

Las Trampas de la Memoria

Información, significación y sentido en los procesos de comunicación ritual. El caso del nguillatun huilliche.

*Rodrigo Moulian Tesmer*¹

I. Distinciones para el Análisis de la Comunicación Ritual: Información, Significación, Sentido y Mediación

El presente ensayo desarrolla una reflexión teórico-metodológica para la investigación de los rituales considerados como textos que presentan información simbólicamente codificada; como procesos de comunicación dotados de unidad de propósito y un significado global, pero susceptibles a diversas apropiaciones de sentido, y como mecanismos de

mediación, es decir, de articulación de diversos niveles y componentes de los sistemas socioculturales. Pensamos que el análisis de los rituales desde una perspectiva teórica comunicacional permite comprender su complejidad, distinguir sus múltiples componentes y diversos aspectos y exponer su articulación. Parafraseando a Saussure (1986), los rituales se muestran como el lenguaje, un fenómeno que pertenece a la vez a variados dominios: psicológico, social, fisiológico y físico. En efecto, los rituales integran las dimensiones social y cultural, cognitiva y simbólica, individual y colectiva, sincrónica y diacrónica; articulan las necesidades y emociones humanas con actos performativos y sus consecuencias pragmáticas; convocan a la acción y el pensamiento; implican el empleo de una serie de códigos que generan enunciados simbólicos susceptibles de ser sometidos a usos diversos; suponen estructuras textuales y dinámicas procesuales; registran las tradiciones y la memoria colectiva tanto como las transformaciones y el cambio social; suponen una serie de elementos contextuales (que permiten el funcionamiento textual) y una situación comunicativa específica. A Saussure el lenguaje humano le pareció demasiado heteróclito, es decir irregular, fuera de orden, como para dejarse abordar. Por lo mismo, delimitó su estudio a uno de sus elementos: la lengua, entendida como el sistema de signos que hace posible la comunicación. Por el contrario, a nosotros nos interesa la complejidad de la acción ritual, por su espesor, dinamismo y su capacidad de articulación de los aspectos y dimensiones que configuran la realidad social. Consideramos que los rituales son procesos de comunicación dotados de fuerza performativa, de carácter repetitivo y estereotipado, que emplean múltiples elementos expresivos de códigos

¹ Profesor Investigador UACH, Periodista y Antropólogo.

diversos, a través de los que bien se actualizan las representaciones colectivas y se produce la mediación entre los diversos componentes y dimensiones de los sistemas socioculturales, o bien se expresan las contradicciones de éstos.

El valor de esta conceptualización, si es que lo tiene, no creemos que se encuentre en su capacidad de aprehensión ontológica de las esencias del ritual, sino en su productividad teórica. No aspiramos a formular una definición objetiva y definitiva del problema, sino a proporcionar una herramienta de análisis que comprenda sus diversas facetas. Como advirtiera Leach (1979:384): “El ritual no es un hecho natural, sino un concepto, cuya definición, como la de cualquier otro deberá ser siempre funcional”. Se trata de una categoría orientada a la comprensión de la experiencia humana, cuya evaluación se debe hacer en atención a sus capacidades de síntesis (composición de los diversos elementos en un conjunto coherente), perspectiva (capacidad de abarcar diversos problemas), integración (convergencia con otros desarrollos teóricos) y heurística (productividad científica). Como insiste Kertzer (1988:8): “No hay una definición correcta o equivocada del ritual sólo hay unas que son más o menos útiles en ayudarnos a comprender el mundo en que vivimos”. A fin de explicitar los alcances de nuestra conceptualización desglosaremos sus diversos aspectos. Ella se inscribe dentro de una tradición inaugurada por Leach (1966, 1979 [1968]) y Wallace (1966), y más tarde desarrollada por el propio Leach (1978 [1976]), por Tambiah (1985 [1979]) y Rappaport (1979 [1974], 2001 [1999]) en cuyos trabajos el lector podrá encontrar referencias a los rasgos que aquí destacamos. Decimos que los rituales son procesos de comunicación, es decir, modali-

dades de interacción social en las que los participantes comparten información y el sentido de la acción. El ritual es un espacio de comunión; de comunicación, en su acepción etimológica. Sus protagonistas habitualmente presentan relaciones de identidad cultural y solidaridad social, y comparten un marco de conocimientos contextuales dentro del que se inscribe el funcionamiento de la acción ritual. Gracias a esto los congregados realizan las mismas o similares interpretaciones de los hechos, coinciden en sus connotaciones y, en ocasiones, comparten una misma experiencia emocional, al punto que el rito puede alcanzar para ellos eficacia pragmática. Los ritos tienen capacidad realizativa, de instauración. En ellos, la comunicación no se orienta sólo o fundamentalmente hacia una función expresiva sino institucionalizadora (Bourdieu 2001). Lo propio de ella no es tanto comunicar unos contenidos sino realizar una acción convencional. Esta se reproduce periódicamente por medio de procesos repetitivos y estereotipados, regulados por reglas que aseguran su continuidad. Se trata de procesos formalmente estructurados que integran variadas formas de comunicación en la producción de un texto. Los múltiples actores y las diversas modalidades expresivas que éstos emplean colaboran en la producción de un conjunto sígnico coherente, dotado de unidad de propósito y de sentido; conforman una unidad textual que puede ser adscrita a diversos géneros. A través de los textos rituales y de los procesos comunicativos que los producen se realiza una mediación entre diversos componentes de los sistemas culturales, de modo que el pensamiento y la acción social, el simbolismo y la cognición, la sociedad y la cultura se ven articulados. Particularmente, a través de ellas se actualizan las represen-

taciones colectivas. Decimos esto en un doble sentido. Primero, porque su empleo las pone en vigencia y asegura su continuidad; segundo, porque las representaciones se objetivan en la acción ritual, permitiendo que las nociones abstractas sean vividas como hechos sociales y adquieran una manifestación concreta en sus expresiones simbólicas. En los rituales, las creencias y valores se ven escenificados, se representan dramáticamente en la acción ritual, brindando a los participantes una experiencia vívida de ellas, donde la creencia se funde con la emoción. No obstante, por medio de la acción ritual también se pueden actualizar las contradicciones sociales, pero en un marco que permite su procesamiento y las mantiene bajo control (Gluckman 1962).

Los rituales son textos vivos, que se extinguen con su ejecución. Sólo se presentan como totalidades susceptibles de análisis en los modelos estructurales abstraídos por el investigador, en los esquemas de comportamiento y sistemas de reglas que guían la acción, almacenados en la memoria de los ejecutantes. Poseen, no obstante, el indiscutible sello de las unidades textuales, porque el conjunto de los elementos expresivos resulta coherente, dotado de unidad, provisto de un propósito y cargado de sentido. Sus componentes y estructura registran información simbólicamente codificada de las representaciones colectivas que mueven a los participantes. Por lo mismo, constituyen un espacio privilegiado para el estudio de los procesos de cambio cultural, porque muestran la continuidad y transformación de las representaciones escenificadas en la comunicación ritual. Por su carácter conservador, los rituales pueden ser considerados "trampas de la memoria" que

registran y reproducen información sobre las formas simbólicas, y permiten la transmisión de las tradiciones. Ellos, no obstante, suelen tendernos trampas puesto que, muchas veces, los significantes preservados han perdido o transmutado sus significados. Debemos distinguir entre la información simbólicamente codificada que se manifiesta en las estructuras textuales, los significados atribuidos por quienes se encargan de la reproducción del rito y dirigen su ejecución, y el sentido que tiene para los participantes. No siempre todos los actores comparten los significados establecidos por los guardianes de la tradición. Las personas pueden apropiarse de los ritos de un modo desigual, dándoles usos particulares –por ejemplo, de carácter festivo o de reunión social– y otorgarles una significación diversa de la definida por la ortodoxia. Aquí denominamos sentido a los significados situados en estos modos de apropiación, que se definen por los espacios contextuales particulares desde los que se realiza su lectura. Evidentemente, el universo del sentido se extiende a las operaciones analíticas realizadas por el investigador que explica o comprende la acción ritual en el marco de unas determinadas proposiciones teóricas. Este corresponde a un cuarto nivel de lectura, al que podemos signar como analítico o interpretativo. El análisis comunicativo y mediacional del rito supone, precisamente, un ejercicio de este tipo. En nuestra perspectiva interpretativa, planteamos que es necesario mantener la distinción entre los niveles de información, significación y sentido en tanto las mediaciones de la acción ritual se realizan transversalmente a través de ellos.

La teoría de la mediación se propone como un modelo de análisis adecuado para dar cuenta

de aquellas prácticas, sean comunicativas o no, en donde la conciencia, la acción social, las instituciones y los objetos se encuentran en relaciones de interdependencia (Martín Serrano 1994). Los mediadores son elementos articuladores o intermediarios entre diversos planos de realidad que permiten la introducción de un principio de integración y orden entre ellos (Martín Serrano 1977). Si bien el término no ha sido asumido explícitamente en el campo de los estudios rituales hasta nuestros días, su concepto se encuentra latente en la mayor parte de la producción teórica del último siglo. Los rituales han sido persistentemente considerados como instancias vinculantes y articuladoras de la vida social. Así por ejemplo, Robertson Smith (1997) postula que en sus formas originales el sacrificio fue un lugar de comunión mística colectiva, constituyente del orden social. Durkheim (1995) describe a los ritos como unos actos efervescentes, en los que las representaciones colectivas se refuerzan y la sociedad se integra y reproduce. Hubert y Mauss (1970) postulan que los ritos sacrificiales son mecanismos de mediación entre los planos sagrado y profano, a través de los que operan los encuentros y desplazamientos entre estos ámbitos. Mauss (1971) muestra que los rituales son hechos sociales totales, que involucran a la totalidad o a la mayor partes de las instituciones. Radcliffe Brown (1986) considera que los ritos son responsables de reproducción de los valores sociales fundamentales para el mantenimiento de la estructura social. Malinowski (1994) los considera conductas reductoras de la ansiedad, que vinculan las actividades prácticas orientadas a la resolución de las necesidades humanas con las emociones y deseos que generan las expectativas de satisfacción. Turner (1985, 1988) y Geertz (2000) los presentan como experiencias

que articulan creencias y emociones. Rappaport (1979) señala que se trata de metaórdenes, es decir, órdenes de órdenes. Zuesse (1987) sostiene que constituyen mecanismos de integración simbólica que unen todos los niveles de experiencia. Por esta capacidad de articulación, traen a la mano diversas dimensiones de la vida social. De allí que según Díaz (1998), el ritual sea como el Aleph del relato de Jorge Luis Borges, un lugar que contiene a todos los lugares a la vez. Sus propiedades integradoras los definen como un espacio estratégico para el estudio de la interdependencia entre las formas simbólicas, la acción colectiva, las representaciones cognitivas, las estructuras sociales y las dinámicas históricas. Nuestra perspectiva de análisis se sitúa en esta dirección. Como hemos dicho, consideramos a los ritos procesos de comunicación a través de los que se actualizan las representaciones colectivas y se realiza la mediación entre diversos componentes de los sistemas socioculturales.

En términos teóricos, la perspectiva comunicacional que propugnamos polemiza con las proposiciones de quienes consideran a los ritos como comportamientos puramente formales, carentes de significados, e igualmente disputa con aquellos que los caracterizan como actos ejecutivos, con una orientación técnica instrumental. Frente a los primeros, argumentamos que los ritos presentan forma tanto como contenido. Si bien el significado de ciertos comportamientos rituales puede aparecer borroso o ambiguo, los ritos siempre presentan algún motivo, públicamente reconocido. Aunque, en ocasiones, la acción ritual supere, se distancie o manifieste una lógica autónoma del significado, éste actúa al menos como mediador de los procesos comunicativos que operan en

la acción ritual. No obstante, existe un amplio catastro etnográfico de rituales vigentes en los que el plano de significado ocupa un lugar relevante, sino central. Por lo mismo, pensamos que una teoría general de la acción ritual no puede prescindir de este nivel de análisis. Frente a los segundos, argumentamos que el ritual es una forma de acción expresiva o simbólica, no ejecutiva con un carácter técnico instrumental, sino performativa con un carácter comunicativo convencional. Si bien los rituales incorporan una serie de actos ejecutivos (que realizan operacionalmente la acción), tales como preparar y consumir alimentos, eliminar desperdicios, sacrificar animales y otros, éstos se encuentran incorporados en el marco de la acción simbólica. De lo contrario, no tendría sentido distinguir el ritual como un tipo particular de comportamiento, distinto de la cocina, la alimentación, el aseo o el faenamiento de animales. Lo que caracteriza al ritual no es su carácter ejecutivo, sino performativo, en tanto realiza simbólicamente la acción, lo que no obsta para que albergue en su seno actos ejecutivos, a los que generalmente se les atribuyen significados.

En términos metodológicos, consideramos que el estudio de casos es la estrategia de investigación que mejor se ajusta a los requerimientos planteados por un análisis como el que proponemos. Este se caracteriza por la indagación empírica de los problemas de estudio en sus contextos naturales, los que son abordados simultáneamente desde múltiples técnicas de recolección de datos (Hartley 1994, Yin 1994). La distinción entre los niveles de información, significación, sentido y mediación exige un trabajo de campo que combine diversas modalidades de observación de la acción ritual; que incluya el inventario de los elementos

simbólicos, el registro sistemático de los discursos de los actores; que contemple la indagación dirigida de las representaciones, motivaciones y experiencias de ellos frente a la acción, y que realice la contextualización social e histórica de los comportamientos que forman parte del rito. El análisis de la información codificada en las formas expresivas implica un ejercicio de arqueología de los símbolos a través de contextualización sociohistórica de los significantes. Por esta vía es posible aproximarse a los significados originarios, de un modo reconstructivo. El estudio del plano del significado requiere de un ejercicio de investigación cualitativo con informantes calificados. En tanto, el registro de las atribuciones de sentido sugiere la combinación de técnicas cuantitativas y cualitativas de modo de obtener datos representativos del universo de participantes y acceder en profundidad a sus experiencias. Para esto se propone la aplicación de una encuesta social que indague en las interpretaciones que los participantes le dan al rito y realizar proporcionalmente entrevistas focalizadas a exponentes de las distintas tendencias interpretativas.

En términos empíricos, nuestra reflexión se nutre de la experiencia de investigación en torno al *nguillatun huilliche*. Este corresponde a un rito comunitario de carácter sacrificial y propiciatorio que se realiza regularmente una vez al año. Se trata de la principal institución que da cuenta de la continuidad de la religiosidad *mapuche huilliche*, pero que manifiesta también sus transformaciones. Los *huilliche* (etimológicamente, gente del sur) son una de las identidades geográficamente diferenciadas de la etnia *mapuche*. Por *huilliche* (término relativo a la posición geográfica y que, por lo mismo, admite variantes según la situación de referencia del

usuario) se identificó históricamente a los *mapuche* que habitan al sur del río Toltén, en la X región de Chile. En la actualidad corresponden a una población estimada en 100 mil personas, distinguiéndose organizacional y étnicamente tres sectores con sus respectivos segmentos poblacionales: el *Pikunbutahuillimapu* (sector norte de las grandes tierras del sur), en el norte de la Provincia de Valdivia, habitada por población *lafkenche y mapuche*; el *Butahuillimapu* (grandes tierras del sur) en el sector sur de la provincia de Valdivia y la Provincia de Osorno, con población que se autoidentifica como *huilliche*, y el *Butahuapi* (isla grande), en la isla de Chiloé, habitada por los *huilliche* chilotes. Si bien estos diversos segmentos poblacionales se autoidentifican como *mapuche*, comparten capitales culturales, en especial lingüísticos y religiosos, una modalidad de organización social y un devenir histórico común, poseen igualmente particularidades culturales e históricas que los distinguen. Nuestro trabajo etnográfico se ha realizado específicamente en el *Butahuillimapu*, en las provincias de Valdivia y Osorno, y más específicamente en las comunas de Río Bueno, Lago Ranco, y San Juan de la Costa. Entre 1998 y el año 2001 hemos realizado observación participante en el *lepun* (o *nguillatun*) de Pitriuco (Comuna de Lago Ranco). Durante el verano del año 2001 (enero-marzo) participamos de los *nguillatun* de las comunidades de Rupameica y Tringlo (comuna de Lago Ranco), Marriamo (Comuna de Río Bueno), Punotro y Lafkenmapu (Comuna de San Juan de la Costa). Disponemos igualmente de un trabajo de entrevistas en profundidad con informantes calificados de varias de estas comunidades.

Nuestro interés por este ritual radica en que él expone la persistencia de las tradiciones *mapuche huilliche*, al tiempo que registra los

procesos de transformación que han experimentado sus comunidades. En él se manifiestan los rasgos estructurales de la cosmovisión mapuche; se realiza un culto a sus deidades y espíritus ancestrales, siguiendo las formas rituales legadas por la tradición, lo que reafirma simbólicamente la identidad étnica. No obstante, también se encuentran en él, de modo ostensible, una serie de cambios que dan cuenta de la transmutación de su cultura. Entre estos cambios se cuentan : a) El debilitamiento, la pérdida de cohesión y representatividad de las congregaciones rituales tradicionales, de modo que el rito convoca sólo a una parte, en ocasiones minoritaria, de los miembros de las comunidades. b) La adopción del código lingüístico de la sociedad nacional, producto del abandono de la propia lengua, con la consecuente pérdida de capitales culturales tradicionales y el olvido o cambio de sentido de elementos del *nguillatun* para el conjunto o parte de quienes participan en él. c) El sincretismo y la asociación entre la religiosidad *mapuche-huilliche* y el catolicismo, con la consecuente “cristianización” de las representaciones sagradas *huilliche*. d) La incorporación al *nguillatun* de símbolos y expresiones culturales de la sociedad global que constituyen una confesión de chilenidad y expresan la necesidad de integración a ésta. e) La emergencia de usos sociales festivos, puramente sociales o políticos del *nguillatun*, es decir, otras atribuciones de sentido que rivalizan con su significado religioso y secularizan al ritual. El *nguillatun huilliche* aparece así como un espacio donde convergen elementos religiosos, sociales, políticos, identitarios, festivos, tradicionales e innovativos, y se expresan las contradicciones internas de la sociedad *huilliche* que oscila entre la reivindicación de su identidad y especificidad étnica y las demandas de una mayor integración

a la sociedad nacional. A pesar de sus transformaciones, o gracias a éstas, el ritual da continuidad a la cultura *mapuche huilliche*. Como señala Boccara (1999), la persistencia supone el cambio y el cambio puede ser asumido como una estrategia de resistencia. De allí que la memoria, en ocasiones, resulte engañosa. Por lo mismo, antes de abordar las mediaciones rituales nos parece necesario comprender la tesitura de sus representaciones. Para evitar los equívocos de la memoria, proponemos distinguir entre las formas simbólicas precodificadas, los significados establecidos por la autoridades tradicionales y las atribuciones de sentido que realizan los participantes.

Formas Simbólicas y Memoria Ritual

Entre los aspectos obvios del ritual, dice Rappaport (1979), se encuentran su formalidad y el carácter relativamente invariante de ellos. “Los rituales tienden a ser estilizados, repetitivos y estereotipados; a menudo, aunque no siempre, decorosos, y tienden a ocurrir en lugares especiales y en tiempos fijados por el reloj, el calendario o por las circunstancias” (op.cit. : 175-176). Como destaca el autor, uno de los rasgos específicos de éstos es su carácter precodificado, de modo que las secuencias de comportamiento formales que demanda su ejecución no son diseñadas por los participantes. Se trata de actos tradicionales cuyas reglas son transmitidas de generación en generación y cuya actualización supone tácitamente un pacto social, porque requiere del compromiso de una comunidad en su realización. Por lo mismo, las formas rituales son resistentes a la erosión del tiempo, constituyen una trampa de información que retiene al pasado en sus redes; los ritos son uno de los mecanismos en los que se ejercita la memoria colectiva. A través de ellos, el tiempo

pretérito es trasladado al presente. No obstante, los ritos no viven de los recuerdos, tienen una fuerte vocación de actualidad; más que rememorar, recrean las tradiciones en función de las necesidades vigentes. Su estructura simbólica admite, por lo tanto, una lectura diacrónica y sincrónica. Como adelantábamos, ellos actualizan la representaciones colectivas a través de la acción. Su naturaleza es performativa (Tambiah 1985); su modalidad expresiva teatral, puesto que suponen la escenificación de las representaciones compartidas o la dramatización de los conflictos sociales (Turner 1974). Los objetos y acciones simbólicas encarnan en su calidad de significantes a las categorías abstractas del pensamiento, permitiendo que éstas se transformen en hechos observables y vividos directamente como experiencias por los participantes. Por lo mismo, los rituales son una vía de acceso al estudio de las cosmovisiones y se han transformado en uno de los objetos de análisis predilectos de la antropología. Igualmente, reclaman el interés de arqueólogos e historiadores (Connerton 1998) por el carácter persistente de sus modalidades expresivas y su capacidad de contener y dar continuidad a tradiciones forjadas en el pasado. Sus unidades simbólicas portan información codificada sobre las representaciones colectivas ancestrales y constituyen elementos significantes de estructuras sociales y modos de producción históricamente constituidos. Los actos formales precodificados sirven de testigos, constituyen un libro de registro donde se exhiben imágenes rescatadas de tiempos remotos, pero donde también se plasman nuestros olvidos.

Según Leach (1966) el ritual es un depósito de información, un mecanismo que en las sociedades ágrafas permite la transmisión de los

conocimientos relevantes para las comunidades tanto sobre el orden social como del medioambiental. Las categorías básicas sobre la naturaleza y la sociedad se expresa en la manipulación de los objetos rituales. En su perspectiva, los pueblos primitivos usan ritualmente los objetos de modo similar a como nosotros empleamos los patrones de señales escritas o los códigos computacionales. Los mensajes no son enviados por los objetos en tanto tales sino por sus patrones de organización y el orden segmental. El autor sigue en esto los planteamientos de Lévi Strauss (en Leach 1979), quien apunta que el ritual divide el continuum de la experiencia espacio temporal en una serie de categorías diferenciadoras, portadoras de información. Por su parte, Turner (1999) sostiene que las mínimas unidades constituyentes de los ritos son las formas simbólicas. Estas se caracterizan por su capacidad de condensación, unificación, polarización de sentido y multivocidad (op.cit). Entre sus propiedades se encuentran la capacidad de expresar una amplia gama de significados en una sola formación; la de reunir significados dispersos y aun dispares; la de presentar información distribuida en polos de sentidos, con un componente ideológico y convencional (referido al campo moral y social) y otro sensorial y analógico, vinculado al carácter material del significante. Su análisis de la semántica de los símbolos (1966) distingue tres grandes dimensiones de significado: la dimensión exegética, consistente en el corpus de explicaciones de sentido que dan los participantes del ritual; la dimensión operacional, correspondiente al uso de las formas simbólicas, y la dimensión posicional que busca el significado del símbolo en sus relaciones con otros símbolos.

Turner advierte que no hay que conceptualizar a los símbolos como objetos sino como

instrumentos para la acción, dentro de un contexto social. Sostiene además que estos no son estáticos, lo que sería considerarlos como cadáveres, sino que se encuentran vivos. “Están vivos sólo en la medida de que están ‘preñados de significado’ para los hombres y para las mujeres que interactúan observando, transgrediendo, manipulando para sus fines privados las normas y valores que expresan los símbolos” (1999:49). La vitalidad del ritual descansa en la posibilidad de apropiación de sentido de parte de sus actores. La comunicación no supone la reproducción pasiva de significados sino la producción activa de éstos y la posibilidad de resignificación de las formas simbólicas en el uso. Lo contrario conduciría a un formalismo vacío. Dado que los rituales son un espacio donde se escenifican las representaciones, son igualmente un lugar propicio para la negociación y transformación de éstas. El principio de consistencia cognitiva conduce no sólo a la resemantización de las formas simbólicas heredadas sino a la integración en el ritual de los nuevos símbolos que se han incorporado al patrimonio cultural. Los rituales registran tanto los símbolos ancestrales preservados por la tradición como los cambios en los sistemas socioculturales. Así, muchas veces nos encontramos con la conservación de formas simbólicas arcaicas cuyo significado se ha reformulado o perdido. Paradójicamente, la memoria formal se manifiesta, entonces, como una forma de olvido. Los participantes pueden ser incapaces de explicar los significados de las unidades expresivas del rito o esbozar unas respuestas difusas y argumentos que remiten a la autoridad de la tradición: “así lo hacían nuestros antepasados”. No obstante, en la medida en que han sido precodificadas, las formas simbólicas portan más información de la que resulta

significativa para sus ejecutantes; los ritos no sólo hablan del presente sino del pasado.

Por lo mismo, nos interesa distinguir aquí una dimensión de significado diversa a las anotadas por Turner: la significación histórica que denominaremos genética por su carácter ascendente y evolutivo. Su especificación supone un trabajo de genealogía de los símbolos a través de la investigación etnohistórica, con recurso a la etnográfica y la etnología. En el caso del *nguillatun huilliche*, se trata de especificar la información precodificada en las formas simbólicas, reconstruyendo el contexto de la codificación. Una vía para avanzar en esta dirección es el estudio crítico de las fuentes históricas: crónicas de exploradores, soldados o misioneros, probanzas de méritos, informes de los administradores coloniales. El estudio de éstas se debe contrastar, completar y corregir con los antecedentes provenientes de las investigaciones etnográficas recientes o pasadas de zonas donde el grado de aculturación de la sociedad mapuche es menor que la *huilliche*, donde los sistemas de representaciones permanecen más intactos. Cuando esto sea insuficiente, queda el recurso a la etnología, y la comparación de las formas simbólicas con las de otros pueblos del área andina. Con todo, debe tenerse presente que el ejercicio de contextualización que se propone es reconstructivo y que lo que se intenta es sólo una aproximación tentativa a los significados precodificados. Lo interesante de este ejercicio es que el conocimiento de significado y uso histórico de las formas simbólicas permite discernir el grado de continuidad y transformación de los sistemas rituales. Pero, más importante, la aprehensión del significado genético permite explicar la mantención de ciertos componentes que hoy aparecen

descontextualizadas. Así ocurre, con numerosos elementos del *nguillatun huilliche* (también denominado en algunas comunidades *lepun*), un ritual cuyo motivo en la actualidad es, fundamentalmente, agrícola pero que registra los procesos de transformación sociocultural de este grupo humano. En él han quedado las huellas de la estructura social originaria, de su período ganadero y del lugar que ha ocupado la guerra en su historia.

Memoria y Mala Memoria en el Nguillatun Huilliche

Como hemos dicho, cuando no se mantiene vigente en la memoria viva, la información precodificada en las formas simbólicas puede rescatarse indagando en los contextos de la codificación. En el marco de las condiciones sociales, materiales y culturales preexistentes, los significantes que llegan hasta nuestros días pueden asociarse a antiguos significados y usos. Por esta vía, por ejemplo, es posible intentar especificar las funciones originarias de *nguillatun*. Al respecto cabe señalar que los huilliche se caracterizaban por una organización social segmentaria y políticamente dispersa, rasgo que se proyecta hasta nuestros días. Esta se configuraba sobre la base de linajes patrilineales. La unidad social básica la constituían grupos de parentesco local, denominados *machulla* en el dialecto *huilliche* (Alcamán 1993), compuestos de un número variable de hogares o *katan* que explotaban colectivamente los recursos de un área residencial. Zapater (1998) señala que la asociación de estos grupos de parentesco formaría una banda, *cabi o cahuin*, gobernada por un *longko* y compuesta por aproximadamente 400 personas. El término *cahuin* se usa en la actualidad en el habla

popular chilena para referir a las reuniones festivas o a conciliábulo conspirativos. Ello parece dar cuenta del carácter ritual de la instancia social constituyente de esta unidad social, reunida muchas veces por propósitos bélicos. Los *cabí*, en tanto, se integraban en una agrupación sociopolítica mayor, denominada *levo*, que reunía entre 2800 y 3200 indígenas y se encontraba dirigida por un *longko* superior. Este grupo se congregaba algunas veces al año en torno a un espacio ceremonial denominado *lepun o rewe*. En dichas ocasiones honraban a los ancestros espirituales por medio de sacrificios comunitarios, concertaban matrimonios, resolvían los problemas internos impartiendo justicia y realizaban preparativos para la guerra. De acuerdo a estos antecedentes, el *lepun* o junta de las parcialidades constituía un hecho social total en el que se superponían los diversos aspectos (políticos, jurídicos, militares y religiosos) de la vida social. El culto a las deidades y los ancestros unía a las agrupaciones en un espacio de comunión sacrificial. El intercambio de mujeres establecía vínculos de parentesco entre las diversas parcialidades, que se enlazaban por esta vía. La administración de justicia permitía el ajuste de las tensiones internas del grupo. La alianza militar suponía el compromiso de asistencia de las diversas parcialidades en las empresas bélicas defensivas o de agresión; de modo que quien faltaba en sus obligaciones se transformaba en enemigo, era condenado a muerte y a la pérdida de sus bienes. El *nguillatun* era, entonces, una instancia de articulación sociopolítica, por medio del que se establecían alianzas y se constituían unidades sociales funcionales.

El *Butahuillimapu* (grandes tierras del sur) se encontraba ocupado por diversas agrupaciones,

muchas veces enfrentadas entre sí, las que se formaban por la asociación de diversas parcialidades, cuya adscripción era variable. La guerra parece haber sido una constante en la sociedad mapuche prehispanica. Aunque no todos los especialistas concuerden en este punto (Bengoa 1987), así lo señalan algunas fuentes (Bibar 1966, Rosales 1989), lo sugiere su persistencia en el tiempo y la compleja ritualidad asociada a ella, que culminaba con prácticas ceremoniales de antropofagia. Los *mapuche*, en general, muestran una cultura bélica, que se expresa en su capacidad de organización militar frente a los españoles y la exaltación de los valores asociados al guerrero. Gracias a esto los *mapuche* de la zona de Cautín lograron oponer resistencia a los ejércitos hispanos y chilenos por espacio de casi 350 años, en tanto algunas agrupaciones *huilliche* defendieron su autonomía por casi 250 años y fueron finalmente derrotados por el desgaste de sus guerras internas. Según Foerster (1991), la guerra era parte integral de la cosmovisión mapuche y tendría un sentido sacrificial y cúltilo en tanto expresa la continuidad del compromiso con las deidades y los antepasados, y la defensa de los intereses de parentesco y de linaje. En las palabras de Foerster (1991:189): “La guerra asume el mismo sentido que el rito, se confunde con él y con las otras dimensiones de la vida para transformarse en ‘hecho social total’, donde nuevamente intervienen los vivos y los muertos, los hombres y las divinidades”.

En el marco de una estructura social fragmentada, el ritual adquiría un carácter constituyente de las formaciones sociopolíticas. A través del ritual las diversas parcialidades y agrupaciones superaban sus problemas y establecían vínculos. Esta función social integradora se expresa hasta el día de hoy en

los *nguillatun*, a través del intercambio de visitas de diversas congregaciones rituales que asisten a las ceremonias en calidad de invitados. Lo que antes suponía un mecanismo de alianza política, entre comunidades próximas en el espacio, hoy expresa una solidaridad religiosa e identitaria entre comunidades geográficamente dispersas, que se desplazan decenas de kilómetros en buses o camiones, sólo con propósitos rituales. La visita, sin embargo, sigue siendo enormemente apreciada y esperada, y es motivo de prestigio del *nguillatun*, cuya importancia queda signada en el número de asistentes. La visita exige la devolución de la visita, de modo que quienes en una oportunidad sirven de anfitriones, en la próxima serán los invitados. En tanto, la falta de ésta entre comunidades próximas, puede expresar rivalidades. Así, tanto en las zonas de Lago Ranco, Río Bueno y de San Juan de la Costa es posible seguir verdaderos circuitos rituales, que comprometen una vez al año a diversas comunidades, cuyos miembros probablemente no se volverán a encontrar hasta el próximo período de *nguillatun*. Aunque ya no cumpla la función de articular a diversas unidades sociopolíticas, el ritual continúa siendo un importante mediador social. Se trata de una instancia que permite la expresión pública de la identidad *huilliche* en el espacio de relaciones interétnicas con los representantes locales de la sociedad nacional. No obstante, las modalidades de mediación han variado. En el período originario el ritual actuaba como mediador sociopolítico, permitiendo la articulación funcional de las unidades para diversos fines. En la actualidad realiza una mediación identitaria. En el espacio de unas comunidades que han perdido la lengua y la mayor parte de las instituciones tradicionales, el *nguillatun* se ha transformado en el principal marcador de la identidad étnica. En tanto tal,

continúa desempeñando un rol político, pero no organizativo sino simbólico.

A pesar de sus transformaciones, el *nguillatun* expresa elementos de la cosmovisión tradicional. El ritual se realiza en una cancha sagrada que se organiza de acuerdo a la concepción del espacio *mapuche*. El altar o *rewe*, situado en el centro, así como el punto de entrada al espacio sagrado miran habitualmente hacia el este (*puel mapu*) punto desde el cual emerge el padre sol (*chau antü*) y que está cargado de connotaciones positivas; la salida o punto de despedida del ritual se ubica hacia el oeste, hacia el lugar de la puesta del sol. La forma que asume el *rewe*, varía de acuerdo a las zonas, pero siempre contiene las especies arbóreas sagradas para los *huilliche*. En algunas partes (Tringlo, Nolguehue) se compone de un gran arco formado por ramas de laurel adornadas con flores coloridas, que representa al sol naciente o, de acuerdo a otras interpretaciones, simboliza el arcoiris. En Pitriuco, Lago Ranco, está conformado por 16 ramas de laurel y un retablo de colihues adornados por flores donde se sitúa una figura del Sagrado Corazón, que es alimentado con velas y sangre proveniente de los sacrificios. Al extremo norte se sitúa la *conca* o insignia sagrada, al lado de un pozo para verter la sangre de los animales ofrecidos. En Punotro, San Juan de la Costa, se compone de una pequeña ramada con un tabernáculo en cuyo interior se colocan diversos objetos sagrados, entre ellas una Virgen María, al lado izquierdo hay un laurel, “árbol de la abundancia”, detrás dos canelos (especie sagrada para los *mapuche*) y un árbol seco donde se cuelga la carne ofrendada. El *rewe* es el sitio donde se realizan los sacrificios y se verifican las oraciones. Describiendo un movimiento circular en torno a él, una y otra vez, durante tres días se realiza el

wichaleftu o baile ritual, acompañado por la música persistente de las bandas de la congregación. Respecto a éste dice Bernardo Colipán (1999:114), poeta e historiador *huilliche* : el baile representa “el giro cósmico que realiza la Tierra en torno al Sol. Es decir, cada vez que retornamos al lugar de partida, reproducimos los ciclos naturales, junto con lograr un sentido de pertenencia con todo el cosmos que nos rodea”.

La presencia de imágenes católicas, revela una fuerte cristianización de la cosmovisión *mapuche*. El rito se realiza para rogar a *Ngenechen*, o *Chau Trokin*, considerado dios creador de carácter unitario. Existe una fuerte polémica sobre si la representación de *ngenechen* como deidad apical es producto de la influencia cristiana. Algunos autores señalan que esta jerarquización es resultado de la evangelización, y destacan que el panteón mapuche se componía de múltiples deidades, algunas de éstas de carácter general, otras regionales y de linaje. Investigaciones etnográficas sobre la cosmovisión *mapuche* (Grebe et al 1972 y Dillihay 1990) muestran la concepción del *wenu mapu* o mundo superior como un espacio habitado por diversas deidades, ancestros míticos y el espíritu de antepasados reales, que actúan como intermediarios frente a los dioses. Unos y otros se ubican jerárquicamente en diversos estratos de *wenu mapu*, de acuerdo a su importancia. En el punto superior se encontraría una familia de dioses creadores, integrada por cuatro miembros: *kuse* (anciano), *fücha* (anciana), *weche* (joven varón) y *ulcha* (joven mujer). Tras estos vendrían una serie de deidades inferiores y espíritus diversos. Algunos autores como Foerster (1993) se inclinan a considerar a los miembros de la familia divina y otras deidades como distintas manifestaciones de un principio

único. En mi opinión la interpretación monoteísta de la religiosidad mapuche no resulta consistente con el carácter cosmológico de su sistema de creencias, que integra a los diversos elementos de la naturaleza en el campo de las fuerzas sagradas y sitúa al hombre en el marco de un universo espiritualizado. Esto se expresa, por ejemplo, en la creencia en los *ngen*, espíritus tutelares de especies o lugares. *Ngen mawida*, sería el espíritu protector de la montaña, *ngen co* el espíritu que cuida las aguas. En este marco, *Ngegechen* no sería más que el espíritu tutelar de los hombres, elevado a deidad creadora del universo por influencia del cristianismo.

Hoy los *huilliche* tienen claramente una concepción unitaria de la divinidad. No obstante, mantienen una sensibilidad especial frente a las fuerzas de la naturaleza, de las que como agricultores dependen para su subsistencia, pero ellas ya no aparecen divinizadas, sino sometidas al poder de Dios. De su anterior cosmogonía, subsisten, no obstante, algunas alusiones. En San Juan de la Costa, por ejemplo, una de las interrogaciones (oraciones que se realizan en el *nguillatun*) expone fragmentos de ésta en forma imprecatoria: *Lefketumai Chao Dios/ Lefketumai Chao Trokin/ Lefketumai Treng-kawin/ Lefkketumai Pu Lamuen Huentru/ Lefketumai Chao Antü/ Lefketumai Ñuke Ale/ Lefketumai Pukatrihuekeche/ Lefketumai Abuelito Wenteyao/ Lefketumai Ñuke Túe*. Muchos de quienes escuchamos corear esta interrogación una y otra vez en el *nguillatun* de Punotro, nos confidenciaron que ellos ‘no sabían hablar en lengua’ ni tampoco la entendían. Se limitaban a repetir. La traducción tentativa del texto es la siguiente: Apíadate de nosotros Padre Dios/ Apíadate de nosotros Padre Nutricio/ Apíadate de nosotros gran junta del cielo/ Apíadense de

nosotros hermanas y hermanos/ Apiádate de nosotros padre sol/ Apiádate de nosotros madre luna/ Apiádense de nosotros gente de Pucatrihue/ Apiádate de nostros abuelito Wenteyao/ Apiádate de nosotros madre tierra. Cabe consignar que el número de hablantes de tsedungun, la variante dialectal huilliche de la lengua *mapuche*, es cada vez menor, estimándose en unos cientos de personas. La desaparición paulatina de la vigencia de su lengua implica una fuerte pérdida de capitales culturales originarios y una de las vías por las que se impone el olvido. Hasta donde sabemos, en el presente, la totalidad de los *nguillatun* se realizan en castellano.

No obstante, aún con la traducción lingüística, las formas simbólicas y acciones rituales constituyen un depósito de la memoria. Así el *nguillatun* no se dirige sólo a *Ngegechen* o *Chau Trokin*, sino a los antepasados míticos del pueblo *huilliche*, y en algunos casos rememoran hechos fundantes. Particularmente extendida se encuentra la fe en el *Abuelito Wenteyao*, personaje mítico que se supone que vive encantado en las rocas de Pucatrihue y a quien los huilliches de San Juan de la Costa y Pitruico (Lago Ranco) acuden a pedirle permiso para hacer sus *nguillatun*. Existen múltiples versiones del mito, pero la mayoría apunta a que Wenteyao habría sido un ser histórico que realizó un viaje hacia el mar, donde se estableció, y por su contacto con seres numinosos devino en espíritu protector del pueblo huilliche. Todos los años las congregaciones de San Juan emprenden un peregrinaje hasta su morada, algunas de ellas –como Punotro-, rememorando el viaje del propio Abuelito a través de los pasos de montaña, siguiendo ritualmente sus estaciones y paradas. En otras comunidades, le rinden culto a distintos espíritus, como los de Juanico (en

Nolguehue) o a Quintuante (en Maihue). En la comunidad de Isla Huapi, en tanto, el *nguillatun* se encuentra precedido de una visita al cerro de Treng Treng en el que rememoran el mito del diluvio original. Pero el *nguillatun* no sólo proporciona el registro de las representaciones míticas y las creencias espirituales huilliche, sino múltiples fragmentos de su historia. Los tiempos épicos de la guerra se muestran en el uso de las macanas y coleos (lanzas), que en la comunidad de Rupumeica (en la cordillera de lago Ranco) plantan frente a los ranchos y en las que se entierran los corazones de los animales sacrificados por los camarrucos (miembros de la congregación). Se expresa en la despedida del *nguillatun* en Lafkelmapu, cuando las filas de hombres y mujeres cruzan sus varas colihue y luma sobre las cabezas de quienes parten, en una escena que evoca la despedida de los guerreros. Se hace evidente en los rangos militares que ostentan los responsables de la organización del ritual, que los destacamentos *huilliche* tomaron de los españoles. Así, quienes mantienen el orden del rito son capitanes y sargentos.

La herencia del período ganadero, producido a partir de la incorporación del caballo que permitió la extensión *huilliche* hacia las pampas trasandinas durante el siglo XVIII, queda de manifiesto en el uso ritual de los equinos. Antiguamente los guerreros corrían alrededor del *rewe* en sus cabalgaduras, costumbre que se mantiene en algunas comunidades del área mapuche. No obstante, la progresiva disminución en el tamaño de las tierras ha supuesto una reducción del número de animales en el espacio comunitario y la desaparición de la troya de jinetes en el *nguillatun*. Aún así, su presencia se representa simbólicamente en el *wichulefto*, uno de cuyos ritmos imita el trote

lento de los caballares, con un pié que siempre queda rezagado tras el otro. En Tringlo, donde aún se abre y cierra el ritual con una troya de caballos, asisten jinetes de los clubes de huasos de Lago Ranco (que representan a los hombres de campo criollos), porque los miembros de la congregación no tienen suficientes monturas. Este momento se ha transformado en una cita turística a la que asiste casi todo el pueblo, incluyendo a cientos de veraneantes que pasan sus vacaciones en la zona. El *nguillatun* no es, por lo tanto, sólo un viaje de anticuario, a la memoria y a la historia del pueblo *huilliche*, en el que se actualizan sus tradiciones ancestrales, sino la puerta de acceso a las síntesis culturales que configuran los imaginarios y muestran la vida social del presente. Una parte de la información histórica o prehistórica que éste registra se mantiene latente, manifiesta sólo en su estructura formal, despojada de su significado genético, o bien resignificada, abierta a nuevos usos y sentidos. El ritual no sólo mantiene las formas de los tiempos remotos, sino incorpora los cambios en el campo cultural, introduciendo nuevos referentes simbólicos, representaciones cognitivas y modalidades expresivas.

El *nguillatun* desempeña una función de integración simbólica, actúa como mediador cultural, en tanto permite la articulación de elementos simbólicos provenientes de diversos períodos de la historia huilliche, y que independientemente de su carácter propio, apropiado o impuesto, forman parte de su cultura. Así en medio del *rewe* podemos encontrar un Sagrado Corazón o la imagen de la Virgen, junto con las oraciones a Ngegechen es posible escuchar el Padre nuestro y el Ave María, la *wipala* (estandarte huilliche) se pasea al lado de la bandera de Chile, el *wichuleftu* (baile huilliche) alterna con las cuecas (baile nacional),

la banda de música ritual combina instrumentos originarios como las *trutruca* (corneta de colihue) y el *kultrun* (tambor mapuche), con acordeones de botones, guitarras o mandolinas. Lejos de ser signo de debilitamiento, esta mezcla es una muestra de vitalidad, en tanto fuerza expresiva vigente. En este, como en otros casos, la posibilidad misma de la continuidad descansa en la metamorfosis (Boccara 1999). El ritual actualiza los elementos tradicionales en el marco de coordenadas de la cultura *huilliche* actual, resignificando muchos de sus elementos en los parámetros del presente. El *nguillatun* es también un mediador temporal. Su persistencia, muestra la capacidad de sus procesos de comunicación para la producción y reproducción de sentido.

Comunicación Ritual y Producción de Sentido

La adopción de una perspectiva comunicativa para el estudio de los ritos tiene para nosotros ventajas estratégicas. Ella permite comprender los diversos componentes de la acción ritual, que otras teorías han tendido a aislar o privilegiado selectivamente. Una concepción comunicacional posibilita observar los componentes cognitivos, simbólicos, emotivos, pragmáticos, psicológicos, sociales en sus articulaciones y síntesis sistémicas. La mirada comunicacional tiene además méritos epistemológicos por su capacidad de integrar desarrollos teóricos sobre la interacción y la conducta social que aportan disciplinas como la etología y la antropología. En el marco de la primera, los rituales han sido abordados como procesos comunicativos, seleccionados evolutivamente. Huxley (1914) fue el primero en describir el cortejo de los pájaros en términos rituales, atribuyéndole una función de vinculación emotiva para las parejas de aves.

Este trabajo sirve de base para el desarrollo de una línea de investigación sobre las conductas rituales entre diversas especies animales y el desarrollo de los procesos de ritualización. Según Lorenz (1966), la ritualización se puede definir como el proceso de adaptación filogenética por el cual un patrón motor que originalmente servía a las especies para satisfacer sus necesidades medioambientales, adquiere una nueva función, que es comunicativa. Lorenz destaca la semejanza formal y funcional de los rituales animales y humanos: la exageración mimética, la repetición redundante y la intensidad típica, marcan claramente a unos y otros. De acuerdo a este autor, la exaltación de forma y color que acompaña al ceremonial humano con toda su pompa y representación, se desarrollan en la historia cultural con las mismas funciones y a lo largo de líneas sorprendentemente paralelas que los de la ritualización filogenética. Unos y otros se encuentran al servicio de la comunicación, la evitación de la agresión y la cohesión de pares o grupos.

La antigüedad de la conducta ritual humana, su universalidad y la presencia de comportamientos rituales entre los animales, constituyen, a nuestro entender, fuertes indicadores de la asociación entre la acción ritual y la sociabilidad. Como sabemos, la comunicación es la base de la vida social. La fenomenología de lo social emerge con la comunicación (Maturana y Varela 1994). En tanto, los sistemas sociales se articulan en las interacciones comunicativas de sus miembros (Luhmman 1990). Pensamos que los rituales son uno de los mecanismos constituyentes de lo social, por su carácter comunicativo. Ellos escenifican las representaciones colectivas forjadas convencionalmente, validando las normas sobre los que se organiza la vida social.

De este modo contribuyen a generar la confianza y credibilidad en los órdenes convencionales y puramente arbitrarios. Al respecto dice Rappaport (2001: 45), los ritos “son pilares del requisito de fiabilidad de los sistemas de comunicación y la comunidad en general”. En este sentido, los ritos son mediadores ideológicos y juegan un rol fundamental en los procesos de construcción social de la realidad en la sociedades primitivas, objetivando las representaciones sociales y validando los modelos de orden establecido. La acción ritual afirma el mundo del “sentido común” sobre el que se articula la sociedad. Esta es, también, una de las funciones de la comunicación. El significado etimológico de ésta es “comunidad” (Winkin 1987), y apunta a la común unión o participación en el plano de los significados que se produce entre los interactuantes, cuando comparten el conocimiento de los códigos. Los rituales son, precisamente, instancias de comunión, de convergencia de los participantes en la acción y el sentido.

En contra de la concepción comunicacional de los ritos se han esbozado diversas objeciones. Una de éstas destaca el carácter redundante del ritual y la consecuente ausencia de información en ellos, (en el sentido matemático de la información). Los altos niveles de estructuración formal de la acción ritual imponen el orden de los acontecimientos de un modo preestablecido, hasta el punto de eliminar la incertidumbre. Siguiendo esta argumentación, como los rituales no dicen nada nuevo, carecen de información. Al respecto se puede discutir la aplicación en el campo de la interacción humana de la noción matemática de la información. Mucho más pertinente nos parece la conceptualización cualitativa que propone Bateson (1990). Según este autor la información se puede definir como

“una diferencia que hace una diferencia” y corresponde a las distinciones que realizan los sistemas observadores que se encuentran provistos de sentido. En esta perspectiva, los rituales lejos de carecer de información, son altamente informativos, porque condensan las distinciones culturalmente significativas, marcando un espacio de realidad distinto del cotidiano. No obstante, nos parece que incluso dentro de la lógica del paradigma matemático el recurso a la información no niega las posibilidades de la comunicación ritual. Quienes esgrimen este argumento, olvidan la distinción de Weaver (1981) entre información y significado. Así, aunque un mensaje carezca de nueva información, posee significación y es susceptible de comunicación. Lo que los rituales comunican, dice Rappaport (1979), es la certeza, la fe en unas proposiciones y acciones cuya validez es incuestionable para sus participantes.

Una segunda línea de argumentación crítica es la que destaca que los rituales carecen de sentido y corresponden a un modalidad de expresión puramente formal. Esta posición ha sido asumida por Staal (1996), quien apunta que es erróneo sostener que el ritual consiste de actividades simbólicas que refieren a algo distinto de sí mismas. En su perspectiva, el ritual es primariamente acción gobernada por reglas, un lenguaje puramente sintáctico, desprovisto de significados. Sus proposiciones teóricas se apoyan en la investigación etnográfica de rituales védicos, que se han venido ejecutando por cerca de tres mil años y muestran una gran complejidad formal. Sin embargo, afirma el autor, los brahmanes no refieren a una dimensión simbólica, cuando se les pregunta por las razones de ejecución de determinados rituales. Sus respuestas son demasiado genéricas y vagas: apuntan a que los realizan porque sus

ancestros lo hacían así, porque es bueno para la sociedad o porque conduce a la inmortalidad. La dificultad que han encontrado los antropólogos para ponerse de acuerdo en el significado y función de los ritos, no sería otra que su falta de sentido, función o propósito. Es precisamente esta carencia la que permitiría que se le atribuyan múltiples significados. No obstante, el mismo autor nos muestra una sofisticada gramática de la acción ritual. No podemos discutir los antecedentes etnográficos de Staal, pero sí cuestionar sus posibilidades de generalización. El trabajo que le conocemos sitúa al ritual fuera del contexto de la vida social y parece considerar al significado de un modo esencialista y no como asociaciones de sentido convencionalmente codificadas. La ausencia de significados explícitos asociados a la conducta ritual no permite postular que este haya surgido desprovista de sentido, aunque tampoco permite afirmar lo contrario. No obstante, resulta difícil de aceptar la existencia de complejas reglas de comportamiento carentes de toda justificación y explicación, en una especie como la nuestra que se caracteriza precisamente por el desarrollo del dominio simbólico. En mi opinión, esta perspectiva no es capaz de explicar genéricamente a los rituales religiosos.

La concepción del ritual como pura actividad de carácter formal no permite comprender géneros rituales tales como los ritos de paso, que se caracterizan por la capacidad de institucionalizar distinciones (Bourdieu: 2001) y sancionar los cambios en las relaciones sociales. Los actos de institución, como él les llama, son actos de comunicación que significan para los individuos cambios en su identidad expresada frente a todos. Estos incorporan acciones que simbolizan la separación del estado anterior y luego de incorporación a un nuevo status. Estos actos

solemnes refuerzan las líneas demarcatorias del orden establecido, que es social y mental. “En este caso instituir es consagrar, es decir sancionar y santificar un estado de cosas, un orden establecido, como hace justamente una constitución en el sentido jurídico político del término” (Bourdieu 2001:80). Estos rituales no sólo tienen significados claramente codificados, sino una fuerza realizativa, una capacidad de transformación que Bourdieu califica como “magia social”. En este caso la acción no sólo es comunicación sino la comunicación es una forma de acción, lo que en el marco de la filosofía del lenguaje corresponde a la capacidad performativa, que instauro hechos sociales. La concepción del ritual como acción pura nos parece insuficiente igualmente para comprender los rituales mágicos, pues como mostraron Hubert y Mauss (1979) e insiste Lévi-Strauss (1981), el funcionamiento de la magia supone la creencia en la magia. Sus ritos habitualmente se encuentran cargados de un simbolismo con alusiones tanto ideológicas como sensibles (en el sentido de Turner 1999). Apelan al horizonte de las fuerzas sobrenaturales y emplean significantes que remecen nuestros sentidos (como sangre, deposiciones, orines, animales muertos, inciensos, perfumes). Ellos implican componentes cosmológicos (una determinada visión del mundo en el que la magia encuentra su lógica) y se encuentran asociados a situaciones, habitualmente, aflictivas que intentan superar. Empleando la terminología de Rappaport (1979), los rituales mágicos se encuentran cargados de significados tanto canónicos como indexales, es decir, que aluden tanto a contenidos culturales como a la situación social específica sobre los que actúan. Por último, la concepción del ritual como acción desprovista de sentido no nos parece capaz de comprender la mayor parte de los rituales

religiosos, que aparecen ligados a componentes ideológicos, cosmogónicos y míticos. Ellos apuntan al contacto con una realidad trascendente, profunda que sirve como principio de explicación y organización del orden inmanente. Los rituales religiosos siempre implican una realidad que está detrás de la acción, a la que se dirigen o rememoran, con la que se comunican por medio de la acción simbólica.

Sostener que la acción ritual es de naturaleza comunicativa no implica afirmar que todos los elementos del ritual estén provistos de significado o función. Como advirtiera Durkheim “no hay que asignar a cada acto un objeto preciso y una determinada razón de ser. Hay algunos que no tienen ninguna utilidad...” (1995:355). Según apunta este autor, ellos pueden deberse a la necesidad de moverse y gesticular que sienten los fieles o bien expresar intereses lúdicos y estéticos, más que morales. Pero pierden su naturaleza si se limitan a entretener. Esto nos lleva al problema de la demarcación de la conducta ritual y de su diferenciación de otro tipo de comportamientos simbólicos formalizados. A fin de abordarla me parece necesario introducir nuevamente el concepto de ritualización, para indicar al proceso de producción de los rasgos que distinguen al ritual (Bell 1992). Las estrategias de ritualización pueden variar según las culturas y los tipos rituales, pero todas ellas se proponen definir un ámbito de acción diferente del de la vida cotidiana. Entre éstas se cuentan la selección de lugares especiales, momentos específicos, condiciones necesarias, la marcada repetición de una conducta, una fuerte simbolización, determinados modos de participación, todo lo cual configura un contexto cultural para la acción que modula las actitudes y expectativas de los

actores y especifica las funciones manifiestas de la acción. Esto permite distinguir el ritual del teatro, el juego y la fiesta. El teatro al igual que el ritual supone la escenificación de conductas, pero la suya es una función predominantemente estética, consciente de su carácter de ficción, que transcurre generalmente en salas de actuación y distingue entre actores y públicos. El juego al igual que el ritual se rige por las reglas, pero a diferencia de éste supone la competencia, la demostración o la pugna de destrezas, el desafío del vértigo o el azar; busca vencedores o se orienta por la entretención. Los rituales, en cambio, proporcionan una actualización de los valores, las representaciones colectivas o las contradicciones sociales. Las fiestas pueden coincidir con el ritual en sus motivos conmemorativos y presentar un carácter ritual, pero su sentido fundamentalmente recreativo y su orientación a la diversión, la distingue y diferencia de éste.

Las modalidades de acción que comparten los rasgos rituales, antes mencionados, se denominan comportamientos ritualizados. Tales pueden ser las prácticas de alimentación, de aseo, las modalidades de cortejo o las reglas de saludo, por su carácter repetitivo y estereotipado. Debemos distinguir a éstas de los actos rituales que son los comportamientos que se realizan en el contexto del rito. Muchos de ellos tienen un carácter ejecutivo similar a las acciones cotidianas: comer, lavarse, matar a un animal. No obstante, en el marco de los ritos ellos no poseen propósitos puramente técnico instrumentales, sino simbólicos. Así, la alimentación puede adquirir el sentido de comunión sacramental, la limpieza de descarga o expurgación, la muerte de un animal de ofrecimiento o sacrificio. Postular el carácter comunicativo de la acción ritual, no implica

sostener la primacía de los componentes ideológicos sobre los conductuales y de la creencia sobre la acción, sino señalar la articulación de ambos planos. En diversos contextos rituales es posible encontrar segmentos de conducta puramente formal, vacíos de significado, bien porque este se ha perdido o nunca se ha tenido. Ellas, no obstante, se combinan con elementos simbólicos y se sitúan en un marco de acción que sí está investido de sentido. Los componentes formales son, como hemos visto, mecanismos de ritualización y, por lo mismo, componentes importantes en el proceso de comunicación ritual. La forma es parte del contenido del ritual. Como señala Rappaport (2001:65): la forma del ritual actúa como marco, contexto o metamensaje en el que modula al contenido. Debido a esta propiedad de señalamiento, los procedimientos formales ya señalados son capaces de ritualizar nuevos comportamientos, es decir de producir rituales, tal como si se tratara de procedimientos tradicionales para comunicar contenidos (Meyerhoff 1977). Por lo mismo, los rituales se encuentran abiertos a los cambios, tanto en los planos de la forma como del contenido, pero manteniendo los principios de la ritualización. No obstante, las propiedades formales de las ceremonias no permiten distinguir, por sí mismas, el ritual de otros fenómenos culturales como el juego y el drama. Necesitamos acudir al contexto como marco interpretativo. Cuando las acciones ritualizadas aparecen vacías de sentido, predomina su dimensión ejecutiva, proporcionadora de un placer estético, de un disfrute lúdico o celebrativo. Entonces el ritual tiende a confundirse con el drama, el juego o la fiesta, perdiendo sus caracteres distintivos. Aunque siempre hay especies híbridas, que se resisten a clasificar, nos parece necesario mantener la

distinciones. Como apunta Jakobson (1977:22) “Entre dos ámbitos culturales vecinos cualesquiera hay siempre zonas fronterizas y de transición, lo cual no nos autoriza a negar la existencia de dos campos diferentes o la fecundidad de tal deslinde”.

Con Lorenz, pensamos que la ritualización es la selección de rasgos expresivos formales para propósitos comunicativos. Los rituales se distinguen por ser procesos de comunicación de carácter performativo a través de los que se actualizan las representaciones colectivas. Lo suyo no es el simple afán estético, el juego o la diversión. Su ejecución se realiza dentro de un marco ideológico que establece la significación cultural, inscrita en la interpretación de las tradiciones por parte de las autoridades comunitarias. El significado de la acción ritual corresponde a las representaciones que dirigen la reproducción del rito, los códigos que manejan los oficiantes, definen una interpretación canónica y forman parte de un acervo común e histórico. En el caso del *nguillatun*, por ejemplo, nos encontramos frente a una ceremonia que se define como religiosa, cuyo propósito es pedir y dar gracias a Dios. El conjunto de los elementos expresivos que éste incorpora se organizan en torno a este motivo. Así lo explica Leonardo Cuante, cacique mayor de la Provincia de Valdivia y maestro de ceremonias del *nguillatun* de Pitriuco: “Nosotros amamos la *ñukemapu* que es la madre tierra por eso hacemos estos grandes *nguillatunes* a plena vista día y noche, donde hasta los pajaritos nos ven lo que estamos haciendo, al aire libre donde el *kultrun* y la *tutruca* se sientan hasta los últimos recovecos, porque estamos contentos y felices. Esto no es una fiesta es una religiosidad que tenemos. Es pedirle a Dios que nunca nos haga falta la carne o los corderos, por eso la sangre

es regada dentro de la rama, como el *muday*, la harina, todo riega dentro de la rama. Se quema todo el *futrún* de todos los cereales que se da a *Chao* Dios, para decirle a los espíritus aquí te presentamos en tu nombre y que nunca nos haga falta principalmente el trigo, porque de ahí nace el pan. Nada se mueve sin dar gracias a Dios, porque primero está Dios, nada se mueve sin que lo vea Dios. La alimentación tiene que basarse en el nombre de él. El baile es la música, la alegría, porque nosotros estamos danzando, pidiendo porque estamos contentos de poder estar ahí con nuestras familias. Estamos danzándole a *Chao* Dios con gozo por estar juntos con nuestros hermanos. Por eso el *nguillatun* es sagrado para nosotros. Al finalizar, han pasado los tres días en movimiento, al final llega la hora de decir el adiós, que nos apartamos, ya hemos cumplido con un deber con un compromiso que tenemos con *Chao* Dios, de haberle servido a El, darle gracias por todo lo que nos dio en el año y todo lo que vamos a recibir este año que estamos y pedirle más bendiciones y que nunca nos falte el alimento, la salud y la vida. Cuando viene el adiós partimos hacia el mar, donde hemos mentado tanto a *Chao* Dios, al Tatita *Wenteyao*. Le damos gracias por habernos acompañado y le pedimos que nos siga acompañando siempre, porque sin la voluntad de El no somos nada”.

El significado del *nguillatun* es claramente religioso. No obstante, como todo proceso de comunicación, el ritual se encuentra abierto a diversos usos y modos de apropiación, que producen diversos horizontes de sentido en la interpretaciones que le otorgan los distintos participantes. En el marco de los procesos de transformación de la sociedad *huilliche*, el rito ha devenido en uno de los pocos elementos significantes de su etnicidad. Las comunidades

huilliche no se diferencian de otras localidades rurales. Sus miembros han perdido el dominio de la lengua, se han transformado en pequeños propietarios agrícolas. La mantención del *nguillatun*, no obstante, es un marcador de su especificidad cultural. Aquí se encuentra, a nuestro entender, una de las principales mediaciones del rito. El *nguillatun* es un mediador identitario, que permite la expresión pública de la diferencia en el marco de la sociedad nacional. El rito, por lo mismo, ha sido valorado como un instrumento en los procesos de rearticulación de la sociedad *huilliche*. Pero su función política no es tanto aglutinar internamente a las comunidades, sino constituirse en un espacio de autoidentificación étnica y de mediación comunicativa con los miembros de la sociedad nacional. El *nguillatun* muchas veces es un espacio donde se recibe a las autoridades políticas locales (alcaldes, concejales, parlamentarios y otros), donde se exponen las reivindicaciones y necesidades o se manifiestan antagónicamente las demandas. La rogativa suele acompañar también las situaciones de conflicto.

El desarrollo de la acción ritual permite distinguir igualmente un sentido social o festivo. El *nguillatun* es una instancia de encuentro entre familiares, vecinos y amigos, en el que se comparte el alimento y la conversación alrededor del *muday* y el mate. La ocasión motiva el viaje de los parientes que se encuentran fuera de la comunidad. Muchas familias se reúnen en torno a él una vez al año. El *nguillatun* también es el

momento para alternar, para enterarse de las novedades, para reencontrarse o superar las rencillas y desaveniencias que han distanciado a las personas durante el año. Para algunos, tiene un sentido fundamentalmente festivo; constituye un espacio de celebración. En comunidades como Maihue este parece ser el significado prevalente. El ritual adquiere la forma de fiesta, celebrada con el consumo permisivo de alcohol, tonadas y abundantes pies de cueca. En contraste, en la mayor parte de las ceremonias se restringe la ingesta de bebidas alcohólicas, para evitar desórdenes y mantener el decoro propio de los actos sagrados. No obstante, en ocasiones es posible ver algunos asistentes en estado de embriaguez manifiesta. La apropiaciones de sentido que realizan los participantes del rito son múltiples. Nuestra proposición es que el investigador debe intentar registrar la diversas experiencias de sentido, tanto como el significado oficialmente establecido e información precodificada que portan las formas simbólicas. Lo que hemos llamado las “trampas de la memoria” es este juego contradictorio entre los niveles de información, significación y sentido, en el que el ritual se muestra paradójicamente como un mecanismo de registro de las tradiciones, pero también de su redefinición. Como ya hemos dicho, el estudio de las mediaciones rituales al que se orienta el análisis comunicacional que propugnamos requiere comprender la tectura de sus representaciones, para evitar perderse en los laberintos de la memoria, la invención y el olvido.

Bibliografía

- Alcamán, E., 1993. La sociedad mapuche huilliche del Futahuillimapu septentrional 1750-1792. Boletín N°1 Museo Histórico Municipal de Osorno. Municipalidad de Osorno.
- Bateson, G. 1990. Espíritu y naturaleza. Amorrortu. Buenos Aires.
- Bengoa, J., 1987. Historia del pueblo mapuche. Ediciones Sur, Santiago.
- Bell, C. 1992. Ritual theory, ritual practice. Oxford University Press. New York.
- Bibar, G. 1966. Crónica y relación copiosa y verdadera de los reinos de Chile. Fondo histórico bibliográfico José Toribio Medina. Santiago.
- Boccaro, G. 1999. "Antropología diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político". En Boccaro, G. Y Galindo, S. Lógica Mestiza en América. Instituto de estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- Bourdieu, P. 2001 "Los ritos de institución". En ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Akal, Madrid.
- Colipán, B. 1999. Pulotre. Testimonios de una comunidad huilliche. Editorial Universidad de Santiago.
- Connerton, P. 1998. How societies remember. Cambridge University Press.
- Díaz, R. 1998. Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual. Anthropos & Universidad Autónoma Metropolitana. España.
- Dillehay, T. 1990. Araucanía: presente y pasado. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- Durkheim, E., 1995. Las formas elementales de la vida religiosa. Ediciones Coyoacán, México
- Geertz, C. 2000. La interpretación de las culturas. Gedisa, Barcelona.
- Foerster, R. 1991. "Guerra y aculturación en la Araucanía". En Pinto, J., Salinas, M. y Foerster, R., Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile. Universidad de la Frontera, Temuco.
- _____ 1993. Introducción a la religiosidad mapuche. Editorial Universitaria. Santiago.
- Gluckman, M. 1962. Order and rebellion in tribal Africa. Cohen & West, London.
- Grebe, M.; Pacheco, S. y Segura, J. 1972. "Cosmovisión Mapuche". En Cuadernos de la Realidad Nacional N° 14. Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Hartley, J. 1994. "Case studies in organizational research". En Cassell, C. y Symon, G. (eds.). Qualitative methods in organizational research. SAGE Publications, London.
- Hubert, H. y Mauss, M. 1970. "De la naturaleza y función del sacrificio" En Mauss, M. Lo sagrado y lo profano. Obras I. Barral Editores, Barcelona.
- _____ 1979 Sociología y Antropología. Editorial Tecnos. Madrid.
- Huxley, J. 1914. The courtship-habits of the Great Crested Grebe with an addition to the theory of the sexual selection. Proceedings of the Zoological Society.
- Jakobson, R. 1977. "El folklore como forma específica de creación". En Ensayos de Poética. Fondo de Cultura Económica, México.
- Kertzer, D. Ritual, Politics and Power 1988. Yale University Press, New Haven
- Leach, E. 1966. "Ritualization in man in relation to conceptual and social development". En Huxley et al, A Discussion on ritualization of behaviour in animals and man. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B 251 (772) 403-408.
- Leach, E. 1979 (1968). "Ritual" en Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales, vol 9, pp 383-388. Sills, D. (dir), Aguilar, España.
- _____ 1978 (1976). Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Siglo XXI, Madrid.
- Lévi-Strauss, C. 1981. Antropología estructural. EUDEBA. Madrid
- Lorenz, E. 1966. "Evolution of ritualization and phylogenetic ritualization". En Huxley et al, A Discussion on ritualization of behaviour in animals and man. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B 251 (772) 273-284.
- Luhmann, N. 1990. Sociedad y sistema: la ambición de la teoría. Paidós, Barcelona.
- Mauss, M. 1971. "Ensayo sobre los dones. Motivo y forma del cambio en las sociedades primitivas". En Mauss, M. Sociología y antropología. Editorial Tecnos, Madrid.
- Malinowski, B. 1994. Magia, ciencia y religión. Ariel, Barcelona.
- Martín Serrano, M. 1977. La mediación social. Akal, Madrid.
- _____ 1994. La producción social de la comunicación. Alianza Universitaria, México.
- Maturana, H. y Varela, F. 1994. El árbol del conocimiento. Editorial Universitaria. Santiago.
- Myerhoff, B. 1977. "We dont wrap herring in a printed page: fusions, fictions and continuity in secular ritual". En Moore, S and Myerhoff, B (eds) Secular Ritual. Van Gorcum, Assen, Amsterdam.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1986. Estructura y función en la sociedad primitiva. Planeta/Agostini, Barcelona.
- Rappaport, R. 1979 (1974). "The obvious aspects of ritual". En Ecology, meaning and religion. North Atlantic Books, Berkeley, California.
- _____ 2001 (1999). Ritual y religión en la formación de la humanidad. Cambridge University Press.
- Robertson Smith, 1997. Lectures on the religion of the semites. En The Early Sociology of Religion. Volume VI. Turner, B (ed). Routledge/Thommes Press, London.
- Rosales, D. 1989. Historia general del reino de Chile, Flandes indiano. Editorial Andrés Bello. Santiago.

Saussure, F. 1986. Curso de lingüística general. Losada, Buenos Aires.

Staal, F. 1991. "The meaninglessness of ritual". En Grimes, R. (comp) Readings in ritual studies. Prentice Hall. New Jersey pp. 483-494

Tambiah, S., 1985 (1979). "A performative approach to ritual". En Culture, thought and social action. An anthropological perspective. Harvard University Press.

Turner, V. 1966. The syntaxis of symbolism in an african religion. En Huxley et al, A Discussion on ritualización of behaviour in animals and man. Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B 251 (772) 403-408.

_____ 1988. El proceso ritual. Taurus

_____ 1974. Dramas, filds and metaphors. Symbolic action in human society. Cornell University Press

_____, 1999. La selva de los símbolos. Siglo XXI, España

Wallace, A. 1966. Religion. An anthropological view. Random Hause, New York.

Weaver 1981. Contribuciones recientes a la teoría matemática de la comunicación. En Shannon, C. y Weaver, W. 1981. Teoría Matemática de la Comunicación Ed. Forja, Madrid .

Winkin Y. 1987. "El telégrafo y la orquesta". En Winkin, Y (comp.) , La nueva comunicación. Kairós, Barcelona.

Yin, R. 1994. Case study research. SAGE Publications, London.

Zapater, H. 1998. Aborígenes chilenos a través de cronistas y viajeros. Editorial Andrés Bello. Santiago.

Zuesse, E. 1987. "Ritual". En Eliade, M. (ed) The Encyclopedia of Religion. MacMillan Publishing Company. London.