

Cita recomendada:

Mulet Trobat, B., Cultura, Educación y Mitología Mapuche en Argentina (Patagonia Norte). Sociología de una aculturación. *Revista TEFROS*, Vol. 17, N° 1, artículos originales, enero-junio 2019: 9-41

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*. Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Contacto: tefros_ar@yahoo.com.ar Página: <http://www.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Cultura, Educación y Mitología Mapuche en Argentina¹ (Patagonia Norte). Sociología de una aculturación

Culture, Education and Mapuche Mythology in Argentina (North Patagonia). Sociology of an acculturation

Cultura, Educação e Mitología Mapuche na Argentina (Patagônia Norte). Sociologia de uma aculturação

Bartomeu Mulet Trobat
Universitat de les Illes Balears, España

Fecha de presentación: 13 de diciembre de 2017

Fecha de aceptación: 10 de julio de 2018

RESUMEN

En estas páginas nos proponemos visualizar la situación de la cultura del pueblo Mapuche en Argentina en términos de desigualdad étnico-cultural y educativa en relación al pueblo y cultura Mapuche (Mapuche o Mapuce: gente de la tierra), en el contexto de un mundo cada vez más globalizado (estandarizado culturalmente) e impactado por elementos transculturales (transnacionales). Realizaremos el análisis desde una perspectiva socio-histórica, más allá de los efectos colonizadores y de la aculturación propia de una cultura ignorada y tratada como subalterna en la era postcolonial que está viviendo un proceso de blanqueo para hacerla potable. Circunstancias socio-históricas que favorecen el estado de discriminación y exclusión

social y cultural, de pobreza, de judicialización (o lo que es lo mismo criminalización tanto en Chile como en Argentina) de la conflictividad indígena y de invisibilización postmoderna. Lo que provoca la existencia de poco reconocimiento y un gran desconocimiento de gran parte de la población, incluyendo el mismo pueblo Mapuche, de su cultura, cosmovisión y mitología.

Hablamos de la "Patagonia Norte" (Neuquén, Río Negro y Chubut en Argentina), llamado "Puel Mapu" (tierra del este). Se considera que el territorio mapuche se encuentra en Argentina y Chile, estando separados ambos países por la cordillera de los Andes, llamado el territorio en su conjunto, por la cultura mapuche: Waj o Wall Mapu (universo o cosmos: territorio mapuche).

En lo mitológico y religioso se comprende la vigencia del nguillatún (rogativa) como ceremonia religiosa, que todavía se celebra especialmente en el mes de marzo, y que significa la afección a la tierra y al ganado.

Palabras clave: cultura; educación; mitología; aculturación; multiculturalidad.

ABSTRACT

In these pages we propose to visualize the situation of the culture of the Mapuche people in Argentina in terms of ethnic-cultural and educational inequality in relation to the Mapuche people and culture (Mapuche or Mapuce: people of the earth). This culture is in the context of a more globalized world (culturally standardized) and impacted by (transnational) cross-cultural elements. This study is led by a socio-historical perspective, moving beyond the colonizing effects and the acculturation of a culture ignored and treated as a subaltern in the post-colonial era, now target of a process of clarification. Socio-historical circumstances that favor the state of discrimination and social and cultural exclusion, of poverty, of judicialization of indigenous conflicts and of postmodern invisibilization that provoke the existence of a Mapuche culture, worldview and mythology that is hardly recognized by and almost unknown to a large part of the population, even the Mapuche people themselves.

"Northern Patagonia" (Neuquén, Río Negro and Chubut), currently Argentina, is called "Puel Mapu" (Eastern land). It is considered that the Mapuche territory is located in Argentina and Chile. Though both countries are separated by the mountain range of the Andes, the territory is referred to, by the Mapuche himself, as one whole: Waj or Wall Mapu (universe or cosmos: Mapuche territory).

In mythological and religious terms, the validity of the nguillatún (rogativa) is understood as a religious ceremony, which is still celebrated especially in the month of March, and which means the affection to the land and livestock.

Keywords: culture; education; mythology; acculturation; multiculturalism.

RESUMO

Nestas páginas, propomos a visualização da situação da cultura do povo Mapuche na Argentina no tocante à desigualdade étnico-cultural e educativa em relação ao povo e cultura Mapuche (Mapuche ou Mapuce: gente da terra), no contexto de um mundo cada vez mais globalizado (padronizado culturalmente) e impactado por elementos transculturais (transnacionais). A análise será realizada a partir de uma perspectiva sócio-histórica, para além dos efeitos colonizadores e da própria aculturação de uma cultura ignorada e tratada como subalterna na era pós-colonial, que está atravessando por um processo de branqueamento para fazê-la palatável. Circunstâncias sócio-históricas que favorecem ao estado de discriminação e exclusão social e cultural, de pobreza, de judicialização (ou criminalização, tanto no Chile quanto na Argentina) da conflitividade indígena e de invisibilização pós-moderna. Com isso, há pouco reconhecimento e um grande desconhecimento de grande parte da população, incluindo o próprio povo Mapuche, de sua cultura, cosmovisão e mitologia.

Tratamos da “Patagônia Norte” (Neuquén, Rio Negro e Chubut, na Argentina), chamado “Puel Mapu” (terra do leste). Consideramos que o território mapuche se encontra na Argentina e no Chile, separados pela cordilheira dos Andes, e que o território em seu conjunto, é chamado pela cultura mapuche de: Waj o Wall Mapu (universo ou cosmos: território mapuche).

No mitológico e religioso, há a vigência do nguillatún (reza) como cerimônia religiosa, celebrada especialmente no mês de março, e que significa a ligação à terra e ao gado.

Palavras-chave: cultura; educação; mitologia; aculturação; multiculturalidade.

INTRODUCCIÓN

Para poder esclarecer la situación del Pueblo y cultura Mapuche, cabe tener presente que hablamos de la "Patagonia Norte" (Neuquén, Río Negro y Chubut en Argentina), llamado

"Puel Mapu" (tierra del este), que se considera territorio mapuche, encontrándose en Argentina y Chile, separados ambos países por la cordillera de los Andes, llamado el territorio en su conjunto, por el mismo mapuche, Waj o Wall Mapu (universo o cosmos: territorio mapuche). A pesar de su minorización, la cultura y el pueblo mapuche son uno de los más conocidos y movilizadores de los pueblos originarios de Argentina.

La cultura mapuche o mapuce (mapuche) vivió y vive un proceso de blanqueo para hacerla potable, un "blanqueamiento" que fomenta su legitimidad y que actúa bajo la imposición hegemónica de la cultura dominante, ya sea la cultura hegemónica argentina ya sea capitalista, tecnológica, mas-mediática, posibilitando una tercerización de los aprendizajes socioculturales (socialización terciaria a través de intermediarios mediáticos y tecnológicos), bajo procesos de silenciamiento y asimilación cultural nacional argentina y transnacional en el marco de la estandarización de la globalización cultural, incluso más allá de los aprendizajes formales de la escuela (socialización secundaria). De resultados de ello el proceso en nombre de la modernización de la cultura Mapuche condiciona la enculturación (incluso en la socialización primaria) como aprendizaje de la vida en lo básico, familiar y comunitario, influenciada por los aprendizajes culturales producidos a partir de contactos con otras culturas jerárquicamente más potentes en todo un proceso de hibridación generalizado.

La cultura del pueblo mapuche en el contexto de la sociedad argentina tiene un componente característico como movimiento de resistencia contra los efectos del colonialismo aculturador perpetuado a la vez que deslocalizado por los intereses de la globalización imperante. Perpetuándose la discriminación y exclusión social y cultural, la pobreza, con la conflictividad indígena judicializada y silenciada, fenómenos inmersos en la presión de la globalización y la glocalización, (para adecuar la globalización a lo local) donde la cultura mapuche intenta sobrevivir entre la aculturación y transculturación, bajo los condicionantes de un estado-nación centrípeto, pero inmerso en los procesos de globalización posmoderna.

A pesar de que Argentina y Chile pueden tener similitudes en la cuestión Mapuche, Argentina tiene su propia especificidad en la cuestión de las culturas de los pueblos indígenas de América Latina (las culturas subalternas, las minorías, los pueblos colonizados y aculturados). Lo que a menudo conlleva marginación sociocultural, política y económica de los pueblos originarios en general y del Mapuche en particular (Diario Clarín, 2013)². Pueblo

Mapuche a menudo objeto de represión por sus vindicaciones de autoafirmación y autogobierno como pueblo preexistente. (ANRed, 2006) En el 2017 seguía la situación considerada por algunos como situación límite de los pueblos originarios en Argentina. (ANRed, 2017)

Entiendo que Argentina, en relación a Chile, ha vivido y vive su propia dinámica en la cuestión de culturas subalternas, lo que invita a matizar las condiciones de evolución y situación de la cultura Mapuche en este territorio. Hablamos de un ámbito territorial donde confluye gente originariamente de culturas y subculturas muy diversas, con una problemática propia de los indígenas (pobladores originarios). Aunque el pueblo Mapuche viva algún proceso de reetnización (o de descolonización) con fases complejas de recuperación de la propia cultura, aunque con muchas dificultades añadidas (Martínez Sarasola, 2001, pp. 106-110) hoy se vive, como ya he indicado, los efectos de una aculturación postcolonial y una transculturación global asimétrica y jerárquica.

Recientemente en Argentina se han remontado varias crisis de alto riesgo político y económico, en que impresiona la dinámica sociocultural que trasciende a la observación directa de la realidad. En consecuencia, se perciben grandes contrastes económicos, sociales, culturales y educativos³. La historia parece que se repite con las medidas adoptadas por el Presidente Mauricio Macri al solicitar la ayuda del Fondo Monetario Internacional en un momento de crisis económica de la Argentina.

La situación del pueblo Mapuche (gente de la Tierra), desconocida por muchos, hace referencia a sus condiciones de vida. La desigualdad educacional y aculturación asimétrica y desigualitaria, fruto de una jerarquización, es consecuencia de la cultura de la asimilación de los Estados-nación que la albergan (Argentina y Chile) y que trata a la cultura Mapuche como si estuviera al margen de la modernidad o en el marco de una modernidad incompleta e inconclusa, (Ortiz, 2002) en especial si lo contemplamos desde una visión etnocéntrico-occidental (Hernández, 2003).

Es decir que hablamos de una cultura Mapuche aculturada en un marco local por las estructuras políticas y sociales dominantes y transculturada en un marco global de la globalización mundializada (Mulet, 2016) y que lucha por tener reconocimiento en el contexto de la modernidad tardía en Argentina. Los Mapuche, también llamados araucanos⁴ por los conquistadores, estos últimos considerados, según María E. Argeri, por los indígenas

usurpadores, delincuentes, ladrones, blancos y presentados históricamente no como pueblo originario, se defendían a través de los tradicionales malones, incursiones en territorio controlado por los argentinos del siglo XIX con un objetivo primero militar y posteriormente para robar, provisiones y prisioneros, así como mujeres, (Argeri, 2005) es decir colonizar a la fuerza, circunstancias que sirvieron para silenciar progresivamente la problemática conflictiva que pudiera originar la existencia del pueblo Mapuche y los pueblos originarios en general, facilitando argumentos para la definitiva ocupación de los territorios patagónicos, criminalizándolos y posteriormente judicializándolos. En un sentido más político que militar un ideólogo de la racionalidad blanqueadora y europea fue Estanislao Zeballos, partidario de la creación de una nación argentina donde la modernización podía venir de la inmigración europea en nombre de la civilización liberal (Sánchez, 2007). De alguna manera había que someter al indígena a la nación Argentina.

Actualmente los Mapuche aún conservan de manera minorizada y aculturada raíces y tradiciones ancestrales como cultura precolombina, aunque muchos de ellos viven urbanizados y su contacto con la naturaleza es distinto al de sus antepasados, muchos de los cuales vivían en zonas rurales. En su concepción cultural o cosmovisión debemos destacar el *ngillatún* rogativa e invocación a *Nguechen* (su divinidad, el señor de los hombres), para que conceda bienestar y fertilidad. En la mitología Mapuche destaca el mito de la creación relacionado con la historia de la lucha entre las míticas serpientes. *Tren-Tren* (*treng treng*) representa la bondad y habita en lo alto de las montañas, defensora de la humanidad en general y de los Mapuche (Mapuches) en particular y *Kai-Kai Filú* (vilú) representa la maldad, los Mapuche (Mapuches) rebeldes y emerge de la profundidad del mar, el diluvio universal. En las ceremonias religiosas Mapuche (Mapuches) tienen una destacada participación las machis, las sacerdotisas que tocan el *cultrún o cultrunca* (*kultrung o Kultrum*, tambor), un instrumento ancestral, mágico y simbólico (Carballo, 2003) no solo en sentido religioso sino en el conjunto de la cultura mapuche, por ello María Ester Grebe habla de microcosmo simbólico al referirse al kultrum como parte de su reforzamiento étnico.

En la cultura Mapuche se tiene muy presente a sus ancestros o antepasados (*cuyficeche* o antepasados míticos: *antupaineco*) y a los ancianos (*fuchacentru o cuse*: anciana); incluso se señala a los antiguos como los verdaderos Mapuche (*reche*: che persona, re auténtico, sin mezcla), lo que nos indica la importancia que se da a la sabiduría de la experiencia y de las

tradiciones, muy arraigadas en el territorio. Destaca el protagonismo que se le da a la naturaleza, a los animales y a las plantas. La tradición de los *epew* o *Apew* Mapuche (relato o cuento) dice que antes de que llegaran los *Winkas*, el Mapuche y los animales conversaban. Luego con el tiempo se va perdiendo todo esto y hoy los animales arrancan a los hombres. Si nos fijamos bien, todos los animales tienen características de personas y eran protagonistas de los *nütram* (leyendas, mitos y sucesidos) así como también lo eran las plantas y la naturaleza en general. En este marco coexiste simbólicamente la naturaleza donde todo tiene vida y dispone de una sobrenaturaleza, tanto en sentido benéfico como maléfico (Fernández, 2011, p. 14).

Su mitología es de las más ricas, no sólo entre los pueblos originarios, sino en el conjunto del planeta. A pesar de que era un pueblo nómada y su arraigo familiar era de unas pocas generaciones, pudieron consolidar una cultura amplia aunque desconocida por muchos, hasta que se formalizaron su lengua y literatura escritas que hasta el momento se basaban exclusivamente en la tradición oral (Izaguirre, 2003, p. 29) como toda su cultura ancestral, pero que en la cultura mapuche la incorporación tardía de la escritura en la lengua condiciona la oralidad, condiciona la visión de la realidad, lo que probablemente a facilitado la conservación de características propias de su cultura, favoreciendo, la oralidad, una forma de socialización primaria básica y de relación humana y social directa; lo que no significa que el Mapudungun no deba de ser fortalecido con la expresión escrita como parte de su modernización positiva como una forma de enriquecimiento socio-cultural.

Si analizamos la realidad sociocultural desde una perspectiva etnocéntrica y occidental europea, podemos pensar que el tema de la mitología o de la religión en el mundo globalizado y secular no tiene cabida o es un tema menor, como si el capitalismo y la modernidad hubieran arrasado con otras perspectivas del mundo y de la realidad. Materialismo, consumo, desarrollo, capital o mercantilización son conceptos donde la racionalidad y la eficacia garantizan la calidad de vida y los estilos de vida en un mundo moderno o posmoderno, en el que la vida espiritual queda resuelta con la satisfacción de las emociones, sin más trascendencia. Pero en el marco y en el contexto cultural en el que nos adentramos, el tema de la religión y mitología de las culturas subalternas y pueblos minoritarios y minorizados sin estado no deja de tener un significado relevante para explicar

la estructura sociocultural desigualitaria y asimétrica en la que nos encontramos, silenciando una forma más de marginalidad moderna.

Estamos ante un contexto cultural en que hay que tener presente en su conjunto los derechos humanos y en que cabe considerar que vivimos en una pluralidad de culturas o múltiples culturas en el marco de una sola humanidad como diría Bauman (2017) o quizás se trata de una misma humanidad multicultural en el marco de la globalización del siglo XXI (Galli, 2010); y a pesar de que tanto la cultura como la multiculturalidad sigan siendo conceptos ambiguos y complejos (Warley, 2003) difíciles de concretar y contextualizar, constatando además que hoy las culturas no pueden ser herméticas, aun se corre el riesgo real de ser transculturadas y desterritorializadas. La realidad es que la problemática Multicultural es tratada con superficialidad y de manera poco democrática en el conjunto de la sociedad, casi nunca en términos de diversidad y derechos humanos de última generación.

CONTEXTUALIZACIÓN DE LA SITUACIÓN DE LA CULTURA MAPUCHE

Se tiene que tener presente que la cultura Mapuche cuando no ha sido ignorada y silenciada ha vivido un proceso de blanqueo para hacerla potable (Golluscio, 2006, p. 84) o un maquillaje retórico, cultural y político para facilitar una interpretación bajo las imposiciones hegemónicas de la cultura dominante desde la época colonial. A veces tiene un tinte de cultura folklorizada, aunque subsisten y están presentes artesanías, música, poesía, ocio y turismo Mapuche⁵. Incluso se puede considerar esta contextualización en el ámbito de una Patagonia mercantilizada y vendida (recordar el caso emblemático de las tierras de la familia Benetton), según G. Sánchez, lo que sirve para entender esta situación postcolonial, de expolio y despojo económico, político y cultural, (Sánchez, *op cit.*) que explica la designación de la Patagonia como empobrecida, específicamente en sus capas más riesgosas, como las indígenas.

En la cultura del pueblo Mapuche, en la situación actual de la Argentina, desde los años noventa y hasta la actualidad, emergen varios movimientos de recuperación de la identidad minorizada (lucha por la propia identidad), que recibe la consideración de subalterna y de resistencia. Esto nos sugiere que estamos ante un ejemplo de lucha contra los efectos de la colonización (externa e interna) y la exclusión sociocultural, en el marco de la era de la

globalización económica y cultural. Incluso las identidades indígenas, a veces, son exotizadas e instrumentalizadas para buscar su rentabilidad económica y política. (Bidaseca, 2011)

En la sociedad argentina actual la situación en la que se encuentra la cultura y el pueblo Mapuche, no siempre se consideran como parte integrada de la cultura de la Nación-Estado de la República Argentina. Por eso la debemos entender como cultura marginal, minorizada, subalterna y aculturada por su situación en las estructuras de poder asimilacionista, tanto desde un punto de vista centralista, como desde la visión de una multiculturalidad asimétrica. Aunque se pueda considerar la cultura y pueblo Mapuche como emergente, constituyendo uno de los pueblos indígenas más significativos de América Latina tanto por su historia como por la trascendencia de sus reivindicaciones a nivel local, nacional, regional e internacional (Rabagliatti, 2012, p. 2)

Por otra parte, Argentina es una sociedad donde la concepción educativa como forma de enriquecimiento cultural resulta bastante extendida, adquiriendo un tono discriminatorio con las culturas subalternas, donde la mentalidad educativa dominante se ve influenciada por el ideario pedagógico de Sarmiento, que constataba que los indios no eran personas educables. Adriana Puiggrós decía:

El viejo sujeto pedagógico elaborado por Domingo Faustino Sarmiento, que partía de que los indígenas eran excluidos como sujetos sociales susceptibles de educación, aunque consideraba que el mejor camino era su eliminación física. Quedaban los gauchos, los mestizos, los trabajadores rurales, todos los cuales eran sujetos de educación si se cumplía la condición previa de desmovilizarlos y disolver sus formaciones políticas, sociales y culturales. (Puiggrós, 1989, p. 95)

Es decir, una especie de socialización adaptativa y no cohesionadora o no inclusiva para favorecer la obediencia a los intereses y parámetros de la cultura dominante. La misma A. Puiggrós consideraba a Sarmiento como moderadamente liberal, ya que excluía a los indios y daba un sentido peyorativo a la cultura popular, aunque europeísta en lo cultural y americanista en lo educativo (2003, p. 43), lo que en el fondo era conservador de los privilegios del “civilizador”.

Aun así, hoy en día se han incorporado planteamientos multiculturales en la concepción político-administrativa de la zona patagónica denominando la educación intercultural bilingüe, planteados a menudo desde organizaciones externas al Estado-Nación argentino, que considera la educación desde posturas asimilacionistas, prevaleciendo la castellanización

(españolización) idiomática y la argentinización cultural. Lo que condiciona no solo la aplicación de los conceptos de multiculturalidad e interculturalidad, sino de integración dado que son formulados como evolución de las políticas asimilacionistas de los estados-nación. En su conjunto esta situación debería superar se propiciando una nueva relación cultural en la escuela, lo que por la que en estos momentos la escuela no está preparada institucionalmente desde el punto de vista de una interculturalidad crítica (Díaz y Alonso, 2004).

Los pobladores originarios del lugar parecía que no existían (el concepto de la conquista del Desierto es muy expresivo históricamente) para los lugareños blancos que contaban su realidad. En el sentido que expresa R. Williams: Nadie cuenta la versión del labrador, (Williams, 2001, p. 150) en este caso si nos referimos a la versión de los Mapuches o Mapuche, su versión es criminalizado o ignorada. Los individuos, chilenos o argentinos, poseen rasgos indígenas, y pese a que en la geografía urbana o rural utilicen topónimos Mapuche como *Nahuel Huapi*, en *Mapugudun* que significa Isla del tigre (jaguar), *Quetrihué* (donde hay arrayanes), Río *Limay*, (piedra laja), entre otros, es necesario el uso social y cotidiano de la lengua ya que las vivencias culturales sufren un proceso de deterioro.

El Estado Argentino, después de la Conquista del Desierto 1878, no colonizó inmediatamente las tierras y los Mapuche se volvieron a reasentar en el *Puel Mapu*. En el sentido sagrado de la *mapu* (tierra) para el Mapuche, ellos son los hombres de la tierra, toda su cosmovisión y forma de pensar pasa por el nexo que los une a la *mapu*. La vida entonces fue dura, sobre todo para los niños que trabajaban a la par de sus mayores. Las rucas (casas) tenían pocos utensilios y nada o pocas vestimentas para que sus integrantes pasaran los duros inviernos patagónicos. Sin embargo, las instituciones étnicas se rearmaron y las personas que ostentaban cargos comunitarios como los *longko* (jefe político, en su inmensa mayoría hombres), las *machi* (Machingen) (o chamán) y los *kalku* (brujos) ejercían sus funciones. Las ceremonias comunitarias como el *nguillatún*, *kamarikun*, *machitún* o *Katan pillun*, se volvieron a celebrar. Poco a poco estas entidades comunitarias fueron desestructurándose por necesidades económicas, evangelización, migración de los grupos humanos más jóvenes a zonas urbanas o porque se desintegraron las etnias. Otra de las afirmaciones que se indican es que desde Chile muchas comunidades Mapuche o Mapuches se introdujeron en el territorio (*Puel mapu*) oriental de los Andes desde 1600, provocando la araucanización de la Patagonia, en el sentido peyorativo que expresa Roberto E. Porcel (2007) de la araucanización de

nuestra pampa, tildando a los Mapuche de invasores como si fueran colonizadores de la Patagonia Norte.

Aunque en la posmodernidad avanzada y poscolonial se puede hablar, aunque sea simbólicamente, de que la cultura del pueblo Mapuche se identifica con la tierra (en sentido amplio, tanto en sentido rural como urbano, todo lo que conforma el planeta tierra, o sea con la naturaleza misma y lo sobrenatural), como elemento de pertenencia, como un espacio para la vida y se entiende como la vida misma. Para el pueblo Mapuche chileno-argentino, el mapu (tierra) fue y sigue siendo su sentido de ser y estar. Desde antaño, esta estrecha relación con la tierra los define, los congrega y simboliza su autoafirmación (Hernández, *et al.*, 1993). Ya sean campesinos o proletarios, agricultores o trabajadores residentes en el campo o en la ciudad, viven entrañablemente vinculados a la tierra (mapu) y a su gente (che), porque en el mundo de lo simbólico ambos elementos son inseparables y dimensionan el sentido del ser, el espacio y el tiempo, (Ingrid de Jong, su colaboración en: Hernández, *et al.*, *op cit.*, p. 156) aunque poco a poco lo urbano va sustituyendo lo rural, perdiéndose progresivamente el sentido de comunidad tradicional ancestral. Es una referencia a sus condiciones de vida marginal o precaria, desigualdad de salud, educativa y cultural (aculturación desigualitaria, jerarquizada y asimétrica).

De los Mapuche, entre otros, cabe destacar sus condiciones de vida precaria, desigualdad socio-cultural y aculturación. Todavía hay movimientos vindicativos del pueblo Mapuche (gente de la tierra) en los ámbitos territoriales Puel Mapu tierra del este, en la actual Argentina o en Gulo Mapu en Chile y en Wallmapu, todo el territorio Mapuche (Vázquez, 2002). La lucha es muy dispar, y los intereses políticos de las diferentes organizaciones Mapuche resultan a veces contrapuestos. Aunque podemos encontrar algunos ejemplos unitarios, como el siguiente:

El camino de la propia conciencia política, de la autoafirmación en la identidad como pueblo originario y de la confrontación política e ideológica con los opresores (en nuestro caso, especialmente con los Estados de Chile y Argentina y las provincias donde vivimos), tiene etapas y acontecimientos cuyo análisis es imprescindible para situar y resituarnos en este momento de la lucha ante los Gobiernos de los capitales trasnacionales y extractivistas. (Centro de Documentación Mapuche, 2011-12-01)

Lo que nos hace recordar la conflictividad generada por las extracciones petrolíferas en la Patagonia Norte, anteponiéndose siempre los intereses de la política estatal a los intereses y derechos de las comunidades originarias, incluso contradiciendo lo previamente acordado con ellas y una política de sostenibilidad energética.

Como pueblo, el Mapuche se siente como expresión colectiva, aunque sea con diferencias en las formas organizativas, en las estrategias, en las visiones del proceso de reconstitución de la cosmovisión ancestral, en la caracterización del modelo capitalista (puntualmente en Argentina y los últimos gobiernos nacionales y provinciales), en las formas y el destino de la acumulación de poder propio, en la identificación y confrontación con los discursos hegemónicos de negaciones sistemáticas de nuestra existencia como pueblo originario y nuestros derechos a la autonomía y autodeterminación (*ibid.*)

Los orígenes de esta situación, en Argentina, se encuentran en gran medida en la conquista del desierto y la voluntad de exterminio de los Mapuches que imponía el mando militar argentino y chileno. Con posterioridad, Domingo Sarmiento ya había introducido un planteamiento teórico-pedagógico civilizador con el que pretendía impulsar un modelo socio-educativo colonizador.

En el marco político de una República federal y antes de la Campaña del desierto, la Constitución Argentina de 1853, dice: “El Gobierno Federal interviene en el territorio de las Provincias para garantizar la forma Republicana de Gobierno”. En el art. 14 de esta misma Constitución se especifica la libertad de enseñanza y aprendizaje, en términos liberales. El Congreso le otorgaba potestad de proveer a la seguridad de las fronteras, conservar el trato pacífico con los indios y promover la conversión al catolicismo, iniciándose una lucha entre liberalismo moderado y conservadurismo católico nacionalista y oligárquico. Esta Constitución fue vigente hasta 1994.

A pesar de la desidia institucional, surgen ejemplos como el de Río Negro a nivel político-legislativo; aunque fuera de manera circunstancial, se oficializó el tema del “problema” planteado por los indígenas con la Ley Integral del Indígena 2287, Promulgada el 22 de diciembre de 1988 y reglamentada el 7 de septiembre de 1990. A nivel real seguían los incumplimientos de los compromisos asumidos en el caso de *Pilquiniyeu* del *Limay* y su disconformidad con el anteproyecto de ley de áreas protegidas. En este caso cuestionan la falta de participación de las organizaciones y pobladores (Diario Río Negro, 1991, p. 5).

Ante una globalización fuertemente impuesta desde arriba por poderosas fuerzas, se han desarrollado reacciones contrarias a la globalización desde abajo para evitar más exclusión y pobreza. A principios del siglo XX, las poblaciones en la Patagonia fueron eliminadas violentamente. La persecución, la muerte y la cautividad de los miembros de las etnias han sido transmitidas por la memoria oral, el *ngutram* (relato histórico Mapuche). El *Aukana* (malón *wingka*) nombre que se dio a las tropas militares que llevaron a cabo la Conquista del Desierto, y la recuperación de tierras, constituye en la actualidad un momento traumático de la memoria étnica, que se convierte en un tema aún no resuelto (Carbonell, 2001). Aun así, el pueblo Mapuche sigue sus movilizaciones para recuperar su cultura y sus tierras en la Patagonia Norte (Briones y Ramos, 2010, pp. 39-78).

Como ejemplo de la llamada educación multicultural (denominada, en mi opinión poco acertadamente intercultural bilingüe) podemos señalar la ciudad de Neuquén. En síntesis, la evolución de este sistema educativo ha sido, según Juliane Peschel-Paetzold, en sus primeros intentos prácticos para cambiar la educación rural, y que tuvieron un efecto sobre la educación intercultural bilingüe, emergiendo del Plan Educativo Provincial (PEP) en el año 1986. El Plan Educativo Provincial pretende insertar la educación y fundamentalmente a sus protagonistas principales, los docentes, en el seno de la comunidad, mediante una relación dinámica de productor y producto (Provincia del Neuquén, PEP 1984, p. 41).

Como resultado de dicho plan, y en conjunto con la iniciativa de un gremio docente alternativo perteneciente a la Asociación de Trabajadores de la Educación del Neuquén (ATEN) y a la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM, 2000) se empezaron a promover encuentros de educación rural y cultura mapuche. El primero se realizó en Naunauco. Aquí es donde surgieron las primeras demandas para que se instauraran maestros mapuche. Entre 1995 y 1999 se desarrollaron los primeros programas estatales de Maestros Especiales de Cultura e Idioma Mapuche, lo que provocó el inicio de un proceso de reflexión en el interior de las comunidades mapuche. (Díaz, 2003) Se planteaba la educación intercultural. Pero hubo quienes plantearon que, antes de pensar en programas de educación, era relevante que el Estado argentino reparase al pueblo mapuche y que lo reconociera plenamente. A pesar de los intentos de normalizar el sistema educativo en un sentido multicultural, la estructuración educativa del estado sigue siendo discriminatoria para las concepciones educativas que parten de culturas no dominantes o minoritarias.

El primero de estos grupos tiene una mayor cercanía al discurso oficial del gobierno provincial, mientras el segundo grupo está representado por la Coordinadora de Organizaciones Mapuche. De lo que resultó la implementación de manera efectiva de la educación intercultural bilingüe en Neuquén en el marco del programa de Maestros Especiales, según los planteamientos del primer grupo, o sea más oficialistas.

A nivel de la provincia, la educación está a cargo del Consejo de Educación de Neuquén (CPE), al cual pertenece la Dirección de Programas Educativos e Idioma Mapuche conformada por un equipo de personas mapuche⁶.

En base a las experiencias de los años 1995-1999, en el 2001 se reinició la implementación de los programas de educación que existen hasta hoy día. En este programa, actualmente hay 54 maestros especiales trabajando en escuelas rurales.

a) Primeras iniciativas en demanda profesores de lengua y cultura Mapuche:

Que surgen como intento de cambiar la educación rural que tuvieron sus efectos sobre la educación intercultural bilingüe, emergieron del “Plan Educativo Provincial” (PEP) en el 1986. En el marco del “desarrollo regional”. (Peschel-Paetzold, 2008, p. 152)

b) Iniciativas de carácter público:

El segundo intento de implementar una educación intercultural bilingüe surgió en 2003 de la Coordinadora de Organizaciones Mapuche (COM) y su equipo de educación Norgvbamtuleayíñ, en conjunto con el CPE, el Centro de Educación Popular e Intercultural (CEPINT) de la Universidad Nacional del Comahue y ATEN. Se ejecutó un proyecto en una escuela en el sur de Neuquén, que tiene, tal como la COM se ha presentado tradicionalmente frente al gobierno provincial, una postura que cuestiona la propuesta oficial. (Peschel-Paetzold, 2008, p. 153)

c) Iniciativas de carácter privado:

Que no siempre fueron ejecutadas por personas mapuches, pero que son iniciativas individuales que predominantemente provienen del sector de la educación. Existe un proyecto consistente en una “Cátedra Libre de Idioma Mapuche de la Universidad Nacional del Comahue”, y una iniciativa para la educación intercultural bilingüe en la ciudad de Neuquén. (Peschel-Paetzold, 2008, p. 153)

Aunque en su conjunto se denominan experiencias de educación intercultural son del ámbito multicultural y de un bilingüismo asimétrico y asimilador. La incorporación de una educación Mapuche en un sentido tradicional comunitaria (oral, familiar, respetuosa con los adultos, imitativa) resulta de difícil encaje en los planteamientos institucionales de la educación formal.

Persiste el distanciamiento entre los planteamientos oficialistas y los representados por la sociedad civil mapuche; de todas maneras, el problema a solucionar no es solo de política educativa, sino también de mentalidad y convivencia social, y de modelo social, más igualitarista y solidario con las minorías sociales y culturales. En este contexto se ve que:

La subordinación a la institucionalidad winka sin posibilidad de participar en los ámbitos de decisión, el fracaso de las promesas de desarrollo, la mayor dependencia al capitalismo de mercado y la negación de la cultura indígena son algunos de los factores por los cuales los pueblos indígenas comenzaron a desconfiar de los propósitos de la clase política gobernante, regresando al hermetismo, negándose a continuar siendo utilizados por las elites blancas como un elemento al servicio de su poder y motivándose a activar el potencial político de la identidad étnica, en contraposición a la política integracionista y etnocida de los Estados (Stavenghagen, 1997, p. 70). Esta revalorización de la identidad étnica implicó que los pueblos indígenas –y por supuesto los mapuches– comenzaran a replantearse la manera de abordar su vínculo con el Estado y otros actores externos, a la vez que optarán por refugiarse en la etnicidad como estrategia de lucha y forma de supervivencia (Tricot, 2009, p. 184). (Rabagliatti, *op cit.*, p. 3).

Lo que hace difícil plantear un resurgir político, cultural y social del pueblo Mapuche en un marco de descolonización o de autonomía nacional, aunque sea a nivel de una estructura confederal y no de autodeterminación plena en lo político y en un marco multicultural respetuoso con la diversidad socio-cultural que sea un paso más hacia la consecución de una diversidad cultural posible y políticamente asumida por las estructuras del Estado-nación Argentina, por otra parte muy centralista educativa y culturalmente hablando.

CONTACTO CULTURAL ASIMÉTRICO POSTCOLONIAL EN EL CONTEXTO DE ACULTURACIÓN Y TRANSCULTURACIÓN

Con la transculturización del pueblo Mapuche éste es víctima de la prepotencia colonizadora del poder establecido, de la inconsciencia deculturadora de la nueva civilización y de la modernización depredadora de las culturas mayoritarias. Aunque el activismo pedagógico, al menos hasta donde yo conozco, es importante, con pocos medios había y hay muchos docentes investigando y participando en la reconversión de la realidad sociocultural. Pese a que el Estado-Nación de Argentina está sometido a una crisis económica, social y cultural interminable, la esperanza Mapuche se encuentra bajo acoso judicial.

Recordemos que los Mapuches y tantas otras culturas indígenas americanas, se encuentran con la problemática flagrante de la des-rentabilización y desregulación de las economías indígenas; ni los intereses chilenos ni argentinos desde un ámbito general obedecen a criterios de relanzamiento real de estas formas de vida. Tanto las dictaduras militares en Argentina como la dictadura de Pinochet en Chile (hasta su muerte fue el jefe supremo del ejército de Chile) -aunque sin querer decir que estuvieran relacionadas- se creyeron con el derecho de obviar y cargarse los pocos derechos de las minorías con la intención de provocar su extinción. Aunque subsisten como minorías minorizadas, poco a poco, por ejemplo, Buenos Aires y Santiago de Chile han utilizado estas minorías como mano de obra barata o en precario, etnizando la pobreza en las zonas urbanas y rurales en general.

Los Mapuches consideran la tradición oral y la lengua como la forma de vida de su cultura. Con la lengua y la tradición oral se recuerda la memoria viva de las formas de organización social Mapuche. En la lengua (*Mapudungun*) se encuentra la esperanza de la recuperación del pueblo Mapuche, junto con la lucha por el territorio (*Waj Mapu o Wall Mapu*), la conservación de la naturaleza y de la organización política propia de los Mapuches. Hay que hacer frente a la cultura de la especulación capitalista para contrarrestar el acoso a este pueblo. Las nuevas formas culturales dominantes se dan como un hecho libremente aceptado, pero dependemos del coche, de las autopistas, de los ordenadores, progresivamente de formas más sofisticadas como Internet, las redes sociales, que conforman nuestras relaciones humanas, que tienen poco que ver con las formas tradicionales que propiciaban una relación micro-grupal, comunitaria y más directa. En la sociedad Mapuche ni las reservas ni la sociedad rural se escapan a los condicionantes de la urbanización de las costumbres consumistas de la sociedad que las coloniza. El intercambio cultural de productos, la globalización de algunos bienes y servicios, como la Coca Cola, la comida rápida, el automóvil o los servicios bancarios, requieren de sistemas de percepción y de apreciación compartidos, códigos comunes, una cierta estandarización en los signos, valores y ritmos, en definitiva (Margulis, 1997, p. 41) una sedimentación cultural que coloniza costumbres, rutinas, gustos, modas, fiestas, etc. Es más, nos encontramos en una sociedad en la que persiste el acorralamiento y represión del indio/a través de las estructuras del Estado, es decir o se adapta, se civiliza, o queda en los márgenes de esta sociedad.

CULTURA, RELIGIÓN Y MITOLOGÍA (RELATOS: NÜTRAM) EN LA COSMOVISIÓN MAPUCHE⁷

Si entendemos que el concepto de religión viene de religare, que significa estar atado o vinculado a la divinidad, debemos abrir la concepción sociológica de religión a la diversidad. Desde la sociología de las religiones, no se puede entender la religión sólo como una creencia en un único Dios (monoteísmo), ni siquiera como un conjunto de prescripciones morales que controla el comportamiento de los creyentes, ya que en muchas religiones es extraña la idea de que los dioses estén muy interesados en cómo nos comportamos en esta tierra. Por tanto, detrás de este concepto de religión no entendemos que esté la idea de un solo y único Dios. (Curivil, 2011).

Para Durkheim la religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas (rituales) relativas a las cosas sagradas (Durkheim, 1993, pp. 92-93). A la vez la religión es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos o de ceremonias (cáp. I). El mismo Durkheim preveía que la religión con el tiempo desaparecería para ser sustituida por explicaciones científicas y que en las sociedades modernas su función se limitaría a mantener la cohesión de la sociedad. Función cohesionadora nada desdeñable para comprender algunos de los elementos de la pervivencia de la cultura y cosmovisión Mapuche en nuestros días.

En este sentido, la religión puede ser una parte significativa importante e incluso esencial, del complejo sistema social por el que los seres humanos son capaces de vivir juntos (Brown, 1972, p. 176). Aquí entendemos la religión Mapuche dentro del conjunto de la diversidad de sistemas religiosos. Aún más, podemos considerar la religión Mapuche como uno de los conjuntos simbólicos más importantes de su cultura identitaria, posibilitando su identidad étnica⁸.

También puede resultar que la modernidad, en términos de secularización según Peter L. Berger, no solo no ha acabado con las religiones y las mentalidades religiosas, sino que más bien vivimos en una era de religiosidad en expansión en una sociedad pluralizada (Berger, 2016). Existe una dinámica de transculturación trasnacional de multiculturalismo globalizante que condiciona la diversidad y el pluralismo y a la vez genera diferencias jerarquizadoras y una consideración desigual. En la sociedad Mapuche, tanto rural como urbana, el religioso tiene una función vertebradora y cohesionadora de la cultura; hoy es un elemento cohesionador a partir de un sistema autónomo de funcionamiento y organización.

Los actores religiosos propiamente dicho (machi, *ngempín*, persona que dirige el *nguillatún* parte del *lonko* y la machi), *Nidolères* (persona que tiene responsabilidad y el control de los diferentes ritos⁹ y celebraciones, en los que hasta ahora, los agentes pastorales de las religiones cristianas no tienen más poder de influencia y decisión, aunque hay experiencias recientes en los que los agentes pastorales reivindican el poder de estos actores sociales (*lonko*, autoridad política y religiosa; machi autoridad medicinal y espiritual y *Ngen Dungu* es el jefe de ceremonia o el dueño de la palabra), como una forma de ayudar a reestructurar la comunidad, su cultura, sus valores, su arte, su música, su folklore, su cosmovisión, en una palabra, su vida es religiosa.

Hay que entender la religión Mapuche dentro de un concepto dinámico de adaptación a las circunstancias e influencias, es decir, lo que hoy se puede considerar como religión Mapuche tiene inevitablemente muchos elementos de la religión *winka*, con influencias del cristianismo, de pastores evangélicos, sacerdotes católicos y otras funciones religiosas consagradas; sin embargo, en los aspectos básicos se diferencia del cristianismo. En este sentido es imposible concebir una religión Mapuche no contaminada. El término religión, como la entendemos tradicionalmente en occidente, es un concepto eminentemente católico, que hace referencia a una religión específica que se autocalifica como la única religión válida y verdadera, con una pretensión universalista con efectos transculturadores que pueden provocar la extinción definitiva o su hibridación extintora.

Se entiende por religión en Mapuche el *fezentun* o *fezentu*, que significa creer, obedecer, convenir, etc., lo que deducimos que se trata de creencias que sólo tienen sentido de ser vividas mediante ritos ceremoniales. Por ello, los que dicen por ejemplo: *Tain fezentun* (nuestro creer o nuestras creencia), están haciendo referencia a un corpus de creencias y tradiciones. *Tayil* (canto sagrado tradicional, también se traduce por ritual). *Wenumapu*: (lugar donde viven los dioses y los ancestros). Estas creencias tienen que ver con un culto a la divinidad, a los espíritus de los antepasados, culto a los muertos, culto a los *ngen*, que habitan en los elementos de la naturaleza¹⁰.

El *fezentún*, en cuanto corpus de creencia, estaría fijado en el canon Mapuche, es decir, en el *Ad Mapu*. El *Ad Mapu* no es otra cosa que un conjunto de leyes y tradiciones rituales religiosas heredadas de los antepasados. Esto de alguna forma representa el aspecto doctrinal

de la religión Mapuche; lo que en otras palabras significa que todo lo que no está de acuerdo al canon, es decir, al *Ad Mapu*, no tiene fuerza de ley.

La tradición debemos entenderla no como algo inmutable, que no cambia, sino en cuanto que representa un caudal o un manantial de agua vivificadora (García Canclini, 1990, p. 204); aunque en palabras del teólogo Gustavo Gutiérrez, el mantenimiento de las tradiciones significan «beber del propio pozo». En este sentido se piensa en la tradición como un mecanismo de selección y de invención, proyectada hacia el pasado para legitimar e iluminar el presente, (Gutiérrez, 2007) lo que expresa una visión más restrictiva que la de García Canclini) ya que una tradición no tiene por qué estar anclada en el pasado, las culturas, aun las más tradicionales cambian según los contextos, si no corren el riesgo de fosilizarse o en su caso aculturarse en el sentido global de la posmodernidad.

No veo porque la religión Mapuche no se puede tratar como tal, si se acepta que entra plenamente en el marco teórico aceptado comúnmente como un conjunto de creencias que asumen la dimensión trascendental - a menudo sobrenatural - en el mundo y que comporte una práctica o ritual y un orden social (Organización social). Se sanciona una moral determinada para sus fieles, con creencias de índole sobrenatural, refiriéndose a una dimensión espiritual (Giner, 2010, p. 218) de mitos, dogmas, moral, referencias al bien y al mal, ritos y magia, aunque no tenga Iglesias ni sacerdotes, en el sentido de las confesiones dominantes. Su templo es la naturaleza misma, el *ngillatuhue* o *ngillatuwe* (lugar donde se celebra el *ngillatun*) y su sacerdote el *nguepin* (dueño de la palabra para orar) o el *nguillatufe* (oficiante).

Las creencias religiosas Mapuche se fundamentan principalmente en el culto a los espíritus de los antepasados (míticos o reales), ya sean espíritus y/o elementos de la naturaleza. Estos espíritus no corresponden a divinidades¹¹, como comúnmente se entiende en el mundo occidental. Referente a las divinidades, tampoco en la religiosidad Mapuche más antigua existe un espíritu principal que sea considerado Dios supremo, creador del universo y del hombre, aunque la palabra *Ngenechén* generalmente viene traducida por Dios. Este nombre no siempre ha significado Dios en nuestra lengua; fueron los jesuitas españoles quienes lo acuñaron, ya que pensaban que era más comprensible. La tradición ya no se puede entender como algo inmutable y cerrado, que no cambia; la tradición está pensada como un mecanismo de selección y de invención, proyectada hacia el pasado para legitimar e iluminar

al presente. Partiendo de la base de que las culturas tradicionales no desaparecen con la modernidad, las culturas populares tradicionales se han ido transformando (García Canclini, 2001, p. 203). Las culturas campesinas y tradicionales ya no representan la mayoría de la cultura popular; hoy la mayoría de la cultura popular (el concepto de cultura popular hoy suele referirse a la cultura de masas o estandarizada a partir de los mass-media y las nuevas tecnologías) es de tipo urbano y tampoco es monopolio de los sectores populares (*ibid.*, pp. 205-208).

La comunidad facilita que las relaciones humanas, en cuanto a grupo, estén mediatizadas por un lenguaje comunicativo que permita un trato fraternal y solidario que se expresa con la palabra *peñi-lamngen* (hermano/a), lo que genera una moral comunitaria o una forma de comportamiento en el interior de la comunidad. (El machi o el Ngulu mapu, no generan una relación de subordinación con los miembros de su comunidad, ya que el ejercicio de la autoridad está relacionado estrechamente con la ceremonia). Esta comunidad se construye con procesos sociales activos y continuos que penetran en la vida social promoviendo sentidos de pertenencia y devenir favoreciendo la relación de grupo en la acción y comunicación colectivas, facilitando la identidad como pueblo y cultura.

En cuanto a los ritos religiosos hay que señalar que son los que permiten acceder del mundo de lo sagrado o sobrenatural a la vida trascendente. En el ngillatun¹², en estrecha relación con este rito se encuentra el *anum Rewe* (plantación del *Rewe*), el *ngeikurewen* (mover o cambio de *Rewe*), además de los ritos del *machitún* (rito de sanación) y el datún (rito para descubrir el tipo de enfermedad). *Llaftun*, significa curar; *llafü*, disminuir el dolor producido por una enfermedad o herida, *ngillatuñma*, rezar a los dioses para el bienestar. Ambos son rituales relacionados con la salud. El *Machin* es el acto de consagración de la/el machi con sus respectivos ritos de *anvm Rewe*, *ngeikurewen*, *pijantun* (es la oración de la machi). El *Kultrún o kultrung* (tambor) es el instrumento musical que se toca en estas ceremonias. Hay otros ritos seculares como el *Katan Kawin* (rito de horadación de las orejas de las niñas)¹³.

En cuanto a los ritos funerarios a la ceremonia de entierro se la denomina *eluwün*: hay que señalar que expresan una concepción de la vida, a través de ellos los vivos dan belleza ceremonial a los muertos.

Cabe señalar, hoy en día, que los ritos de la religión Mapuche reflejan la influencia del cristianismo, partiendo de que la dimensión religiosa se vive en cada uno de estos, los cuales son una repetición de un acto y esta repetición es lo que le da el sentido. De este modo todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, carece de realidad. Aunque esto no es un obstáculo para mantener actores y rituales propios como el/la machi, el *ngempín* (principal fin de la conversación o ceremonia).

Una de las contradicciones que se producen a menudo en el contexto religioso Mapuche es que se vive el cristianismo católico centrándose en la tradición y respeto por la vejez, seguramente como herencia cultural de su propia cultura religiosa, como efecto de su socialización primaria, familiar y de comunidad. Una de las singularidades de esta situación se produce cuando el Mapuche pide la recepción de los sacramentos, especialmente el bautismo, lo que permite hablar de cristianismo Mapuche, ya que la recepción masiva del bautismo no sólo significa simpatía por una determinada confesión cristiana, de lo que deducimos que el Mapuche pretende militar en estas creencias y cultos. El cristianismo que vive el Mapuche, en versión católica, no se centra en vivencias o en experiencias de fe del testamento, sino que se fundamenta en el peso que tiene la tradición de los ancianos y el recuerdo de los antepasados. Frases como «nosotros siempre hemos sido católicos» o «mis padres eran católicos, por lo tanto, yo tengo que serlo también» son muy comunes. Esta sería una de las principales razones de por qué la mayoría de estos creyentes siguen aferrados a las tradiciones de sus antepasados, para vivenciar de alguna manera dos prácticas religiosas paralelas, y en algunos sectores una experiencia religiosa sincrética. Estas prácticas religioso-culturales Mapuche serán autónomas mientras que el control de estas ceremonias esté exclusivamente en manos de los actores religiosos Mapuches.

Hoy es común ver a machi y *ngempín* participando de una eucaristía o dialogando con los misioneros, hecho inexcusable en tiempos pasados. Sin embargo, esta misma machi y estos mismos *ngempin* se convocan para realizar sus propias celebraciones rituales, unas veces invitando a los misioneros, otros ignorándolos. Sin embargo, la nota característica es un ecumenismo práctico.

Respecto a la renovación del personal que forma la institución religiosa Mapuche, hay jóvenes hombres y mujeres que declaran tener vocación de machi y piden ser considerados como tales, hecho no muy común, pero existe. Sin embargo, hay también jóvenes Mapuches

que deciden asumir un compromiso más activo en su Iglesia. A pesar de las grandes diferencias, la práctica nos muestra que hay una cierta compatibilidad.

El *nguillatún* es la ceremonia religiosa más característica de la cultura Mapuche, consiste en un acto comunitario con la función de oración, existen 2 tipos distintos: A) fertilidad de los campos, cosechas y animales. B) bienestar de la comunidad. Ceremonia dirigida en Argentina generalmente por *longkos*, sin descartar que también esta función la cumplan los/las machi y en Chile por las/los machi.

Las Divinidades están encabezadas por *ngüinechen* (el dueño de la gente. Guiador de hombres. Compuesta de padre, madre, hijo e hija. No se trata del ser supremo monoteísta, aunque se suele confundir con la figura del creador del mundo). En el *nguillatún* o *Futa-Chao* (viejo, anciano y Chao padre) encomienda su protección. También se define como creador y dominador de la gente (Montes, 2000, p. 117). Es una de las divinidades más respetadas.

ALGUNOS EJEMPLOS MITOLÓGICOS MAPUCHE QUE EXPRESAN SU COSMOVISIÓN Y NATURALEZA

Para sintetizar la problemática nos son válidas las palabras de Rodrigo Moulian, que nos sirven para relacionar el mito, la religión y la naturaleza, piezas básicas de la cultura Mapuche y que dice:

Los relatos míticos se refieren a dos de los motivos que concitan o han concitado a lo largo de la historia Mapuche la realización de rogativas, como la ocurrencia de desastres naturales y la realización de empresas bélicas. Los Mapuches ruegan comunitariamente para propiciar el favor de los dioses y espíritus ante las amenazas que afligen al grupo. En estos casos, los acontecimientos del plano natural o social proveen la necesidad e impulsan la rogativa. (Moulian Tesmer, 2008, pp. 401-402)

En la actualidad, en muchas comunidades la acción ritual se encuentra asociada al trabajo agrícola, por lo que ha adoptado un carácter cíclico, efectuándose preferentemente en las épocas de siembra o cosecha. De allí que en ocasiones se califique al *ngillatun* como un rito agrario. No obstante, ello da cuenta de los usos del ritual más que de su naturaleza, porque como hemos dicho, éste puede ser empleado con diversos propósitos. Si en el período prehispánico constituye un mediador socio-estructural, en la actualidad es un mediador ideológico, a través del que se reproducen las representaciones cosmovisionarias de la cultura

Mapuche. Su frecuencia varía según los sectores, contándose casos como los de las comunidades pehuenche donde se registran hasta cuatro rogativas al año (*ibid.*, 2008, p. 402). Aunque para manifestar la cúpula de las deidades se señala a *Nguenechen* (Ngünechen) como creador del mundo y protector del pueblo Mapuche, lo que resulta clave para explicar las creencias Mapuches; también resulta confuso debido a que la explicación que se suele dar resulta contaminada de cristianismo.

Parece más acertado hablar de *Chau* (o *Chao*, también *Chau Elchefe*) (Izaguirre, *op cit.*, p. 29) como deidad masculina y *Kusche* deidad femenina compartiendo con Chau esta protección, representado por la función, por ejemplo, de Tren Tren.

Esta protección no siempre tuvo tintes positivos; con el ejemplo de la leyenda del Tronador vemos como se quiso escarmentar la conducta degradante de los Mapuche.

• ***El diluvio de las serpientes (Kai Kai y Tren Tren Filuà, serpiente o víbora)***

Entre los mitos y leyendas Mapuche podemos señalar el relato de *Tren Tren* o *Threni tren* (Treg Treg) y *Cai cai Filuà* o *Kai-Kai Filuà*, considerado como el relato más divulgado de esta cultura: Pillan, que puede convertirse en un espíritu benéfico o maléfico según las características del alma del muerto que se encuentra en el volcán Lanín en Neuquén, provocó un gran diluvio. Antes de la llegada de los blancos, cuando no había más que los antiguos y verdaderos Mapuche, los Reche y después de una rogativa, empezó a llover y llover (Fernández, 2011, p. 40; Fernández, 1995 y 2000); esto provocó que la *Cai Cai* se enfureciera y llamara al *Pillan del Mahun*. Los Mapuches dispararon hacia todos lados. Algunos se acordaron del mandado de *Ngguechen* y empezaron a subir al *Tren Tren*. También había animales como el *choique*, el luan, el pudú, el *pangu* o el *nahuel*. Sombrero de palo tenían que ponerse para subir, sino *Antü* los dejaba sin pelos. De esa vez quedaron con el color de piel oscura, por estar cerca del sol. Los *winkas* argentinos llaman a los Mapuche «cabecitas negras», por el tono oscuro de su piel y para señalarlos como los demás.

Los Mapuches que caían al agua se volvían peces y los animales rocas. La situación era grave. Pero finalmente *Tren Tren*, que representaba el bien, derrotó a *Cai Cai*, que albergaba el mal; este último murió quedando en el fondo del lago y de esta manera paró de diluviar. Resumiendo, Lucía Golluscio (1984) distingue entre los mitos y los relatos históricos. Entre los primeros destaca el mito Mapuche por excelencia, el *Tren Tren*. Este texto se remite a los

primeros tiempos, cuando sólo había Mapuches y no había blancos (*winkas*). El grupo social lo dota de existencia real para esta comunidad que cree en ellos con fe religiosa. Puede decirse que los rasgos fundamentales de *kwifike Dungu* (habla antigua) son lo antiguo, lo sagrado y lo verdadero (Fernández, 1995, p. 9).

• ***La muerte del volcán Lanín (Laniün)***

El mito del apagón del volcán Lanín (estar muerto), antes denominado *Laniün*, de la provincia de Neuquén cerca de Junín de los Andes, habla de lo siguiente:

Ese Lanín era muy peleador; como Cuchillo. Hacía de todo, sacaba humo, tronaba, sacaba chispas, provocaba tormentas, agua, nevazones y derrumbes. Era malo, tiraba piedras, hacía temblar la tierra, no vivía bien ni de día ni de noche, siempre hacía ruido. Bramaba como una vaca. (Parodi, 2005, pp. 89-92)

Por todo esto, dicen que fue castigado por *Nguenechén*, y ahora ha queda totalmente plano y se apagó. Este es una descripción de unos hechos entre lo mágico y lo histórico con connotaciones religiosas (*ibid.*).

Representa la valentía y la defensa de la naturaleza, pero también la violencia y el sacrificio. La invasión de la ladera del volcán con motivo de la caza provocó la reacción del pillán y la exigencia del sacrificio de una doncella Mapuche para calmar las iras del volcán provocando su muerte.

• ***El cuento de los caciques petrificados (Cerro Tronador: Amun-car)***

El cuento de los caciques petrificados hace referencia a un caso de enemigos no vencidos en el Tronador, (Koessler-Ilg, 2012, p. 78) hace referencia a un cacique violento y guerrero, llamado el Tigre saltarín *Linko Nahuel* que sembraba el terror en su zona sin piedad, rodeado de unos guerreros fornidos. En su tierra fértil por los baños de sangre que hubo en defensa de su territorio, dicen que cada hombre era un guerrero y cada mujer, dura y artera como ha sido siempre la mujer del araucano, ayudaba en la defensa de la tierra.

Esta gente era de alta estatura y eliminaban sin piedad a todos los deformes o débiles. Los invasores eran enanos que querían ocupar las tierras fértiles más altas de la montaña y muchos fueron castigados por osamenta de querer dominar la eternamente furiosa montaña. Este cuento representa el temor a la invasión y a la vez el respeto a la piedra sagrada.

Los enanos habían venido para quedarse y comenzaron a escalar las laderas del (Amun-Kar). Linko Nahuel, enfurecido organizó su ejército para atacarlos. Los enanos parecieron asustarse y huyeron montaña arriba y hacia allí los persiguieron. Pero con astucia y con una gran cantidad de efectivos que salían de detrás de las rocas armados de infinitas flechas, consiguieron reducirlos. El jefe de los enanos se acercó a Linko Nahuel para contemplar la derrota de sus guerreros.

El Pillán (o el mismo Dios) protector de la montaña, viendo el monte invadido por los dos bandos petrificó las dos cabezas y redujo los combatientes a cenizas. Todos ellos quedaron cubiertos por la lava y las cenizas, la nieve y el hielo. Sólo el *Fürürüfhué* (pájaro) se pudo reponer y subir a las alturas sobrevolando las cabezas o *Wiyó Lonko* (coronilla de la cabeza humana) de los petrificados. Desde entonces la cumbre no se puede escalar y de vez en cuando la montaña retumba. De ahí el nombre de Tronador puesto por los blancos o winkas, que también significa extranjeros.

De todo esto se extrae que los espíritus benévolos de la montaña y en general exigen respeto a la naturaleza y a la convivencia, es decir lo que en la modernidad se entiende como ecología y pacifismo. Las guerras son destructoras. En general y a pesar de la transculturación occidental vigente, persiste una visión Mapuche que se resiste a una visión de racionalidad occidental, aunque tenga ya la influencia de formas híbridas de la occidentalización.

REFLEXIONES FINALES

Nos encontramos ante una situación de degradación cultural y desamparo educativo, a pesar de las diversas experiencias concretas de multiculturalidad puesta en marcha civil y oficialmente a través de las instituciones públicas, en el contexto de la modernización del mundo de la globalización, las culturas dominantes y homogeneizadoras (más bien estandarizadoras y a menudo mercantilizadas y des localizadas en el marco del capitalismo neoliberal) actúan como un elemento de presión radical transcultural a esta cultura minorizada, una aculturación transnacional. Lo que puede provocar su extinción, o como en el caso de la sociedad Mapuche, puede provocar una hibridación cultural asimétrica que pone en peligro su misma existencia como cultura viva, con el riesgo de quedar como una simple mercantilización. Entendiendo que Argentina es un ámbito territorial donde confluye gente

originariamente de culturas diversas, con una problemática propia en el caso de los indígenas, con su propio sistema de aculturación, lo que hace compleja la visibilización y solución de las problemáticas de los pueblos originarios.

A pesar de la indefensión en que se encuentra el Pueblo Mapuche en el territorio nortepatagónico, surgen movimientos en favor del federalismo y movimientos de vindicación socio cultural y política en favor de la autogestión de los pueblos originarios. Movimientos que son partidarios de un nuevo orden socio-económico y cultural en esta región, aunque cabe tener presente las problemáticas andinas y las posibilidades reales de que se dispone para posibilitar la dinamización interna, económica, cultural y política para crecer como pueblo y mantener el saber de las tradiciones y enriquecerse con las propias iniciativas, para dejar de ser invisibles. (Gordillo y Hirsch, 2010, p. 32). La complejidad y diversificación de posturas vindicativas indígena u originarias hacen difícil la concreción de estas iniciativas más o menos contestatarias (Kropff, 2005).

Casi como último recurso necesario, en el marco de la sociedad del “cambio” líquido, como diría Zygmunt Bauman, a la cultura Mapuche le queda retornar a la tradición oral, es decir, a su lengua y a sus ceremonias comunitarias, que las consideran como la forma de vida de la cultura Mapuche.

Con la lengua y la tradición oral se recuerda la memoria viva de las formas de organización social Mapuche. En la lengua mapudungun se encuentra gran parte del reordenamiento y la recuperación del pueblo Mapuche junto con la lucha por el territorio (Waj Mapu o Wall Mapu), la conservación de la naturaleza, de la cosmovisión, de las creencias (religiosas, sanitarias, míticas o mágicas) Mapuches y de la organización política propia de los Mapuches de manera más autogestionada y autosuficiente para poder dirigir su propio destino.

En el contexto de la cultura Mapuche y de Argentina la ceremonia religiosa más significativa, el *Ngellitun*, va más allá de tener una función religiosa. Es una fiesta comunitaria, expresión autogestiva de las comunidades Mapuche, sin iglesias ni sacerdotes; el marco ambiental es la naturaleza. En consecuencia, la función sociocultural del *ngillatun* va más allá que una función religiosa, aunque me quedo con la inquietud de que la religión de este pueblo pueda quedar como un simple acto folclórico en el marco de un espectáculo festivo.

La lengua (mapudungun) centra una gran parte de la recuperación que han de superar los mapuches, que por otra parte luchan por el territorio (*Wall o Waj Mapu*) y su pasado ancestral, lo que hace que la preservación de la naturaleza se convierta en una pieza angular de sus planteamientos en el sentido más profundamente ecológico de la modernidad (englobando tanto lo rural como lo urbano, espacio donde vive la humanidad), la cosmovisión y creencias (religiosas, la salud, mítico o mágico) Mapuche se convierten en la visibilidad posible de su pasado y su cultura, sin olvidar la potenciación de una política auto-organizativa de los mapuches. La oralidad de la lengua y de la cultura ha sido alguno de los elementos que ha posibilitado algunos de los rasgos culturales más significativos.

Recuérdese la cultura mapuche y otras culturas indígenas americanas, por ejemplo, viven el problema de las economías des-rentabilización, lo que las hace poco viables si se mantienen en los parámetros tradicionales de etnización económica, cultural y política, en las estructuras del estado-nación asimilacionista y la política transnacional poco propensa a cuestionar el orden interno de no respeto de los derechos humanos de manera proactiva y más unitaria, participando también en la democratización de las instituciones públicas como ciudadanos de pleno derecho.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANRed (Agencia de Noticias RedAccion). (2006). Neuquén: represión al pueblo mapuche. Recuperado de: www.anred.org/article=1254 (22/10/2008)
- ANRed (Agencia de Noticias RedAccion). (2017) ¿Qué pasa con los Pueblos Originarios? Recuperado de: <http://www.anred.org/article=71593> (22/12/2017)
- Argeri, M. E. (2005). *De guerreros a delincuentes. La desarticulación de las jefaturas indígenas y el poder judicial. Norpatagonia, 1880-1930*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Araya, R. (2002). EL Origen mítico del pueblo Mapuche. *Revista Escáner Cultura*, (46), Diciembre. Recuperado de: <http://www.escaner.cl/escaner46/reportaje.html>
- Ancán, J. (2003). Prólogo. En Hernández, I. *Autonomía o ciudadanía incompleta*. Santiago: CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) Pehuén.
- Barron, N. (2008). *Kallfv mapu. Tierra Azul*. Buenos Aires: Ediciones Continente.
- Bauman, Z. (2017). *Desconeguts a la porta de casa*. Barcelona: Arcadia.

- Berger, P. L. (2016). Nuevas reflexiones en torno de la religión y la modernidad. *Revista Sociedad y Religión*, 26 (45). Recuperado de:
www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812016000100007
- Bidaseca, K. (coord.). (2011). *Signos de la identidad indígena*. Buenos Aires: Sb.
- Brown, A. R. (1972). *Estructura y función en la sociedad primitiva*. Barcelona: Península.
- Briones, C. (2004). Del dicho al hecho. Poniendo la interculturalidad en sus contextos. En Díaz, R. y Alonso, G. (comps.), *Construcción de espacios interculturales*, (pp. 105-136). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Briones, C. (2001). *Viviendo a la sombra de naciones sin sombra: poéticas y políticas de (auto) marcación de "lo indígena" en las disputas contemporáneas por el derecho a una educación intercultural*. Lima: Conferencia sobre Multiculturalidad y Educación.
- Briones, C. y Ramos, A. M. (2010). Replanteos teóricos sobre las acciones indígenas de reivindicación y protesta: aprendizajes desde las prácticas de reclamo y organización mapuche-tehuelche en Chubut. En Gordillo, G. y Hirsch, S. (comps.), *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*, (pp. 39-78). Buenos Aires: La Crujía-Flacso Argentina.
- Briones, C. (edit.) (2005). *Cartografías Argentinas*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Carballo, A. (2003). La cruz compuesta del cultrún Mapuche. *Zoolok.com.ar*. Publicación hispanoamericana de literatura, poesía y ciencia, 33. Recuperado de:
<http://www.zoolook.com.ar/nota/416.html>
- Carbonell, B. (2001). La cultura Mapuche y sus estrategias para resistir estructuras de asimilación. *Gaceta de Antropología*, 17, artículo 05. Recuperado de:
<http://hdl.handle.net/10481/7435>
- Centro de Documentación Mapuche. (2011). Río Negro. El proceso interno del CAI en el Pueblo Mapuche. Recuperado de: [http://www.Mapuche.info/Centro de Documentación Mapuche](http://www.Mapuche.info/Centro%20de%20Documentaci%C3%B3n%20Mapuche), 12-01.
- Consejo Provincial de Educación. Dirección de Planeamiento Educativo. (1984). Documento Preliminar del Plan Educativo Provincial: fundamentos políticos y aspectos teóricos y metodológicos, Neuquén.
- Consejo Provincial de Educación de Neuquén. Dirección de Planeamiento Educativo. 1986. Educación y Sociedad Democrática. Aportes para el Documento Base del P.E.P., Neuquén.

- Coordinación de Organizaciones Mapuche. (1999). *Reconocimiento Institucional del Pueblo Mapuche de Neuquén*. Neuquén: Nuevo Milenio.
- Coordinadora Mapuche de Neuquén (2000). Educación para un Neuquén Intercultural. Neuquén. Recuperado de: www.rebellion.org/cultura/neuquen271102.pdf
- Coordinadora Mapuche de Neuquén. (2003). Interculturalidad y pueblo Mapuche: un marco político conceptual para nuestro estudio. Documento Base del Proyecto: “Self-Sustaining Community Development in Comparative Perspective-Subred Indígena”-Center for Latin American Social Policy-CLASPO, Neuquén. University of Texas at Austin (UT)-COM.
- Curivil, R. (2011). Religión mapuche y cristianismo. Recuperado de: <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/comte/religion.pdf>.
- De Jong, I. y Canamasas, B. (1993). La estructura económica y social de la tribu de Coliqueo. En Hernández, I. (coord.), *La identidad enmascarada: los mapuche de Los Toldos*, (pp. 119-160). Buenos Aires: Eudeba.
- De Lella, C. y Krotsch, C. (comp.) (1989). Congreso Pedagógico Nacional. Evaluación y Perspectivas. Buenos Aires: Sudamericana.
- Diario Clarín. (2013). Una etnia marginada en Chile y en la Argentina. 05 de Enero.
- Diario Río Negro. (2007). La educación intercultural es un cambio histórico. 18 de Agosto.
- Diario Río Negro. (1991). Avances en la ley del Indígena. 14 de Octubre, 5.
- Díaz, R. y Alonso, G. (2004). *Construcción de espacios interculturales*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Díaz, R. (2003). La interculturalidad a debate. Aproximaciones teóricas y políticas para una educación desafiante. Cipolleti, Marzo. Recuperado de: http://www.utexas.edu/cola/llilas/centers/claspo/Díaz_interculturalidad.pdf
- Durkheim, E. (1993). *Formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza.
- Feley (2002). Música mapuche. Recuperado de: <http://entremusicas.com/feley>
- Fernández, C. A. (comp.) (2000). *Relatos y romanceadas Mapuche Mapuches*. Buenos Aires: del Sol.
- Fernández, C. A. (ed.) (2011). *Cuentan los Mapuches*. Buenos Aires: Edicol.
- Fernández, C. A. (ed.) (1995). *Cuentan los Mapuches*. Buenos Aires: Nuevo Siglo.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la Religión Mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.
- Galli, C. (2010). *La humanidad multicultural*. Buenos Aires-Madrid: Katz.

- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Buenos Aires: Paidós.
- García Canclini, N. (2001). *Culturas híbridas, Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (comp.) (2010). *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía- Flacso Argentina.
- Grebe, M. E. 1993-1994. El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 12, 45-64.
- Giner, S. (2010). *Sociología*. Barcelona: Península.
- Golluscio, L. (1984). Algunos aspectos de la teoría literaria Mapuche. *Jornadas de Lengua y Literatura Mapuche*. Temuco, 103-114.
- Golluscio, L. (2006). *El Pueblo Mapuche: Poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Biblos.
- Hacher, S. (2004). «Respuesta a Benetton: Los espejitos de colores». *Indymedia*. Recuperado de: www.rebellion.org/argentina/04031
- Hernández, I. (2003) *Autonomía y ciudadanía del Pueblo Mapuche: una historia incompleta*. Santiago de Chile: Comisión Económica para América Latina y el Caribe y Pehuén Editores.
- Hernández, I. et al. (1993). *La identidad enmascarada. Los Mapuches de Los Toldos*. Buenos Aires: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Izaguirre, R. (2003). Mitología Mapuche. En *Diccionario-Mapuche Español Español-Mapuche*, (pp. 29-35). Buenos Aires: Caleuche, 29-35
- Gutierrez, G. (2007). *Beber en su propio pozo*. Salamanca: Sigüeme.
- Koessler-Illg, B. (2012). *Cuentan los Araucanos*. Buenos Aires: Del Nuevo Extremo.
- Kropff, L. (2005). *Pueblos indígenas, estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).
- Mandrini, Raúl. (1984). *Indígenas y fronteras. Los araucanos de las pampas en el siglo XIX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Margulis, M. (1997). Cultura y discriminación social en la época de la globalización. En Bayardo, R. y Lacarieu, M. (comps.), *Globalización e Identidad Cultural*. Buenos Aires: Ciccus.
- Marilo, R.-J. (2010). Los Mapuches. Recuperado de:

www.hhisstorry6.blogspot.com/2010/05/guerra-de-arauco.html

Mariman Quemenado, P. (1996/2004). Elementos de Historia Mapuche. Recuperado de: www.ihes.com/mar/mp1.htm

Martínez Sarasola, C. (2001). *De manera sagrada y celebración. Identidad, cosmovisión y espiritualidad en los pueblos indígenas*. Buenos Aires: Biblos.

Montes, N. (2000). *Cuentos, mitos y leyendas patagónicas*. Buenos Aires: Continente.

Moulian Tesmer, R. (2008). Mediaciones rituales y cambio social: desde el ngillatun al culto Pentecostal. Madrid: Universidad Complutense. Tesis Doctoral.

Mulet, B. (2016). Cultura y Educación Mapuche en Argentina (Patagonia Norte-Puel Mapu: Tierra del este) Entre la transculturación global y la multiculturalidad asimétrica. *Fronteras*, 2, 113-140.

Ortiz, R. (2002). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Parodi, L. (2005). *Leyendas indígenas de la Argentina*. Buenos Aires: Andrómeda.

Peschel-Paetzold, J. (2008). El programa de Maestros Especiales de Cultura e Idioma Mapuche como puesta en práctica de la Educación Intercultural Bilingüe en la provincia de Neuquén (Argentina). *Indiana*, 25, 143-167.

Porcel, R. E. (2007). La araucanización de nuestra pampa. Los tehuelches y pehuenches. Los Mapuche Mapuches invasores. Buenos Aires: Ediciones de Autor.

Puiggrós, A. (1989). Apuntes para una evaluación del Congreso Pedagógico. En De Lella, C. y Krotsch, C. P. (comp.), *Congreso Pedagógico Nacional. Evaluación y Perspectivas*, (pp. 90-98). Buenos Aires: Sudamericana.

Puiggrós, A. (2003). *Qué pasó en la educación argentina*. Buenos Aires: Galerna.

Rabagliatti, J. M. (2012). Pueblos Indígenas como Nuevos Actores Internacionales: El Caso del Pueblo Mapuche. VI Congreso de Relaciones Internacionales. Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata. Noviembre.

Sánchez, G. (2007). *La Patagonia vendida*. Buenos Aires: Cúspide.

Sánchez, S. J. (2007). Estanislao Zeballos y la cuestión indígena. *Historia Regional, Sección Historia*, n° 3, Año XX, 25, 159-171.

Sarmiento, D. F. (1948). *Educación Popular*. Buenos Aires: Lautaro.

Ser Indígena. (2002). *Revista*. Recuperado de: <http://www.revista.serindigena.org/>

Stavenhagen, R. (1997). Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina. *Revista de la CEPAL* (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), 62, 61-74.

Tricot, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche. *POLIS, Revista de la Universidad Bolivariana*, 24, 175-196.

Vázquez, H (2002). Procesos identitarios, “minorías” étnicas y etnicidad- Los mapuches en la República Argentina. *Revista Amnis-Université Bretagne Occidentale*. Recuperado en: www.uni-brest.fr/amnis/

Warley, J. (2003). *La Cultura. Versiones y definiciones*. Buenos Aires: Biblos.

Williams, R. (2001). *Cultura y sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

¹ *Mapuche o Mapuce*: che= gente, mapu= tierra. Patagonia Norte-Puel Mapu: Tierra del este, parte del territorio mapuche Wall Mapu (Araucaria) junto al *Lafken Mapu*, Tierra del oeste Chile, también llamado *Gulu Mapu*, denominada oficialmente Región de La Araucanía. Ver para el concepto Wall mapu en su significado de universo a Gollusio (2006, p. 250) y en su significado de espacio geográfico ver Cañuqueo *et al.* (2005, p. 143). Otra visión es la referente los dos territorios que conjuntamente forman el *Wall Mapu*, el *Ngulu* y el *Puel mapu*, que son: “Territorios que en su ruptura ambiental para los tradicionales viajeros napülkafe del tiempo autónomo no eran más que la abundante continuidad de un solo gran territorio, que en su amplitud conjugaba el concepto *Wall Mapu*, el resabio abruptamente de esas antiguas travesías, vías de comunicación y movilidad cultural entre familias mapuche que quedaron a ambos lados de la cordillera, es hoy más que nunca necesario restituir” (Ancán (2003): “Prólogo”. En Isabel Hernández (2003)).

² Para el Diario Clarín (05/01/2013), los mapuche son una etnia marginada en Chile y en la Argentina: Los mapuches vienen denunciando que en ambos países sufren de una histórica discriminación racial y social. Pero también cabe señalar se produce judicialización y violencia.

³ Son los territorios donde hoy se conserva por parte de algunas comunidades Mapuche la lengua Mapudungún (lengua Mapuche, “mapu” tierra “dungún” habla) de manera minorizada con una fuerte influencia e implantación del español. El contexto territorial al que se hace referencia en este trabajo es Río Negro, Neuquén, Chubut, es decir la Patagonia Norte, aunque territorialmente los Mapuche estén ubicados en Argentina, incluyendo también parte Buenos Aires y la Pampa, y mayoritariamente en Chile, -incluyendo Santiago- separados por la franja montañosa de los Andes.

⁴ A menudo se ha utilizado y se utiliza el concepto araucanos para referirse a los Mapuche y significar que son originarios de la Araucanía, llamada también IX región de la Araucanía (Chile), con la intención de deslegitimar su condición de pueblo originario de la Argentina. Así se puede llamar el proceso de araucarización producido en territorios ocupados por los Mapuche en Argentina. Ver Mandrini (1984).

⁵ Para la música mapuche ver: Feley (2002). También cabe destacar a Beatriz Pichi Malen (mujer o joven pequeña), cantante, estudiosa y divulgadora de la Cultura Mapuche, que se define como: Soy una cantora popular mapuche. También a Aimé Pané, ya fallecida. Para la poesía ver: Barron (2008).

⁶ Experiencia que tiene un grado de asimilacionismo bastante significativo. Ver noticia aparecida el 10 de marzo de 2001. Presentación del programa por el profesor y director de Programas Educativos e Idioma Mapuche, Bernardo Ñanco: De la mano de maestros especiales, la lengua y la cultura mapuches ingresarán como parte de la currícula a las aulas de 39 de las 44 escuelas primarias asentadas en las comunidades autóctonas de Neuquén. “El Consejo Provincial de Educación designó a 39 maestros que fueron elegidos por los propios jefes (lonkos) de cada una de las comunidades que pueblan la provincia”. Río Negro online. Recuperado de: <http://www.mapuche.info/news02/rionegro010310.html>.

Las divergencias entre la oficialidad representada por Bernardo Ñanco (su proyecto educativo) y las entidades Mapuche más críticas pueden verse en Claudia Briones (2004, pp. 105-136).

A partir del 2008 fueron 57 escuelas rurales denominados de educación bilingüe e intercultural según el mismo Bernardo Nanco, con maestros de origen Mapuche (Diario Río Negro, 2007).

⁷ Para Lucia Golluscio (1984) cabe distinguir entre mitos (*Kwifike Dungu*: palabras antiguas y *niütram*: relatos históricos).

⁸ Ver Foerster (1995, p. 11), la religión para el pueblo mapuche puede ser considerada como signo de identidad y nexo de unión entre la naturaleza y lo sagrado (divinidades).

⁹ En la actual práctica ritual Mapuche es posible distinguir cuatro categorías de ritos:

α) Ritos de carácter social. Son los que dan consistencia a la estructura social, de los que se puede destacar: *Pentukun*: es un rito mediante el cual dos personas, por medio de un discurso ceremonioso, se saludan mutuamente, poniéndose al tanto de los últimos acontecimientos. Se aplica el mismo término para expresar condolencias; *Koncotun*: es un rito mediante el cual dos personas deciden entablar una amistad. La celebración se acompaña de comida abundante. Quienes hacen este rito se tratan mutuamente de "konco"; *Lakutun*: es el rito mediante el cual el abuelo paterno ejerce el derecho de perpetuar su nombre en uno de sus nietos. Hoy es el rito mediante el cual los niños reciben un nombre. Quienes están ligados mediante este rito se dan un trato de *laku*; *Xafkiñtun*: es el ritual mediante el cual dos personas cambian objetos de valor, dándose un trato de *trafkiñ*; etc.

b) Ritos de carácter religioso. Aquellos que permiten acceder al mundo de lo sobrenatural. El más importante es el *gijatún*; en estrecha relación con este rito está el *aniüm rewe* (plantación del *Rewe*), *geikurewen* (cambio de *Rewe*); además los ritos del *macitún* (rito de sanación que se hace con *kefapan*) y el *datún* (rito para descubrir el tipo de enfermedad), ambos son rituales relacionados con la salud: y el *macin*, que es el acto de consagración de la/el *maci* con sus respectivos ritos de *anvm rewe*, *geikurewen*, *pijantún* (oración de la *maci*).

c) Ritos de carácter funerario. Estos ritos expresan una concepción de la vida; a través de ellos los vivos dan belleza ceremonial a los muertos; es un homenaje a los muertos como si estuvieran vivos. A los difuntos tradicionalmente se les prepara los artículos usados en vida para que los sigan usando en la otra vida; el rito hace hincapié en que solamente se trata de un cambio de casa. Estos artículos que lleva el difunto son únicamente para la apariencia, no para el uso práctico, de aquí que los ritos funerarios con el propósito de evidenciar el significado de la muerte y de la vida, despedir a los muertos con dolor y reverencia. El servicio a los vivos es embellecer su inicio, despedir a los muertos es adornar su final.

d) Ritos de carácter perverso o maléfico. Tienen por finalidad lograr la ruptura y enemistad familiar comunitaria; quienes ejercen estas funciones se llaman *Kalkuce o kalku*. (Curivil, 2011).

¹⁰ *Negen*: literalmente se puede traducir por "dueño" y en este sentido hace referencia a unos seres inmateriales que tutelan un determinado elemento de la naturaleza silvestre (M. E. Grebe). Citado por Curivil (2011).

M. E. Grebe también habla de potencialidades positivas y negativas, en principio el *ngen* está ligado a potencialidades positivas, pero que puede convertirse en potencialidades negativas *wekiufe*. *El ngen* está ligado indisolublemente a lo natural silvestre (Grebe, 1994, p. 49).

¹¹ Algunas de las divinidades y espíritus de los antepasados de los Mapuche son:

Ngüenechén o Negenechen: Divinidad creadora de todas las cosas y deidad que gobierna a los humanos; *Pillán*: Espíritus benignos masculinos. En ciertas ocasiones malignos. Espíritu de las personas que acaban de morir; *Wanqulén*: Espíritus benignos femeninos; *Wekiufe*: Espíritus malignos. (o maleficos); *Pu-am*: Es la representación del alma o alma universal: Am: Alma o alma de los seres vivos. (Marilo, 2010) y sombra del muerto, alma, espíritu. (Recuperado en: <http://nuevemapu.blogspot.com/2008/06/diccionario-mapuche.html>) *Elmapu*: Espíritu creador del *mapu* (tierra); *Antu o Chau*: Llamado también *Antu Fucha* (ancianos rey sol o simplemente puede significar sol). *Antu* además tendría una dimensión femenina llamada *Antu Küche* (antigua reina luna), que en realidad sería la representación de su mujer *Kuyén*; *Wenu mapu*: tierra de arriba en sentido sobrenatural y también en el sentido de espíritus benéficos; *Auenu Mapu*: Lo abstracto que concentra energías positivas; *Minche Mapu*: Energías negativas bajo tierra o simplemente bajo tierra. *Alhuem mapu*: tierra de las almas (Recuperado de: www.telpin.com.ar/InternetEducativa/Proyectos/2005/LOSMAPUCHES/mapuches.ppt).

¹² El *ngillatun* significa «rogativa». Es una gran celebración que permite vivir y consolidar diversos aspectos de la vida Mapuche. También se le conoce como *ngellipun*. Se dice que objetiva la identidad Mapuche (Golluscio, 2006, p. 73). Es la celebración más significativa de los Mapuche.

¹³ El rehue o rewe, comúnmente se traduce por altar, que es un árbol sagrado, pero en cuanto símbolo representa más bien la presencia de un poder en estrecha relación con el oficiante, sea la *machi* o no.