

Jimena Pichinao Huenchuleo,
Fresia Mellico Avendaño
y Ernesto Huenchulaf Cayuqueo

Mapunche Gijañmawün Gülu ka Puwel Mapu

La forma mapunche de pensar y practicar
la socialidad religiosa en Gülu y en Puwel Mapu



UNIVERSIDAD
CATÓLICA DE
TEMUCO

EDICIONES UC TEMUCO
VICERRECTORÍA DE EXTENSIÓN Y
RELACIONES INTERNACIONALES

Mapunche Gijañmawün Gülu ka Puwel Mapu

© Jimena Pichinao Huenchuleo, Fresia Mellico Avendaño
y Ernesto Huenchulaf Cayuqueo, por los textos

© Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, 2022
ISBN 978-956-9489-99-0

Ediciones de la Universidad Católica de Temuco
Av. Alemania 0211, Temuco, Chile
ediciones.uct.cl • ediciones@uct.cl

PRODUCCIÓN GENERAL
Claudia Campos Letelier
Coordinadora Ediciones UC Temuco

ILUSTRACIÓN DE PORTADA
Antúray Quidel Pichinao

EDICIÓN Y DISEÑO
Tipográfica (tipografica.io)

IMPRESIÓN
Versión Producciones Gráficas Ltda.

Licencia Creative Commons
Reconocimiento No Comercial Licenciar Igual
(CC BY-NC-SA 4.0)

Todos los derechos reservados
Impreso en Chile. *Printed in Chile*

Contenido

<i>Mañumün. Agradecimientos</i>	7
<i>Chalintuku zugu. Prólogo</i>	9
<i>Taiñ chalintukuwün. Presentación</i>	17
CAPÍTULO 1	
Consideraciones históricas generales	23
CAPÍTULO 2	
<i>Taiñ chumgechi küzawmum.</i>	
De cómo abordamos nuestro trabajo	39
CAPÍTULO 3	
<i>Mapu, espacio y territorio</i>	59
CAPÍTULO 4	
Diversidad de expresiones del <i>mapunche gijañmawün</i>	79
CAPÍTULO 5	
<i>Rehegenochi che, wünenkülechi che ka pu keju.</i>	
Quiénes dirigen y colaboran en los <i>gijañmawün</i>	129
CAPÍTULO 6	
Espacios vitales que sostienen al <i>mapunche gijañmawün</i>	149
CAPÍTULO 7	
Principales impactos del atropello histórico sobre el <i>mapunche ñi gijañmawün</i>	183
APÉNDICE 1	
Desde la teología, consideraciones generales sobre el fenómeno religioso	197

APÉNDICE 2

Relación histórica entre el pueblo mapuche y el Estado argentino	207
<i>Glosario</i>	225
<i>Referencias</i>	231
<i>Reseñas biográficas</i>	241

Mañumün. Agradecimientos

Mañumkünuafiyiñ kom tayiñ pu lamgen ka pu peñi, kejukonlu tüfachi wirinmu. Tüfachi zugumu wüli ñi kimün re pu logko ka gijatufe pu logko, pu machi fibew, pu gehpiñ, pu pijañ kushe, gijatufe, zugumachife, wewpife, afkazi, jagkañ, tayübfefe, tampültufe, capitán koha ka Sargento koha, choyke ka pu che kejukonkelu gijañmawün zugu mew. Mülelu fij wigkul, puwel ka gulu mapu mew. Feyegün ñi zuam xipay tüfachi wirin, kakelu pu mapuche tañi kimtukuafiel tüfachi füxa kimün, gijañmawün zugu.

Feymu rume mañumniefiyiñ, tañi rükünon ñi kimün egün, yiñ jowetumew ñi rukamew kiñe lif ka poyen piwkemu yiñ nüxamkaetew egün, kom feychi zugu mew rume tuntechi mañum pu che, kiñeke mülewetulaymün zewma, welu müley tamün pu yom elel tüfachi mogen mew.



Queremos dejar un gran agradecimiento a todos nuestros peñi y lamgen que participaron de este trabajo, tanto de Puwel como de Gülu mapu. En esta investigación entregaron su conocimiento los re logko y gijatufe logko, gehpiñ, gijatufe, pijañ kushe, zugumachife, wewpife, afkazi, jagkañ, tayübfefe, tampültufe, capitán koha ka sargento koha, choyke, así como lamgen y peñi kimche, con bastos conocimientos y que hacen de ayudantes apoyando a nuestras autoridades tradicionales en la realización de las ceremonias del gijañmawün, tanto del lado de Argentina como de Chile.

Hacia todos ellos tenemos infinitos agradecimientos por haber sido generosos entregándonos su conocimiento y su tiempo, muchos de ellos por habernos recibido en sus casas sin mezquindad, por compartir con nosotros amenas conversaciones e instruirnos acerca de la vida.

Como este trabajo fue realizado hace más de diecisiete años, muchos de ellos hoy ya no están, pero están sus hijos y sus nietos, quienes hoy tendrán la posibilidad de encontrarse con este texto y enorgullecerse.

Chalintuku zugu. Prólogo

Kiñe chalin mew amuay tüfa chi wirintukun, chew ñi azkonkülen taiñ kuyfike rakizuam, kuyfike kimün, kuyfike güxam. Fenxen ayiwün piwke mew chalintukuafin fey tüfa chi küzaw. Kuyfi mew zew xipakeafulu, welu pepi pelay pelon. Fantepu wüla puwüy ñi kompüleal.

Fenxenke kimke che, gijatufe, pu wünenküleyechi che kejuntukuy fey tüfa chi küzaw mew. Waj püle kintugey ti kimün, inaramtuyegey pu fütake che, pu kuseke papay kimnielu gijañmawün zugu. Fey mew faneley fey tüfa chi chijka. Yentukuney fenxen kuyfike kimün, mapun kimün.

Apo mañum mew jemay yenieyiñ taiñ kejuntukugen mew. Mañumnieyefin kom pu peñi ka pu zeya waj püle kejuntukulu, pu nauqche mapu püle, wenteche pu gijatufe, wijiche pu kimlu, bafkehche pu gijatufe pu pewenche pu peñi ka pu zeya puwelche che ka fey, fijke lof küpanke piyeygün kuyfi, nentuyelu xawün iñchiñ. Fijke waw xipayeygün ñi güxamkayael, wül zuguael, güxamentu kimünael.

Fenxenke pu machi ñi heyeh amuley tüfa chi chijka mew, fijke mapu pu logko, pu pijañ kushe, pu gehpiñ, pu werken, inanke logko, zugumachife, wewpife, kejuntukuyekelu gijañmawün zugu mew, kom egün ajkütuñmafiyiñ ñi güxam, ñi rakizuam, ñi kimün, fey mew yenieñmafiyiñ ñi mañum.

Fenxen pu che fantepu zew mapugetuygün, welu elürpuy ñi güxam egün, ñi kimün, kiñe xoy zugu elürpuygün, fey ñi piwkentukuael, logkontukuael pu che inaleyepalu, ka femgechi wixamzuguleyalu fijke mapu chew ñi fanentuniegen ta mapunche kimün, mapunche mogen, mapunche rakizuam ka mapunche az mogen.

Chijka ta azümtukufiyiñ fantepu, fey kam afkenolu, felerpukey, rumel pegelkülerpukey fey ñi inazuameam, inarumegeam, ramtugeam. Femgechi chijka fewla ñi xipayal, re pu mapuche ñi kejuntukumum,

xawülwum ka re pu mapuche ñi jowgüxamün ka wirintukun fey chi fijke gjañmawün zugu.

Fey tüfa chi küzaw mew kejuntukuyey pu gijatufe, nieyelu mapunche kimün, ejkaleyelu reke ñi pu lof mapu mew. Fey mew kom ayüfaliy fey tüfa chi chijka.

Pewmagen may küme oxintugeay ka femgechi pu peñi pu zeya upa kimlu mapunche gjañmawün zugu rekülüway fey tüfa chi wirintuku mew. Kom püle mapu xipayechi kimün, kiñe che ñi kimün no ta tüfa, fey mew müley ñi fanentugeael ka ñi yamgeael.

Fey tüfa mew ka mañumafiñ ñi pu peñi kejuntukuyelu ñi xipayal, wechurpuael fey tüfa chi füxa küzaw, peñi Rosamel Millaman, Mauricio Huenchulaf, machi Víctor Caniullan, ka taiñ kejuntuku Paola Melihuen. Ka kom taiñ pu peñi pu lamgen fijke mapu kejuntukuyelu, pu zirigente ka pu wehüy mapuche ka mapuchegenolu wenuntuyelu taiñ küzaw. Fey mew kisulelu xokiwküelayiñ, fenxeley pu che waj püle kejuntukukelu, ayiñmakeetew taiñ rakizuam, taiñ zugu iñ yempüramnieyel, mapuchekeche reke.

Fey may küme amupe zugu pu peñi pu lamgen, küme rüpütupe taiñ chijka; taiñ rakizuam, wajpüle wizpüpe kiñe füxa gah reke. Fey mew rumel amulepe taiñ mapunche mogen.

Felepe may.



Este estudio forma parte de un hito relevante en los trabajos sociopolíticos de amplia participación que se han realizado en el gran territorio mapuche de *Puwel y Gülu mapu*. La culminación de este trabajo demuestra que cuando un equipo de personas se empeña en avanzar motivado por el compromiso con su pueblo, es posible arribar a resultados.

Este estudio trasciende los límites estatales establecidos arbitrariamente sobre la preexistencia de los pueblos indígenas, incorporando una mirada de «pueblo nación».

Cuando se constituye la Cotam (Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche) como contraparte mapuche a la Comisión Verdad y Nuevo Trato en 2002, nace la inquietud de organizarnos en diferentes equipos de investigación para abarcar un amplio espectro de la problemática

mapuche. En particular, el equipo de religiosidad se constituyó con un perfil mayoritariamente nativo. El objetivo fue mostrar con mayor claridad y profundidad nuestro sistema de espiritualidad mapuche, que tantas veces ha sido mal interpretado, tergiversado, manipulado y reinterpretado desde cánones externos.

Es notable cómo se muestra la profundidad del ser humano al abordar aspectos relacionados con la espiritualidad de su pueblo. Una de las grandes virtudes de abordar la espiritualidad es que nos permite encontrarnos con respuestas desde una ontología propia, que deja al descubierto el mundo desde donde se centra la persona mapuche.

Este *rakizuamün* (pensar, meditar, reflexionar, imaginar) nos lleva a entender la forma de ser, pensar, vivir y crear del *mapuche che*. En él yace la base ontológica y se expresa la *episteme* de ver y construir el mundo de una manera determinada, como lo es la mapuche.

Impulsar la visibilización del pensamiento mapuche profundo es un deber ético. Se trata de redignificar aquella opción que ha estado subsumida en espacios de discriminación y estigmatización permanente por parte de quienes detentan la autoridad sobre el conocimiento sociocultural de un país. Por tales razones, desde la Cátedra Fray Bartolomé de las Casas de la Universidad Católica de Temuco, hemos realizado un esfuerzo por visibilizar este *mapunche kimün*, que será un valioso aporte a las futuras generaciones que serán depositarias del devenir mapuche.

El pensamiento mapuche es una compleja red enraizada en los cimientos de la vida vegetal, animal, mineral y cósmica, que se hace comprensible a la luz de sus prácticas sociales y religiosas. Conocer las formas y las razones de estas ritualidades y fórmulas de conexión con lo incommensurable, con la trascendencia, no es un ejercicio fácil de lograr.

El presente texto demuestra con una fuerza impresionante la vigencia y trayectoria de nuestra espiritualidad y el gran conocimiento en el que se apoya. Sin embargo, esta mirada propia ha sufrido múltiples ataques y denostaciones históricas por parte de los *akunche* (personas que han llegado) en estas tierras. Por tales razones, el ejercicio del *mapunche gijañmawün* se ha transformado en una práctica de resistencia y resiliencia social, política y espiritual.

Tuvimos que saber para sobrevivir; tuvimos que descubrir maneras para conocer; tuvimos que predecir, aprender y reflexionar; tuvimos que preservar y proteger; tuvimos que defender y atacar; tuvimos que ser móviles y tener sistemas sociales que nos permitieran hacer todas estas cosas. Aún tenemos que hacerlas (Tuhiwai 2016: 35).

Aún más hoy, convivir en el mundo que nos toca enfrentar hace imperiosamente necesario reconstruir el tejido mapuche a partir de nuestras categorías e interpretaciones. El ejercicio intramapuche de nuestros líderes sociorreligiosos, acompañado de la disciplina de las ciencias sociales, es un camino que estamos trazando al publicar este libro, único en su tipo. Se trata de poner a disposición de nuestra gente y de los otros nuestra configuración más profunda como sociedad *mapunche*. Las múltiples voces de los diferentes *fütal mapu* (macroterritorios) se hacen visibles con su potencia y transparencia a través de este texto. Desde *Puwel mapu* hasta *Gülü mapu*, por primera vez desde que se impusieron los Estados, hemos reunificado nuestras visiones.

Los pueblos indígenas queremos contar nuestras propias historias, escribir nuestras propias versiones, a nuestra manera, para nuestros propios fines. No se trata simplemente de recuentos orales o de una genealogía del proceso de nombrar nuestros territorios y los eventos que desataron violencia a propósito de estos mismos, sino que responder más bien a una poderosa necesidad de dar testimonio y de restaurar el espíritu, para resucitar un mundo fragmentado y moribundo (Tuhiwai, 2016: 55).

Esta obra ha tenido sus dificultades para ser publicada, por múltiples razones. Nuestros escritos no suelen ver la luz de manera fluida porque no se centran en los cánones establecidos desde el academicismo y desde quienes controlan la producción intelectual. Las sociedades dominantes y monoculturales no dan ni crean espacio para una publicación de lo diferente, que venga desde otro lado, desde otro saber.

La ritualidad, el *gijañmawün*, nos vuelve irrestrictamente a lo profundo de nuestra forma de ser; *tañ mapuchegen* nos vuelve hacia nuestras construcciones. A través de nuestro *zugun* (habla) renombramos el mundo, el cosmos, la vida en su plenitud, las vidas que comparten esta dimensión con nosotros. Nombramos los territorios,

construimos nuestras categorías y generamos el vínculo con la profundidad de la vida y la trascendencia, y elevamos nuestro *rakizuam* (pensamiento) para que sea escuchado, conocido, comprendido y reflexionado.

Con el presente escrito estamos enfrentando la fragmentación. Estamos demostrando que nuestra *episteme* es posible, que es posible hablar desde la totalidad. Ello no significa que las partes no sean necesarias o irrelevantes, todo lo contrario: las partes tienen sentido en la medida en que sean un aporte a la construcción de un todo.

Nuestro desafío hoy es aprender a pensar, volver a poner nuestro *rakizuam* en el todo, para que esas vidas puedan volver a ser parte de nosotros, para que nosotros podamos volver a tener conciencia de que somos parte del todo. La dimensión espiritual del *che* nos liga con esta conciencia y nos devuelve a la inconmensurabilidad en la que estamos engarzados, no como una especie alejada, única y especial.

Nuestro sistema de conocimiento está estrechamente relacionado con las prácticas de la espiritualidad. Esta condición se desestructura de manera sistemática cuando el eurocentrismo se da a la tarea, al decir de Martin Nakata, de «disciplinar a los salvajes» bajo condiciones y estructuras de fragmentación. Este texto es un manifiesto de nuestra soberanía epistémica.

En *mapuzugun*, en cambio, lo que se entiende por comunidad de hablantes no implica solamente una dimensión comunicativa y de construcción de mundo meramente humana, sino que permite la emergencia de una relación lingüístico-ecológica. Así, las montañas, la vegetación y los *perimo* aparecen como hablantes extremadamente relevantes a la hora de construir el mundo lingüístico del *mapuzugun*, lo que diferencia, de una manera basal, la comprensión académica, tanto formal como intuitiva, de comunidad de hablantes. De esta manera, la lengua pierde su carácter exclusivamente humano, para ser entendida como una construcción cultural ecológica, con la participación activa del entorno no humano. Las consecuencias epistemológicas resultan evidentes (Becerra y Llanquino, 2017: 33).

El *mapuzugun* ocupa un lugar muy importante en este texto, y no podía ser de otra manera. Al interior de este texto se irá aclarando por

qué es tan relevante el mantenimiento, la profundización y la difusión de nuestro *zugun*, que le otorga a la especie humana la posibilidad de comunicación con los otros seres vivientes en el contexto de la ritualidad y la cotidianeidad del *mapuche mogen*.

Hoy, como ayer, estamos enfrentados a grandes presiones que muchas veces nos confunden. No solo la educación desindigeniza, también lo hace la persistencia de otras religiones que viven merodeando para salvar nuestras almas. Pero hoy se agrega la fuerza de la «sociedad de la mercadería», al decir del líder yanomami Davi Kopenawa en diálogo con Bruce Albert (2015). El *rakizuam* centrado en el *rag* (dinero) nos está causando estragos y llevándonos a una espiral de cada vez mayor individualismo, valoración exagerada de los bienes y afán competitivo. Este *rakizuam* invalida lo colectivo, minimiza las ritualidades y las trivializa, porque el dinero y los bienes materiales son los que importan.

El despojo de la espiritualidad mapuche va de la mano del despojo territorial. El reduccionismo chileno y argentino afectan el sistema de conocimiento de los mapuche. Al arrebatarles sus ecosistemas, al destruirles su diversidad ecológica, se limita y hasta imposibilita la práctica del *mapunche gijañmawün*.

El propósito de este libro es que nuestras palabras puedan volar a otras tierras y nuestro *rakizuam* sea escuchado por otras y otros. Al igual que dice el chamán yanomami:

Por eso quiero mandar mis palabras lejos. Ellas ven los espíritus que me acompañan, no son imitaciones de pieles de imágenes que miré. Están muy al fondo de mí. Hace mucho tiempo que Omama y nuestros ancestros los depositaron en nuestro pensamiento y desde entonces los hemos guardado. Ellos no se pueden acabar (Kopenawa & Albert 2015: 76).

Este conocimiento está depositado en la profundidad del *mapunche rakizuam*, de quienes aún detentan la ritualidad en el pueblo mapuche. *Kimün* y *mapunche gijañmawün* aparecen como un gran binomio a través del texto. La memoria de los *gijatufe* por fin es considerada para ser expuesta y difundida. Es un *kimün* que ha sido otorgado por los *newen* y los diferentes *püjü* que han habitado y habitan

nuestro territorio. Son *kimün* que han estado guardados y depositados en sus diferentes *gijatufeke che*, *gehpiñ*, *machi*, *logko*, *gijatufe*, a lo largo y ancho de nuestro *wajmapu*, tanto en *Puwel* como en *Gülü mapu*.

Bienvenidos a la lectura del pensamiento mapuche profundo.

Bienvenidos al aprendizaje de otra forma posible de creer y vivir.

JOSÉ QUIDEL LINCOLEO

Director Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas

Universidad Católica de Temuco

Taiñ chalitukuwün. Presentación

Los hechos históricos dan cuenta de la forma arbitraria en que el Estado chileno y el Estado argentino ocuparon el *Wajontu mapu mapunche* o territorio autónomo mapuche a ambos lados de la cordillera, y del posterior proceso de sometimiento —social, político, económico, cultural y religioso— que persiste hasta la actualidad.

Por un lado, el Estado ejerce superioridad paternalista respecto de la autodeterminación de los pueblos indígenas; por otro, el pueblo mapuche, en su condición de sociedad que aún no acepta su total dominio y sometimiento, busca todas las formas de lucha para resistir tal situación. Estos hechos son la razón fundamental que ha desencadenado conflictos entre el pueblo mapuche y el Estado, tanto en Chile como en Argentina. Se han implementado diversas políticas hacia nuestro pueblo que aspiran a apaciguar las situaciones de conflicto que año a año van en aumento, e intentan proyectar tanto fuera del país como en su interior un ambiente de aparente respeto y tolerancia.

Sin embargo, estas estrategias no han prosperado y aún no se han cumplido satisfactoriamente las demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche. Apenas Chile recuperó la democracia, el entonces presidente, Patricio Aylwin, en el encuentro de Nueva Imperial, se comprometió a dar una efectiva solución a los problemas que atañen a los mapuche, especialmente en la reclamación y demanda de sus derechos históricos. Los principales responsables son particulares y empresas que, amparados en las instituciones del Estado, han ido ocupando y usurpando nuestro territorio y sus recursos. El conflicto ha tomado un carácter cada vez más político y no meramente económico, como se lo ha querido mostrar, que los gobiernos de turno no pueden soslayar.

En esta histórica situación de sometimiento y exclusión, surge un nuevo intento desde el Estado por conocer y abordar los problemas

históricos que han afectado y afectan tanto al pueblo mapuche como al resto de los pueblos indígenas de Chile. Así nació la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, encabezada por el expresidente Patricio Aylwin, eminente figura nacional que ya había asumido un rol protagónico en el tema de los derechos humanos y los detenidos desaparecidos durante la dictadura militar de Augusto Pinochet.

La Comisión convocó a diferentes organizaciones y representantes indígenas de los distintos pueblos para que participaran en el proceso. Los representantes mapuche decidieron restarse de esta convocatoria porque los términos en que se planteó no les parecieron satisfactorios. Tras algunas negociaciones políticas, decidieron participar autónomamente y conformaron la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (Cotam), en la que participan asociaciones comunales y organizaciones históricas mapuche, como los *ayjarewe* (organización sociopolítica amplia) y *rewe*¹ de los diversos *fütal mapu* mapuche (espacios macroterritoriales) con la esperanza de que en este nuevo espacio de común esfuerzo surgieran propuestas distintas a través de estudios y análisis.

La investigación que dio origen a este libro surge desde esta Comisión Autónoma. Hubo un trabajo previo para determinar las áreas temáticas a investigar, así como para conformar las comisiones de trabajo para cada una de ellas. Una de las temáticas definidas fue lo que entonces se definió como religión y espiritualidad.

En la conformación del equipo que abordó el estudio hubo dos criterios centrales. Por un lado, que entre sus miembros existiesen personas con formación académica; por otro, que algunas de estas personas fuesen hablantes de mapuzungun. El equipo quedó constituido por Jimena Pichinao, antropóloga, coordinadora del estudio; Fresia Mellico, asesora cultural y profesora de *mapuzugun*; y Ernesto Huenchulaf, actual *logko* del territorio de Ragintulewfu, investigador mapuche. El equipo contó además con la asesoría del *machi* Víctor Caniullan, del territorio de Quillem, y del *ñizol logko* José Quidel, del *ayjarrewe de*

1 *Rewe*: se denomina así al espacio central de un ceremonial donde se colocan todos los elementos necesarios para la ceremonia. Pero también se toma este concepto para designar una unidad territorial sociopolítica en la organización territorial mapuche.

Xuf Xuf. Ellos fueron muy importantes para el debate intracultural, pues la complejidad de este aspecto de nuestro *mapuche mogen* exige la participación de personas que dominen el conocimiento *mapunche* para el buen entendimiento y su posterior presentación hacia el pueblo chileno y su institucionalidad, así como hacia el propio pueblo mapuche.

También se contó con la participación del teólogo Lucio Uriarte como parte del equipo, quien igualmente colaboró en coloquios temáticos; de Ramón Curivil, teólogo de origen mapuche; de Mario Samaniego, filósofo; y de María Salamanca Huenchullan, abogada ya fallecida. Con todos ellos se llevó adelante una permanente discusión e intercambio para la puesta al día en las corrientes de pensamiento religioso, filosófico y jurídico imperantes en la actualidad. El equipo también coordinó entrevistas con autoridades religiosas no mapuche, como obispos, pastores y sacerdotes, así como con historiadores y antropólogos. En el análisis histórico fue enriquecedor el aporte de Sergio Caniuqueo, Cecilio Melillan, Cipriano Melillan y Pedro Cariman, de *Gülu mapu* el primero y de *Puwel mapu*, los tres últimos.

El estudio se realizó entre los meses de septiembre de 2002 y abril de 2003. Se consideraron los territorios que desde la perspectiva cultural *mapunche* son conocidos como *Puwel mapu*, territorio donde se asienta el Estado argentino; y *Gülu mapu*, donde se impuso el Estado chileno. En *Puwel mapu* participaron autoridades *mapunche* de los territorios que se encuentran en las provincias de Chubut y Neuquén; y en *Gülu mapu*, autoridades *mapunche* de identidades territoriales *pewenche*, *inapireche*, *wenteche*, *naüqche*, *bafkehche* y *wijiche*, así como mapuches residentes en la ciudad de Santiago de Chile.

El estudio consideró fundamental la participación de las autoridades del *mapunche gijañmawün*, por ser estas la principal fuente del conocimiento de nuestro pueblo. Se interactuó con *logko gijatufe*, *logko*, *gehpiñ*, *pijañ kushe*, *machi fibew*, *zugumachife*, *wewpife*, y también con los *keju*, *koha*, capitán *koha* y *tayübfe*, colaboradores de los ya mencionados.

También se consideró a *kimche* y a algunos dirigentes de organizaciones funcionales con más arraigo cultural. Es necesario recalcar

que este estudio constituye tanto una propuesta como una apuesta a la redignificación de nuestro *gijañmawün*. Consideramos que es un aporte inicial a una discusión de largo aliento que se deberá efectuar necesariamente entre los mapuche. Cuando se realizaban las visitas a las autoridades espirituales, principalmente *gijatufe*, siempre estaban presentes en la conciencia de este equipo el *mapunche gijañmawün*. Teníamos la tarea de afrontar la desconfianza que nuestra presencia provocaba producto de un cúmulo de experiencias no muy gratas hacia las instituciones del Estado. La Cotam pudo asumir como instancia ejecutora del estudio tras un acuerdo político con el gobierno de Ricardo Lagos, proceso que no fue distinto a otros anteriores o posteriores que han marcado la relación Estado-pueblo mapuche si se evalúa el cumplimiento de los compromisos adquiridos por cada gobierno de turno. No hubo desarrollos posteriores que desembocaran en políticas de reparación, por lo que tuvo un bajo impacto tanto en la sociedad mapuche como chilena; sin embargo, fue muy efectivo para calmar los ánimos del movimiento mapuche en lo mediático.

Pese a la ausencia de impacto político en el Estado y los sucesivos gobiernos, hoy, transcurridas casi dos décadas de realizado el estudio, al revisar las conversaciones con autoridades, como *machi*, *logko gijatufe*, *zugumachife*, *inan logko*, capitán *koha*, sargento *koha*, *pijañ kushe*, *logko palife*, *tayübfefe*, *yeübfefe*, entre otros, que ejercen roles significativos para el *gijañmawün*, volvemos a valorar la trascendencia de sus conocimientos. Y vemos como hoy continúan siendo protagonistas de un despertar cultural, de procesos de autonomía y soberanía epistémica tanto espiritual como política, que exigen una permanente conexión con el *kuyfi*, el tiempo ancestral, para retomar roles históricos. Este trabajo se pone a disposición de nuestra gente, de nuestro pueblo, como una de las fuentes importantes de conocimiento ancestral, que quedará en manos de generaciones presentes y futuras. Así, por ejemplo, quienes en ese entonces participaron del estudio ya eran jóvenes autoridades ancestrales y en la actualidad les ha correspondido asumir tareas mayores.

En la sabiduría universal mapuche está presente el dicho que se verbaliza como «*küimeke zugu küzawgey ñi wixañpüramgeal, ka tañi*

pewfaluwal, welu ka taiñ teyfükageal», que se podría traducir al castellano como «las cosas buenas de significancia colectiva con bases profundas, son difíciles de levantar y hacerlas visibles, pero al mismo tiempo son muy difíciles de destruir».

Se ha realizado un esfuerzo por depurar los conceptos y su significación desde el enfoque *mapunche*, «*wenuntunierputuyiñ kishu taiñ mapuche feyentun, ka taiñ günen*». Debemos ir reconstruyendo nuestra herencia sistémica, nuestra forma de creer y nuestras formas de poder.

CAPÍTULO 1

Consideraciones históricas generales¹

1492 marca un punto importante en la historia de los pueblos indígenas de América. España está afianzando un proceso de unificación político y territorial, en el que la unión entre los reinos de Castilla y Aragón por el matrimonio de Fernando e Isabel fue un paso decisivo en el camino hacia la unidad.

España y Portugal, países con gran vocación marítima y parte de una península en contacto con océanos y mares, habían logrado el desarrollo de una amplia experiencia en materia de navegación y cartografía, especialmente el segundo.

El descubrimiento de América se inscribe en ese periodo de espíritu aventurero, de exploración de nuevos horizontes, propio del hombre renacentista imbuido en un horizonte que abre la puerta a las experiencias seculares del hombre, en un camino de emancipación paulatina de la tutela teológica que caracterizara la Edad Media.

Con el llamado Descubrimiento de América se inicia un largo proceso de relaciones entre culturas diferentes que se manifiesta como un camino de conquista, violencia, colonialismo y violación a los derechos del «otro diferente». Este proceso está lejos de haber concluido y no parece avizorarse en el corto plazo una solución coherente.

El Papado o la Santa Iglesia católica, como se lo denomina, otorgó a la corona española la tutela de los habitantes de las nuevas tierras descubiertas. Su misión debía ser la expansión del catolicismo.

Muy a grandes rasgos, y haciendo una simplificación enorme, podemos distinguir algunas etapas por las que han transitado esas relaciones y que contienen elementos particulares que las distinguen.

¹ Este apartado fue elaborado por Cipriano Melillan, historiador oriundo de la Provincia de Neuquén, Puwel Mapu, con la colaboración de Sergio Caniuqueo, historiador de Gülu Mapu, y Cecilio Melillan, programador informático en la actualidad.

Periodo de conquista y colonización de América

La concepción europea de la conquista y expansión política americana tiene algunos elementos que la definen.

La empresa militar de conquista y ocupación territorial estuvo acompañada de una empresa religiosa que persiguió la expansión del cristianismo por medio de la conversión forzosa de los pueblos indígenas.

Los misioneros fueron los ejecutores de dicha acción, encabezados por los franciscanos, los dominicos y los jesuitas, la vanguardia de la Iglesia, el ejército de Dios. La misión de la iglesia era «salvar almas», pero también necesitaba recursos económicos. Para ello manejó encomiendas y repartimientos (manos de obra indígena). La concepción filosófica y teológica de la separación del cuerpo y el alma como dos entidades diferentes permitía la empresa de salvar las almas del infierno y del pecado, por una parte, y, por otra, esclavizar los cuerpos.

La misión evangelizadora fue uno de los elementos legitimadores de la colonización y la conquista de los pueblos indígenas; la resistencia a aceptar los principios del cristianismo justificaba la violencia o la conquista por las armas.

El gran debate que surgió en la época se refería a la naturaleza humana del indígena. Se discute en las esferas intelectual, filosófica y teológica si los indígenas americanos alcanzaban el status de humano o eran una especie de pre humano.

Siguiendo la filosofía aristotélica, en la naturaleza humana existen categorías de humanos: unos aptos para el gobierno y otros aptos para ser gobernados. Con esto se justifica la esclavitud. La recta razón indicaba que los indígenas, por su estado natural, no podían gobernarse a sí mismos y, por lo tanto, debían ser gobernados por hombres aptos para ello. Así se justificaba la conquista y el dominio.

En un segundo momento se reconoce la humanidad de los indígenas y su capacidad de recibir la doctrina del Evangelio. El debate gira entonces en torno a cómo debe ejecutarse la empresa evangelizadora, lo que varía según las órdenes religiosas.

La imagen de pre humano, antropófago, etcétera, se cambia por los conceptos de «el buen salvaje», «el indio infiel» o «el indio indómito»,

según si se resistían o no al proceso de evangelización, conquista y «civilización».

Periodo de conquista y colonia en *Gülu mapu*

En este periodo, la orden de misioneros que más sobresale es la de los jesuitas. Comenzaron a instalarse en América hacia 1590, cuando el rey Felipe II envió las cédulas reales para que viniesen a América a evangelizar a los indígenas. A Chile llegaron en 1593.

Los jesuitas adquirieron pronto renombre como excelentes evangelizadores y educadores. Su paso por otros puntos del continente, entre ellos Perú y Paraguay, confirma su extraordinaria destreza de acercamiento a los indígenas. En esa época primaba la idea de que los indígenas eran bárbaros, con una forma de vida alejada de la razón y del comportamiento como «hombres». En esta dirección, los jesuitas desarrollaron un modelo estratégico de evangelización y, por otro lado, un modelo económico que les permitiera sobrevivir. También se esforzaron por construir una estrategia política que generara un contexto favorable para su acción. Con el paso del tiempo aumentó su distancia de la corona, hasta que en febrero de 1767 el monarca español Carlos III decretó su expulsión del territorio. Toda su obra quedó en manos de los franciscanos.

Para Amunátegui, una de las revoluciones que generaron los jesuitas en el mundo colonial fue su forma de organización del trabajo a través de la proletarización de la mano de obra indígena, dejando de lado el servicio obligatorio. Establecieron un salario y un contrato temporal del trabajo (1940; 77), una normativa laboral que se puede reconocer como un incipiente código del trabajo relativo a indígenas. Este código implicaba remuneración, actividad, sexo y edad de los trabajadores, así como su actividad asignada (*ibíd.* 78). Esta normativa, a cargo del padre Torres Bollo, solo fue respetada por la orden. Tenían la intención de que la hicieran suya todos los españoles, pero el resto de los encomenderos la rechazó.

En cuanto a la forma de evangelizar a los mapuche, la enseñanza de los sacramentos fue un mecanismo utilizado desde que arribaron a Chile hasta que fueron expulsados. Pese a que hacia 1598 los misione-

ros franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas señalaban como apóstatas a los mapuche, la Compañía de Jesús fue la primera en romper con esta postura y proponer una nueva forma de evangelización a partir de 1608, con la constitución de la misión de Arauco.

Los jesuitas demuestran un evidente interés por acercarse a la cultura indígena a través de la lengua y el aprendizaje de prácticas culturales, hecho que los diferencia de otras órdenes y los caracteriza como estudiosos de las culturas de los pueblos indígenas. Este acercamiento los orienta a pensar en la existencia de algún tipo de religiosidad en los pueblos indígenas. Además, se preocupan de conocer el contexto sociopolítico imperante y para ello se relacionan estrechamente con los agentes de poder tanto de la sociedad invasora como del pueblo mapuche. Los jesuitas buscaban intervenir los espacios en donde se manifiesta la religión *mapunche*, como los *gijatun* y los *machitun*; y en el caso de los *eltun*, se esforzaban por llevar los cuerpos de los mapuche a las iglesias.

Entre los jesuitas más destacados sobresale el padre Luis de Valdivia,² quien se dedicó al estudio y aprendizaje del *mapuzugun* y de la cultura mapuche. En su nueva estrategia de evangelización, los jesuitas promovieron una serie de acercamientos, entre los que sobresalen los parlamentos. El padre Luis de Valdivia participó en los primeros, destinados a establecer la paz y a generar un contexto favorable para la evangelización. A partir de 1612, con el parlamento de Catiray, inspirado en una estrategia de evitar la guerra convencional y generar un contexto propicio para las misiones, comenzó a desarrollarse lo que en la historia oficial chilena se conoce como guerra defensiva. Esta estrategia de guerra duró aproximadamente catorce años, criticada desde su origen hasta su fin. Finalmente se vuelve a la guerra ofensiva en 1626. Con el paso del tiempo, acarreo estancamiento económico e inseguridad en ambos bandos.

Otro de los ámbitos en los que resalta el trabajo jesuita es la educación, labor a la que se abocaron desde principios del siglo XVII, con los franciscanos como relevo cuando salieron de América.

² Se puede apreciar los intentos de sistematizar esta visión en los anexos de la obra de Zapater *La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia* (1992).

A comienzos del siglo XVIII, la orden jesuítica creó el colegio de San Bartolomé de Chillán, destinado a hijos de los *logko*, sustentado por la orden a partir de la producción de sus haciendas. Entre los principales propósitos perseguidos tanto por los misioneros como por quienes promueven esta acción está el sometimiento definitivo del pueblo mapuche, tal como se reafirma en un intercambio muy posterior, cuando los jesuitas ya habían salido de Chile:

El virrey Amat propuso al rey la educación de los hijos de caciques, como el único medio eficaz de asegurar la conquista. En carta del 6 de febrero de 1774, el rey de España acepta la idea de Amat y expresa al mismo tiempo su voluntad de que la educación se haga según los principios cristianos. Los hijos de caciques, habiendo adquirido los conocimientos necesarios, de allí en adelante podían seguir tanto la carrera eclesiástica como la política (Noggler, 1972: 84).

Periodo colonial en *Puvel Mapu*

Dos misiones se asentaron en el territorio mapuche de *Puvel mapu* durante la época colonial como parte de un conjunto de misiones desde la ahora llamada Araucanía chilena: Nuestra Señora del Nahuel Huapi (1669-1717) y Nuestra Señora del Pilar del Rainleuvu (1758-1759). Estas fueron establecidas por los jesuitas desde Chiloé y por los franciscanos desde Chillán.

Ambas misiones se desarrollaron como un avance en la penetración del proyecto misionero desplegado desde la Araucanía chilena [...] y constituyeron el soporte para la búsqueda de espacios estratégicos por partes de la Iglesia y la Corona española (Nicoletti 2002, 216).

Las experiencias de los religiosos y su proyección misionera en *Gülu mapu* se reflejaron en las relaciones con los indígenas patagónicos para el nuevo establecimiento de las misiones. Tuvo un espacio fundamental en el planteo metodológico y teológico la influencia de sus predecesores en la fe católica. Estas enseñanzas habían establecido que el indígena es un semejante con capacidad para comprender y aceptar el evangelio; en suma, que puede ser adoctrinado y bautizado. El indígena era considerado como un «infiel» no por naturaleza sino

por obra de la acción del demonio, que lo transforma en una víctima y no en un ser culpable.

Tras el proyecto de evangelización (adoctrinamiento y bautismo) está la idea y, por consiguiente, el proyecto de «civilización». Citando a Borges Moran:

La civilización va indisolublemente unida a la cristianización, pues ambos conceptos estrechamente unidos con la circunstancia de que, salvo alguna rara excepción, se supedita el primero al segundo. [...] La civilización engloba cuatro campos distintos: social, personal y familiar, económico-laboral y cultural, dejando de lado el aspecto religioso que incluyen algunos porque esta faceta no pertenece a la policía o política civil, que es propiamente la civilización, sino a la policía o política cristiana (Nicoletti, 2002: 216).

El contacto conflictivo con los españoles predisponía a los indígenas a presentar una mayor resistencia a la civilización y la aceptación de la fe. Esa resistencia y negativa al dominio les valió los calificativos de bárbaros, indios infieles, etcétera. Citando a Covarrubias:

Bien se conoce también estorban el fruto la barbarie soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, la borrachera, la ociosidad, los *machi* y la falta de todas leyes, natural y divina, de las gentes y civiles: la falta de jueces que lo repriman, porque todos temen; y no hay armas ni soldado, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es más pernicioso no vivir en policía ni vida sociable, sino separado en quebradas, montañas y barrancas, y hallarse tan dueños del campo y opulento en armas y soldados que en ocho días pueden poseer en campaña ocho mil lanzas (Nicoletti, 2002: 222).

Hacia mediados del siglo XVIII, a pesar de los fracasos de la instalación permanente de misiones en territorios mapuche hasta entonces, los jesuitas José Cardiel, Matías Strobel y Thomas Faulkner recorrieron la Pampa y la Patagonia y fundaron misiones:

Gracias al esfuerzos de estos sacerdotes y hombres de Dios que, venciendo el miedo se internaron en la tierra de los indios, se pudo observar,

no con poca sorpresa, la facilidad con que se convertía el indio de la Pampa. Y esta conversión iban más allá de aceptar el hecho de la comunión, que ya de por sí ofrece una gracia especial a quien la recibe, se trataba de auténticas conversiones (Cartilla Salesiana, 1999).

Sea como fuere, la resistencia —ya sea pasiva o activa— de algunos indígenas a la «cristianización y la civilización» hacen que sean conceptualizados como «el indígena indómito». Esto modificó la relación entre misioneros e indígenas, dando lugar a importantes diferencias entre las dos órdenes (jesuitas y franciscanos) en su empresa y estrategia evangelizadora.

A grandes rasgos, estas diferencias se presentaron así, según Nicoletti:

a) En la opción metodológica frente a la resistencia indígena, que se cristalizó en misiones volantes o correrías de evangelización desde un centro misional en el caso jesuita y un sistema de reducción fronteriza en el caso de los franciscanos.

b) La opción franciscana fue adoctrinar primero y reducir después; la jesuita, implementar el proceso inverso.

c) El adoctrinamiento de parte de los jesuitas fue preferentemente en lengua indígena. Los franciscanos lo hicieron a través de imágenes pictóricas.

e) El uso del sistema de agasajo en los jesuitas y la resistencia de parte de los franciscanos, dos diferentes metodologías de acercamiento.

f) Los jesuitas en Nahuel Huapi establecieron el bautismo y el adoctrinamiento inicial desde el primer encuentro; los franciscanos, entre los pehuenche, se negaron a bautizar hasta que hubiera una aceptación manifiesta de la fe.

Periodo de constitución de los Estados nacionales

Con la conformación de los Estados nacionales se plantea un nuevo contexto y se constituye otro periodo importante en las relaciones entre culturas, por la necesidad de homogeneidad y unidad territorial-político-cultural que ello requiere.

Aquí analizamos específicamente la relación del pueblo mapuche y la Iglesia católica en el periodo de conquista y expansión de los estados argentino y chileno sobre el territorio mapuche que se ubicaba en ese entonces entre ambos océanos, el Atlántico y el Pacífico. En ambos casos, significó un genocidio y etnocidio llevado a cabo por los Estados nacionales a través de las campañas llamadas Conquista del Desierto y Pacificación de la Araucanía, desarrolladas a fines del siglo XIX.

PERIODO DE IMPOSICIÓN DEL ESTADO NACIONAL EN *GŪLU MAPU*

Durante este periodo, el Estado chileno realza la importancia de la acción misionera. En el congreso se discute la readmisión de los jesuitas, siendo considerados núcleos de evangelización los sectores de Tucapel, Valdivia y Arauco.

La iglesia confía en la acción misionera de franciscanos y capuchinos, principales ordenes instaladas en Chile durante este periodo, que, si bien no persiguen finalidades económicas, buscan la transformación de los mapuche. Cuando llegan los misioneros bávaros, concentran los esfuerzos en la educación como pilar de la acción evangelizadora y del progreso espiritual y cultural mapuche. Cabe señalar que la llegada de misioneros italianos en el año 1837 a Chillán, para reforzar la acción de los franciscanos, responde a una petición que el Presidente de la República Manuel Bulnes efectuó a Roma, pues necesitaba posesionarse de toda la tierra que nominalmente le pertenecía a Chile. No obstante, como la acción misionera era lenta, el gobierno ordena el avance de la frontera por vías militares. La intención del gobierno en ese entonces se orientaba hacia la constitución de un Estado moderno e independiente, lo que significaba también contar con una estructura eclesiástica propia. Aquello se concretó mediante una Bula del Papa Gregorio XVI, en 1840.

Por otro lado, se considera que la formación moral de los mapuche por medio de la educación y evangelización es una forma de integrarlos a la vida cívica. Todas estas ideas están centradas en el politólogo Tocqueville y la experiencia norteamericana, donde el cristianismo y la evangelización impartidos a través de la educación eran asumidos como vías de liberación. De esta manera, tanto la instalación de las

misiones como la creación de escuelas no fue en rigor una obra exclusiva de la iglesia, pues sin la complicidad del Estado no hubiesen tenido el mismo impacto. Paralelamente a la instalación de las escuelas misionales, se promueve la instalación de escuelas más secularizadas.

Hacia 1859 ya existen en Chile, antes de la ocupación militar del territorio mapuche, debates polarizados. Por un lado se encuentra la Iglesia, cuyo principal vocero era la *Revista Católica*, y, por otro, la oligarquía terrateniente, cuya voz pública era *El Mercurio* de Valparaíso. Los primeros acusan a los terratenientes de codiciosos, sanguinarios, crueles y sin valores, realzando el evidente interés económico que persiguen.

La derrota militar de los mapuche marca un importante precedente en las condiciones en que se realiza la evangelización, puesto que en la mayoría del territorio estos habían obstruido la entrada a los misioneros. Con el nuevo contexto se da paso a la instalación de misiones y se dice incluso que los mapuche las solicitaban, como una forma de protegerse de la presencia militar que todavía se sentía:

Después de la fracasada sublevación, muchos caciques estaban dispuestos a aceptar misioneros y hasta los pedían. Las más de las veces lo hacían por razones políticas, pensando que tener misioneros dentro de la propia comarca, era en todo caso un mal menor que tener soldados (Noggler, 1972: 109).

En cuanto a las iglesias evangélicas, la misión anglicana fue una de las primeras en llegar a territorio mapuche. Ocurrió a fines de 1838, cuando el pastor Allen F. Gardiner llegó desde Buenos Aires y fracasó en su intento de evangelizar a los mapuche del lago Ranco, en la zona de Valdivia. Luego de un viaje a Australia, volvió en 1845 e intentó evangelizar a los *Pewenche* y *Wijiche*. Más tarde, su hijo Allen W. Gardiner, entre los años 1860 y 1870, intentó fundar una misión en territorio mapuche que también fracasó. Finalmente, ya hacia fines del siglo XIX, la acción evangelizadora de la iglesia anglicana prosperó gracias a su acción educativa, igual que en el caso de los católicos. Gracias a ella lograron fundar misiones en Chol Chol y Maquehue, que dieron paso a la creación de escuelas.

Como estrategia utilizaron el aprendizaje del idioma y la amistad con los *logko* y las familias mapuche más importante de la época, así como el desarrollo de una relación estrecha con familias pudientes chilenas y hombres de gobierno dispuestos a apoyar su obra evangelizadora. Fundaron una escuela en tierras del *logko* Coñuepan, que fracasó porque la asistencia era incompatible con las actividades agrícolas que debían desarrollar los niños mapuche. Entonces optaron por edificar en su reemplazo una escuela internado, modelo que luego se replicará en otros lugares. El tipo de enseñanza era literaria, agrícola e industrial. Los primeros años de enseñanza se impartían en *mapuzugun*, aunque también promovían valores patrióticos y el combate contra el alcoholismo. Más tarde se amplió la acción hacia la beneficencia social a través de la Misión Araucana, que formó cooperativas y construyó y mantuvo un pequeño hospital.

Tanto la acción educativa de los católicos como la acción educativa de los protestantes intervinieron fuertemente en la lucha política mapuche. Cerca de mediados de siglo, la juventud mapuche más citadina se encontraba dividida en dos bandos, los católicos y los protestantes. Así lo muestra una cita del *Diario Austral*:

Como por razón de sus sistemas de enseñanzas han influido poderosamente en el espíritu y la moral de la juventud educada en sus colegios y además en el aspecto material, se han ido formando dos grandes corrientes en la Araucanía, especialmente en su juventud: católicos y protestantes. Es así, como los jóvenes egresados de las escuelas capuchinas, formaron hace más de diez años, la institución denominada la Unión Araucana, y la juventud que había estudiado en las escuelas de la Misión Araucana, han ido ingresando en su mayoría en la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, especialmente en este último tiempo, con la presidencia de don Venancio Coñuepan, exestudiante de esta Escuela (*Diario Austral*, septiembre de 1933).

Los anglicanos adoptan una postura favorable a la defensa de las tierras mapuche y simpatizaron con las luchas indígenas realizadas por la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía. Su apoyo a tales planteamientos y la negativa a la disolución de las reducciones acarrió un duro cuestionamiento de parte de las autoridades chilenas.

En las últimas décadas la Misión se ha mantenido estancada en su labor educacional, aunque no en el campo de la evangelización. Entre 1970 y 1980 hubo un rebrote, un «avivamiento» semejante al pentecostalismo, que hizo crecer a los cultos anglicanos en las ciudades y en los campos del territorio mapuche.

En tanto, la Iglesia católica, en las décadas del régimen militar, jugó un rol fundamental con su apoyo a organizaciones mapuche que reivindicaban sus derechos. En esta acción sobresale el Obispado de Temuco, que asumió la causa de apoyar a uno de los grupos más desposeídos y afectados por aquel régimen.

Sin lugar a duda, en las últimas décadas y a partir de la dictadura de Pinochet, el territorio mapuche de *Gülü mapu* vio crecer considerablemente la inserción de diferentes iglesias y religiones, sobre todo las catalogadas como protestantes o evangélicas, así como Baha'í y mormonas. Mención especial merecen los pentecostales, que llegan a territorio mapuche a principios de siglo XX (ver anexo 3), pues se han destacado por una abierta oposición a las prácticas religiosas *mapunche*:

Los pentecostales establecen su propio ritual y sus propias creencias de lo sobrenatural, formando una nueva comunidad religiosa que regula la moral y las costumbres de sus miembros (Foerster, 1986: 129).

Este mismo autor reconoce al menos tres razones del «éxito» de los pentecostales entre los mapuche: La lucha entre el bien y el mal; el papel de los antepasados; el sentido de la comunidad ritual. De hecho, se combate el mal a través de la sanación ritual.

Este último aspecto ha constituido un factor decisivo en la conversión de mapuche al pentecostalismo, pues muchos, enfrentados a situaciones extremas, han optado por incursionar en este tipo de ritos.

IMPOSICIÓN DEL ESTADO NACIONAL EN *PUWEL MAPU*

En *Puwel mapu* la acción de la Iglesia católica se manifiesta principalmente a través de las obras de la orden religiosa de los Salesianos:

En los años que siguieron a las campañas militares en el área norpatagónica, las misiones volantes salesianas recorrían grandes distancias entre

los «campos de concentración de indígenas» distribuidos sobre la costa del Río Negro, tal era el caso de las parcialidades de los *lonko* Sayhueque y Ñancucho (Delrío, 1998).

Los salesianos llegaron especialmente desde Italia para realizar su obra misionera entre los pueblos originarios de la Patagonia. Traían un plan sistemático de trabajo sobre una realidad y una imagen preconcebidas desde Roma, en las que dominaba la imagen del «indio infiel» y «bárbaro». El principal ideólogo de los Salesianos fue Don Bosco, quien orientó la empresa evangelizadora en el territorio mapuche de *Puwel mapu*:

Los sueños y percepciones fueron los motores que guiaron aquellas imágenes hacia la información científica y tuvieron una profunda repercusión en los planes misioneros. Esto constituyeron la llave para leer los datos del elemento mítico que fue dada a Don Bosco a través de los estudios de los libros (Nicoletti, 2002).

Dentro del plan misionero gestado por Don Bosco, tanto los «sueños» como la información científica generaron una idea específica sobre el modo de «conversión» que debía llevarse a cabo en la Patagonia, que conformó la base de la metodología misionera de sus salesianos.

La evangelización del «indio infiel» estaba estrechamente relacionada con el concepto de civilización y debía ser llevada adelante por medio de la enseñanza de las doctrinas cristianas y la educación en el trabajo, especialmente en las tareas agrícolas. Reafirma la unicidad del género humano (monogenismo) y por lo tanto la defensa intrínseca de toda persona y la asignación de la culpa de sus «hábitos salvajes» al demonio, lo que establecía que los indígenas eran víctimas y no culpables. Para Don Bosco, si el demonio impedía u obstaculizaba la conversión a la fe, el indígena era un infiel desconocedor de la verdad por ignorancia, no por falta de inteligencia ni por su indómita naturaleza. Sobre esta base, los salesianos se constituían en la vía para el rescate y la salvación de las almas de los indígenas. En uno de sus últimos sueños (1885), Don Bosco visualizó plenamente su obra misionera en la Patagonia. Allí presenta claramente su método educativo y multipli-

cador de la fe católica entre los indígenas de la Patagonia: catequizar a los caciques y a los hijos de los caciques para hacerlos transmisores de los mensajes cristianos ante su pueblo. La conversión del indio por el indio, similar a la estrategia ya planteada previamente por los jesuitas. En esta estrategia se inscribe la educación de Ceferino Namuncura.

Este proyecto implicaba un especial hincapié en la educación, sobre todo de los niños internados en colegios salesianos, donde recibían educación en la doctrina del evangelio. Ellos luego serían los reproductores y multiplicadores del mensaje en su familia y en su comunidad.

Milanesio fue el salesiano encargado de ejecutar la obra de Don Bosco. Si bien reconocía la humanidad de los indígenas, consideraba que tal cualidad se hallaba en un estado primario, adormecida sin un verdadero desarrollo cultural, atrofiada «debido a su vida ruda y sin cultura». De ahí que la fe y la educación eran entendidas como principios iluminadores y necesarios para tener derecho al cielo y a la vez desempeñar los deberes de buenos ciudadanos.

En este periodo se debaten dos posturas sobre el futuro y el destino de los indígenas, de donde se desprenden proyectos con objetivos e intereses en muchos aspectos divergentes. Los intereses subyacentes pero centrales que cada uno de esos proyectos perseguía, el eclesiástico y el estatal, los diferenciaban y enfrentaban. Así, se distinguieron dos metáforas de comunidad con sus respectivas imágenes de inclusión y homogeneización: feligresía y ciudadanía. Aquí los salesianos buscaron diferenciarse claramente del Estado ante los «indígenas».

La postura de la Iglesia fue organizar al pueblo mapuche en reducciones para llevar a cabo el adoctrinamiento y la evangelización y, por medio de la educación en el trabajo, prepararlos para la «vida civilizada», apelando a veces a elementos de la religión mapuche —el sincretismo— para lograr mayor influencia. Para la Iglesia, esta forma de organización tiende a proteger al indígena de la explotación y la violencia del *wigka*. El sistema reduccional promovía que el indígena adoctrinado y «civilizado» mediante su preparación para el trabajo agrícola se insertara en la sociedad civil.

La postura del Estado fue distribuir sistemáticamente a los indígenas para sacarlos de su estado de salvajismo. Así se pretendía desarticular totalmente la estructura organizativa del pueblo indígena. Imponerles una transculturación forzada perseguía que el indígena perdiera todo contacto con su entorno, su comunidad y su cultura. En contacto directo con otros grupos civilizados, el indígena aprendería las artes del trabajo. Así dejaría de representar un potencial peligro y se transformaría en una herramienta (manos de obra) que contribuiría al progreso de la nación.

Educarlo dentro de su comunidad implicaba un proceso a largo plazo y costoso; el Estado sostenía la necesidad de acelerar ese proceso de civilización trasplantándolos directamente a la sociedad mayor.

Estas dos posturas chocan entre sí por sus intereses específicos y diferentes. El clima ideológico liberal y anticlerical del momento propició el enfrentamiento entre ambas, que se vio reflejado especialmente en la educación. La Iglesia y los salesianos veían a las escuelas estatales como contrarias a la moral cristiana; a su vez, el Estado consideraba la educación católica como verdadera oposición al propósito de «argentinización».

En el último tercio del siglo XX, la Iglesia católica ha contribuido a la formación y organización de entidades que asumen la representación del Pueblo mapuche en el marco político constitucional de la provincia del Neuquén. En la década de los 60 comienzan los primeros talleres para la formación de líderes indígenas, promovidos por la Iglesia católica, abiertos a las distintas comunidades de la provincia. Este movimiento desembocó luego en la creación de las primeras organizaciones dirigidas por los propios mapuche, como la Confederación Indígena Neuquina, creada en 1970 en Pampa del Malleo, con el patrocinio de la Pastoral Aborigen.

En otros lugares de *Puwel mapu* (Río Negro, Chubut, La Pampa y parte de Buenos Aires) la relación entre el Estado y los indígenas ha sido diferente. No se ha llevado a la práctica una política tan decidida y sistemática hacia el pueblo mapuche, sino una política más laxa, en gran medida por la escasa concentración de comunidades mapuche que quedaron luego de la Conquista. Neuquén, el territorio que con-

centra la mayor presencia mapuche, se constituye en un espacio en donde se observa más nítidamente la presencia y la actividad de la iglesia sobre la realidad mapuche.

Entre 1979 y 1985 comienza a notarse una nueva orientación dentro de la Iglesia católica en su relación con los pueblos indígenas y con el pueblo mapuche en particular. Muchos de sus miembros sienten que el papel que la Iglesia ha desempeñado históricamente, acompañando al Estado en sus políticas, la ha desprestigiado ante las sociedades originarias y ello es un obstáculo para la evangelización. Comprenden que se hace necesario un cambio de la forma en que la Iglesia se relaciona con los indígenas: es necesario ponerse de su lado, revitalizar sus creencias, «inculturarse» antes que evangelizar. Respetar y valorar las creencias religiosas de otros es, entienden, la verdadera forma de poner en práctica los mandatos del Evangelio. Para otros, es la única forma de que acepten la doctrina y la institución eclesiástica.

Hacia la década de los ochenta, se observa la expansión y penetración de la corriente de la iglesias evangélicas en las comunidades mapuche por medio de escuelas, iglesias y misioneros.

Esta empresa evangelizadora ha logrado una gran influencia y aceptación dentro de la comunidad mapuche, provocando a veces profundas crisis en los individuos y en familias y comunidades, con graves consecuencias en la práctica de su propia religión y de sus normas culturales en general. El individuo ya no participa en las ceremonias religiosas de su propia comunidad —que son denominadas y tratadas como creencias paganas e idólatras—, provocando una grave escisión dentro de las comunidades y un renunciamiento total del individuo a su cultura.

La estrategia evangelizadora de estas instituciones es la del establecimiento de colegios, iglesias(cultos) y misioneros que se establecen y realizan sus actividades dentro de las comunidades. Son núcleos satélites que responden a una iglesia o institución matriz que se halla fuera de ella, en Buenos Aires o en el extranjero, y conforman una verdadera red evangelizadora. A veces los propios mapuches son nombrados pastores y se convierten así en los multiplicadores de la doctrina evangélica en sus propias comunidades.

Un caso puntual, en Neuquén, lo constituye la escuela albergue de la Iglesia Evangélica cristiana ubicada en la zona del Lago Aluminé, dentro de la comunidad mapuche Puel.

CAPÍTULO 2

Taiñ chumgechi küzawmum. De cómo abordamos nuestro trabajo

Participar y conocer las distintas manifestaciones del *mapunche gijañmawün*

Adentrarse en la dimensión espiritual de la vida mapuche trajo consigo una reflexión importante de quienes participaron del estudio, que llevó a considerar fundamental el desarrollo de un diálogo e interlocución simétrica con quienes son personas principales en los territorios.

En este sentido, una premisa fundamental asumida es que existe un conocimiento *mapunche*, que nombramos como *mapunche kimün*, e igualmente formas de conocer que responden a esta construcción, *mapunche rakizwam*, mucho más profundas e integrales que las que pueden alcanzar las formas racionales del conocimiento. Del mismo modo, asumimos que este conocimiento es universal y los *che*, aun cuando lo busquen durante todo el transcurso de su vida, solo alcanzarán una parte de él. Existen personas en el pueblo mapuche que son escogidas para sostener y proyectar dichos conocimientos en los territorios y con ellos se privilegió el diálogo.

De este modo, la metodología utilizada media entre métodos intraculturales de acercamiento al conocimiento, instancias individuales de conversación, talleres, *xawün* y ceremoniales religiosos *mapunche*, así como mediante técnicas propias de la antropología social; entre ellas, revisiones bibliográficas y entrevistas. El objetivo es avanzar así en el desarrollo de metodologías de investigación mixtas, más idóneas y éticamente respetuosas de la socialidad mapuche.

Asumir y conducirse por el protocolo *mapunche* de interacción durante todo el periodo de investigación implicó un desdoblamiento

profundo en los distintos territorios visitados. Exigió tanto participar e interactuar con las autoridades religiosas *mapunche*, fuente primera de conocimiento y sabiduría, como rever las formas *mapunche* de socialidad religiosa. Las temáticas que se abordaron no se conversan habitualmente en cualquier espacio ni tiempo: existen horarios y usos que permiten que aflore el conocimiento, un lenguaje ritual en el que se dinamiza el *mapunche kimün*.

Realizamos entrevistas semiestructuradas en profundidad, considerando una pauta temática que prioriza tópicos del *mapunche gijañmawün*. Igualmente, asistimos, en distintos territorios, a ceremoniales como el *gijatun*, *kamarikun*, *gejipun* y *jejipun*, actividades en las que nuestra participación se realizó de acuerdo con el protocolo mapuche.

Como una forma de revisar, analizar y validar los conocimientos obtenidos, desarrollamos sesiones internas de trabajo, así como coloquios entre los miembros del equipo con invitados que contribuyeron a la profundización de temas específicos. Paralelamente participamos en talleres de validación organizados por la coordinación técnico-política de la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (Cotam), de carácter territorial, actividades en las que confluía el trabajo de los distintos equipos.

El conjunto de la información proporcionada por autoridades *mapunche* de las distintas identidades territoriales se sancionó colectivamente en un taller final de validación al que asistieron autoridades de *Gülu mapu* y *Puwel mapu*.

Por último, y como una fuente secundaria de información, revisamos documentos etnohistóricos, textos temáticos sobre religión mapuche y textos especializados sobre filosofía, fenomenología de la religión e historia de la religión mapuche. Igualmente revisamos textos sobre la relación entre religiones occidentales y nuestro *mapunche ñi gijañmawün*. A este respecto, cabe mencionar que la Iglesia católica ha sistematizado su información histórica en archivos, lo que ha permitido a los historiadores analizar el desarrollo de esta institución desde los primeros tiempos de evangelización en territorios indígenas hasta hoy. En el caso de la religión evangélica, su historia en América Latina es relativamente reciente; a diferencia de la católica, que ingresa a

América junto a los conquistadores hispanos y en un contexto político favorable, los evangélicos se establecen después de la conformación de los Estados nacionales y en un contexto social y político menos favorable para su desarrollo. Es más difícil pesquisar la información sobre la historia de la religión evangélica porque no está centralizada; existen muchas congregaciones que mantienen su autonomía en cuanto al manejo de datos e información. Hay que aclarar que algunas congregaciones han escrito acerca de su desarrollo, pero no con el profesionalismo del historiador o el cientista social. Así, existen muy pocas obras que ayuden a construir una historia fidedigna y completa del protestantismo en Chile. La investigación realizada se mantuvo en el plano general de la relación entre el pueblo mapuche y las religiones occidentales de raíz cristiana. Quedó pendiente una historia más acabada acerca del protestantismo chileno y, en especial, de su relación con nuestro pueblo, así como el registro de su presencia y relación con otros credos.

Uno de los esfuerzos metodológicos más importantes fue la búsqueda de categorías conceptuales que contuviesen, en el mapuzugun más elaborado, la experiencia, el pensamiento y las diversas formas de la religión y espiritualidad *mapunche*. Asumimos esta tarea desde que se formuló el estudio y en ese primer momento denominamos esa concepción como «*Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizwam mew. Gülu ka Puwel Mapu mew*». Traducido al castellano, es «la forma en que nos ordenamos de acuerdo a una filosofía de vida *mapunche* en *Gülu y Puwel mapu*». No quisimos asumir de manera ligera el concepto de religión, sino someterlo a reflexión y debate puesto que proviene de una episteme no indígena. En esta tarea, como ya se ha mencionado, fue fundamental la colaboración de *machi*, *logko* y *kimche* que forman parte de la Cotam, con quienes sostuvimos debates intensos y profundos sobre la base de los resultados de los *xawün* y las conversaciones realizadas en cada uno de los territorios. Optamos finalmente por la nominación de *Mapunche Ñi Gijañmawün*, categoría relacional que contiene la idea de reciprocidad permanente que establece la persona mapuche con las vidas humanas y no humanas.

De este modo, para conocer y sistematizar, nos sumergimos en un proceso de aprendizaje permanente en el transcurso del estudio y en el hábito de la introspección profunda. Todo ello nos permitió configurar y plasmar en un texto una de las dimensiones más íntimas y estructurantes de la vida mapuche. El contenido central de este trabajo se concentra precisamente en las principales dimensiones estructurantes del *Mapunche ñi gijañmawün* que fueron relevadas en los territorios por nuestros interlocutores. Como es obvio, pueden haber quedado fuera otros aspectos que igualmente son parte de este *mapuche zugu*.

El *mapunche gijañmawün* en los textos

Los escritos representan una importante fuente testimonial acerca de cómo la sociedad no mapuche ha entendido nuestro *mapunche gijañmawün*. Informan contenidos específicos y antecedentes históricos, pero también construyen imaginarios en torno a los sujetos y colectivos sobre los que hablan, impactando directamente en la sociedad. He aquí un primer elemento a considerar en cuanto a la importancia de este estudio en el proceso político en el que emerge, pues contribuye al reconocimiento del atropello y la vulneración histórica de los derechos humanos de los pueblos indígenas y particularmente del pueblo mapuche. Es lo que le confiere un valor de reparación al *mapunche gijañmawün*.

Los discursos en torno a lo indígena y en especial aquellos que hablan sobre religión y espiritualidad se han estructurado en su mayoría desde la hegemonía del pensamiento colonial no indígena. Hegemonía que se manifiesta en la relación jerarquizada y asimétrica entre mundos indígenas y no indígenas y que conlleva la anulación e invisibilización de los otros mundos y manifestaciones religiosas existentes. En este contexto, frecuentemente se habla en los textos de «creencias» en referencia al *mapunche gijañmawün*, restándole valor y legitimidad a una dimensión que, si bien asumimos en términos técnico-políticos como religión, desborda esta categoría y más bien es una ontología relacional (Escobar, 2012), y que desafía la visión dualista dominante que ha influido en las clásicas divisiones naturaleza/cultura, animado/inanimado, entre otras, que han predominado en ciencias sociales.

Asimismo, determinados textos también han contribuido a este-reotipar lo indígena, afirmando una idea monolítica y sesgada. Se nos nomina como «indios», «salvajes», «primitivos», «atrasados», «bárbaros», «pobres material y espiritualmente», entre otros calificativos que recogen los autores de la época sobre la que se sitúan o, lo que es más grave, forman parte de su propio acervo cultural, que es transmitido en el relato del texto en cuestión.

Por otra parte, la forma en que se ha construido el *gijañmawün* a través de los textos ha impactado en las ceremonias del mismo modo que los procesos civilizatorios y de conversión a los que se ha sometido históricamente a los mapuche, incorporándose hoy en día cada vez más categorías del pensamiento cristiano en desmedro de categorías propias. Asimismo, esos procesos hegemónicos han ido construyendo un relato monolítico que no siempre representa la rica heterogeneidad interna que contiene esta dimensión. Es lo que ha acontecido con el *gijatun*, que se tiende a reconocer como «la ceremonia religiosa» por excelencia, anulando la diversidad de *gijañmawün* y sus nominaciones territoriales, tal como se muestran en este estudio. Lo mismo en cuanto a los liderazgos religioso-espirituales. En no pocos casos se transmite la idea de que es un rol exclusivo cumplido por un *machi* o a lo más por un *logko*, obviando la diversidad de roles presentes en los *fütal mapu*. A este respecto se debe reconocer el aporte de los autores mapuche hablantes, quienes entregan descripciones valiosas desde la propia memoria. Generalmente se trata de vivencias y conocimientos desde el territorio que se han constituido en una fuente de conocimiento y consulta para todos quienes quieren conocer la vida mapuche, aunque en algunos casos también hablan de un proceso de conversión en curso a credos cristianos, que pone matices a sus relatos.

En general, los textos revisados y seleccionados por su aporte en contenidos relevantes para el estudio se despliegan desde distintos paradigmas; entre ellos, el cristiano, el de las ciencias sociales (antropología, historia, entre otras), el místico-popular. Sin embargo, suelen caer en análisis dicotómicos que abordan las prácticas, las dimensiones y los sujetos indígenas con categorías valóricas particulares que tanto dan cuenta de una concepción particular de la realidad como de

los límites en la comprensión de mundos ontológicamente distintos, una distancia que se arrastra desde los primeros tiempos de desencuentro entre los mundos indígenas y europeos.

Así, una de las primeras discusiones que muestra el antropocentrismo y eurocentrismo brutal de la época es la que se dio acerca de la humanidad y racionalidad del «indio», buscando una manera de justificar y legitimar la conquista y esclavitud. Fray Bartolomé de las Casas (1985) desarrolló un interesante esfuerzo testimonial-histórico a mediados del siglo XVI, con un énfasis religioso doctrinal, para defender los derechos y dignidad de los indígenas —considerados seres humanos desvalidos e inferiores—, a quienes reconoce como «los únicos señores y dueños de las tierras descubiertas».

Al respecto, Arrom (1992) hace un análisis histórico muy provechoso que se sustenta en la revisión de escritos de los primeros conquistadores, dando cuenta de la evolución de los imaginarios indígenas hacia los españoles y viceversa. A partir de aquellos imaginarios se entienden las relaciones posteriores basadas en la superioridad de los europeos. El indígena es considerado como un ser irracional y no humano, afirmación que justificaba su esclavitud o exterminio. Se basaba, en parte, en la idea aristotélica de que ciertas razas gobiernan y otras deben obedecer. Así, con el «descubrimiento de América» se inicia el proceso de dominio de los pueblos originarios en todos los sentidos: político, social, cultural e ideológico. Si bien Arrom contrapone las visiones de la conquista y muestra las falacias que encierran tales construcciones conceptuales, ellas constituyen una realidad que demanda una permanente superación. Consecuentemente con el atributo de irracionalidad que se asigna a lo indígena, su religiosidad es comprendida como «práctica diabólica» e «idolatría de figuras fantasmales y feroces», frente a la cual está el cristianismo, una cruzada para «salvar almas». Esa fue, según el autor, la preocupación, al menos en el discurso, de dominicos, franciscanos y anglicanos en los primeros tiempos de la conquista y que en algunos casos —el de los anglicanos, por ejemplo— se prolonga hasta los inicios de la República.

Uno de los primeros textos descriptivos testimoniales de la mirada no indígena en torno al *mapunche gijañmawün* es el *Captive-*

rio feliz (Pineda y Bascuñán, 1992) que se sitúa en la primera mitad del siglo XVII, en plena guerra entre mapuche y españoles. En esta época, los mapuche se encuentran política e ideológicamente cohesionados como pueblo. El escrito narra la vivencia de cautiverio del español Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, tomado prisionero por mapuche en la batalla de Cangrejeras en 1629. Además se ofrecen importantes antecedentes del rol que cumplieron los primeros misioneros jesuitas que llegaron a territorio mapuche, a través del relato de hechos que revelan el punto de vista del autor sobre las prácticas religiosas mapuche, que dan cuenta de su fuerza y convencimiento para enfrentar a los españoles. Pineda y Bascuñán relata sucesos que involucraron a importantes *logko* y *toki* mapuche y expone las razones que ambos pueblos esgrimieron para justificar la guerra. La narración, la reflexión y los comentarios personales del autor corresponden a la visión cristiana de la época, de modo que el autor enjuicia valóricamente la espiritualidad mapuche y reitera la diferenciación entre cristianos e indios. Para los españoles llegados a América, ser cristiano significaba tanto realizar prácticas espirituales específicas —el bautismo, por ejemplo— como asumir una identidad sociocultural jerárquicamente superior:

Por no tener esta nación cabeza superior que los sujete, ni a quien ellos rigurosamente tengan temor ni respeto, porque cada uno en su parcialidad y en sus casas es temido y acatado conforme sus caudales y el séquito de deudos y parientes que lo asiste. [...] Verdaderamente que son acciones estas que demuestran generosidad de ánimo, pecho noble, ilustre sangre y un natural discursivo, regido y encaminado de un entendimiento vivo y cultivado; con que no son tan bárbaros como los hacen, tan crueles como los pintan, ni tan mal inclinados como los juzgan los que no han experimentado sus tratos ni los particulares modos de vivir (88).

Núñez de Pineda alcanza a formarse una visión más humana que el resto de los españoles sobre el comportamiento de los mapuche durante ese periodo histórico, no sin connotar con evidente exageración aquellos aspectos que le parecen singulares.

Un aporte importante de esta obra es la abundante información que entrega acerca del rol sociopolítico y espiritual cumplido por los *logko* durante el siglo XVII. Llama la atención la claridad y seguridad ideológica con la que ellos enfrentaban al capitán Pineda cada vez que debieron afrontar sus intentos permanentes de evangelización y colonización ideológica basados en el cristianismo.

Nicoletti (2000) analiza la evangelización de los indígenas en la Patagonia argentina llevada adelante por los salesianos en el periodo que va desde 1879 a 1920, cuando se llevó a cabo la invasión a territorio mapuche por parte del ejército nacional argentino. Esa campaña se conoce como la «Conquista del Desierto» y tiene una gran importancia en la constitución de Estado nacional argentino. La autora demarca dos cuestiones importantes. La primera corresponde al contexto doctrinal de la época: Europa está en plena expansión colonial-imperial y su justificación formal es la misión de «salvar almas». De ahí el empuje de la obra misionera pontificia de la Iglesia católica que en la Patagonia se materializa en la Orden Salesiana de Don Bosco. La segunda se refiere a las corrientes científicas sociales, en las que el concepto del «buen salvaje» es reemplazado por la necesidad de sometimiento total de los indígenas. Se impone una visión jerárquica de las culturas, donde la indígena está atrasada frente a la occidental. De este modo, las atribuciones coloniales de inferioridad y barbarie entroncan con la visión de atraso adjudicado a las culturas indígenas en este periodo. Se concibe al mapuche como infiel, con hábitos salvajes por obra del demonio y en un estado de ignorancia respecto de la verdad; su cultura es calificada de atrasada, inferior y bárbara, y su humanidad, como adormecida y atrofiada por la falta de desarrollo cultural.

La base sobre la cual se proyectó la empresa evangelizadora salesiana fue concebida y concretada desde Italia y bajo la égida de la Santa Sede, con las imágenes que se tenía de la Patagonia y sus habitantes. A la vez, responde a un periodo particular de reelaboración de las doctrinas de la Iglesia católica (conciencia universal), de donde procede el gran impulso dado a la expansión de la fe a todos los confines de la Tierra.

La autora menciona que en este contexto los caciques (*logko*) son meros instrumentos en la estrategia de la evangelización del «indio por el indio». Los hijos de los líderes mapuche fueron catequizados para convertirlos en los más eficientes transmisores del mensaje cristiano al interior de su pueblo. En este contexto se inscribe la educación de Ceferino Namuncura, hijo del gran *logko* Juan Namuncura (quien luego se rinde al ejército argentino) y nieto del gran *toki Kajfikura*.

La obra de Nicoletti permite apreciar de qué manera la evangelización se llevó adelante y dimensionar la puesta en marcha de una estrategia elaborada por Don Bosco, que se desplegó en varios sentidos: elaboración de un reglamento misionero que era la guía del conjunto de la estrategia, aplicación de un sistema reduccional que buscó imponer la sedentarización, instalación de colegios con propósitos civilizatorios, entre otros aspectos. Una excelente estrategia, muy lógica por otra parte, para lograr más eficacia en la empresa de evangelización —que implica dominio y desestructuración filosófico-cultural de los pueblos evangelizados—, fue la conversión del indio por el indio, según Don Bosco. Si el poder de las armas y la violencia no pudieron, en trescientos años, someter al indígena, la religión se presenta como un excelente complemento y alternativa. La dominación por la ideología constituye un arma mucho más eficaz, sutil y menos costosa que la violencia de las armas; a la vez, se la presenta como una obra de bien y salvación.

Delrío (2001) analiza la fase final e inmediatamente posterior de la campaña militar de invasión y anexión territorial conocida como «Conquista del Desierto» en el periodo 1883-1890, dando cuenta de los mecanismos concretos que la orden de los salesianos puso en acción para cumplir con su parte en el nuevo modelo de civilización que impulsaba el Estado nacional argentino. El proceso se dio en el marco de una relación conflictiva entre el Estado y la Iglesia; mientras el primero persigue la construcción de ciudadanos, la segunda busca la conversión de los indígenas a feligreses. La diferencia estriba en la preponderancia que unos y otros asignan a uno u otro concepto, pero ambos coinciden en que ambos entrañaban la disolución de la soberanía mapuche en todos los órdenes, incluido el espiritual. Tanto el pro-

yecto estatal como el clerical apuntaban a una subordinación estructural del pueblo mapuche en una lógica capitalista de la conversión.

En otro sentido, la orden salesiana apuntaba a controlar los mecanismos de legitimación de la autoridad al atacar al *logko* que no colabora en la tarea evangelizadora y ensalzar al que sí lo hace. En el plano espiritual, la institución representada por la o el *machi* es el aspecto que se critica con más ahínco, aunque también la práctica de las ceremonias sagradas fue objeto de descalificación e intentos concretos de eliminación. La importancia y la autoridad de el o la *machi* al interior del mundo mapuche son comparadas por los salesianos con las de un sacerdote, por lo que son objeto de una estrategia de demonización. Atacaban las bases de su conocimiento, apuntándolo como producto de una acción maléfica, y calificaban su figura de bruja y espía del discurso cristiano que luego usaba a favor de su propia autoridad, pero sin aceptar la conversión al cristianismo. Que un *logko* se bautice o no, es mirado como un paradigma del éxito o fracaso de la política de evangelización salesiana. Para los salesianos, la ceremonia del «camarucu» o *kamarikun* es supersticiosa y refleja el carácter primitivo del pensamiento indígena, que carece de un sistema de doctrina moral o religiosa para vincularse con la divinidad.

Más allá de diferencias de visión, la trayectoria salesiana muestra que el Estado y la Iglesia fueron complementarios en la desarticulación de la vida social mapuche y de su soberanía como entidad política independiente en su territorio. En el aspecto espiritual, el conjunto de acciones desplegadas por la estrategia salesiana buscaba golpear en el centro del universo conceptual mapuche que otorgaba sentido a todas y cada una de las expresiones originarias de la sociedad mapuche, que articulaba y daba cohesión a las diversas esferas de su vida. El impacto de esto último ha tenido consecuencias que se proyectan hasta el presente de nuestra existencia como pueblo.

Los textos también dan cuenta de otra manera de concebir lo y a los indígenas, insertándolos dentro del grupo de los pobres, de las culturas y religiosidades populares, con las que se empatiza por las carencias que padecen, que no solo son materiales sino también valóricas y espirituales. Esta es una visión que ha imperado en un sector

importante de la Iglesia católica. Así, en Aliaga (1992), la religiosidad popular de aymaras y mapuche aparece constituida por aportes de los negros, europeos e indígenas, y es «la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso» (7). Reconoce que los mapuche solo se han convertido individualmente al cristianismo y no como pueblo y que existen evidencias de que han adoptado determinadas prácticas cristianas porque se acomodan a las propias de los mapuche. De hecho, la denominación «zona del paganismo rebelde», usada para referirse al territorio mapuche, es un juicio sobre el comportamiento religioso local. El concepto de pagano, difundido con fuerza por la Iglesia católica desde el siglo IV, se usaba para sancionar física y socialmente a personas que no compartían la religión monoteísta cristiana y que tenían prácticas rituales distintas.

Si bien reconoce que entre los mapuche hay una visión religiosa del mundo que tiene como centro la tierra, *mapu*, en los ceremoniales, su análisis privilegia una visión cósmica armoniosa, que se expresaría en una conciencia botánica del mapuche. El autor reformula la diferenciación cristiana entre el cielo, la tierra y el infierno, que en lo mapuche está, según él, en *Wenu mapu*/cielo, *mapu*/tierra y *minchimapu*/infierno. Aliaga enfatiza la visión monoteísta y antropocéntrica donde *Chaongenechen* (análogo a Dios) es responsable de la fertilidad humana, de la tierra y de la salud de las personas. Para sostener esta afirmación menciona ritos como el *gijatun*, de orden comunitario, festivo, cíclico y ligado a la subsistencia, y *el machitun*, donde se libera a las personas de las enfermedades. Cabe señalar que la dicotomía cielo/infierno como dos espacios opuestos se condice con la idea de bien y mal, muy presente en el pensamiento cristiano y que no permite ver otras formas de entender el mundo espiritual, pues tiende a polarizar y a estigmatizar. Al asemejar *minchemapu* al infierno, se le está agregando un contenido negativo a este espacio. Esta idea tensiona la interpretación *mapunche* que comprende este espacio como «un lugar donde existen otras energías», «donde respiran los espacios que se encuentran en la tierra», donde no calzan exactamente las categorías de bueno y malo.

La fuerza que ha tenido este marco de análisis se traspasa incluso al ámbito científico-social como molde explicativo para comprender y describir dimensiones del *mapunche gijañmawün*. Dillehay (1990) aborda aspectos centrales de la ideología y religión mapuche como la clasificación, el uso del espacio y su relación con el conocimiento mapuche. El autor propone una concepción de espacio mapuche que considera la diferenciación entre el mundo etéreo y el mundo físico. En el primero se sitúa el sustrato ideológico mapuche. El segundo corresponde al espacio físico —topografía y ecosistema— donde se desarrolla la dimensión social de la vida. Ambos mundos tienen una estructura propia y se encuentran relacionados. El autor localiza arriba y en primer orden aquello que tiene un contenido moralmente bueno; en el lado opuesto hacia abajo, se localiza lo que denota un contenido negativo. De este modo reconoce un ordenamiento vertical del mundo etéreo desde el *wenu mapu* para arriba, que constituye «lo superior y bueno», mientras que la superficie intermedia, *anka wenu*, y la que está bajo tierra, *minche mapu*, conforman un «mundo inferior y malvado». El pensamiento dicotómico cristiano queda aún más en evidencia cuando el autor, para definir el contenido de la ideología mapuche, reconoce divinidades, dioses locales y dioses mayores y menores, reconociendo a *ngenechen* como el dios mayor. Según el autor, estas categorías se actualizan periódicamente en los rituales, especialmente en el *gijatun* y el *awün*, donde se manifiesta gran parte del conocimiento ancestral mapuche. Reconoce un rol clave a los *gijatufe* o sacerdotes rituales y a los *machi* o «chamanes», quienes interceden ritualmente ante los espacios superiores donde habitan los «ancestros y dioses».

En *Fenomenología de la religiosidad mapuche*, Oscar Barreto (1992) aborda algunos aspectos de la religiosidad mapuche para explorar posibles sincretismos con conceptos cristianos. El estudio se realizó en la actual provincia del Neuquén entre los años 1960 y 1980. Barreto desarrolla la idea de religiosidad mapuche desde un enfoque positivista clásico. Sostiene que se basa en principios mágicos y supersticiosos; que es pobre en profundidad cosmogónica; que tiene baja organización y una débil estructura sociorreligiosa; y que carece de

una dimensión metafísica y metahistórica clara. A esto, según el autor, obedece la inexistencia de templos entre los mapuche. Las limitaciones propias de este análisis, que establece una comparación cerrada desde parámetros de la religión occidental, impiden comprender en sus propios términos la expresión del *mapunche gijañmawün*, que, como se apreciará más adelante, se desarrolla en lugares escogidos que son abiertos y que recogen características icónicas de los sistemas ecológicos.

En cuanto a roles ceremoniales, describe a las y los *machi* como una figura religiosa central, con virtudes adivinatorias y de diagnóstico de enfermedades y curación, con habilidades en el manejo de lo que llama trucos para hacer creíbles sus virtudes extraordinarias. Cabe señalar que la adivinación sería una característica de la sabiduría que encierra el conocimiento de los y las *machi*, complejo y profundo. En opinión del autor, este rol es asumido hoy en parte por la médica, yerbatera o curiosa, conocedoras de las propiedades medicinales de las plantas. Destaca que incorpora roles religiosos específicos del territorio *puwelche*, entre ellos *entu tayübfé*, *pijañ kushe* y cacique. *Entu tayübfé* es la mujer que en las ceremonias (*gijatun*) es la encargada de sacar el *tayüb* de los *purufe* y dirigir el coro de mujeres. *Pijañ kushe* se asocia a la figura de *genhpiñ*, dueño de la palabra, como autoridad espiritual que dirige la ceremonia del *gejipun*. Cacique es la figura que suple a la *pijan kushe* durante el *gejipun* como autoridad espiritual, en las comunidades en que esta no existe.

El texto autobiográfico *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun, Testimonio de un cacique mapuche* (Coña, 2000), constituye un esfuerzo pionero por resguardar y transmitir la memoria mapuche. Hasta hoy es una fuente permanente de consulta por su abundante información sobre la vida mapuche en la segunda mitad del siglo XIX. Fue escrito en conjunto con el misionero capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach. Uno de los aspectos que menciona es el tipo de organización sociopolítica mapuche en el territorio *Guluche* de ese entonces:

Existían *logko* con más autoridad que otros estos eran los *guizol logko* y los otros *mühake logko*, los espacios territoriales que eran jurisdicción del *guizol logko*, eran los *wichan mapu kuifi mülefui meli wichan mapu...* En

tiempos antiguos habían cuatro tierras aliadas: una del norte que comprendía Cañete Paicaví, Quidico, Pangueco; otra se extendía de Boroa hacia la cordillera; otra de San José de la Mariquina hacia el sur y la cuarta este *gulumapu* desde Imperial acá (134).

Da cuenta de un modelo político que tiene una estructuración e ideología propias, organizado territorialmente sobre la base de acuerdos y alianzas, en el que eran centrales las figuras de los *mühake logko* y de los *ñizol logko*, hoy disminuidos en cantidad y atribuciones. Ambos cumplían en ese entonces múltiples funciones, asociadas tanto a entrenamientos y guerras como a la resolución de problemas más cotidianos de sus *lofche*, aun cuando determinadas materias eran resueltas por *logko* de espacios comunitarios más reducidos.

En el texto se describen determinadas prácticas del orden religioso y espiritual, relatos que en algunos momentos son generosos en el detalle desde la lógica propia y en otros momentos se desarrollan con los recursos del mundo cristiano, dando cuenta de las convicciones del *logko* Pascual Coña. Ello acontece, por ejemplo, en el relato sobre el *machitun*, donde se asimila en la traducción el concepto de *Wenu mapu* al cielo. No obstante, resulta interesante apreciar cómo en el texto se tensiona el concepto de Dios, cuando trata de explicar la heterogeneidad espiritual de los y las *machi*:

«las *machi* no son iguales en su proceder profesional; varían respecto de sus oraciones; sus cantos, sus bailes y sus arreatamientos», lo último se refiere al estado de trance: «en esta forma soy ordenada e instruida yo», dice cada cual. Tampoco es un mismo Dios que la ha instituido; cada *machi* tiene su dios especial y por eso está distinto también el modo en que *machitucan* (373).

Coña habla desde una identidad territorial particular y eso se trasluce en su obra; por ejemplo, en su referencia al *gijatun kawiiñ*, término propio del *Bafkeh mapu* para referirse a la forma en que se organiza la principal ceremonia religiosa comunitaria que se celebra en dicho territorio, que es dirigida por un *gehpiñ*, también una denominación propia de este territorio para quien oficia la ceremonia:

Para que exista la idea de la realización del *guillatun kawñ*. En primer lugar debe existir el *perrimontu* por cualquier persona en el territorio del *kiñel kawñ*. Este fenómeno es entendido como un mensaje de las fuerzas espirituales de la naturaleza hacia el ser mapuche. La persona que le sucede esto, informa al *genpiñ* y luego este manda *werken* a los *logko* del *kiñel kawñ*. De esta manera se comienza a organizar el *guillatun kawñ* (376).

También hay un esfuerzo por dar cuenta del estrecho vínculo entre la persona y las otras vitalidades no humanas del territorio, que se manifiesta en la categoría de *perrimontu*, fuerza espiritual que dinamiza la ocurrencia de los ceremoniales. Es notable su esfuerzo por caracterizar de manera fidedigna uno de los aspectos más característicos de los *gijañmawün*, el que dice relación con las vitalidades primordiales y que explicamos más adelante.

En cuanto al *eluwün*, ceremonial de despedida de un difunto, Coña menciona que en aquellos tiempos se privilegiaba la despedida del conjunto de parientes y por ello podían transcurrir hasta tres meses entre el fallecimiento y el entierro, tiempo que además sería para preparar el viaje del difunto hacia otras dimensiones espirituales. En dicho territorio se preparaba un *wampo* (balsa de madera nativa) y un *chelküno mamüj* (figura de madera del difunto) que, según aclara el autor, no es una cruz.

Uno de los acontecimientos que se relata en el texto, que fue importante para la llegada de misioneros católicos, corresponde al naufragio del barco *El Joven Daniel*. Por los sucesos que ocurrieron en torno a ese naufragio, dos *logko* fueron sentenciados por la justicia chilena en forma arbitraria. A consecuencia de ello, la Iglesia católica aprovechó la ocasión para introducir en el territorio *bafkehche* sus misiones con el fin de evangelizar y cristianizar a la población mapuche. Al respecto citaremos el siguiente testimonio de Coña:

Una vez realizado el rescate, al *logko* se le puso la siguiente condición: «Para que en adelante no haya cuestiones, os daremos un padre que llevaréis con vosotros. Si tenéis hijos, os serán enseñados; sabrán leer y escribir y aprenderán todas las cosas útiles; hasta vosotros mismos aprenderéis algo. Entonces os irá bien y no habrá más cuestiones». De esta manera se

obliga a traer al padre Constancio y «lo estableció en la vega que se llama Puerto Saavedra hasta el día de hoy» (28).

Otro autor mapuche destacado y que brinda un aporte significativo es Martín Alonqueo (1979), quien efectúa una descripción de los *gijatun*, de su estructura, de su duración y de las etapas que considera. Identifica cuatro tipos de *gijatun*: *gijatun* normal, que se celebra para impetrar el bienestar material y espiritual de la comunidad. Se realiza entre septiembre y diciembre, e incluso en parte de enero en sectores cordilleranos. El *gijatun kamarikun*, una acción de gracias, se celebra después de la recolección de semillas y frutas, desde marzo a mayo. El *gijatun gejpun*, ceremonia de arrepentimiento expiatorio y de petición de misericordia sobre las desgracias sufridas por terremotos, avenidas, sequías y otras calamidades que han padecido durante periodos variables de tiempo. Y el *pichi gijatun*, caracterizado como una ceremonia improvisada, de dolor, de expiación, que se celebra por motivos de desgracia, calamidades, imprevistos, terremotos, avenidas, deslizamientos de cerros, erupciones volcánicas, entre otros.

Está muy presente en la obra de Alonqueo el reconocimiento de la religión mapuche a partir de la constatación de Dios representada en *ngënechén* (*günechen*). Entiende los *gijatun* como manifestaciones espirituales mediante las que los mapuche expresan su fe en dicho ente divino que es, según el autor, padre progenitor y madre de todos los vivientes y origen del género humano. Ahí se puede apreciar la fuerte influencia o el referente cristiano desde el cual se sitúa para abordar el tema.

En Alonqueo y Benigar (2001) se presenta el *mapunche gijañmawün* como un «círculo de creencias» que los mapuche internalizan desde la más temprana infancia. Ambos autores destacan la idea profundamente filosófica de la divinidad binaria que es tanto macho como hembra, y agregan que es tanto binaria como «bipolar o polarizada». Según ellos, el origen de la palabra *günechen* emerge de la vinculación de los mapuche con el cristianismo:

Nada seguro podría decir con respecto a cuáles entidades pertenece y a cuáles no, la designación de *günechen*, porque los indios mismos no están de acuerdo acerca de este punto... La desesperante vaguedad de la idea de

günechen, permíteme suponer que se trata de una designación moderna forjada bajo la influencia del cristianismo. No se ha fijado la concepción que representa simplemente, porque carece de función imprescindible en el lenguaje religiosos de los indios (7).

Este párrafo, aunque manifiesta una opinión prejuiciada, es una interesante reflexión de los autores en torno a una discusión que sigue vigente en algunas esferas acerca del significado del término *günechen*, como concepción de «ser supremo» inserta en el pensamiento mapuche.

Consideran que el mapuche transforma la trinidad en cuadrinidad y propone que se debe a la influencia cristiana. Asimismo, reconocen divinidades celestes y terrestres. Las primeras son *antü, wüñelfe, epe wüh, wüh, relmu* y *küyeh*. Los terrestres son los principales ríos y cerros de la región; nuevamente vemos acá la oposición entre el cielo y la tierra. Algo similar acontece con la oposición bueno/malo, propia del cristianismo. Según los autores, todos los objetos que tienen *geh* tienen poderes (*newen*) ocultos y se llaman *kalku*. Los *wekufü* llenan todo de naturaleza (*geh*) y hay que pedirles permiso. Califican de malos a los señores del norte y del poniente, y buenos a los del oriente y del sur. Como se verá más adelante, esa dicotomía no es originalmente mapuche, pueblo que, según ellos, distingue diversas energías que se deben conocer y respetar para no provocar desequilibrios que afecten a la salud. No obstante, estas no son ni buenas ni malas en esencia. En cuanto a los ceremoniales, *gijatun* y *kamarikun* son, en opinión de ambos, rogativas solsticiales. Las rogativas invernales pueden coincidir con el solsticio de invierno, es decir, el año nuevo indígena, que comenzaba con la reaparición por el oriente de Las Cabrillas o Pléyades, llamadas *Gaw* por los mapuche.

Por último, un exponente de la visión mágica del *mapunche gijañmawün* es Mora Penroz (1991), quien se sitúa entre el misticismo y el folclor criollo de influencia cristiana para construir la identidad chilena. Si bien es cierto que los contenidos del texto son en parte recopilaciones testimoniales de informantes mapuche, se aprecia en el enfoque una tendencia al sincretismo cultural donde convergen pers-

pectivas cristianas y gnósticas, la cultura mapuche, el misticismo y el folclor criollo.

Evidentemente hay una diversidad mayor de textos que tratan sobre el *mapunche gijañmawün* bajo distintas nominaciones —religión, espiritualidad, filosofía— que ameritan ser leídos críticamente. No ha sido nuestra pretensión realizar aquí una revisión acabada, sino entregar una visión general que dé cuenta de los paradigmas y lugares desde donde se ha escrito sobre lo mapuche y cómo ello ha incidido sobre el imaginario de la sociedad chilena y mapuche en torno al *gijañmawün*. Los escritos son cada vez más una herramienta importante de socialización de los conocimientos, dada la escolarización y el desarrollo de medios digitales de comunicación. Sin embargo, se debe interactuar con ellos desde una posición crítica, tomando en cuenta sus múltiples implicancias.

Pu mapunche ñi gijañmawün. La forma de pensar y practicar la socialidad religiosa mapunche

Cada sociedad ha construido mecanismos y múltiples formas de manifestar sus experiencias vitales más profundas, mediante las que se explica la vida, sus ciclos, la muerte y la trascendencia. En este libro se desarrollará detenidamente el *mapunche gijañmawün* como filosofía social o sociocosmología, cercana a la idea de religiosidad, que el pueblo mapuche ha construido ancestralmente para dar cuenta de dichas experiencias.

Como punto de partida, precisemos por qué se asume la idea de *Pu mapunche ñi gijañmawün* como categoría que se acerca a describir bien la religión *mapunche*. Contiene dos conceptos esenciales, *mapunche* y *gijañmawün*. El primer concepto nos remite al tipo de persona que piensa, dice y hace de acuerdo con la normatividad y los principios culturales propios que están vigentes desde que fuimos dejados en el *Naiüq mapu* como un tipo de persona particular, con una cultura y lengua propia. El segundo concepto, *gijañmawün*, se asume como un principio de orden universal, que regula la relación de la persona con los demás *newen* del *waj mapu*. Llevado al ámbito de la religión, se manifiesta en los distintos tipos de ceremoniales que

la persona realiza durante su existencia. Consideramos que este es el principio más abarcador de la práctica y vivencia religiosa *mapunche*. Al trasladar su significado al castellano, la idea de *Pu mapunche ñi gijañmawün* se interpreta como la forma *mapunche* de pensar y vivir la socialidad religiosa.

