

V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe, 2004.

Metamorfosis Ritual y Reflexividad Social. Un Modelo para el Análisis de las Transformaciones Rituales.

Rodrigo Moulian Tesmer.

Cita:

Rodrigo Moulian Tesmer (2004). *Metamorfosis Ritual y Reflexividad Social. Un Modelo para el Análisis de las Transformaciones Rituales. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/v.congreso.chileno.de.antropologia/156>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evNx/q7r>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

ROJASMIX, MIGUEL. *América imaginaria*. Editorial Lumen, Barcelona, 1992.
TODOROV, TZVETAN. *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*. Seuil, Paris, 1982.
VITALE, LUIS. *Introducción a una teoría de la historia para América Latina*. Editorial Planeta, Buenos Aires, 1992.

Filmes

ARONOWSKY, DARREN. Pi. 1998.
JOFFE, ROLAND. The mission, 1986.
HERZOG, WERNER. Aguirre, la ira de Dios, 1972.
Fitzcarraldo, 1982.
NOE, GASPAR. Irreversible. 2002.
WACHOWSKY, ANDY & LARRY. Matrix. 2000.

Metamorfosis Ritual y Reflexividad Social. Un Modelo para el Análisis de las Transformaciones Rituales

Rodrigo Moulian Tesmer*

Resumen

A partir del análisis de la transformación de las prácticas rituales en las comunidades huilliche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, esta ponencia propone un modelo para el análisis de la metamorfosis ritual. Con este término aludimos, por una parte, a la diversidad de formas que puede asumir la acción ritual y, por otra, al cambio de las instituciones rituales. La tesis básica que se propone es que el ritual es una instancia de mediaciones, es decir, de articulación de las diversas dimensiones de la existencia humana. Por lo mismo, el ritual se presenta como un espacio privilegiado para el estudio de la vida social, un punto de reflexividad en el que las sociedades no sólo pueden mirarse a sí mismas, sino desde el que es posible seguir el curso de sus dinámicas de transformación sociohistórica.

Pese a su reputación de ser estables, invariantes y perdurables, al punto de presentarse como uno de los paradigmas de la tradición, los rituales como el resto de las instituciones sociales se encuentran expuestos a procesos de transformación y sustitución a lo largo del tiempo. Precisamente, por la tendencia del rito a la continuidad, sus modificaciones son un claro marcador de los procesos de transformación sociocultural. Es el caso de las prácticas rituales en comunidades huilliche de las comunas de Lago Ranco y Río Bueno, donde hemos

observado un doble campo de transformaciones: las experimentadas por el nguillatun huilliche (denominado lepun), que dan cuenta de la evolución de la religiosidad mapuche tradicional; y las que se hacen manifiestas en el desarrollo y extensión del culto pentecostal, forma ritual característica de la religiosidad evangélica predominante en el área, que rivaliza y tiende a sustituir al anterior. Esta metamorfosis ritual encuentra como correlato los procesos de transformación sociocultural que han moldeado a las comunidades huilliche. Entre ellos, la pérdida del territorio ancestral y la constitución de la propiedad indígena; la subordinación política y administrativa al estado nacional que impone la chilenuización; la aculturación producto de las políticas culturales homogenizantes y de la evangelización; el mestizaje y el debilitamiento de las instituciones tradicionales como resultado de la situación de contacto y la penetración en las comunidades de actores e instituciones de la sociedad dominante; la migración impuesta por la progresiva disminución de la cabida de la tierra. Nguillatun y culto pentecostal son para nosotros casos contrastantes que invitan a pensar la relación entre las transformaciones rituales y los procesos de cambio sociocultural que éstas reflejan. La metamorfosis ritual se presenta, entonces, como una instancia de reflexividad social, que registra y expresa los cambios del contexto.

* Académico de la Universidad Austral de Chile, dirección electrónica: rmoulian@uach.cl

Esta especularidad implica, como contraparte, un sistema de mediaciones (la articulación de las dinámicas del ritual con los procesos de transformación sociocultural) cuyo análisis permite explicar los cambios y mutaciones de las prácticas rituales.

En las comunas de Lago Ranco y Río Bueno (Región de Los Lagos), donde desarrollamos el trabajo etnográfico que alimenta la propuesta teórica que esta ponencia expone, las comunidades huilliche presentan un fuerte grado de aculturación¹. El dominio del tsedungun ha desaparecido², hay un notorio mestizaje y los miembros de las comunidades mantienen un estilo de vida que en poco se diferencia del resto de la población rural de la zona. En este espacio, el lepun (nguillatun) se muestra como la principal expresión de la continuidad de la religiosidad mapuche huilliche y constituye el marcador más evidente de la especificidad étnica. Este ritual muestra la persistencia de los patrones expresivos y las formas simbólicas ancestrales, pero a la vez registra y expone los procesos de transformación sociocultural que han experimentado las comunidades. Entre los indicadores de cambio en el nguillatun cabe mencionar: a) La adopción del castellano como lengua ritual, lo que supone una importante modificación en las categorías cognitivas y la pérdida de parte de los contenidos ancestrales; b) la disminución de la representatividad y capacidad de convocatoria de las congregaciones rituales tradicionales, que organizan sólo a una pequeña fracción de los miembros de las comunidades; c) el sincretismo y la asociación entre la religiosidad mapuche-huilliche y el catolicismo, expuesta no sólo en la presencia en el nguillatun de elementos simbólicos y formas expresivas propias del catolicismo, sino en la asociación de las formas simbólicas ancestrales a un sistema de representaciones de origen cristiano, predominante entre los participantes; d) la incorporación al nguillatun de símbolos y expresiones culturales de la sociedad global (el uso de la bandera chilena, el baile de la cueca) que pueden considerarse la expresión simbólica de un sentido de chilenidad, expuesta igualmente en los discursos del nguillatun que demandan una mayor integración a la sociedad nacional; e) la pérdida de la capacidad del sistema religioso ancestral de otorgar sentido y reproducir un ethos, lo que por ejemplo se manifiesta en el número de suicidios entre los integrantes de las congregaciones rituales que venimos estudiando (5 en los tres últimos años); f) la secularización del ritual, expuesta no sólo en el distanciamiento emotivo, sino en su tendencia a adoptar una fenomenología festiva o políptica más que religiosa; g) el rechazo al nguillatun por parte de un sector de

las comunidades como resultado de la emergencia y consolidación de nuevas instituciones religiosas, particularmente cultos de carácter evangélico y pentecostales que anateman a las expresiones rituales tradicionales y las consideran “cosas del diablo”. No obstante todo esto, el nguillatun continúa siendo el principal mecanismo de expresión y reivindicación de la identidad étnica, donde se rinde memoria a los antepasados y se reconstituye y proyecta la tradición cultural.

La verdadera transformación, sin embargo, es el crecimiento del movimiento evangélico pentecostal que convoca a cerca del 50% de la población en las comunidades. Esta manifestación religiosa se caracteriza: a) por la constitución de una comunidad estructurada en torno a la lectura de la Biblia, la prédica y práctica del evangelio en contraste de la tradición oral en que se funda el nguillatun; b) por una teología monoteísta en contraste a una religiosidad de sustrato naturalista y animista como la tradicional mapuche; c) por una orientación pragmática de la acción ritual de carácter realizativo más que apelativo, como el nguillatun huilliche actual, de modo que el culto busca la solución de los problemas de los fieles por la intervención milagrosa directa del espíritu santo; d) por la adscripción a un código moral que exige un cambio en el modo de vida de los conversos y socializa un sistema de valores que favorece la integración a la sociedad nacional³, versus la adscripción a un sistema de valores que refuerzan las estructuras sociales tradicionales y la identidad étnica; e) por un modelo de salvación individual en contraste al destino colectivo que señala el nguillatun. La conversión al pentecostalismo exige a los fieles el abandono de las antiguas creencias y prácticas religiosas, lo que constituye –y así es percibida por las congregaciones rituales tradicionales- una amenaza para la continuidad del nguillatun. El culto pentecostal propone un modelo de comunidad que borra las diferencias étnicas y se convierte de este modo en un factor que contribuye a la disolución de los mecanismos de expresión de la especificidad identitaria mapuche huilliche. El modelo que presentamos surge de la necesidad de explicarse este cuadro de transformaciones. Este se constituye en un diálogo constante con nuestro trabajo de campo y en el marco de un estudio de casos específico, pero a la vez asume el desafío teorizante con una vocación integradora. La perspectiva desde la que abordamos la transformación de las prácticas rituales (la metamorfosis ritual) es una teoría de las mediaciones. Esta se caracteriza por: a) explicar el trabajo ritual en su relación con los elementos del contexto sociocultural y natural donde opera

el rito, y b) por explicar los cambios rituales en su articulación con las transformaciones experimentadas por los elementos contextuales que permiten el funcionamiento ritual. Esta teoría de las mediaciones nace en la confluencia de tres tradiciones: la dialéctica, donde el concepto de mediación se perfila como un principio de integración que permite comprender la relación entre los elementos sociales particulares y el marco general del sistema social y situar a los acontecimientos en el curso de los procesos históricos (Hegel 2000a, 2000b, Lukacs 1985, Adorno 2001); la semiótica, donde la mediación alude a la articulación de los planos de la conciencia y el mundo en los procesos de significación, por intermedio de los signos (Peirce 1965, Vygotski 2000, 2001, Bernstein 1989, Lotman 1996, 1998); y la comunicativa, donde la mediación refiere a los mecanismos de producción y reproducción social del sentido a través de o en interacción con los medios de comunicación y la cultura (Martín Serrano 1977, 1994, Martín Barbero 1993). La perspectiva que suscribimos tiene su origen en el trabajo de Manuel Martín Serrano (op.cit) a quien le corresponde el mérito de haber hecho confluir la orientación dialéctica y la semiótica para el estudio de las mediaciones de los sistemas de comunicación. Ello configura un marco teórico con la potencialidad para explicar los fenómenos comunicativos tanto en una perspectiva sincrónica (sistémica) como diacrónica (histórica). En éste, el concepto de mediación alude a la articulación de elementos que pertenecen a diversos planos de la realidad de modo de introducir en ellos un modelo de orden, un principio de integración y/o ajuste. La teoría de la mediación se propone como un modelo de análisis apropiado para el estudio 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. Esto es precisamente lo que ocurre en la acción ritual que supone la convergencia de fenómenos cognitivos, simbólicos, performativos, sociales, psicológicos, económicos y ecológicos. A diferencia de Martín Serrano, quien aplica esta perspectiva al estudio de los sistemas de comunicación pública, en esta investigación lo empleamos para el estudio de los procesos de comunicación, como propone Martín Barbero (1993), y particularmente los procesos de comunicación ritual. Para ello proponemos un modelo de las mediaciones de la comunicación ritual que permite analizar el funcionamiento del rito y explicar los procesos de cambio de las prácticas rituales.

En nuestra perspectiva, los ritos son procesos comunicativos dotados de capacidad performativa a tra-

vés de los que se actualizan las representaciones colectivas y se produce la mediación entre los diversos componentes y dimensiones de los sistemas socioculturales. Si los ritos son procesos de comunicación, el conjunto de los elementos simbólicos que participan en ellos son sus textos. Estos, no obstante, se particularizan porque su textura se constituye y extingue en los procesos de comunicación. Los ritos son textos vivos. Como todo texto y proceso de comunicación, los ritos operan en un contexto y situación comunicativa, entendiendo por contexto al conjunto de los elementos que permiten y condicionan su funcionamiento, y por situación, las circunstancias específicas bajo las que se realizan. Dependiendo de este contexto y situación, los ritos pueden manifestar usos y sentidos diversos a los previstos, generar malos entendidos o, eventualmente, fracasar. El funcionamiento textual del rito –su eficacia simbólica– supone la movilización de diversos elementos del contexto en una situación comunicativa específica, especialmente la actualización de las representaciones colectivas. En los rituales, éstas se ven escenificadas en la acción social, adquieren manifestaciones concretas directamente perceptibles, son vividas como experiencias, se vuelven hechos sociales. Expuesto en términos semióticos, los textos rituales son mediadores entre los elementos del contexto y los componentes de la situación comunicativa donde se verifican. En términos antropológicos, los ritos son mediadores de y entre sistemas psico-socio-culturales y ecológicos. A través de sus procesos comunicativos, la acción social y el pensamiento, las emociones y las representaciones, el simbolismo y la cognición, la sociedad y la cultura se ven articulados en una expresión sintética.

Si bien el concepto de mediación no ha sido asumido de un modo explícito por las teorías rituales (no de esta manera)⁴, éste se encuentra implícitamente contenido en buena parte de los enfoques que demarcan el campo. Los rituales han sido persistentemente considerados mecanismos que permiten la disolución de las discontinuidades e instancias vinculantes y articuladoras de la vida social o de integración de los problemas psicológicos y colectivos. Por ejemplo, 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. Para el estructural funcionalismo, los ritos son eventos que conjuntan los requerimientos institucionales de la vida colectiva y los valores adecuados a ésta; o como dice Radcliffe Brown (1986), los ritos son los encargados de

la reproducción de los valores sociales fundamentales para el mantenimiento de la estructura social. En tanto, en la perspectiva marxista los rituales son expresiones ideológicas que median entre los intereses económico-políticos, la conciencia y la acción social, reproduciendo los valores que legitiman el orden establecido (Bloch 1986) o bien expresando los intereses de clase y su crítica social (Worsley 1980, Lanternari 1965). 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. De acuerdo al funcionalismo, en el ritual convergen las actividades instrumentales y los intereses humanos. En cambio, para el cognitivismo los rituales son mecanismos de objetivación a través de las representaciones se plasman en la acción social bien reproduciendo los modelos cognoscitivos preexistentes (Tylor 1981) y Frazer 1961), lo que se ha denominado la tesis representacionista, o bien permitiendo la movilización de diversos campos de representación para la interpretación de las situaciones (Sperber 1988, Boyer 1994), lo que constituye la tesis generativista. En la perspectiva psicoanalítica (Reik: 1949 y Bettelheim 1974) se trata de una instancia donde convergen las fuerzas instintivas del inconsciente y presiones normativas del superego (aparato moral), permitiendo el manejo de los conflictos internos. Erikson (1989) plantea que los sucesivos cambios de la personalidad asociados al proceso de maduración biológica son modelados socialmente a través de la ritualización, gracias a la cual se desarrollan las bases actitudinales de las instituciones sociales y el yo se ajusta a la sociedad. En la orientación biologicista (d'Aquili, Laughlin, McManus 1979) encontramos el postulado de que los rituales sirven a la coordinación de las funciones corporales y la comunicación entre los miembros de la especie con propósitos adaptativos. Desde el simbolismo, Geertz (2000) afirma que en el ritual se articulan el ethos y la cosmovisión proporcionando modelos del mundo y modelos para la acción, mientras Turner (1986a) señala que los rituales constituyen modalidades de reflexividad social y que en ellos se vertebran los componentes cognitivos, emotivos y volitivos de la experiencia (1986b). Una y otra vez, los diversos enfoques afirman que los ritos no son hechos gratuitos orientados al goce puramente estético o lúdico, sino por el contrario se vinculan a diversos aspectos de la vida social o la existencia humana. Por lo mismo, postulamos que el concepto de mediación proporciona un principio de síntesis teórica que permite comprender

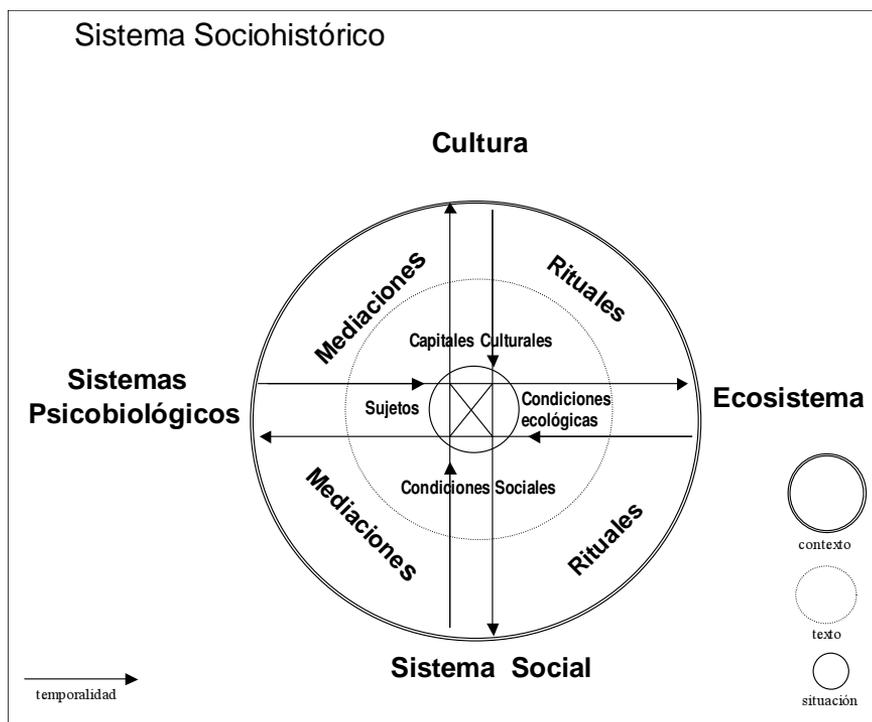
la mayor parte de estas perspectivas. El mérito de los enfoques mencionados consiste en haber destacado las vinculaciones del rito con diversos problemas de la existencia humana, lo que implica la relación del rito con distintos sistemas externos a él; la limitación de estas orientaciones es no haber podido integrar en un modelo único sus distintos modos de operación y la diversidad de articulaciones que estos vertebran. En nuestro trabajo intentamos avanzar hacia la formulación de un modelo general de las mediaciones rituales.

El modelo de mediación que aquí adoptamos requiere distinguir entre los conceptos de texto, contexto y situación comunicativa del rito. Por texto entendemos a las entidades semióticas relativamente autónomas, dotadas de unidad de propósito y de sentido, "un conjunto sígnico coherente", como lo definen Lotman y los miembros de la escuela de Tartu (en Lozano et al 1986). Esta caracterización se aplica a todo tipo de expresiones comunicativas, independientemente del código y medio que empleen, y se adecúa perfectamente a los ritos, considerados como unidad de acción simbólica. Los textos poseen clausura, en tanto se mueven desde un punto de partida a uno de cierre y presentan codificadas en su interior las claves que permiten su interpretación. De allí que se plantee la autonomía como uno de sus atributos. Se trata, no obstante, de una autonomía relativa, puesto que su funcionamiento comunicativo depende de que el interpretante disponga de los códigos que permiten su lectura. La noción de contexto designa, precisamente, al conjunto de los factores que permiten y condicionan el funcionamiento comunicativo de los textos. En el caso particular de los ritos, la estructura del contexto debe considerar al menos cuatro coordenadas de análisis: la cultura que aporta los marcos sociales de conocimiento, los códigos y normas que regulan el funcionamiento textual; la sociedad con su esquema de relaciones sociales y económicas que establecen el marco dentro del que se desarrolla la acción ritual; el sistema psicobiológico de los individuos que implica un conjunto de necesidades de éstos, como marco motivacional; y el ecosistema que impone un marco de constricciones y posibilidades para la vida social y de preocupaciones para la acción ritual. No se trata de plantear que la totalidad de estos sistemas se encuentren implicados necesariamente en la acción ritual, sino de señalar que habitualmente hay elementos pertenecientes a algunos o varios de estos dominios que participan del funcionamiento de los distintos tipos rituales. El conjunto de los componentes contextuales definidos en un tiempo y un espacio específico constituye un sistema sociohistórico particular,

que actúa como marco general de la acción de un tipo ritual. Este corresponde a las formaciones sociales particulares donde las dimensiones del contexto encuentran materialidad y espesor histórico. Por último, el concepto de situación comunicativa del rito refiere a las contingencias de la acción ritual, las circunstancias variables bajo las que se desarrollan las ejecuciones rituales concretas, que por definición son únicas e irrepitibles: unos sujetos específicos que actúan en el marco de ciertos capitales culturales, bajo determinadas condiciones sociales y ecológicas dominantes en un momento y espacio dado, como se advierte en el esquema que presentamos a continuación.

los individuos pueden emplear para modificar las situaciones sociales y pueden ser usados de modo creativo, sobrepasando sus prescripciones culturales preestablecidas. Las mediaciones rituales, por lo tanto, pueden asumir una modalidad reproductiva (del texto a la situación) o generativa e instrumental (de la situación al contexto). En el primer caso el texto ritual refiere, apela, implica o moviliza a elementos de los diversos dominios contextuales y los despliega en el plano de la situación. El estudio de las mediaciones reproductivas se verifica a través del análisis textual del rito, especificando las marcas o contenidos en los que se reproducen los elementos del contexto o a través de los que se verifican

redefiniciones de la situación de un modo tradicionalmente pautado. Éstas también pueden estudiarse a través del análisis de los elementos de contexto que resultan necesarios para el funcionamiento textual y, por lo tanto, se encuentran comprometidos en él implícita o explícitamente. En el caso de las mediaciones generativas, los participantes realizan un proceso de apropiación de sentido del rito que sobrepasa los marcos de la tradición, tendiente generalmente a integrar los elementos de la situación en el marco contextual plausible. Su



De acuerdo a nuestro modelo, el texto ritual media entre los elementos del contexto y la situación comunicativa del rito. Las mediaciones rituales son la capacidad del texto de articular diversos elementos contextuales y movilizarlos en ciertas situaciones sociales específicas o de implicar coherentemente los elementos de la situación en el marco del contexto. Dicho de otro modo, los ritos son instancias de reproducción o administración de los elementos del contexto en las situaciones sociales. A través del ritual se socializan las normas culturales y las relaciones sociales y se manejan o administran las necesidades humanas y las amenazas ambientales. A la vez los rituales son instrumentos que

estudio es posible por la vía del contraste entre las normas y las experiencias rituales, por la comparación entre los presupuestos pragmáticos y los usos concretos de la acción ritual. También se pueden abordar en la lectura de los contenidos indexales de la comunicación expuestos en los textos rituales, es decir, los contenidos que refieren a la situación. Como se advertirá, el estudio de las mediaciones rituales presupone que los ritos son una instancia de reflexividad social, esto es que los textos y los procesos de comunicación ritual informan de las características de los entornos del contexto y situación. De acuerdo a los dominios contextuales y los ámbitos de la situación implicados es posible distinguir, al

menos teóricamente, diversos tipos de mediaciones rituales: cognitivas, sociales, psicobiológicas y ecológicas. En muchos casos, sin embargo, las mediaciones ocurren en el vértice de dos o más dominios, de modo que el ritual articula diversas dimensiones de los sistemas socioculturales en una expresión sintética. Los ritos, además, pueden operar varias mediaciones a la vez y actuar de manera distinta para los diferentes participantes. No obstante esta pluralidad, siempre es posible distinguir una mediación general discernible en el análisis de la relación predominante entre el ritual y el sistema sociohistórico. Se trata de establecer el lugar que el ritual ocupa en la sociedad y en el marco de los procesos de transformación histórica específicos en que se realiza la acción ritual.

La perspectiva de las mediaciones rituales no sólo nos provee de un marco analítico para discernir los diversos tipos de articulaciones posibles entre los planos del contexto, el texto y la situación comunicativa del rito. Esta se propone, igualmente, como un enfoque capaz de abordar las afectaciones mutuas entre los cambios de los diversos niveles mediados. Dicho de otro modo, proporciona un modelo de explicación para la transformación de las prácticas rituales. La premisa teórica básica al respecto es que el texto mantiene con los niveles del contexto y la situación relaciones de interdependencia y autonomía relativa. Los textos rituales se muestran abiertos a la interacción con los niveles del contexto y de la situación desde el punto de vista de su funcionamiento y utilización, pero relativamente cerrados desde el punto de vista de su estructura y reglas reproductivas. Los ritos poseen su propia temporalidad, más lenta o de largo alcance, resguardada por la repetición de los patrones expresivos, lo que hace a sus principios regulativos relativamente autónomos. Por lo mismo, la dinámica de los cambios del nivel del texto y las del contexto y situación no son directamente correlativas, aunque muchas veces muestran convergencia. Entre la primera y las segundas no hay relaciones de determinación, pero sí asociación e interdependencia. Así, los cambios en cada uno de los niveles mediados pueden influir pero no garantizan los cambios en el otro. Esto da lugar a cuatro proposiciones teóricas que dan cuenta de diversas formas en que se puede resolver el juego de mediaciones entre las transformaciones de los textos rituales, su contexto y situación: i) la modificación de las condiciones situacionales y la transformación de los rasgos del contexto sociocultural inciden probabilística, pero no necesariamente, en el cambio de los textos rituales. Cuando

así ocurre, nos encontramos con una “mediación expresiva” de los cambios sociales en el ritual. En este caso, los cambios en el texto ritual reflejan o expresan los cambios socioculturales y las circunstancias de la situación. No obstante, de acuerdo a esta hipótesis, no todos los cambios en el contexto y la situación deben obligadamente traducirse en modificaciones del nivel textual del rito. ii) El cambio de los textos rituales puede producir la modificación de las situaciones así como contribuir a la transformación de los contextos socioculturales. Cuando así ocurre, nos encontramos con una “mediación estructurante” del cambio social en el rito. En este caso, los textos rituales promueven o refuerzan el cambio social. iii) Parte de las transformaciones de las prácticas rituales puede deberse a factores vinculados con la reproducción textual del rito. iv) Los elementos textuales del rito pueden permanecer inalterados pese a los cambios contextuales y situacionales, pero en ese caso probablemente cambian las mediaciones rituales. En otras palabras, aunque los aspectos formales del ritual permanezcan inalterables, pueden cambiar los elementos engarzados (referidos, implicados, activados o regulados) por la acción ritual. Aunque no dispongamos del suficiente espacio para demostrarlo aquí, a nuestro entender, este modelo permite explicar la metamorfosis ritual que se advierte en el nguillatun huilliche y el culto pentecostal. El nguillatun huilliche actual registra a través del cambio en parte de sus formas expresivas (uso del castellano, empleo de banderas chilenas, baile de la cueca, entre otros) las transformaciones socioculturales experimentadas por la sociedad huilliche (proposición [i]). No obstante, en términos generales nos encontramos ante un patrón ritual que da cuenta de la persistencia de las formas simbólicas ancestrales (en su nivel signifiante), pero se encuentra asociado a un sistema de representaciones totalmente distinto, lo que supone una persistencia en los mediadores pero un cambio en las mediaciones (proposición [iv]). El desarrollo del culto pentecostal no sólo expresa las transformaciones culturales de la sociedad huilliche, sino a la vez es un catalizador de éstas porque difunde un sistema de valores y actitudes que son funcionales para la integración de los fieles a la sociedad nacional (proposición [iii]). Las variantes expresivas tanto del nguillatun como del culto pentecostal muestran cómo las transformaciones rituales en muchas ocasiones dan cuenta de la lógica interna de la acción ritual (proposición [iii]) o bien expresan las contingencias de la situación.

Notas

¹ Nuestro trabajo se basa en un estudio de casos que considera como unidades de análisis a las comunidades de Pitriuco y Tringlo (de Lago Ranco) y Litrán (de Río Bueno) y emplea como unidades de registro a las comunidades de Nolguehue y Marriamo (de Río Bueno).

² La excepción que confirma la regla la constituye la comunidad de Isla Huapi que por su carácter insular se encuentra menos expuesta a los cambios culturales.

³ Nos referimos al respeto a la autoridad, la defensa de la familia, la valoración de la honradez, el ascetismo, a legitimación cúllica del trabajo, considerado como una bendición de dios.

⁴ El concepto de mediación se emplea, no obstante, para referir a la interacción a través del ritual entre los planos sagrado y profano. Así lo vemos por ejemplo en Hubert y Mauss (1970).

Bibliografía

ADORNO, T. 2001. *Epistemología y ciencias sociales*. Cátedra, Madrid.

BERNSTEIN, B. 1989. *Clases, códigos y control (I). Estudios teóricos para una sociología del lenguaje*. Akal Universitaria, Madrid.

BETTELHEIM, B. 1974. *Heridas simbólicas. Los ritos de pubertad y el macho envidioso*. Barral Editores, Barcelona.

BLOCH, M. 1986. *From Blessing to violence. History and ideology in the circumcision ritual of Merinda of Madagascar*. Cambridge University Press, Cambridge.

BOYER, P. 1994. *The naturalness of religious ideas: a cognitive theory of religion*. University of California Press. Berkeley y Los Angeles.

D'AQUILI, E.; CH. LAUGHLIN Y J. MCMANUS. 1979. *The spectrum of the ritual. A biogenetic structural analysis*. Columbia University Press, New York.

DURKHEIM, E. 1995. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Ediciones Coyoacán, México.

ERIKSON, E. 1989. "Ontogénesis de la ritualización". En *Sociedad y Adolescencia*. Siglo XXI. México.

FRAZER, J. 1961. *La rama dorada*. Fondo de Cultura Económica, México.

GEERTZ, C. 2000. *La Interpretación de las Culturas*. Gedisa, Barcelona.

HEGEL, G. W. F. 2000a. *Enciclopedia de las ciencias filológicas*. Alianza Editorial. Madrid.

HEGEL, G. W. F. 2000b. *La fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica. México.

HUBERT, H. y MAUSS, M. 1970. "De la naturaleza y de la función del sacrificio". En Mauss, M. *Lo sagrado y lo profano*. Obras 1. Barral Editores. Barcelona.

LANTERNARI, V. 1965. *Movimientos religiosos de libertad y salvación de los pueblos oprimidos*. Editorial Seix Barra. Barcelona.

LOTMAN, I. 1996. *La semiósfera I. Semiótica de la cultura y el texto*. Cátedra, Madrid.

LOTMAN, Iuri. 1998. *La semiósfera II. Semiótica de la cultura, el texto, de la conducta y el espacio*. Cátedra, Madrid.

LOZANO, J.; C. PEÑA-MARÍN y G. ABRIL. 1986. *Análisis del discurso*. Cátedra, Madrid.

LUKACS, G. 1985. *Historia y consciencia de clase*. Ediciones Orbis. Barcelona.

MALINOWSKI, B. 1994. *Magia, ciencia y religión*. Editorial Ariel, Barcelona.

MARTÍN BARBERO, J. 1993. *De los medios a las mediaciones*. Gustavo Gilli. Barcelona

MARTÍN SERRANO, M. 1977. *La mediación social*. Akal, Madrid.

MARTÍN SERRANO, M. 1994. *La producción social de la comunicación*. Alianza Universitaria, México.

PEIRCE, Ch. S. 1965. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Charles Hartshorne and Paul Weiss (eds). The Belknap Press of Harvard University Press.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. 1986. *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Planeta Agostini.

REIK, T. 1949. *Il rito religioso. Studi psicanalitici*. Giulio Einaudi Editore.

SPERBER, D. 1988. *El simbolismo general*. Anthropos, Barcelona.

TURNER, V. 1986a. *The anthropology of the performance*. PAJ Publications. New York.

TURNER, V. 1986b. "Dewey, Dilthey, and drama: An essay in anthropology of experience" En Turner, V. y Bruner, E. *The anthropology of experience*. University of Illinois Press.

TYLOR, E. B. .1981. *Cultura Primitiva. La religión en la cultura primitiva*. Editorial Ayuso, Madrid.

YVGOSTKI, L. S. 2001. Pensamiento y lenguaje. En *Obras escogidas II*. Machado Libros, Madrid.

YVGOSTKI, L. S. 2000. Problemas del desarrollo de la psique. *Obras escogidas III*. Machado Libros, Madrid.

WORSLEY, P. 1980. *Al son de la trompeta final*. Siglo XXI. Madrid.