

# **"MI PEÑI CEFERINO". DISPUTAS IDENTITARIAS EN CLAVE RELIGIOSA EN TORNO A NIÑOS MAPUCHE DEL NEUQUÉN**

Andrea Szulc<sup>1</sup>  
UBA - CONICET

Fecha de presentación: 04/05/2011  
Fecha de aceptación: 28/06/2011

## **RESUMEN**

Desde sus remotos inicios hasta el día de hoy la congregación salesiana<sup>2</sup>, ha encauzado gran parte de su esfuerzo evangelizador en la región patagónica de la Argentina hacia los niños, siguiendo la metodología ya implementada en Italia con niños de sectores marginales.

Analizaremos aquí las interpelaciones contemporáneas de esta congregación –relevante usina constructora de mensajes identitarios dirigidos a los niños mapuche- correspondientes a la articulación identitaria hegemónica en el contexto del Neuquén entre el ser católico, neuquino, argentino y despolitizadamente mapuche, marcando los puntos de continuidad con el histórico "carisma" de esta congregación y dando cuenta del modo en que los propios niños interpretan e inciden sobre sus experiencias en el seno de esta red institucional católica. Hacia el final introduciremos la contrapropuesta de las iglesias evangélicas que actúan en uno de nuestros casos, una antigua comunidad mapuche del sur del Neuquén, centrándonos en las definiciones

---

<sup>1</sup> Doctora de la Universidad de Buenos Aires, área Antropología. Investigadora del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, Argentina. Docente de grado y posgrado en el área de Antropología, Pueblos Indígenas y de Antropología y Niñez en la Universidad de Buenos Aires. Dirección postal: Gándara 2561, cp 1431, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Tel. 005411 35300414. Dirección de correo electrónico: [andrea.szulc@gmail.com](mailto:andrea.szulc@gmail.com)

<sup>2</sup> "Congregación de sacerdotes y laicos [de la Iglesia Católica Apostólica Romana] fundada por Juan Bosco en 1859 en Turín, Italia, como "Pía Sociedad", bajo la advocación de San Francisco de Sales, de allí que sus miembros se denominen comúnmente como Salesianos de Don Bosco" (Nicoletti 2004b)

mediante las cuales impugnan dicho sincretismo y, en clave religiosa, disputan con la iglesia católica la definición de la identidad de los niños de ese contexto. Paralelamente, introduciremos las reapropiaciones y fisuras introducidas por las prácticas y representaciones de los niños y adolescentes interpelados cotidianamente por estas diversas y contendientes usinas.

**Palabras clave:** Niñez mapuche – Identidad - Congregación salesiana - Iglesias evangélicas - Agencia.

## **ABSTRACT**

From its remote origins, the salesian congregation has directed its missionary efforts to children, following in Patagonia the methodology previously applied in Italy with marginal children.

In this paper I analyze the contemporary interpellations salesian institutions address to mapuche children, which match the identity articulation between being catholic, *neuquino*, argentinian, and nonpolitically mapuche that is hegemonic in Neuquén province. I point out the connection between such messages and the salesian congregation's historical mission, attending also the ways in which children themselves interpret and influence on their own experiences in this net of catholic institutions.

I also introduce the counterproposal evangelical churches offer in a very antique mapuche community located at the south of the province, focusing on the definitions by which they discuss the mentioned syncretism and, through religion, dispute with the catholic church over the definition of these children's identity. All along, I consider the reappropriations and fissures produced by the mapuche children and adolescents interpellated on a daily basis by these diverse and competing churches.

**Key words:** Mapuche childhood – Identity - Salesian congregation - Evangelical churches - Agency.

## **I. INTRODUCCIÓN**

La congregación salesiana arribó a la Argentina en 1875, logrando ingresar a la Patagonia en 1879, luego de un periodo de ausencia de emprendimientos evangelizadores tras el fracaso -entre 1670 y 1759- de las tentativas jesuita y

franciscana provenientes de la Araucanía chilena (Briones y Lanata 2002). Es entonces que -luego de fallidos intentos- resolvieron acompañar al ejército conducido por Julio Argentino Roca, pues a pesar de no acordar con el grado de violencia de la conquista y temer quedar asociados a ella, justificaban la campaña como "acción civilizatoria". Por su parte, el Estado Argentino, no obstante su entonces tensa relación con la iglesia, parece haber aceptado la presencia misionera para velar dicha violencia, "parangonando la historia colonial de 'la cruz y la espada'" (Nicoletti 2006:6).

La oferta educativa salesiana, a la vez que contribuyó en esos primeros momentos a la nacionalización de los recién incorporados territorios (Nicoletti 2004b:1), entraba en competencia con el sistema de instrucción pública, contraponiéndose a su laicismo, a la educación conjunta de niños y niñas, y a la definición de la población originaria como fuerza de trabajo no calificada.

El centro misionero de Junín de los Andes fue fundado en 1892 debido a su ubicación en un núcleo de reducciones mapuche, sector al que estaba dirigido su accionar<sup>3</sup>. En la actualidad, la impronta salesiana que hizo de esta ciudad un enclave misionero y educativo se mantiene vigente<sup>4</sup>.

Como señala Nicoletti, si bien el esfuerzo educativo salesiano desbordó desde antaño el ámbito estrictamente escolar, la congregación tempranamente se concentró en los centros educativos, debido a las dificultades y escasos frutos concretos de las misiones volantes (Nicoletti 2004b), y a la posibilidad que ofrecían de contraponerse a la imagen dejada por las campañas militares (Teobaldo 2000). La relevancia de estos colegios reside asimismo en que han signado la trayectoria de sucesivas generaciones mapuche; irradiando a través de diversificadas estrategias el modelo de articulación hasta hoy hegemónico simbolizado por Ceferino Namuncurá, muestra y medio aún vigente para la "conversión del indio por el indio"<sup>5</sup>, pilar de la metodología salesiana.

---

<sup>3</sup> El proyecto salesiano creó a partir de 1880 "*circuitos en red de parroquias, coloquios, oratorios, hospitales y orfanatos en la Patagonia continental*", mientras en Tierra del Fuego se implementó, en cambio, una estrategia reduccional (Nicoletti 1995).

<sup>4</sup> Asume además nuevas formas, por ejemplo como destino de turismo religioso, en torno a la figura de la beata Laura Vicuña (Ver por ejemplo <http://www.patagonia.com.ar/neuquen/junindelosandes/junin1-beata.php>).

<sup>5</sup> Siguiendo a María Andrea Nicoletti, esta consigna remite a MIGONE 1935, quien cita una carta de monseñor Fagnano al Rector Mayor don Rúa del 20 de julio de 1891, sobre

Abordaremos en este trabajo los mensajes identitarios generados contemporáneamente por la red de instituciones católicas conformada por el colegio primario, secundario y el Centro de Educación de Mano de Obra Especializada (CEMOE, nivel post-primario) Ceferino Namuncurá (para varones solamente), el Instituto María Auxiliadora (de nivel primario, actualmente mixto, y medio, sólo para mujeres), ambos situados en la ciudad de Junín de los Andes, y la Escuela Hogar Mamá Margarita -ubicada en la zona rural de Pampa del Malleo, núcleo del departamento Huiliches, que ha albergado varones y mujeres de la EGB<sup>6</sup>. Incluimos asimismo materiales secundarios y originales relativos al Centro de Educación Integral San Ignacio -perteneciente a la Fundación Cruzada Patagónica- vinculado a los colegios ya mencionados por la Red de Escuelas de la Cordillera, y que se sitúa también en zona rural próxima a Junín de los Andes.

## **II. INTERNADOS**

El régimen de internado (con alumnos pupilos, semi-pupilos y externos) ha caracterizado a estos colegios religiosos desde su fundación, de acuerdo a su orientación a los sectores rurales mapuche y de campesinos pobres procedentes de Chile. Existen no obstante razones más profundas para esta modalidad. Por un lado, la separación de los niños de su entorno familiar y cultural facilitarían la conversión, "cortando este circuito de transmisión" (Delrio 2001:135)<sup>7</sup>. Por otro lado, el internado fue concebido como herramienta para civilizarlos y redimirlos, de acuerdo con la perspectiva bíblica, promoviendo la sedentarización y el trabajo agrícola (Nicoletti 2004b:7)<sup>8</sup>.

---

la posibilidad de formar misioneros indígenas, y afirma que: "*En este caso, se cumpliría el ideal de Don Bosco, de salvar al indio por el indio*" (1935:98).

<sup>6</sup> A partir del año 2006 se ha desarrollado un conflicto entre la comunidad mapuche Paineñilv, donde se ubica esta escuela, y las Hijas de María Auxiliadora, a partir del cual en 2008 se retiraron las monjas salesianas.

<sup>7</sup> En este sentido, los internados han operado en modo análogo a "*los traslados de la población indígena sometida, y a la desestructuración de las mismas unidades domésticas a través de los repartos de niños*" (Delrio 2001:151).

<sup>8</sup> En palabras de quien fuera inspector de enseñanza del Territorio Nacional del Neuquén, G. Alemandri: "*Se ha querido sacar a los indiecitos de su ambiente, llevarlos a*

Estas características nos permiten entonces conceptualizarlos como instituciones totales, siguiendo el clásico análisis de Erving Goffman, en tanto *"lugar de residencia y trabajo, donde un gran número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un periodo apreciable de tiempo, comparte en su encierro una rutina diaria, administrada formalmente"* por funcionarios socialmente distantes de ellos (1998:13). Como describió una niña de 13 años que asistió al instituto María Auxiliadora de Junín de los Andes:

*"todas las chicas ahí vivíamos en el hogar, arriba. Y ahí dormíamos todos, en cuquetas. Habían cuatro piezas y una se usaba de depósito y las otras tres se usaban de habitación. Y el baño era grande, y el comedor, abajo... ahí comíamos todos. Más de 300 chicas había más o menos ahí"*.

Goffman admite dentro de esta categorización a las instituciones que atienden a niños, en la medida en que éstos hayan adquirido ya cierto estilo de vida y rutina de actividades en el mundo exterior, que la institución total se ocupa de discontinuar, rompiendo las barreras entre las distintas áreas de la vida -el reposo, el trabajo, el estudio, la alimentación- y englobándolas en una única planificación, generando día a día la experiencia de una rutina acorde al ideal promovido por la institución.

Dicha discontinuidad combina en nuestro caso distintos aspectos. En primer lugar, la interrupción de los vínculos familiares y comunitarios hasta entonces cotidianos, que aparece como dolorosa en los testimonios actuales, al igual que en las fuentes históricas<sup>9</sup>. Como me describió una niña de 11 años, *"la escuela del Malleo... es muy lindo, pero lo que sí, es muy lejos de mi familia"*<sup>10</sup>.

---

*internados ofreciéndoles jaulas doradas donde deberán amoldarse a las modalidades y conveniencias de la vida ciudadana"* (1934, citado en García 2000:196).

<sup>9</sup> María Andrea Nicoletti da cuenta de la resistencia de los adultos de fines del siglo XIX de entregar a sus hijos a estas instituciones: "[...] ante la solicitud de los misioneros, los indígenas argumentaban que *"no podría soportarlo y la madre enfermaría y quizás moriría de dolor"*. (Nicoletti 2004b. Cita extraída por la autora del *Boletín Salesiano*, noviembre de 1895. Carta de Fagnano a Don Rúa, 19-5-1895).

<sup>10</sup> Niña de 11 años de edad.

Para numerosos niños, esta situación resulta difícil de sobrellevar; abundan los relatos acerca de compañeros o compañeras que lloran por las noches y del propio padecimiento, como manifestó con lágrimas en los ojos otra niña: *"extrañaba mucho a mi mamá"*. En aquellas instituciones en que concurren alumnos externos además de internos, los niños de las comunidades rurales mapuche se encuentran muchas veces ante un escenario hostil, por la *"burla al chico del área rural, por su modo de ser y por cómo sufre el desarraigo"*, que torna aún más desapacible la experiencia.

El aislamiento de su familia, de su entorno y el encierro provocan que, al igual que las escuelas públicas pero de modo más pronunciado, estas instituciones sean percibidas por los adultos como espacios ajenos, intimidantes. Es por ello que, como se ha registrado etnográficamente, los padres suelen diferir el ingreso de sus hijos a los internados hasta tanto dos de ellos cumplan la edad necesaria para ingresar y puedan brindarse contención mutua. En ese sentido, algunos padres, docentes y directivos escolares vienen demandando se implemente la educación secundaria rural, argumentando que *"los chicos fracasan [...] porque no es lo mismo que estar en su comunidad, no se tiene plena libertad ni se está acostumbrado a estar encerrado"*<sup>11</sup> (AA.VV. 2000).

El ingreso y permanencia en el internado, que a primera vista aparece como determinado únicamente por los padres, es también en cierta medida objeto de maniobra por parte de los niños. Mientras algunos persuaden a sus padres de que les permitan trasladarse allí, otros -valiéndose de una salida por periodos de vacaciones- se "escapan", como el caso de una niña de 13 años de edad, quien en lugar de retornar a la comunidad, permaneció oculta en casa de una hermana en la ciudad alegando encontrarse enferma, hasta que unas semanas más tarde su madre la encontró allí al ir a hacer compras. Habiendo prácticamente perdido la condición de alumna regular por la acumulación de inasistencias, la niña logró ya no retornar al internado. Al regresar junto con su madre a la comunidad, consumada ya la "deserción", obtuvo el aval de su padre, quien le dijo *"Che, vos sos igual que los chivitos, los dejas un ratito y ya se*

---

<sup>11</sup> "Proyecto de secundario rural. Documento de Aucapan", 2000. (Padres, alumnos, ex alumnos y comisiones directivas de las comunidades mapuche Painefilú, Linares, Cayulef, Atreuco, Chiuquilihuin, Dirección Escuela N° 139, docentes escuelas N°130 y N°222).m.i.

vienen<sup>12</sup>. La conceptualización como “instituciones totales” no debe entonces cegarnos frente a estos indicios de fisuras provocadas por los propios niños. Estas prácticas nos hablan de la capacidad de agencia de los niños, no sólo en su vínculo con el personal de la institución sino principalmente dentro de su grupo familiar<sup>13</sup>; y nos conminan a

*“resistir los efectos del análisis, fundamental pero a menudo exclusivo y obsesivo, que se ocupa de describir las instituciones y los mecanismos de la represión [...] [que] tiene por inconveniente no ver las prácticas que le resultan heterogéneas y que reprime o cree reprimir”* (De Certau 1998:47-48, énfasis en el original).

En segundo lugar, la ruptura con el entorno cotidiano resulta para muchos tan relevante como el distanciamiento familiar. Un niño de 8 años, a quien pregunté de modo abierto “cómo es la escuela de Pampa del Malleo”, sugerentemente respondió: “*en esa escuela no hay michay<sup>14</sup>!*”. Esto ha sido considerado por las instituciones salesianas, como apunta uno de sus directivos: “*Los chicos de campo se quedan en el hogar, que lo hicimos allá al fondo pensando en ellos, que tenga espacio verde, no tanto ruido como en el centro*”.

El entorno no es para los niños mapuche meramente paisaje, sino una intrincada red de relaciones entre personas, espacios, animales y vegetación en la que se desenvuelven cotidianamente. Por tanto, resulta imprescindible considerar que el ingreso como pupilos en las escuelas religiosas inhabilita en los niños ciertos hábitos, atributos y roles que solían ejercer fuera de la institución.

Por un lado, dejan de participar de las actividades de producción y reproducción de su grupo doméstico, lo cual es identificado por algunos como

---

<sup>12</sup> Padre comunidad rural.

<sup>13</sup> Por ello no sería adecuado clasificarlas meramente como “ajustes secundarios”, “*ciertas prácticas que, sin desafiar directamente al personal, permiten a los internos obtener satisfacciones prohibidas, o bien alcanzar satisfacciones lícitas con medios prohibidos*” (Goffman op.cit.:63-64), que se circunscriben al “adentro” institucional.

<sup>14</sup> Michay: fruto silvestre pequeño, muy dulce, de color violáceo que abunda en la zona sur de la provincia del Neuquén durante la época estival, del cual se dice que el viajero que lo pruebe, retornará más tarde al lugar.

principal causa de la modificación del régimen productivo de las comunidades rurales en detrimento particularmente de la agricultura. La pérdida de la fuerza de trabajo infantil y adolescente es señalada también como causa del fracaso escolar de estos mismos niños, dada la escasez de recursos que ocasiona:

*“El chico deja de ayudar en su casa. El problema económico que le impide estar afuera surge de esa misma falta. La señora que hace artesanía deja su trabajo por el de hijo”<sup>15</sup>.*

Por otro lado, el internado muchas veces *“elimina oportunidades de comportamiento”* (Goffman op.cit.) cotidianas y periódicas vinculadas a la espiritualidad mapuche, inhibiendo la recepción de las interpelaciones en términos mapuche que allí se despliegan. Esto representa un conflicto para los niños, más aún para quienes desempeñan un cargo ritual como *piwichen*. Ese es el caso de Marisa<sup>16</sup>, *kalfv malen* de su comunidad, que antes de su traslado a Junín para comenzar su educación media, manifestó en los siguientes términos su preocupación y su determinación de continuar ejerciendo su cargo:

*“No sé... cuando se hacen las ceremonias...Yo ya tengo un compromiso. Cuando ellos me llamen o me necesiten yo voy a estar acá. Yo ya les dije. Mientras que yo aguante voy a estar con ellos”<sup>17</sup>.*

Sin embargo, usualmente los niños no tienen la posibilidad de salir del internado más que al finalizar el ciclo lectivo, no sólo por las restricciones impuestas por la institución, sino asimismo por falta de autonomía para

---

<sup>15</sup> “Proyecto de secundario rural. Documento de Aucapan”, 2000. (Padres, alumnos, ex alumnos y comisiones directivas de las comunidades mapuche Painefilú, Linares, Cayulef, Atreuco, Chiuquilihuin, Dirección Escuela N° 139, docentes escuelas N°130 y N°222).m.i.

<sup>16</sup> Los nombres han sido modificados.

<sup>17</sup> Niña de 13 años de edad.

trasladarse por su propia cuenta y falta de recursos económicos para que sus familiares acudan a retirarlos.

No obstante, a partir la legitimación del *Gejipun*, inculturado<sup>18</sup> por la iglesia católica como "rogativa", se ha permitido ocasionalmente a los niños asistir a dicha ceremonia en compañía de algún miembro del personal. Hoy como ayer, esto suele ser solicitado por los niños como medio para compartir unos días con sus familiares en su lugar de origen:

*"Así que fui a ver al cura y le dije "mire, eh, yo, eh, mi mamá quiere que nosotros estemos en el Gejipun.. (...) Y yo... en realidad yo no sé si iría para el Gejipun, yo, yo hacía todo eso para que me llevaran un rato a mi casa"<sup>19</sup>.*

Nuevamente entonces, el campo nos revela la importancia de dar cuenta del modo en que los sujetos hacen "uso", se "valen de", el "orden imperante" en *"un campo que los regula en un primer nivel [...], pero introducen una forma de sacar provecho de éste que obedece a otras reglas"* (De Certeau 1998:36).

Estos internados religiosos no operan de modo meramente represivo sino que promueven un ideal, forjado a fines del siglo XIX en torno a la formación de *"un hombre educado en el marco de la moderación, el amor a Dios, la moral más pura, la sujeción de los hijos a los padres y la obediencia a la autoridad"* (Teobaldo 2000:138). Así, estos establecimientos -análogamente a las instituciones del siglo XIX que Foucault (1980) define como *"instituciones de secuestro"*- han operado una inclusión y normalización por medio de la transitoria exclusión. Pues el poder -concebido capilarmente en lugar de como bloque monolítico- no sólo reprime lo preexistente, sino que tiene capacidad productiva de verdades, realidades y clasificaciones (Foucault 1989). En este sentido debemos considerar el *encierro* que representan estos colegios para los niños mapuche. Por un lado, introduce una discontinuidad con su medio habitual, y es padecido en sí mismo: *"Como yo nací así, libre, no me simpatizó estar*

---

<sup>18</sup> Como veremos más adelante, el establecimiento de equivalencias entre términos y prácticas rituales mapuche y cristianas, orientado a facilitar la recepción del evangelio (Nicoletti 1995), constituyó uno de los pilares del accionar salesiano en esta región.

<sup>19</sup> Miembro organización mapuche.

*encerrada todo el día*"<sup>20</sup>. Por otro lado, esa misma ruptura es la que hace del encierro un instrumento clave para la transmisión de determinadas interpelaciones identitarias. *"Como estás ahí metida, en algo tenés que distraerte. Te pasan películas y te vas creyendo que eso es verdad, cómo Jesús vino a la tierra y todo eso"*<sup>21</sup>. Se evidencia así el carácter productivo de la reclusión, vital en este caso para la conformación de cierto tipo de sujetos.

La propuesta de "educación integral" de estas escuelas –que además de la instrucción básica y obligatoria, incluye enseñanza religiosa y capacitación laboral– brinda claros indicios acerca del tipo de sujetos que intentan actualmente conformar estas instituciones, entre cuyas distintas facetas<sup>22</sup> sobresalen las interpelaciones como trabajadores especializados y como miembros –circunstancialmente mapuche– de la feligresía católica; adscripciones que analizaremos a continuación.

### **III. LA "EDUCACIÓN INTEGRAL" SALESIANA EN LA ACTUALIDAD**

La formación en oficios, desarrollada en estos internados bajo una estricta organización del tiempo, supone la transformación del tiempo vital en tiempo de trabajo y del cuerpo de los hombres en fuerza de trabajo, creándose un nuevo tipo de poder polimorfo y polivalente (Foucault 1980). Así, se revela como funcional al adiestramiento de la población mapuche al tipo de trabajo característico del capitalismo –en donde el tiempo trabajado posee un valor en dinero que sirve como valor de cambio (Foucault 1989)– y a la normalización de este sector de la población, interpelado como mano de obra especializada.

Este primer aspecto de la educación "integral" ha sido un rasgo distintivo de estas escuelas, que les ha valido en muchos casos la preferencia de la "clientela" respecto de la red educativa estatal. Pues por un lado, los colegios salesianos "se adelantaron a las necesidades de la población, especialmente a las de los sectores no- demandantes", instalándose en los centros más poblados desde fines del siglo XIX (Teobaldo 2000:133). Como señaló uno de los directivos del colegio Ceferino Namuncurá: *"El colegio tiene casi tantos años*

---

<sup>20</sup> Niña de 13 años de edad.

<sup>21</sup> Joven madre comunidad rural, ex alumna centro educativo salesiano.

<sup>22</sup> La dimensión de género se analiza en Szulc 2008.

como el pueblo. Por eso, son generaciones de gente de campo que han pasado por acá". Por otro lado, "mientras que las agencias estatales, en la década de 1880, operaron hacia la utilización de la población originaria como fuerza de trabajo barata –deportable coercitivamente–, los salesianos la visualizaban como potencial proletariado calificado" (Delrio 2001:138), de ahí el acento en la formación en oficios, parte del proyecto civilizador de la congregación (Nicoletti 2008).

En la actualidad los colegios salesianos continúan ofreciendo una formación orientada al trabajo –"por el carisma de la orden, que tiene que ver con su opción por trabajar con los sectores pobres y con la idea de enseñar oficios"<sup>23</sup>– que incluye asimismo talleres artísticos. Hoy como ayer, niños y adultos contraponen esta oferta educativa a la brindada por las escuelas públicas, a pesar de que éstas han ido incorporando disciplinas artísticas y educación física. En palabras de una niña de 11 años que asistió durante 4 años al Instituto Mamá Margarita: "Allá tenemos todo lo que es horas especiales y todo eso, telar, plástica, música. Allá aprendía de todo, acá<sup>24</sup> no aprenden telar". Este bloque de la formación es el más apreciado por los padres y por muchos de los alumnos, quienes valoran la posibilidad de aprender no sólo oficios tradicionales –como costura y tejido para las niñas y "carpintería, albañilería, electricidad, mecánico y... metalurgia"<sup>25</sup> para los varones– sino también labores que ofrecen la posibilidad de una inserción económica alternativa al trabajo no calificado asalariado o a la mera desocupación, tales como talleres "para hacer peluches, bolsitos"<sup>26</sup>. Incluso algunos adolescentes plantean que "tendrían que construir más, para agrandarla, para que puedan entrar más chicos. Es una oportunidad re-importante, porque salís de ahí sabiendo un trabajo".

Significativamente, no son pocos los adultos mapuche que envían allí a sus hijos e hijas aún sin coincidir con la formación religiosa impartida, ya sea por adherir a una iglesia evangélica o por integrar alguna de las organizaciones mapuche explícitamente críticas del histórico accionar de la iglesia católica. Pues frente a las deficiencias advertidas en la educación estatal y a la inexistencia de

---

<sup>23</sup> Miembro Equipo Diocesano de Pastoral Aborigen (EDIPA).

<sup>24</sup> Se refiere a la escuela pública ubicada dentro de su comunidad.

<sup>25</sup> Maestra Especial Lengua y Cultura Mapuche.

<sup>26</sup> Niña de 13 años de edad.

alternativas para la educación media en el contexto rural, la propuesta salesiana -a la cual se le reconoce mayor calidad educativa- se torna atractiva.

Existen no obstante numerosos adultos que- habiendo concurrido allí como pupilos durante su propia infancia- cuestionan el excesivo énfasis en la formación laboral de estas instituciones. Por un lado, algunos critican la intensidad de las denominadas "guardias", durante las cuales *"te toca hacer todo lo del campo, las gallinas ponedoras, los pollitos, los animales"*<sup>27</sup>, en los siguientes términos:

*"En mi casa yo hilaba desde los 7 años, porque entendía que tenía que hacerlo para colaborar con mi familia. Ahí<sup>28</sup> tenían campos, criadero de pollos enorme, y nos hacían trabajar como a grandes, trabajo pesado, para ellos."*

En testimonios como el citado, parte de la población mapuche pone en duda no sólo la adecuación de las tareas a las capacidades de los niños, sino también su intención formativa, enmarcándolas en cambio en las prácticas de explotación interétnica históricamente padecidas por esta población desde la conquista de su territorio por parte del Ejército Argentino.

Por otro lado, ciertos miembros de las organizaciones mapuche -que también han asistido a estos establecimientos durante su infancia y juventud- no sólo consideran insuficiente *"una educación que sólo sirve como herramienta de trabajo"*, sino que en ocasiones la interpretan como un instrumento de debilitamiento de la identidad mapuche: *"los chicos salen concientizados de trabajar y trabajar y trabajar; y no los concientizan que son mapuche ni nada"*. Se le atribuye así una eficacia ideológica más allá de los fines declarados, poniendo en evidencia la disputa por definir trayectorias futuras divergentes para estos niños en términos de clase e indisociablemente políticos - como pequeños productores rurales, como mano de obra migrante a centros urbanos o como profesionales y militantes mapuche.

La interpelación dirigida por los salesianos a los niños mapuche implica asimismo, y fundamentalmente, definirlos como católicos. La formación religiosa -contrapuesta desde fines del siglo XIX al "liberalismo ateo" atribuido por esta

---

<sup>27</sup> Adolescente de Junín de los Andes.

<sup>28</sup> En el centro educativo de nivel primario.

congregación al sistema de educación pública (Teobaldo 2000)- se instrumenta en estas escuelas mediante diversas modalidades.

Se imparte en primer lugar en espacios formativos manifiestamente dedicados a ese fin, las clases de catequesis, en las cuales se utilizan procedimientos expositivos que apuntan a una incorporación de los contenidos a nivel intelectual:

*"nos enseñaba así las cosas de dios, escribíamos, leíamos el nuevo testamento"<sup>29</sup>;  
"te enseñaban el Padre Nuestro, el Ave María, el Credo, los diez mandamientos, todo para que estemos bien informados"<sup>30</sup>.*

No se trata de cualquier "información", sino de la requerida para incorporarse ritualmente al catolicismo mediante la primera comunión y la confirmación.

Resulta interesante introducir dos formas en las cuales los niños y adolescentes que asisten a estas escuelas, de acuerdo con sus intereses, hacen usos diversos de esta primera modalidad. Por un lado, hemos registrado el caso de una joven que, al promediar en el internado el período de preparación para tomar la primera comunión, decidió aprovechar la oportunidad que se le presentaba de tomarla en su comunidad de origen:

*"para hacer la comunión en Junín tenés que prepararte dos años, para recién poder tomarla. Entonces para mí fue más rápido poder tomarla acá. Me preparé en Junín y la vine a tomar acá, más rápido. Sino me quedaba un año más todavía".*

Es decir que, habiéndose apropiado del mandato de tomar la primera comunión, emplea los recursos a su alcance para acelerar su preparación.

---

<sup>29</sup> Niña de 11 años de edad.

<sup>30</sup> Joven mujer comunidad rural.

Por otro lado, hemos registrado la sugerente reconversión de estas instancias para otros fines que hacen algunos adolescentes, que no sólo evaden la reclusión que supone el internado, sino que lo hacen utilizando como recurso los canales institucionales; el canal abierto para su formación católica es tomado y refuncionalizado como vía para gozar del esparcimiento mundano, esfera de la cual la congregación salesiana explícitamente procura mantenerlos alejados, poniendo por ejemplo en boca de Ceferino Namuncurá el siguiente consejo:

*“Sé que vos también estás viviendo tiempos difíciles [...] la presión de un ambiente vacío de valores y lleno de violencia, el alcohol y las drogas... Pero acordate que ni la vida fácil, ni los placeres, ni el dinero te aseguran la felicidad”*

<sup>31</sup>.

En segundo lugar, la interpelación en términos católicos permea la rutina de estos establecimientos, a través de prácticas como la bendición de la mesa antes de cada comida, o del despliegue de simbología católica sincrética en los lugares destinados a la enseñanza, el trabajo y el descanso. Esta línea de acción se extiende hacia los hogares rurales y urbanos, entre los cuales se distribuyen biblias y otras publicaciones, almanaques e imágenes la Virgen María, del Sagrado Corazón y de Ceferino Namuncurá que, utilizadas como decoración, reactualizan cotidianamente esta interpelación en el espacio doméstico.

En tercer lugar, se requiere de los alumnos una activa participación en el ceremonial católico, lo cual promueve un compromiso con la comunidad cristiana a nivel vivencial, apelando para ello a lo musical, lo cual es señalado reiteradamente por los niños como uno de los aspectos que suscitan su adhesión.

Por último, quienes asisten a estas instituciones son litúrgicamente incorporados a la feligresía católica mediante ceremonias específicas como la primera comunión y la confirmación. La inclusión operada por estos rituales se presenta como irreversible, como puede observarse por ejemplo en las tarjetas que algunos niños conservan como “recuerdo” o *souvenir*, con leyendas como la siguiente: “*Nunca Jesús ha de consentir, que quien hoy lo abraza, se aparte de tí*”. Como veremos más adelante, esta consigna es frecuentemente transgredida

---

<sup>31</sup> <http://www.obradedonbosco.org.ar/site/index.asp?IdSeccion=73> con acceso 2-01-07.

por adultos y niños que, al adherir posteriormente a alguna iglesia evangélica o bien a alguna organización con filosofía y liderazgo mapuche, se desafilian *de facto*.

Los materiales etnográficos relevados en la presente investigación señalan que estas diversas instancias de formación religiosa son formal o informalmente obligatorias para los alumnos. La exigencia para los alumnos pupilos de concurrir a la misa dominical se instrumenta por ejemplo mediante el argumento práctico de que *"no nos pueden dejar solas"* o la asignación fija de asientos en el recinto. Así, a modo de panóptico, se somete a los internos a "un campo de visibilidad" (Foucault 1989:208) que, al dejar en evidencia fácilmente la ausencia de alguno, transmite eficazmente la obligatoriedad de la actividad: *"los domingos tenía que ir a misa. Había que ir, allá tenemos ya los lugares y había una hermana responsable de las chicas"*<sup>32</sup>.

Existen respecto de esta formación religiosa, central para la educación salesiana, valoraciones heterogéneas entre la población mapuche. Mientras algunos aprecian justamente esta faceta, apropiándose de la interpelación en términos católicos, otros consideran que se trata de un área sobredimensionada -*"en la escuela del Malleo es mucha la presión con el tema de la religión"* - o, más aún, de una imposición orientada a la subordinación de la población mapuche: *"quieren someternos con una religión que no nos pertenece"*<sup>33</sup>.

Este último testimonio plantea una impugnación a la propuesta sincrética que han difundido los salesianos en la Patagonia, de la cual nos ocuparemos a continuación, en tanto característica central de la definición identitaria que esta usina dirige actualmente a los niños mapuche.

#### **IV. CEFERINO MISIONERO**

Nuestro análisis de la definición identitaria promovida en el Neuquén por la iglesia católica estaría incompleto si no abordamos el modo en que se incorpora la pertenencia mapuche, a través de una propuesta sincrética<sup>34</sup>. Principalmente,

---

<sup>32</sup> Niña de 11 años de edad.

<sup>33</sup> Adolescente comunidad rural, 16 años de edad.

<sup>34</sup> Sin pretender aquí zanjar la discusión en torno al debatido concepto de sincretismo, haremos uso de él concibiéndolo no como una espontánea "fusión" de creencias y

esta definición identitaria se promueve hoy en día recurriendo a la imagen de Ceferino Namuncurá<sup>35</sup>, como arquetipo de articulación coherente y a-conflictiva, o -en términos "nativos"- *"modelo de inculturación del Evangelio"*<sup>36</sup>.

En tanto niño y joven, a través de la figura de Ceferino, los salesianos interpelan a las jóvenes generaciones mapuche, instándolos a adherir al catolicismo utilizando un estilo comunicativo informal, ya estereotipado en el sentido común como "juvenil". Como se puede apreciar en el siguiente fragmento de la "Carta de Ceferino Namuncurá a los Jóvenes", se vehiculiza a través de él un mensaje "de igual a igual":

*"Jesús es el único que nos muestra el verdadero camino para ser felices [...] Tratá de escucharlo a Él que es el único que te canta la justa, que quiere verdaderamente tu bien. Porque si estás en el mundo -no te olvidés nunca de esto- es para cumplir una misión, no para vivir al cuete"*<sup>37</sup>.

---

prácticas religiosas procedentes de tradiciones previamente puras, sino como un proceso conflictivo que, imbricado en las relaciones de poder y desigualdad, dista mucho de ser inocente, coherente o acabado.

<sup>35</sup> Ceferino Namuncurá (1886-1905): Nieto de Kalfukura -legendario líder que resistió la ocupación del territorio mapuche- e hijo de Manuel Namuncurá, quien luego de rendirse al Ejército Argentino puso a su hijo bajo la órbita de los salesianos. La biografía publicada en el sitio web de la Obra de Don Bosco, presenta a Ceferino marcando los hitos de su vida que fueron haciendo de él "el lirio de las pampas": su bautismo, sus estudios en el colegio salesiano Pío IX de Buenos Aires, su primera comunión que lo transformaría en un "serafín del amor a Jesús y a su Madre Celestial", su deseo de ser útil a su pueblo - "Estudioso del catecismo anhelaba convertirse en misionero de sus paisanos confinados en la cordillera" - su presentación al mismo Papa León XIII como resultado tangible de la acción salesiana en la Patagonia" (Nicoletti 2004a:18), y su paciente convalecencia de la enfermedad que lo condujo a la muerte contando con sólo 18 años. Nombrado venerable por la iglesia católica en 1972 (siendo Papa Paulo VI) y recientemente declarado beato por el Papa Benedicto XVI (ver:

<http://www.rionegro.com.ar/diario/2007/07/06/1183728817.php> ).

<sup>36</sup> En Revista Ceferino Misionero N° 112: 26. Diciembre 2003.

<sup>37</sup> <http://www.obradonbosco.org.ar/site/index.asp?IdSeccion=73> con acceso 2-01-07.

En tanto *mapuche*, la imagen de Ceferino ha operado históricamente como medio para la creación de un "nosotros" inclusivo, al cual todo mapuche podría adscribir sin renegar de tal pertenencia pero poniéndola al servicio de los ideales cristianos. El testimonio de un hombre de alrededor de 40 años de edad, alumno interno durante su niñez, nos advierte sobre el carácter no mecánico de la recepción de tal interpelación -"Yo no sé si será como ellos cuentan esa historia de Ceferino ¡Cómo machacaban con eso de que 'él era uno de ustedes!<sup>38</sup>-; poniendo de manifiesto "la actividad silenciosa, transgresora, irónica o poética" de los "lectores" del mensaje en cuestión, "que conservan su actitud de reserva en privado y sin que lo sepan los 'maestros'" (de Certeau 1998:185).

De este modo, la congregación salesiana se presenta en la Patagonia no sólo como tolerante de las tradiciones mapuche sino, más aún, como artífice de su vigencia. Así, la escuela Ceferino Namuncurá, por ejemplo, se promociona como "una escuela que mantiene viva la Cultura Mapuche"<sup>39</sup>. En el conjunto de escuelas religiosas aquí abordadas se dictan clases de idioma y cultura mapuche, en las que "hablan de las costumbres, de la importancia de mantener la cultura" y "se ocupan de preparar todas las fechas del calendario mapuche, el año nuevo por ejemplo"<sup>40</sup>. Lo mapuche entonces, al igual que en el proyecto oficial actualmente vigente<sup>41</sup>, pasa por el tamiz de la "lógica escolar".

En estas escuelas se utiliza como material didáctico la revista bimestral cuyo nombre tomamos como título para este acápite, la cual es distribuida -en forma irregular- en los hogares mapuche rurales y urbanos. Allí se argumenta abiertamente en favor de esta particular articulación identitaria, respondiendo negativamente a la pregunta "Ser cristiano e indígena, ¿es una contradicción?"<sup>42</sup>, y publicando cartas de niños mapuche a su "paisano" Ceferino. El mismo sentido tienen las visitas misioneras a las comunidades mapuche rurales que anualmente realizan grupos de alumnos de esas escuelas, reactualizando la consigna donbosquiana de "conversión del Indio por el Indio".

La juventud y la pertenencia mapuche de Ceferino Namuncurá se combinan para tornarlo el principal misionero de la obra de Don Bosco, si bien en

---

<sup>38</sup> Padre comunidad rural.

<sup>39</sup> <http://www.obradedonbosco.org.ar/notas/nota.asp?IdNota=137&IdSeccion=58>

<sup>40</sup> Religioso salesiano.

<sup>41</sup> Ver Szulc 2009.

<sup>42</sup> En Revista Ceferino Misionero N° 112: 18-19. Diciembre 2003.

vida no ejerció ese rol. Comentando la edición 2003 de la peregrinación a Chimpay –lugar de nacimiento de Ceferino- se afirma “*una vez más podemos testimoniar [...] que es verdadero misionero de su pueblo. Ceferino profundamente mapuche, y profundamente cristiano*”<sup>43</sup>.

La “vida ejemplar” de Ceferino también interpela a los niños y jóvenes mapuche en direcciones no admitidas de modo explícito por los salesianos. Pues a pesar de su anhelo de “*convertirse en misionero de sus paisanos confinados en la cordillera*”, de hecho nunca regresó a su lugar de origen. En esto también la mayor parte de quienes concurren en la actualidad a los colegios salesianos sigue su ejemplo. Pues si bien los internados se postulan como proveedores de herramientas para -al retornar- mejorar las condiciones de vida en las comunidades rurales, mayormente producen mano de obra migrante a los centros urbanos, ya que además de cortar los circuitos de transmisión, no proveen el capital necesario para implementar tales mejoras, mientras que a su vez forman a los niños como trabajadores calificados a insertarse en el mercado laboral urbano. Los colegios internados religiosos construyen así sujetos que no retornan, como han expresado padres y docentes con pesar: “*pocos vuelven*”<sup>44</sup>.

Volviendo a la conjunción entre la pertenencia mapuche y católica, este mismo mensaje identitario se transmite hoy en día a los niños a través de la profusa utilización de nociones cristianas inculturadas mediante su traducción al *mapuzugun* y de reinterpretaciones de prácticas rituales mapuche en clave católica<sup>45</sup>. Muestra de lo primero son los ampliamente utilizados vocablos *Fvtacaw* (Futachao) y *Genecen* (Ngenechen), mediante los cuales se designa en el idioma mapuche a una divinidad suprema análoga al Dios todopoderoso de

---

<sup>43</sup> En Revista Ceferino Misionero N° 111: 20. Octubre 2003.

<sup>44</sup> “Proyecto de secundario rural. Documento de Aucapan”, 2000. (Padres, alumnos, ex alumnos y comisiones directivas de las comunidades mapuche Paineofilú, Linares, Cayulef, Atreuco, Chiuquilihuin, Dirección Escuela N° 139, docentes escuelas N°130 y N°222).m.i.

<sup>45</sup> Si bien reconocemos que ha habido apropiaciones y reformulaciones por parte de los mapuche, focalizaremos aquí las manifestaciones contemporáneas de la estrategia construida por los principales y primeros referentes de esta congregación, que deliberadamente se esforzaron por identificar “simetrías a potenciar” (Nicoletti 1995) entre las creencias y prácticas rituales mapuche y el catolicismo, a modo de puentes simbólicos para introducir eficazmente el dogma católico, en tanto constituyen en la actualidad poderosas interpelaciones a los niños mapuche del Neuquén.

las religiones monoteístas; como cuando directamente se reemplaza "dios" por "fvtacaw" en la frase hecha "gracias a dios"<sup>46</sup>. Como ejemplo de lo segundo, tomemos la reinterpretación hoy hegemónica del *gejipun* -ceremonia anual conducida por determinado linaje- como "rogativa", legitimada como una instancia más en la cual de otro modo y en otra lengua "se ruega al mismo dios". Si bien es frecuente entre los adultos la definición de la rogativa como ceremonia católica, existe consenso entre los niños -inclusive los que se autoreconocen como católicos o evangélicos- en considerarla diacrítico de lo mapuche<sup>47</sup>.

Esta articulación hegemónica entre el ser católico, neuquino, argentino y despolitizadamente mapuche promovida por la iglesia católica y el gobierno provincial, es en muchos casos asumida como propia por la población mapuche, como también lo revela, por ejemplo, el despliegue conjunto de las banderas ceremoniales mapuche tradicionales (amarilla y azul), la bandera argentina y grandes cruces registrado en una de las ceremonias que se realizan en una antigua comunidad del departamento de Huiliches. Esta extendida aceptación entre la población mapuche de la perspectiva sincrética impulsada por la iglesia católica habilita, entonces, el carácter hegemónico que le hemos atribuido. Al mismo tiempo, visibiliza el entrañable vínculo entre las interpelaciones promovidas por la iglesia católica y la economía política de la diversidad<sup>48</sup> impulsada por el estado neuquino, en tanto confluyen en reconocer cierta validez a la adscripción mapuche, luego de su reducción a ciertos aspectos simbólicos y de la omisión de las condiciones de sometimiento pasadas y presentes, y del rol que en ellas han jugado estas dos agencias. Construyen así un "nosotros" en el

---

<sup>46</sup> "Carta de un niño mapuche a Ceferino". En Revista Ceferino Misionero N° 112: 14. Diciembre 2003.

<sup>47</sup> Numerosos niños ilustraron escenas de esta ceremonia al solicitarles que dibujaran "algo mapuche".

<sup>48</sup> Como señala Briones "el concepto de economía política de la diversidad remite a las complejas articulaciones entre el sistema económico dominante, la estructura social, las instituciones jurídico-políticas y los aparatos ideológicos que prevalecen en una formación social en un periodo determinado, aunque haciendo fundamentalmente eje en cómo las distinciones étnicas, raciales, regionales, nacionales, religiosas, de género, etarias, etc. proveen los medios - como señala (Hall 1986) -- para formas de explotación económica y modos de incorporación política e ideológica diferenciados de una fuerza de trabajo fracturada" (2001:3).

cual confluirían armónicamente el ser “neuquinos”, “católicos”, “argentinos” y “mapuche”, jerarquizando cada quien su propia posición sobre las otras, y añadiendo selectivamente ciertos elementos mapuche, generalmente como forma para la expresión de los contenidos “neuquinos”<sup>49</sup> o “cristianos”: “*Los indígenas quieren vivir el Evangelio en su propio lenguaje cultural, en su idioma. Y los obispos, pastores y teólogos están trabajando con ellos*”<sup>50</sup>.

A este tipo de apropiaciones de la religiosidad mapuche por parte de la iglesia católica se oponen sin embargo diversas organizaciones con filosofía y liderazgo mapuche. En cuanto a lo primero, sostienen que “ngenechen” constituye una noción ajena a la cosmovisión mapuche, coincidiendo con investigaciones históricas que señalan que se trata de una idea inculturada “*por los misioneros jesuitas de la época colonial como punto de acercamiento y referencia, de la que se valieron posteriormente los salesianos*” (Nicoletti 1995:14)<sup>51</sup>. Respecto de lo segundo –al igual que al revitalizar el *katan kawíñ* y *lakutún*- las organizaciones han desarrollado un amplio esfuerzo para desestimar la denominación de “rogativa” y la “contaminación” con simbología cristiana, interpelando en cambio a los niños desde una concepción contestataria de lo que supone ser mapuche<sup>52</sup>.

## **V. LA RETIRADA**

Entre la población mapuche católica de las comunidades del departamento de Huiliches y de Junín de los Andes se han registrado expresiones de preocupación por un cierto abandono por parte de los salesianos. En primer lugar, afirman que ya no visitan con la frecuencia usual las comunidades. Dolida porque no se pudo hacer una misa al morir un miembro de su familia, una de

---

<sup>49</sup> Por ejemplo, considérese la traducción del himno provincial al *mapuzugun*.

<sup>50</sup> Revista Ceferino Misionero N° 112: 19.

<sup>51</sup> La creación de neologismos en lengua indígena que traducen conceptos religiosos cristianos constituyó una estrategia ampliamente utilizada desde el comienzo de la colonización española, como sucedió en el caso de la lengua quechua en la región andina (Censabella 1999).

<sup>52</sup> Ver Szulc 2007.

mis interlocutoras señaló: *“es medio raro que vengan, tenés que pedir con mucha anticipación para que puedan venir...”*<sup>53</sup>.

En segundo lugar, en las visitas misioneras advierten con pesar la pérdida de una de las características del carisma de la congregación salesiana, la capacitación en oficios.

*“Antes, los grupos que venían antes, [...] a las chicas más grandes, las de 12, 13 años, si vos querías aprender a costurar a maquina, te enseñaban, querías aprender a cortar una tela, a cortarte un pantalón, te enseñaban [...]. En cambio ahora, las chicas que vienen ahora [...] llegan, salen a visitar a la gente, bueno, le dan la invitación para tal día, bueno, hacen juegos o hacen peña. Y eso es todo, después el último día un fogón y después se van. Para mí más que nada ellas vienen como de vacaciones”*<sup>54</sup>.

En tercer lugar, se sienten abandonados debido al encarecimiento del costo de escolarizar a sus hijos en los colegios salesianos, pues incluso los alumnos pupilos indigentes –que están exentos de abonar el arancel- deben contribuir con animales para su manutención, a lo cual se suman gastos diversos, como el de indumentaria.

*“Cada vez que tiene que actuar en algo tiene que comprarle toda la ropa que ellas piden, desde el calzadito, hasta el guardapolvo! Y tiene que ir con un uniforme siempre bueno...”*<sup>55</sup>.

Si bien la interrupción de la asistencia a estos colegios por razones económicas no es un hecho reciente –pues ha afectado también a generaciones anteriores- estos padres vislumbran en los sucesivos aumentos en las cuotas y cargos de inscripción de los últimos años una modificación en el histórico perfil de estas escuelas –*“Ahora al María Auxiliadora vienen acá nomás del pueblo,*

---

<sup>53</sup> Madre comunidad rural.

<sup>54</sup> Madre comunidad rural.

<sup>55</sup> Padre comunidad rural.

*todos del pueblo. Pero los chicos que, que realmente están en condiciones de, de ir y pagar, viste?". A este desvío respecto del "sueño que tuvo Don Bosco de educar y formar a los jóvenes más necesitados"<sup>56</sup>, se le imputa la acentuación de las fricciones en la cotidianeidad escolar a partir de la coexistencia en las aulas de niños mapuche, muchos de ellos de comunidades rurales o de barrios populares, y niños no mapuche de sectores urbanos de clase media, que según algunos testimonios reciben un trato preferencial en detrimento de los primeros.*

*"a veces pasa también [...] en la escuela primaria... Que los chicos, por ahí, a lo mejor... [...] un chico de barrio es menos que los chicos del centro, o chicos que vienen del campo, que son mapuche, y los que son hijos de maestros o profesores, o hijos del que tiene negocio, son mucho más [...] Y [para los docentes] el que más mal comportamiento en el aula, por ejemplo, lo tienen los chicos de menos recursos, los chicos los otros, que tienen todo, siempre son los de mejor comportamiento [...]. Hay alguna macana hecha, es porque los chicos aquellos fueron. Los otros están salvados"<sup>57</sup>.*

Las aulas de estos establecimientos se encuentran así crecientemente atravesadas no sólo por la diversidad cultural, sino al mismo tiempo por la desigualdad socioeconómica, principalmente en las secciones de nivel primario, en lo cual los adultos mapuche advierten una reconfiguración de las instituciones como escuelas privadas destinadas a las clases medias urbanas.

A estos tres retrocesos atribuyen mis interlocutores el progresivo avance de las iglesias evangélicas<sup>58</sup> en la zona de Huiliches<sup>59</sup>, de las cuales aquí sólo

---

<sup>56</sup> <http://www.obradedonbosco.org.ar/notas/nota.asp?IdNota=547&IdSeccion=173> con acceso 2-01-07.

<sup>57</sup> Madre mapuche Junín de los Andes.

<sup>58</sup> Si bien utilizan denominaciones diversas (Iglesia Metodista, ARPA e Iglesia Evangelista Pentecostal Argentina), adoptamos aquí la designación genérica de "evangélicas". En primer lugar, porque es así que las designan habitualmente los propios actores más allá de a cuál de ellas adscriban. En segundo lugar porque, al tiempo que compiten entre sí, realizan periódicamente actividades en conjunto, principalmente las vigiliadas nocturnas. Por último, coinciden en el mensaje identitario dirigido a los niños (y adultos), que es

plantearemos que hasta el momento -a diferencia de la propuesta salesiana- se han caracterizado por presentar las pertenencias mapuche, católica y evangélica como inarticulables entre sí, como "religiones" diferentes, mutuamente excluyentes, entre las cuales se conmina a la población a optar. Si bien gran parte de los niños evangélicos y católicos considera que se trata de adscripciones irreconciliables -divergencia que da lugar a frecuentes incidentes en el ámbito escolar- algunos, a partir de su experiencia litúrgica católica y evangélica, plantean una posible síntesis, circunscribiendo las diferencias a cuestiones de forma: *"Para mí es todo lo mismo [...] Allá veo que oran pero así parados nomás y acá todos arrodillados"*. Así, ponen de manifiesto que *"los conocimientos y los simbolismos impuestos son objeto de manipulaciones por parte de los practicantes que no son sus fabricantes"* (De Certeau 1998:38).

## **VI. COMENTARIOS FINALES**

Hemos analizado aquí las diversas facetas implicadas en los mensajes identitarios dirigidos a los niños mapuche por la iglesia católica, específicamente por la congregación salesiana, en tanto católicos, trabajadores, migrantes y, circunstancialmente, mapuche; marcando su entrañable vínculo con el estilo local de construcción de hegemonía en la provincia del Neuquén. Dimos cuenta de cómo los colegios internados operan no sólo restringiendo la manifestación de otras interpelaciones, sino construyendo este tipo de sujetos mediante estrategias formales e informales, entre las cuales sobresale la imagen de Ceferino Namuncurá, como nexo articulador de las citadas posiciones de sujeto.

Como contrapunto, introdujimos las interpelaciones que en la zona de Huiliches presentan a los niños mapuche las iglesias evangélicas, que por el momento plantean una relación de exclusión entre las adscripciones mapuche,

---

nuestro tema de interés, por lo cual no ahondaremos en las divergencias que presentan en términos religiosos.

<sup>59</sup> De acuerdo con lo planteado por Radovich, a partir de mediados de la década de 1960 variadas agrupaciones pentecostales chilenas toman contacto con la población mapuche rural y con los sectores carenciados en las áreas urbanas de la provincia de Neuquén (1983). Específicamente en cuanto a la comunidad abordada, los testimonios por mí relevados indican que los cultos evangélicos ingresaron entre fines de los años '80 y principio de los '90.

católica y evangélica; planteo en el cual coinciden con las definiciones de cierto tipo de organizaciones mapuche.

Paralelamente señalamos con respecto a ambas propuestas el modo en que los niños y adolescentes se apropian, reformulan o refuncionalizan las interpelaciones recibidas, a través de sus prácticas y representaciones. A modo de cierre entonces, enfatizaremos aquí aquellos intersticios generados o utilizados por los niños que ponen en cuestión el supuesto carácter monolítico y la linealidad de la recepción de las interpelaciones de las diversas iglesias.

En primer lugar, la vivencia de estos niños dentro de los colegios internados no puede ser reducida a sus aspectos negativos, así como tampoco a los positivos, se trata como expusimos de experiencias subjetivas ambivalentes y heterogéneas. Pues al mismo tiempo que padecen el encierro –en ocasiones al punto de evadirse- la forma en que los niños reciben los mensajes generados por estas usinas supone frecuentemente una valoración positiva, incluso de aspectos inicialmente no previstos, como el entrar en contacto con personas provenientes de centros urbanos imbuidos de prestigio. Mientras una alumna del Instituto María Auxiliadora, por ejemplo, considera que *"la escuela es re-linda, ahí hay hermanas de todos lados, de Buenos Aires, de Italia, de Francia!"*, una niña miembro de una iglesia evangélica relata entusiasmada: *"ahora nomás, antes de ayer terminamos un encuentro, duró dos días. No entraron todos en esta iglesia. ¡Mucha gente vino! ¡Vinieron de Junín, de San Martín, de La Pampa!"*.

Ambos testimonios nos advierten acerca de la relevancia que tienen estas experiencias en las trayectorias de estos niños, que perciben en ellas no sólo encierro, obligaciones y disciplina, sino también puertas que se abren a nuevas oportunidades, de acceder a una educación orientada al trabajo, de entablar vínculos con personas ajenas al entorno comunitario, cuya procedencia remota resulta aún más atractiva cuando se trata de centros urbanos, extranjeros, y más aún, europeos.

En segundo lugar, los niños introducen fisuras en estos supuestos bloques, manipulando los plazos previstos institucionalmente para tomar la primera comunión, ensamblando interpelaciones que se les presentan como incompatibles, adhiriendo pero manteniendo a la vez una distancia, o haciendo uso del tiempo y logística institucional para actividades de ocio "mundanas". Sin caer en interpretaciones románticas de la resistencia estudiantil según las cuales

"los maestros son villanos y los estudiantes antihéroes" (McLaren 1984:231), consideramos de relevancia advertir cómo actúan desde lo que M. de Certeau caracterizó como la "posición del débil", en tanto sacan "partido de las cartas ajenas en el instante decisivo, uniendo elementos heterogéneos cuya combinación asume la forma, no de un discurso previo, sino de un "golpe", de una acción" (de Certeau 1979:9). La propia planificación en la cual se basa el orden de una institución total como estos internados, es utilizada en la práctica por los internos para evadir y cuestionar dicho orden, brindándonos así un sugerente ejemplo de cómo

"pese a permanecer encuadrados por sintaxis prescritas (modos temporales de horarios, organizaciones paradigmáticas de lugares, etc.) estos 'atajos' siguen siendo heterogéneos para los sistemas donde se infiltran y donde bosquejan las astucias de intereses y de deseos diferentes" (de Certeau 1998:41, énfasis en el original).

## **VII. BIBLIOGRAFÍA**

BRIONES, Claudia 2001 "Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche". En Doris Summer (ed.): *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*.

BRIONES, Claudia y José Luis LANATA 2002 "Living on the edge (still)". En: Briones y Lanata (eds.): *Contemporary Perspectives on the native peoples of Pampa, Patagonia and Tierra del Fuego. Living on the edge*. Bergin and Garvey's Co. CT.

CENSABELLA, Marisa 1999 *Las lenguas indígenas de la Argentina. Una mirada actual*. Buenos Aires, EUDEBA.

DE CERTAU, Michel 1998 [1979] *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México, D.F. Luce Giard ed.- Universidad Iberoamericana.

DE CERTEAU, Michel 1979 *Les cultures populaires*. París. Traducción de Laura López, Revisión técnica de Gilberto Jiménez Montiel, m.i.

- DELRIO, Walter 2001 "Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)". *Cuadernos de antropología Social*, N°13, FFyL, UBA: 131-155
- FOUCAULT, Michel 1989 [1975] *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, Michel 1980 *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.
- GARCÍA, Amelia Beatriz 2000 "La granja hogar 'Ceferino Namuncurá'. Una experiencia con los desiguales". En: Teobaldo, M. (coord.), *Sobre maestros y escuelas. Una mirada a la educación desde la historia. Neuquén 1884-1957*. Rosario, Argentina, Arcasur.
- GOFFMAN, Erving 1998 [1961] *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*. Buenos Aires, Amorrortu.
- MC LAREN, Peter 1984 *La vida en las escuelas*. México, Editorial Siglo XXI.
- MIGONE, Mario 1935 *Un héroe de la Patagonia. Apuntes biográficos; Monseñor José Fagnano, Prefecto Apostólico de Magallanes, Tierra del Fuego e Islas Malvinas*. Librería del Colegio Pío IX. Buenos Aires
- NICOLETTI, María Andrea 1995 "Misioneros salesianos e indígenas patagónicos: predicando entre mapuche y fueguinos". S/d.
- NICOLETTI, María Andrea 2004a "Pensamiento, palabra, obra y omisión: el discurso misionero salesiano sobre el indígena de la Patagonia (1880-1920)". Conferencia para Grupo de Estudios sobre Religiosidad y Evangelización (GERE). Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani", UBA, 15 de setiembre.
- NICOLETTI, María Andrea 2004b "La Congregación Salesiana en la Patagonia: 'civilizar', educar y evangelizar a los indígenas (1880-1934)". *EIAL, Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 15, N°2, julio-diciembre.
- NICOLETTI, María Andrea 2006 "Fuego cruzado: la polémica sobre la conquista y el genocidio patagónico en la Congregación Salesiana". *2das. Jornadas de Historia de la Patagonia*, General, Roca, 2 al 4 de noviembre.
- NICOLETTI, María Andrea 2008 *Indígenas y misioneros en la Patagonia*, Buenos Aires, Continente.
- SZULC, Andrea 2007 *Encrucijadas Identitarias: Representaciones de y sobre niños mapuche del Neuquén*. Tesis Doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- SZULC, Andrea 2008 "Pici zomo y pici wenxu, alumnas y alumnos. Definiciones

de género en disputa en torno a niñas y niños mapuce del Neuquén". En Silvia Hirsch (coord.): *Mujeres Indígenas en la Argentina. Cuerpo, trabajo y poder*. Pp 179 -204, Buenos Aires, Biblos.

SZULC, Andrea 2009 "Becoming Neuquino in Mapuzugun (Mapuche language): Teaching Mapuche Language and Culture in the Province of Neuquén, Argentina". *Anthropology and Education Quarterly*. Vol. 40 N° 2, Julio.

TEOBALDO, Mirta (coord.) 2000 *Sobre maestros y escuelas. Una mirada a la educación desde la historia. Neuquén 1884- 1957*. Rosario, Arcasur.