las mujeres mapuches, que se las encargaban para los guillatunes. A la Benita le pagan su trabajo con animales y las frazadas, mi madre las vendía en Loncoche o Panguipulli.

A la escuela del fundo iban todos los hijos de los peones y familias mapuche de Chosdoy, Rucañancu y Pultrö. Además, que fue requisito para que las familias siguieran trabajando en el fundo, la que además funcionaba como iglesia. Esta fue, según decían, gestión de la esposa del Sr. Hots, una iniciativa de los padres curas, ya que ella era muy pechoña.

En todo caso, en febrero las festividades religiosas eran muy guardadas. ¡No como ahora que nadie cree en nada! En ese tiempo mi madre, Rosa Castillo, me enviaba junto con la Benita a Calafquén (distante 10 km), montadas en la yegua que tenía mi padre Francisco a la festividad de la Virgen de la Candelaria, ya que ella era muy devota. Así como de San Sebastián, de hecho, nosotras muchas veces fuimos como “sebastianas”<sup>10</sup>.

Nos levantábamos muy temprano y con rokin para todo el día, se salía antes que despuntara el sol. Íbamos a caballo a pagar las mandas, cruzábamos por los potreros que eran huellas, ya que los caminos públicos no existían. Pasábamos por el fundo Linda Flor, los lof (hoy

<sup>10</sup> Sebastiana o sebastian: Es el nombre que se la da a los devotos durante la festividad el 20 de enero, que es el día litúrgico que se venera al santo. Todo sebastian o sebastiana, para su reconocimiento debe ir vestido con ropaje transparente con una cinta de color café que cruzaba al pecho y la espalda, este vestuario es parte de un simbolismo que denota respeto, devoción y sacrificio, así como el entregarse un voto de retribución al santo como eran y son el pago de las “mandas” por los beneficios o favores concedidos.

les llaman comunidades!) de Ancapulli, Huitag, Trailefun y un sector que llamaban Playa Linda, en la parte sur del Lago Calafquén. Los campos de los fundos eran muy bonitos, todos llenos de unos extensos y tremendos trigales, que después se cosechaban a pura echona, cuando se hacía la trilla.

La llegada era siempre antes de las 10:30, ya que a esa hora era la misa en una tremenda pampa, ya que llegaba mucha gente de todas partes, tanto mapuche como de los fundos, yo sé que iban de Ancapulli, Huitag, Chaura, Chanlelfu, Quilaco, Cahuincul, Las Lomas, Huellahue, Pinco, Cunihue, incluso de Lican, ya que cruzaban el lago en bote ¡Por lo que decía mis padres!

Llegaban en carreta, a caballo o a pie. Se tenía que estar todo el día para la misa y luego hacer la procesión de la Virgen, que hacían los curas por el sector. Ahí, aparte de pegar las mandas, se hacían bautismo y casamientos ¡Para aprovechar el viaje! Era todo un día de mucha devoción por los favores concedidos por la virgen y para pedir para el nuevo año. Pero eso sí, se debía ir vestida acorde con un traje especial que mi madre nos hacía todo el año. Una vez, finalizada la misa final, uno se volvía a caballo nuevamente hasta el otro año”<sup>11</sup>.

## Análisis

En un primer momento, y como es de conocimiento en América Latina, las comunidades indígenas fueron objeto del arrebato de sus tierras por medio de procesos de expropiación sistemática, que derivaron

en la privatización de sus tierras a favor de capitales asociados a la agricultura entre otros. Proceso que, como práctica histórica, tenía como fin fijar población abundante y barata para el trabajo agro/ganadero que se empezó a desarrollar en unidades productivas como haciendas, estancias u otras, sobre todo, durante el período comprendido entre el 1850 y la primera mitad del siglo XX (Romero y Farinós 2011). Este hecho lo podemos evidenciar en el relato cuando se aborda el trabajo al interior del fundo, como también cuando se indica que esta unidad productiva se encuentra inserta en medio de varias comunidades mapuches, lo que nos afirma que las tierras (potreros, empastadas, busques, etc.) que configuran Pichipón, fueron parte de los lof adyacentes.

Siguiendo los elementos antes señalados, resulta interesante constatar cómo en este relato de la memoria se guardan las actividades económicas del territorio, asociadas al trabajo productivo que, a su vez, son parte de una lógica de vida. Punto no menor, ya que permite visualizar procesos de cambio de uso de suelo, cuando indica “el cultivo y posterior cosecha de extensos campos de trigo”, que sin duda son parte integral de una unidad productiva que, como indica el autor antes citado, es el resultado de un proceso de territorialización funcional de corte privado de las tierras indígenas, generado por procesos de acumulación por desposesión (Harvey 2005), ya que el recurso suelo era visto como sinónimo de riqueza para la producción de excedentes de tipo agrícolas (Marx 2019 [1867]), proceso que estaba legitimado y desarrollándose en la zona de Calafquén.

En un segundo plano, debemos destacar el ámbito cultural de corte religioso que adquiere el relato del territorio. Dimensión de gran

<sup>11</sup> Sra. Irenia Garrido Castillo (82 años). Conversación realizada en agosto del 2016.Comuna de Temuco.

significación para los grupos humanos como agregan Ramírez y López (2015: 157):

Leer los territorios, involucra aspectos simbólico/culturales que se adscriben bajo una propuesta eminentemente rural para el caso de Latinoamérica. Que integra la naturaleza, la producción y reproducción social de los grupos y al significado que esto tiene en la vida cotidiana. Demostrando lo estrecho que es la relación entre el ámbito político y cultural en la vida humana.

Siguiendo con lo señalado anteriormente, pero bajo una mirada de corte religiosa, Rosenthal (1999: 82) describe:

La religión, genera una dinámica propia en el espacio, forjando expresiones particulares, dando forma a un sentimiento de territorialidad que significa un conjunto de prácticas desarrolladas por instituciones o grupos que genera una forma de control territorial sobre un espacio determinado, que se consolida o esta mediado por un centro nodal que cumple la función de agrupar a todos los creyentes y que por lo demás, se constituye en un punto de inicio, confluencia, peregrinación y renovación de la fe, adquiriendo éste un carácter de sacralidad por parte del devoto.

Esta noción de realidad determinada por la doctrina religiosa, podemos observarla y concluirla a partir del relato cuando la informante indica: a) El propósito sacro que tiene el viaje hacia la misión de Calafquén; b). El rol que desempeña el santuario como lugar de culto a la Virgen de la Candelaria, así como centro aglutinador (nuclear), a la vez que evangelizador de la población chilena y mapuche asentada en la zona; c). Control ideológico/político, puesto que posibilita y favorece el desarrollo de una ritualidad bajo un prisma religioso determinado, que aspira a ser hegemónico en el tiempo, por medio del rito hacia la figura “santa”, a la vez que articula cuotas de control e intervención por medio de los matrimonios y bautismos. Proceso de evangelización que en definitiva propendía a someter a la población, indistintamente de

su origen étnico, y que sería un elemento de continuidad propio de los procesos misionales de fines del s. XIX (Montoya 2011); donde además, la figura de la Virgen María, adquiría un rol fundamental puesto que se presentaba bajo la forma de madre protectora y consoladora de los desposeídos (grupos subalternos), que bajo su amor maternal los cobijaba y consolaba, favoreciendo la sumisión y asimilación de los grupos subalternos como los grupos indígenas (Montoya 2015).

En otra arista, pero bajo la misma línea, para el investigador Paul Claval (1995: 100), el santuario (lugar), “significa una modificación en la percepción del espacio. Este espacio es organizado, repartido, y la frontera entre lo sagrado y lo profano es nítidamente trazada”. Es aquí donde el *Santuario-lugar*, es transformado en un centro convergente de creyentes, puesto que en ese punto lo sagrado se manifiesta en toda su expresión. Siendo esta la razón de la dislocación de los creyentes desde sus lugares de residencia hacia estos puntos, que se expresa espacialmente por medio del desarrollo periódico y regular de peregrinaciones, como indica el relato, se hacía en un día específico. Proceso que geográficamente envuelve una dimensión espacial y temporal fijas (los lugares y flujos), más una dimensión sacrificial, puesto que significa el entregar un acto de carácter sobrehumano en beneficio de Dios o los Santos, demostrando la sumisión del ser humano frente a la voluntad divina, como medio para purgar un mal proceder frente al ser supremo como para con la comunidad a la que pertenece (González 2004: 45). Estas ideas las podemos constatar en el relato cuando se habla de la zona en donde se desarrollan los ritos religiosos (capillas, procesión y misas); el fin que envuelve el asistir a la celebración; los medios de transporte para

asistir a la festividad: caballo, carreta o cruce del lago; todo con el fin de ser partícipe, no de la festividad en sí, sino de obtener la gracia divina a la cual se aspira, a la vez que se es testigo de cómo se expresa el poder de dios en ese lugar y en ese momento “único” para todos los asistentes.

En otro ámbito, hay que relevar la idea de conectividad y motor de fuerzas centrípetas (evangelizadora y misional) que adquiere el santuario de Calafquén, ya que de él fluyen no tan solo la fe, sino toda una red de contacto hacia los sectores (fundos) y lof mapuche que nos indica el relato. Punto donde visualizamos cómo se ha estructurado en torno del lago un verdadero:

territorio-red, permitiendo entender las múltiples interacciones sociales a diferentes escalas, que se constrúan y modifican en una dimensión de relaciones de proximidad y distancia (Romero y Farinos 2011: 378-379).

Dicha situación facilitó la construcción de vínculos entre los sectores locales menores con los comunales y provinciales, como también la interacción entre comunidades locales, siempre en este caso, bajo la atenta mirada de la iglesia.

Como último punto, queremos destacar cómo en este relato de la memoria favorecen el traer,

las características que poseen los lugares en ciertos momentos históricos (...), a la vez de visualizar las forma que ya no existen en el paisaje o que han tomado nuevas funciones, y también de formas de vivir, habitar y transitar los lugares que se han transformado (Hollman y Lois 2015: 106).

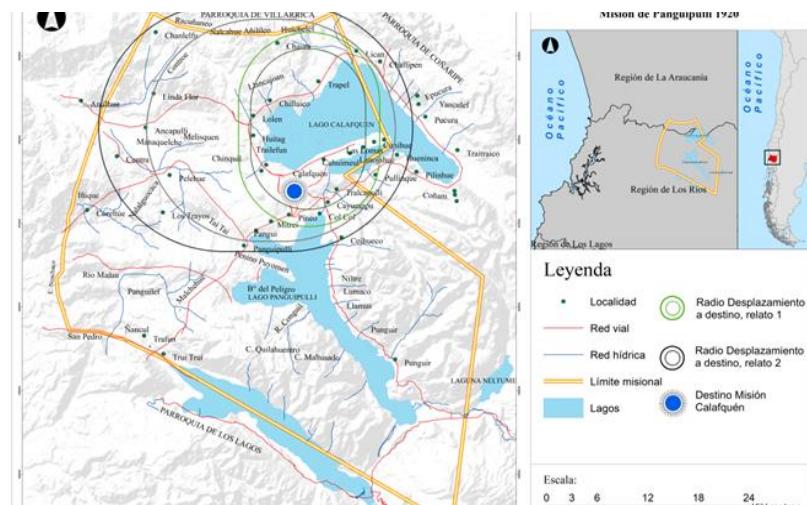
En consideración de que estos son el resultado de procesos históricos de colonización tardía en la zona pre y cordillerana de la provincia de Valdivia.

Mientras que por otra parte permite acceder a los discursos del territorio de los otros, de los sujetos colonizados que el mundo occidental con su carga ideológica ha acallado. Comunidades minorizadas o subalterizadas, donde pueden surgir explicaciones más precisas y verídicas y totalmente diferentes a las creadas por la oficialidad estatal (Nogué y Albet 2011).

En este sentido concluimos que la cultura no es sólo una construcción social que se expresa territorialmente, sino que está en sí misma constituida espacialmente, generando con ello procesos de identidad cultural asociados a procesos de carácter territorial. Reinsertando con ello la importancia del territorio como objeto de estudio dentro de la teoría social y las ciencias sociales (Soja 1989); posibilitando el entrecruzamiento de discursos culturales que favorecen el redescubrimiento de los otros, de lo marginal, de lo alternativo, de lo híbrido (Haesbart 2002), que caracteriza el desarrollo geográfico e histórico en el sur de Chile.

De lo anterior podemos esquematizar y reconocer la influencia y alcances espaciales (a través de los círculos concéntricos) que había creado la estación misional de Calafquén sobre la población circundante, tanto mapunche como chilena (espacio vital), generando todo un proceso de “territorialización/control”, desde los espacios más cercanos a los más lejanos, por medio de las mismas procesiones, que se constituyan a su vez en verdaderas travesías de fe por parte de los grupos humanos que visitaban la estación misional, ya sea por el apoyo espiritual o educativo (Saldivia 2017) que entregaban tanto el padre/misionero como las hermanas franciscanas. O bien, por medio de otros procedimientos y/o acciones como eran las visitas evangelizadoras a los lof (que involucraba

**Figura 2.** Radio de acción misional y procesiones religiosas asociadas a la estación de Calafquén hacia 1940. Actuales comunas de Panguipulli y Villarrica, Región de Los Ríos y La Araucanía.



Fuente: Elaboración propia a partir del Mapa Misión San Sebastián de Panguipulli, hacia 1930.  
Fondo Mapas Patrimoniales (AOV).

el desarrollo de misas, entrega de sacramentos, entre otros), así como la fundación de escuelas/capillas al interior de los fundos (Frauenhäusl 1924; Villanueva 2014), que servían para reafirmar los vínculos entre la misión, la religión y sociedad, adquiriendo la misión un rango de centro neurálgico de unión, tanto espiritual como devocional-espacial. Situación que por lo demás permite preguntarnos por el alcance espacial de dicha acción, y con ello imaginarnos la existencia de una frontera de transición, a partir de los círculos más externos, que derivaban en un límite invisible, pero existente, el que correspondería a los lugares y sectores como los lof de Ancapulli y Chanelfu o bien la pueblo de Lican (hoy Lican Ray); y sectores inmediatos, ya que, desde nuestra mirada, estos lugares y su población se posicionaron a la manera de espacios/bisagras y, por tanto,

de conexión entre las distintas cabeceras misionales a nivel local como eran Purulón, localizadas en la parte suroeste, más Villarrica y Coñaripe por el norte y noreste. Situación que por lo demás nos permite visualizar el trabajo complementario y de apoyo mutuo entre misiones, a través de las capillas y estaciones misionales que se crearían en el territorio, y sus agentes católicos, tanto religiosos/as y laicos para abordar el trabajo evangelizador de dichos espacios en distintos momentos, o cuando los requerimientos devocionales y sociales de la población lo requerían (Frauenhäusl, op cit: 41-42; Tiggelbeck 1958); demostrando cómo las diferentes misiones y sus centros devocionales actuaron a modo de red interconectada entre sí (Escobar y Osterweil 2009), facilitando así la institucionalización de una espacialidad bajo la impronta religiosa y, con ello, la articulación

de una serie de relaciones sociales entre los diferentes grupos ya existentes y los que lleguen a él (Porto-Goncalves 2009). Ahora, no sólo la población será objeto de las prácticas evangelizadoras, sino que los elementos de la naturaleza, en este caso el Lago Calafquén, jugando un rol no menor, por el número de sectores habitados, ya sea en lof, fundos o villas que habían sus riveras, por lo que se pasaría de la idea de ser un medio obstaculizador a uno de facilitador del proceso evangelizador (por sus conexiones viales y de accesibilidad); lo que involucraría una doble dimensión tanto física como religiosa/espiritual (Kuan 2013), a la vez que territorial. Evidenciando cómo los fenómenos espaciales interactúan a tal grado que impactan en la fisonomía y lógicas espaciales, demostrando cómo estas son el resultado de constructos sociohistóricos que establecen dinámicas entre espacio y sociedad (Swyngedouw 2007).

## Relato 2

“Yo me acuerdo que para 1962, con mi madrina Benita y mi abuela Rosa Castillo, íbamos a la procesión de San Sebastián a Panguipulli, cuando vivíamos en Pichipón. Yo, ¿tendría 7 años?. Partíamos temprano a caballo hasta Huellahue, si teníamos suerte en camión, hasta Panguipulli (...). Ahí, mi abuela, me vestía de “sebastiana” para pagar la manda y hacer la procesión hasta la capilla del Santo. Ya en Malalhue, en el 1964, empezamos a ir a Purulón,<sup>12</sup> tanto para la festividad del santo como en noviembre (Todos los Santos). Aquí era lo mismo, nos íbamos si teníamos suerte en una de las dos micros que había, o bien en

cualquier cosa (camiones de los fundos que transportaban madera o trigo), incluso algunos se iban caminado el día anterior a modo de penitencia. En ese tiempo el camino de Lanco a Panguipulli era de ripio y los puentes de madera. Otra posibilidad era tomar el bus carril, y bajarnos detrás de la iglesia donde había una parada.

En Purulón era un mar de gente de todos los lugares como Lumaco, Puquiñe, Lanco, Hueima, Huenuye, Panquinilahue, Sabat, Aylin, Quilche, Chiñura, Antilhue y de los fundos Curriruca y Correltué. Mi madrina Benita decía que había que llegar temprano. Íbamos todos, cerca de 8 personas. Llegamos a Purulón en donde los padres junto a las monjas (Franciscanas), hacían una primera misa, después una procesión por el sector. Además, las familias aprovechaban de ver las tumbas de los difuntos. Después todas las familias se iban a una pampa donde había un bosque, donde cada grupo hacía fuego para almorzar, para después ir nuevamente a misa. Al final, nos volvíamos a eso de las 17 horas a Malalhue, en lo que podíamos”<sup>13</sup>.

En este relato, se destaca la presencia de una estación de ferrocarril con su respectivo trazado ferroviario, junto a la apertura de caminos formales. Esto nos habla de la intervención conjunta del capital privado y del Estado a la vez, que han posibilitado el desarrollo de una dinámica particular entre los grupos humanos y su territorio, favoreciendo una articulación de complementariedad con los elementos religioso/culturales presentes. Es decir, los medios de transporte se articulan al servicio de la concentración de la población, a la vez que

<sup>12</sup> La distancia entre la misión de Purulón y el pueblo de Malalhue es de 18 km.

<sup>13</sup> Sra. Rita Quitulef Garrido (65 años). Conversación realizada en diciembre del 2019. Comuna de Padre Las Casas.

posibilita, como indica Smith (2008), afianzar “la producción de un espacio”, en este caso misional, que cada año re-evangeliza en cada celebración a su población, conectándola entre sí a la vez, lo que permite extender su influencia cultural/religiosa sobre todos los territorios que tiene a cargo, aspecto que es señalado por el testimonio cuando la narración indica los sectores de donde provienen los feligreses, propendiendo con ello a acortar los tiempos de desplazamiento y las distancias entre los lugares que se comunican.

Es en este punto donde la vida cotidiana adquiere un nuevo ritmo o sello, puesto que, junto con la fluidez de las comunicaciones entre sectores, le seguirá un repunte de las dinámicas comerciales (comunales o provinciales) y, con ello, el fin de los localismos (aislamientos/ autonomía) de todo tipo (Pounds 1999). Mientras que, desde otra dimensión, la presencia de estos medios de transporte, por otra parte, significaran “control” hacia la población como agrega Heandrick (1989: 77), “la tecnología es también poder sobre los hombres. Aquellos que controlan la tecnología, ejercen gran poder sobre sus súbditos o vecinos”. Idea que se nos presentaría cuando la fuente describe cómo el traslado de peregrinación quedaba sujeto a la voluntad de quienes los podía trasladar de idea o de vuelta. Así, el dueño de los medios de locomoción (camiones, góndolas o buscarril), se transforman en sujetos de “respeto e influencia”, adquiriendo con ello, sitiales de prominencia (poder social y económico) al interior del grupo, o sea, dentro del territorio.

Por último, habría que agregar cómo los medios de transporte permitieron reestructurar las nociones de tiempo al interior del grupo, puesto que ahora se podía elegir a qué fiesta religiosa/

devocional se asistía: Panguipulli o Purulón. A la vez que el tiempo cronológico, que implicaba su desplazamiento como su estadía, se acotaba, haciendo todo el proceso en un solo día o un par de horas, para luego dedicarse a las actividades seculares del diario vivir. Es en este punto donde coincidimos con André (2010: 9-10), respecto de la concepción de tiempo sostiene:

Es una construcción social, a la vez que es un objeto. Puede ser construido por elementos de corte religioso como por elementos de corte comercial (...). A la vez que pueden haber elementos que se superponen o estar mezclados en un mismo espacio.

Desde una mirada más cultural/patrimonial, resulta interesante el poder constatar cómo dicha festividad con sus ritos, momentos y desplazamientos en el sector, se ha constituido con los años en una representación que ha permitido construir un espacio que se hereda a las nuevas generaciones; producido como ejemplo y símbolo de momentos históricos vividos en el territorio y que constituyen manifestaciones o modalidades de expresiones de la cultura local o regional (Ortega 2011). Que como agrega Chartier (2007: 50-52), es el resultado de una

Serie de prácticas a través de las cuales una sociedad o un individuo viven y reflexionan sobre su relación con el mundo, con los demás o con ellos mismos, construyendo prácticas culturales con una historia con diferentes dimensiones, que desde una mirada antropológica nos habla de un lenguaje y acciones simbólicas propias de una comunidad que construye y constituye manifestaciones colectivas, donde se enuncia un sistema cultural cargado de ritos que se heredan o transmiten a modo de tradición.

Esta última idea que nos habla de la dimensión “socializadora” que tiene el viaje (antes, durante y después) y los ritos (misa y procesión), que involucran estas travesías de fe. Punto que, a juicio propio, nuestra informante logra deslizar

dándole una dimensión religioso/familiar a la actividad, al señalar cómo la ida a Purulón, también involucra ir a ver a los familiares difuntos, así como el compartir como grupo familiar en un espacio que es colectivo y reproducido por cada una de las familias, que asiste. Punto de gran relevancia, puesto que, como agrega Saldivia (2017: 08-09), las festividades devocionales permiten:

La comensalidad, al compartir los alimentos, favoreciendo la conexión social y socialización sobre temas referidos a vida rural, al interior de los diferentes grupos participantes, a la vez que se refuerza la identidad colectiva de todas aquellas familias que participan de la festividad, reforzando o manteniendo en el tiempo la idea de territorio a través del desarrollo de la festividad, a la vez que, a través del relato oral de padres a hijos e hijas, se enfatiza la relevancia social de las celebraciones.

Dimensión que constituye a nuestro juicio un elemento que genera un vínculo afectivo/espiritual/lugar en donde se desarrolla la celebración, dándole a éste una connotación de santidad y, por ende, un espacio que favorece la cohesión socio/cultural a la vez que refuerza o reafirma la idea de comunidad de creyentes.

En relación con la cultura misional y las diferentes dimensiones tanto teológicas, sociológicas, antropológicas como geográficas que posee la peregrinación, concordamos con Ries (1995: 20), cuando agrega:

Lo sagrado pasa a transformarse en parte de la estructura de la conciencia y no en un mero momento más de la historia de la conciencia humana. Posibilitando que lo sagrado sea percibido y vivido como mediación entre el hombre y lo divino. Relación que es vivida en el marco de una cultura, fruto del pensamiento y actividad del hombre.

En el caso de Purulón y Calafquén, si bien se articularon en importantes centros de festividades religiosas en el valle del Río

Leufucade, como las cuencas lacustres de la actual provincia de Valdivia, constituyeron nódulos que articularon amplias zonas, a la vez que adquirieron importancia por ser puntos y/o lugares de gran relevancia territorial, lo que permite hoy re-mirar su rol en la construcción de las identidades locales, ya que, como indican Nogué y Albet (2011: 181):

Las identidades tienen que ver con los lugares: por una parte, la pertenencia a un lugar participa de la definición de uno mismo; por otra parte, el espacio por la distancia interviene en la fabricación de identidades. Los grupos subalternos no pueden ser aprehendidos y comprendidos sin tener en cuenta los lugares con los que se identifican y que los identifican.

Poniendo en evidencia la necesidad de seguir problematizando de la construcción de un espacio tan complejo como es la Araucanía histórica durante el s. XX.

## 5. Conclusiones

Las conclusiones se orientan a reconocer que los territorios son construidos y reconstruidos en el tiempo. Las definiciones y precisiones sobre usos, vocaciones o apropiaciones son construcciones sociales, formadas e impuestas a través de distintas configuraciones de relaciones de poder. En ocasiones son presentadas como una evolución casi lineal, de sentido común en la construcción del Estado-Nación. En contraste con esta perspectiva o lectura acrítica, que refleja precisamente la narrativa dominante o hegemónica detrás de una particular construcción, el propósito de este artículo ha sido demostrar cómo la espacialidad que emerge en la vertiente norte/cordillerano/lacustre de la Provincia de Valdivia, es una construcción territorial socio-política,

asociada a las festividades religiosas. Sus ritos, momentos y desplazamientos han permitido construir un espacio que se hereda a las nuevas generaciones y que se constituyen en manifestaciones o modalidades de expresiones de la cultura local o regional.

Junto con ello, este artículo ha permitido poner en relieve el rol de las misiones católicas en su versión bávara como agentes espaciales relevantes en la construcción del sur de Chile. En este caso la territorialidad del espacio valdiviano, que aún sigue siendo abordado preferentemente desde la óptica de la acción colonizadora alemana, asociada al s. XIX, o bien la gesta del capital agro/forestal y sus mecanismos desde principios del s. XX, permiten visualizar, desde una perspectiva geográfica, el papel “evangelizador/civilizadora” de la misión, ya que, como se ha tratado de demostrar, a la vez que expandía su mensaje religioso, propendía a concretar una dimensión de la compleja dinámica civilizatoria, junto con el orden administrativo, económico y social que desplegó el Estado en la zona durante el s. XX.

Así, las procesiones asociadas a las diferentes festividades religiosas se constituyeron en un recurso más, desplegado por los agentes religiosos para “construir una red de contacto y control que facilitara el control sobre la territorialidad chilena que se construía sobre la mapunche en acomodación”. Territorialidad diversa, socioculturalmente hablando,

gestada por los grupos humanos en contacto, pero que había que cautelar y guiar por la senda del evangelio, teniendo que forjar, con y en el espacio, puntos de sacralidad que propendieran y facilitaran el proceso de catolicismo-chilenización, frente a la diversidad intra e interétnica que presentaba el espacio provincial. Proceso que al poco andar será complementado y ahondado por nuevas expresiones religiosas como la llamada festividad de “La Cruz del Trigo”, por medio de los padres y las hermanas monjas de la Santa Cruz y Franciscanas de Gengenbarch/Purulón, quienes a una escala local o micro/espacial (villorrios, fundos y lof mapunche), desplegaron y desarrollaron elementos culturales de corte antropológico/geográfico/religioso que complementarían y/o reforzarían los patrones y conexiones territoriales de los diferentes espacios, tanto indígenas con no indígenas (unidades productivas, nódulos políticos, religiosos), cuyos efectos y redes geográfico/culturales, esperamos seguir profundizando en posteriores indagaciones.

### Agradecimientos

El primer co-autor desea expresar su agradecimiento por el apoyo en sus estudios de postgrado en la Universidad Austral de Chile a la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID), a través de la Beca de Estudios Doctorado Nacional, Folio 21211086

## Bibliografía

### a. Fuentes Primarias:

- R. P. Frauenhäusl, S. 1924. *Crónica Misión San Sebastián de Panguipulli*. Tomo II, 1924-1950. Fondo Crónicas Parroquiales.
- R. P. Tiggelbeck, M. 1958. *Crónica Misión de Lanco*. Fondo Crónicas Parroquiales. 1938-1958.
- Archivo Obispado de Villarrica (AOV), Villarrica. Fondo Crónicas Parroquiales: Misión de Purulón, Tomo I, 1873-1952.
- R. P. De Bamberga, L. 1944. La Congregación de las Hermanas Franciscanas del Sagrado Corazón de Jesús de Gengenbach y su actividad en Europa y Chile. Padre las Casas. Editorial San Francisco. Carpeta Hermanas Franciscanas del Corazón de Jesús de Purulón.
- Boletín de Leyes y Decretos del gobierno de Chile, 1917. Archivo Regional de la Araucanía (ARA), Temuco, ff. 1521-1522; 1920, ff. 1383; 1927, ff 1569.
- Marqués, A. 1918. *Libro Internacional Sudamericano: Chile de Norte a Sur*. Santiago: Edición Española.
- Reschio, P. A. 1890/2018. *La Araucanía: Memoria inédita de la misión capuchina en Chile (1848-1890)*. Temuco: Ediciones Ofqui. S. A.
- Treutler, P. 1882. *Andanzas de un alemán en Chile (1851-1863)*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico. S. A.

### b. Fuentes Secundarias:

- Aitken, S. 2022. "Repensando el campo de la Geografía Cultural". *Geografía Contemporánea. Pensar y hacer los territorios (tomo I)*. Sepúlveda, U., Maturana, FR., Muñiz, O. y Palomino-Shalscha, M. (ed.). Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado. 41-35.
- Álvarez-Gayou, J. 2003. *Cómo hacer investigación cualitativa: Fundamentos y Metodología*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- André, J. 2010. "Introducción: El tiempo, ya no es lo que era". *Los Relatos del Tiempo*. André, J., Dreusfus-Asséo, S. y Hartog, Fr. (dir). Buenos Aires. Editorial Nueva Visión. 09-13.
- Augusta, F y S. Frauenhäusl, 1936. Lecturas araucanas. Editorial San Francisco, Padre Las Casas.
- Busch, N. 1997. Katholische Frömmigkeit und Moderne: die Sozialund Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kultukampf und Erstem Weltkrieg, Gütersloh, Colonia, Berlín.
- Braudel, F. 2007. *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, (Tomo I). Ciudad México: Fondo de Cultura Económica.
- Brill publications. 2014. "Church History and Religious Culture" (94): 87-94.
- Catriquir, D. y González, H. 2019. "Mogen mew ga piwke kimpafinta mapu. Reconstruyendo pedagógicamente lugares para un posicionamiento territorial mapuche". *Experiencias Latinoamericanas para re-pensar la Educación Rural* En: San Martí, D. (Coordinador). Temuco: Universidad Católica de Temuco. 214-230.
- Cid, G. 2010. "A la nación por la fe. El nacionalismo católico chileno en un periodo de cambio y crisis, 1910-1914". *Nacionalismos e identidad nacional en Chile. Siglo XX (Volumen I)*. Cid, G & San Francisco, A. (Eds.). Santiago de Chile. Editorial Centro de Estudios Bicentenario. 69-92.
- Chartier, R. 2007. *La historia o la lectura del tiempo*. Madrid: Editorial Gedisa.
- Claval, P. 1995. *Geographie Culturelle*. Paris: Edit. Nathan.
- Correa, M. 2021. La historia del despojo. El origen de la propiedad particular en el territorio mapuche. Editorial Pehuen-CEIBO.
- Cooper, A. 1992. "New Directions in the Geography of Religion." *Revista Area* 24: 123-129. (Consultado 19 de abril de 2024).
- Deleuze, G & Guattari, F. 1994. *What is Philosophy*. Columbia. University Press.
- Donoso, A. 2012. *Educación y Nación al sur de la Frontera. Organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*. Santiago de Chile: Editorial Pehuén.
- Escalona Ulloa, M., & Barton, J. (2021). El 'Granero de Chile': Una ecología política histórica de la construcción de un paisaje de poder en Wallmapu (Araucanía). *Revista de Geografía Norte Grande*, 80: 81-102. <http://revistanortegrande.uc.cl/index.php/RGNG/article/view/18127>
- Escobar, A y Osterweil, M. 2009. "Movimientos sociales y política de lo virtual. Estrategias Deleuzianas". *Revista Tabala Rasa* 10: 123-161. DOI: <https://doi.org/10.25058/20112742.357>
- Fernández, F. 2006. "Geografía Cultural". Tratado de Geografía Humana. Hiernaux, D. y Lindón, A. (directores). Ciudad de México. Edit. Antropos/Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. 220-253.
- Fischer-Lichte, E. 2004. La Estética de lo Performativo. Madrid. Adala editorial
- Gay, J. 1971. *The geography of religion in England*. Inglaterra: Paperback.
- Grimson, A. 2003. "Disputas sobre las Fronteras. Introducción". *Teoría de la Frontera. Los límites de la Política Cultural*. Michaelsen, S. y Johnson, D. (Compiladores). Barcelona: Gedisa Editorial. 13-24.
- Haesbaert, R. 2002. *Territórios alternativos*. Sao Paulo: Editorial Contexto.
- González, H. y Llancavil, D. 2017. "La Reconstrucción de un espacio de poder a través de los Mapas. El caso de la Cartografía misional del Obispado de Villarrica, Chile (1890-1935)". *Revista HISTORELO* 09 (17): 380-405. <http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v9n17.55399>
- González, H. 2004. Del imperio Otomano a los esfuerzos por construir una república para la nación turca. Aproximación

a los efectos de la modernidad y la modernización en el mundo Islámico 1830-1920. Temuco. Universidad de La Frontera.

Guarda, G. 2001. *Nueva Historia de Valdivia*. Santiago de Chile: Edit. Universidad Católica de Chile-Biblioteca Bicentenario.

Hanisch, W. 1974. *Historia de la compañía de Jesús en Chile*. Santiago de Chile: Editorial Francisco Aguirre Cerda.

Harvey, D. 2005. "El Nuevo Imperialismo: Acumulación por desposesión". Buenos Aires: FLASCO: 99-129. <http://biblioteca.clasco.org.ar/clasco/se/20130702120830/harvey.pdf> (Consultado 20 de mayo de 2021).

Heandrik, D. 1989. *Los Instrumentos del Imperio: Tecnología e Imperialismo europeo en el s. XIX*. Madrid: Alianza Editorial.

Hidalgo, O. y Pickel, G. (Eds.). 2012. *Religion und Politik im vereinigten Deutschland: was bleibt von der Rückkehr des Religiösen?* Springer-Verlag: German Edition.

Hoffman, C., Holzbauer, H. y Kramer R. 2006. *En la Araucanía. El Padre Sigisfredo de Frauenhäuser y el parlamento de Coz Coz de 1907*. Madrid: Edit. Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt.

Hollman, V. y Lois, C. 2015. *Geo-gráficas: Imágenes e instrucción visual en la Geografía Escolar*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

Isaac, E. 1965. "Religious Geography and the Geography of Religion". *Man and the Earth, Studies Earth Sciences* 3: 1-14. DOI: 10.1093/oso/9780198233923.003.0063

Kong, L. 1990. "Geography and religion: trends and prospects". *Progress in Human Geography* 14 (3): 355-371. <https://doi.org/10.1177/030913259001400302>

König, H., Pagni, A., y Rinke, St. (Comps.). 2008. *Memoria de la nación en América Latina. Transformaciones, recodificaciones y usos actuales*. C. de México: Publicaciones de la Casa Chata.

Kuan, M. 2013. *La Misión Capuchina en el Caquetá y el Putumayo. 1893-1929*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Lois, C. y Hollman, V. 2013. *Geografía y cultura visual. Los usos de las imágenes en las reflexiones sobre el espacio*. Rosario: Protohistoria ediciones/Universidad Nacional de Rosario.

Llancavil, D. y González, J. 2014. "Un Enfoque didáctico para la Enseñanza del Espacio Geográfico". *Revista Electrónica Diálogos Educativos* 28: 64-91. <http://www.dialogoeducativos.cl/revistas/n28/llancavil> (consultado 20 de marzo 2024).

Macaya, P. 2016. "Capuchinos Italianos en el Wallmapu. La escuela misional: labor y metodología, 1848-1896". *Zuamgenolu. Pueblos mapuche en contexto de Estado Nacional Chileno, siglo XIX-XX*. Canales, P. (Ed.). Santiago de Chile: Edit. Universidad de Santiago de Chile. 93-108.

Maila, J. 2008. "Le Paradigme de la Méditerranée". *Collection Pense l' Europe et la Méditerranée*. París: Éditions Centre d'Analyse et de Prévision. 4-17.

Mara, J. y Musillo, M. 2016. "The Sacralization of Space and Behavior in the Early Modern World: Studies and Sources". Jennifer Mara DeSilva (Ed.) *European History Quarterly* 46 (2): 342-343. <https://doi.org/10.1177/0265691416637313>

Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J. 2007. *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé editores.

Martschukat, J. y Patzold, S. 2003 *Geschichtswissenschaft und "performative turn": Ritual, Inszenierung und Performanz vom Mittelalter bis zur Neuzeit*, Cologne: Böhlau.

Marx, C. 2019 [1867]. *El Capital. Crítica de la economía política*. C. de México: Fondo de Cultura Económica.

Mariman, P. et al. 2019. *¡Allkatutunge, winka!. ¡Ka kiñechi!*. *Ensayos sobre historias mapuche*. Temuco: Ediciones comunidad de Historia Mapuche.

Millalen, J. 2019. Pu Mapuche: kimün, arqueología ka Etnohistoria petu ñi akunun kake tripa mollfünche. Sociedad mapuche prehispánica: kimün, arqueología y etnohistoria. *¡Allkatutunge, winka!. ¡Ka kiñechi!*. *Ensayos sobre historias mapuche Mariman, P. et al.* Temuco: Ediciones comunidad de Historia Mapuche

Millanguir, D. 2007. *Panguipulli. Historia y territorio 1850-1946*. Editorial: Gráfica Sur

Montoya, J. 2011. "¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimientos en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)". *Revista Historia Crítica* 45: 10-20. <https://doi.org/10.7440/histcrit45.2011.02>

\_\_\_\_\_. Montoya, L. 2015 "Estrategias de evangelización y catequización de las misioneras Lauritas en el Occidente Antioqueño (1914-1925)". *Revista Estudios Sociales* 51: 118-131 <https://doi.org/10.7440/res51.2015.09>

Nahuelpan, H. 2015. "Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos. Vidas despojadas y micropolíticas de resistencia mapuche". *Awunkün ka kukunkan zugu wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Antileo, E., Cárcamo, L., Calfio, M. y Huinca-Piutrin, H. (Eds.). Temuco: Ediciones comunidad de Historia Mapuche. 271-300.

Noggler, A. 1982. *Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos*. Padre Las Casas: Editorial San Francisco.

Nogué, J. y Albet, A. 2011. "Cartografía de los cambios sociales y culturales". *Geografía Humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Romero, J. (Coord.). Barcelona: Editorial Ariel S. A. 173-219.

Ortega, J. 2011. "La Geografía para el siglo XXI". *Geografía Humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Romero, J. (Coord.). Barcelona: Editorial Ariel S. A. 27-55.

Osterhammel, J. 2019. *La Transformación del Mundo. Una historia global del s. XIX*. Barcelona: Edit. Planeta S. A.

Palma, C. 2021. La cuestión huilliche y el censo indígena de 1907-1908 en futahuillimapu (valdivia, chile) *Tiempo Histórico*, (22):103-127. <https://dx.doi.org/10.25074/th.v0i22.2048>

Park, C. 1994. *Sacred Worlds: An Introduction to Geography and Religion*. London: Routledge.

Paulsen Bilbao, A. 2015. "Evangelical leaders' discourse and ideas on heaven, Santiago, Chile (2012-2014): Theocentric or anthropocentric conceptions?". *Revista De Geografía Norte Grande* (61): 65-89.

Pinto, J. 2015. *Conflictos fronterizos en la Araucanía. Siglos XIX y XX*. Temuco: Edit. Universidad de la Frontera.

- Pinto, J. y Órdenes, M. 2012. *Chile, una economía regional en el s. XX. La Araucanía, 1900-1960*. Temuco: Edit. Universidad de la Frontera.
- Plagliorulo, E. 1999. "Las Religiones: Importancia de sus símbolos y sus representaciones". Actas del Coloquio Internacional Geografía de las Religiones En: Pliaglierulo, E. (Editora). Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe. 80-100.
- Porto-Goncalvez, C. 2009. "De Saberes y territorios-diversidad y emancipación a partir de la experiencia latinoamericana". *Revista Polis Latinoamericana* 22: 1-13. Disponible en: <http://polis.revues.org/2636> (Consultado noviembre del 2020). <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-65682009000100008>
- Pounds, N. 1999. *La vida cotidiana. Historia de la Cultura Material*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Ramirez, Bl. y López, L. 2015. *Espacio, paisaje, región, territorio y lugar: la diversidad en el pensamiento contemporáneo*. C. de México: Universidad Autónoma Metropolitana -Xochimilco.
- Ries, J. (Coord.). 1995. *Tratado Antropología de lo Sagrado (Tomo I)*. Madrid: Editorial Trotta S. A.
- Romero, J. y Farinós, J. 2011. "Los Territorios rurales en el cambio de siglo". *Geografía Humana. Procesos, riesgos e incertidumbres en un mundo globalizado*. Romero, J. (Coord.). Buenos Aires. Editorial Ariel S. A. 355- 419.
- Romero- Toledo, H. y Martínez, N. 2019. "De la Frontera al Wallmapu; La construcción del territorio de la Araucanía a las geografías del extractivismo forestal e hidroeléctrico". (*Las Otras Geografías en Chile: Perspectivas sociales y enfoques críticos*. Nuñez, A. Aliste, E. Molina, R. (Eds.). Santiago de Chile: LOM Ediciones. 105-128.
- Rosendhal, Z. 1999. "Una propuesta temática". Actas del Coloquio Internacional Geografía de las Religiones En: Plioglierulo, E. (editora). Santa Fe: Universidad Católica de Santa Fe. 50-70.
- Saldivia, S. 2017. *Travesías de Fe. Puesta en valor del patrimonio cultural de las festividades católicas de la Comuna de Mariquina*. Valdivia: Editorial Imprenta América.
- Sauer, C. 2004. Introducción a la geografía histórica. Revista Polis N°8, 12-23.
- Sauer, O. 2004. "Introducción a la Geografía histórica". *Revista Polis Latinoamericana* 8: 12-23. <http://polis.revues.org/6159> (Consultado 16 de octubre de 2020).
- Smith, N. 2008. *Desarrollo desigual. Naturaleza Capital y la producción del Espacio*. Madrid. Editorial: Traficante de sueños.
- Solanas-Jiménez, J. 2018. "Tratamiento de cartografía histórica para el análisis de la forma urbana en Sistemas de Información Geográfica". *Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales* 1225 (23): 1-16. <https://www.ub.edu/geocrit/b3w-1225.pdf> (Consultado 30 de marzo de 2024).
- Soja, E. 1989. *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Londres: Verso.
- Stollberg-Rilinger, B. 2005. Die politische und soziale Physiognomie des Zeitalters. Einleitung. In: Hammerstein N, Herrmann U, eds. *Handbuch der deutschen Bildungsgeschichte*, Bd.II: 18. Jahrhundert. München; pp. 1-32.
- Swyngedouw, E. 2007. "Technonatural revolutions: the scalar politics of Franco's hydro-social dream for Spain, 1939-1975". *Transactions of the Institute of British Geographer* 32 (1): 9-28. DOI: 10.1111/j.1475-5661.2007.00233.x
- Talkenberger, H. 1994. Von der Illustration zur Interpretation: Das Bild als historische Quelle. Methodische Überlegungen zur historischen Bildkunde. In: *Zeitschrift für Historische Forschung* 21. 289-313.
- Traverso, E. 2016. *La Historia como campo de batalla*. C. de México: Fondo de Cultura Económica.
- Tuan, Yi-fu. 2018. *El arte de la geografía*. Barcelona: Icaria Editorial.
- Tylor, S. y Bogdan, R. 1987. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ediciones Paidós.
- Umbach, J. 2017. *Missionarische weiblichkeit und identitätskonstruktion. Die Chile-mission der Menzingen Kreuzschwestern im frühen 20. Jahrhundert*. Frankfurt: Peter Lang Edition.
- Uribe, S. y Pinto, J. 1986. "Misiones religiosas y Araucanía. Perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional". *Revista CUHSD. Cultura, hombre, sociedad* 03: 315-336.
- Villanueva, M. 2014. *Misión de Pelchuquin: Imágenes y Relatos de lo personal a lo colectivo. 1950-1980*. Valdivia: Imprenta Austral.
- Yi-Fu Tuan. 1978. "Sign and metaphor", *Annals of the Association of American Geographers*, 68: 363-372. DOI: 10.1111/j.1467-8306.1978.tb01200.x
- Zusman, P. 2013. "La Geografía Histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos". *Revista de Geografía Norte Grande* 54: 51-66. DOI 10.4067/S0718-34022013000100004 (consultado 15 de Enero del 2000).

