

**Historia y memorias mapuche.
Un recorrido histórico sobre el Ngillatún en la provincia de Neuquén**

Camila López Noé*

CEHIR-ISHIR-CONICET. Facultad de Humanidades, UNCo.

lopeznoe94.cln@gmail.com

Resumen

La religiosidad mapuche constituye una temática de estudio que pocas disciplinas han abordado. Se trata de un tema que ha sido estudiado por la Antropología, Sociología y, en menor medida, la Historia. Con respecto a esta última, la religión mapuche no ha sido abordada desde una clara perspectiva histórica, esto es, desde un recorte temporal específico del pasado, lo cual nos plantea un importante desafío al intentar desarrollar esta investigación.

El lugar que tiene la religiosidad mapuche en la construcción de un pasado común por parte de la sociedad indígena es muy importante, ya que es creadora de una memoria colectiva que a su vez configura una identidad determinada. El Ngillatún es una ceremonia que resulta central dentro de la cultura mapuche, tratándose de una tradición por la cual las sucesivas generaciones del Pueblo Mapuche se han esforzado por conservarla y transmitirla a las generaciones más jóvenes. Es allí donde la relación entre memoria e historia adquiere un tinte particular, ya que se encuentran atravesados por conflictos que el Pueblo Mapuche sostiene con el Estado, por las aspiraciones e intereses específicos de las organizaciones políticas étnicas y por componentes socio-económicos particulares.

El artículo se propone realizar un recorrido histórico sobre las distintas interpretaciones elaboradas sobre el Ngillatún, con la finalidad de resaltar los cambios y permanencias que subyacen en las investigaciones y, en consecuencia, de las ceremonias descritas por las mismas.

Palabras claves: Pueblo Mapuche, Ceremonia Ngillatún, memoria.

Introducción

En la provincia de Neuquén, la presencia activa del Pueblo Mapuche en ámbitos de discusión política es innegable. Sin embargo, se trata de un grupo étnico que también lucha por la conservación de sus prácticas religiosas y culturales, lo cual es puesto en tensión en muchos ámbitos de discusión social y académica. El sentido común de la sociedad neuquina sostiene, en

reiteradas oportunidades, expresiones como “*mapuches eran los de antes*” o “*los mapuches de ahora son farsantes, ya se olvidaron de sus creencias*”, lo cual es ciertamente discutible si se sostienen dichas consideraciones en el ámbito de la Academia.

Dentro de la cosmovisión mapuche, particularmente la religiosidad, existe una ceremonia –muchas veces concebida también como festividad- que es característica del Pueblo Mapuche por la gran cantidad de componentes identitarios, políticos, económicos y sociales de este grupo étnico. Es decir, la ceremonia puede ser analizada desde lo político hasta lo religioso y cultural, lo cual nos habla de una cosmovisión muy compleja y rica de elementos originales. Se trata de la ceremonia del *Ngillatún*, también conocida por los autores clásicos como *Camaruco* o *Kamarikún*, celebrada entre los meses de marzo y mayo de cada año; muchas comunidades la realizan anualmente y otras, por distintas dificultades financieras, cada dos años.

El *Ngillatún* es una ceremonia que puede plantearse como multifunción, ya que cohesiona las distintas motivaciones y creencias de la comunidad que la realiza; por ello, para lograr comprenderla, será de gran importancia entender la configuración histórica y religiosa de esa comunidad. A lo largo de la historia, las comunidades y sus prácticas religiosas han sufrido cambios debido a las distintas condiciones que han enmarcado el proceso histórico de los últimos 50 años, como lo fueron los conflictos de diversa índole: por los territorios, la creciente urbanización, el olvido, los cambios en las construcciones subjetivas y la presión de distintas instituciones estatales que hacen cada vez más difícil la persistencia de las ceremonias tradicionales. Sin embargo, los esfuerzos por conservar su historia y tradición son evidentes cuando se observa una ceremonia como el *Ngillatún*.

Lo que procurará el siguiente artículo, que forma parte de un proyecto de investigación más amplio, es realizar un análisis de los contrastes hallados entre las interpretaciones clásicas y las más recientes de la ceremonia del *Ngillatún* para remarcar, de este modo, los cambios y permanencias de la ceremonia a lo largo de los últimos 50 años. Por otro lado, se propone ahondar teóricamente en la relación existente entre memoria e historia, para captar tanto las dificultades de persistencia que atraviesa la ceremonia en la actualidad como el rol que cumple en la construcción de una memoria ‘*indígena*’; una memoria que se encuentra atravesada por los conflictos que el Pueblo Mapuche enfrenta.

Con todo, la religiosidad mapuche constituye una temática de estudio que pocas disciplinas han abordado, con la excepción de la Antropología, la Sociología y, en menor medida y con algunas fallas, en la Historia. Con respecto a esta última, la religión mapuche no ha sido tratada desde una clara perspectiva histórica, esto es, desde un recorte temporal específico del pasado o desde la actualidad, con una mirada retrospectiva.

Un importante desafío será llenar dicho vacío historiográfico al estudiar la temática desde un enfoque histórico, el cual parte de la consideración de que el lugar que tiene la religiosidad mapuche en la construcción de un pasado común por parte de la sociedad indígena es muy importante, ya que es hacedora de una memoria colectiva que, a su vez, configura una identidad determinada; ello será clave en la edificación de las subjetividades mapuches. En tanto histórico, el perspectiva que pretendemos utilizar plantea la importancia de abordar las prácticas religiosas mapuches a lo largo de los últimos 50 años para captar, dentro de esa trayectoria, los cambios y permanencias que dichas experiencias implican por la influencia de agentes externos al grupo étnico como, por ejemplo, la intervención del Estado en el desarrollo de las comunidades.

El enfoque histórico de nuestra investigación no es exclusivo, ya que la misma también se nutre de la metodología clásica de la Antropología, esta es, la etnografía. Para el estudio de las comunidades mapuches de la provincia de Neuquén, dicha herramienta fue clave tanto para la recolección de datos como para conocer las realidades internas a partir de la comprensión de los fenómenos sociales desde la perspectiva de los miembros de la comunidad, siendo estos agentes y sujetos sociales constructores de su propia historia y cultura, buscando el elemento fundamental que caracteriza a las Ciencias Sociales, la descripción. La observación participante, fue de suma importancia para la recolección de datos del Ngillatún que se concretó en dos estudios de caso: el primero tuvo lugar en el paraje Mallín de los Caballos, ubicado en el centro de la provincia de Neuquén, que consistió en la observación de la rogativa, y el segundo en la ciudad de Neuquén, a partir de una serie de entrevistas a un joven perteneciente a una comunidad mapuche urbana. La posibilidad de efectuar dichos estudios constituyó una importante herramienta para, posteriormente, someterlos a una comparación y contrastación con las fuentes clásicas.

El tema a desarrollar pretenderá concentrarse en los estudios e investigaciones del pasado que analizan el Ngillatún, algunos se centran en el desarrollo de la ceremonia en Chile y, otros, en la Patagonia argentina. Con el motivo de poder organizar y abordar dichos trabajos, optamos por establecer una cronología básica que parte de, al menos, tres momentos: el primero, que va desde 1900 a 1960; el segundo, 1970-2000; y el tercero, 2000-2015. Cada período contiene en su trayectoria distintos acontecimientos que marcaron una forma particular de estudiar las prácticas religiosas mapuches; en el primer momento predominaron las crónicas de viajeros y densas descripciones de académicos; en el segundo, investigaciones con una fundamentación teórico-metodológica más compleja, con el arraigo del enfoque antropológico como el principal tratamiento de dicha temática; y en el tercer momento, observamos una nueva forma de llevar a cabo las investigaciones sobre dicha cuestión donde es la óptica interdisciplinar la que está emergiendo en el campo académico. Sin embargo, resta mucho por hacer debido a que las investigaciones aún carecen de una perspectiva histórica al momento de tratar la temática de las prácticas religiosas de

los grupos étnicos, donde la marca de la Antropología continúa siendo la fundamental. Para llevar a cabo esta investigación, decidimos tomar de cada autor aquellas informaciones significativas para comprender la ceremonia del *Ngillatún*: tanto las condiciones de realización como datos específicos sobre los actores y motivaciones de la ceremonia.

Interpretaciones 'clásicas' del *Ngillatún* (1900-1960)

A comienzos del siglo XX nos encontramos con obras de autores como el antropólogo y etnógrafo Latchman (1924), los historiadores Guevara (1908 y 1929) y Medina (1952), el botánico Moesbach (1936) y el lingüista Augusta (1934), que fueron la 'primera generación' de estudiosos que abordó la temática de las denominadas '*costumbres araucanas*', primando, entre ellas, las investigaciones antropológicas(1). Se trata de obras meramente descriptivas, por lo menos en el caso de la ceremonia del *Ngillatún*, donde los autores se atienen a dar largas representaciones de los detalles característicos de la rogativa según la comunidad o parcialidad que visitaron. Las ceremonias más descritas son aquellas realizadas por las comunidades mapuches de las regiones del sur chileno.

Hacia mediados del siglo XX, hallamos una serie de autores que son muy aceptados y respetados en la academia debido a sus largas y reconocidas trayectorias en los estudios de las prácticas religiosas mapuches. En cuanto al abordaje e investigación del *Ngillatún* en las comunidades mapuches de la República Argentina y sur de Chile, fueron de gran relevancia los análisis del paleontólogo y etnólogo Rodolfo Casamiquela. Este autor describe a la sociedad mapuche desde su ámbito geográfico hasta sus características más específicas en cuanto a su religiosidad, detallando, de esta manera, la ceremonia del *Ngillatún* y todos sus componentes.

Casamiquela expone, como definición disparadora, que el *Ngillatún* es la fiesta religiosa y rogativa por excelencia (Casamiquela, 1964:16), un rito popular colectivo que tiene lugar en parcialidades de Argentina y Chile, manifestándose como una entidad compleja y diversa, cuya duración y significación va a variar acorde a las circunstancias de cada parcialidad. Tal es así que el término *Ngillatún* se emplea preferentemente en la provincia de Neuquén -Argentina-, y el término Kamarikún, en las provincias ubicadas más al sur. De esta manera, caracteriza al *Ngillatún* como una ceremonia con un gran carácter de dinamicidad. A lo largo de su obra más característica sobre el tema, el autor realiza una vasta descripción de la ceremonia observada en distintos parajes de las provincias de Río Negro, Chubut, Santa Cruz y, en menor medida, Neuquén, atendiendo a las condiciones geográficas de los sitios, a los detalles de las vestimentas y simbologías, y a los ritmos musicales de la rogativa.

Haremos a continuación un breve repaso por algunos de los aspectos generales descritos por Casamiquela; una vez más destacamos que en el esfuerzo de sistematizar los datos sobre la ceremonia, el autor simplifica en un conjunto de ítems las características particulares observadas en sus viajes por las comunidades. El autor afirma que la ceremonia se realiza anualmente, durante 3 o 4 días -respecto a ello, existen distintas estimaciones de autores que oscilan entre los 2 y 4 días- en los primeros meses del año (febrero, marzo o abril), por motivos que pueden resumirse en tres: 1) proteger al hombre de las influencias de las fuerzas malignas, 2) afianzar la reproducción de la felicidad, la salud, el amor, el acompañamiento climático y los recursos materiales de la comunidad para su bienestar, y 3) agradecer a la deidad por el íntegro bienestar de la comunidad. Además, las causas históricas de la ceremonia se expresan en las narraciones míticas, las cuales establecen la importancia de la continuidad de su realización a fines de evitar los males como el mito del Diluvio, entre otras predicciones.

Los principales actores de la ceremonia son el/la *machi*, los *piwichenes*, el *nenpin* y las ancianas. El/ la *machi* es el *shamán* o sacerdote organizador de la ceremonia, el/la cual tiene los conocimientos y dotes para cumplir su función como conector con la deidad para organizar los componentes rituales religiosos que debe tener la rogativa en sí. Además, es la persona encargada de construir el *rewe*, que es el altar sagrado, conformado por arbustos y ramas, donde se alojan las ofrendas y los objetos sagrados que contiene la ceremonia (banderas, cascabeles, ofrendas comestibles, agua). La presencia del *machi* es una condición *sine qua non* para llevar a cabo la ceremonia.

Los *piwichen* son dos parejas de jóvenes – dos varones y dos mujeres - infaltables en la realización de la ceremonia, que realizan distintas funciones. Por un lado, los *piwichen* varones – *piwichen* *wentrú*- son los encargados de realizar el *awum*, que es un circuito de cabalgata realizada por estos jóvenes alrededor del *rewe*. El *awum* tiene gran importancia porque su finalidad es trazar un círculo protector del *rewe* y de la comunidad ante las fuerzas malignas que se encuentran por fuera de ese centro seguro. Los *piwichenes* *wentrú* realizan el *awum* cuando finaliza cada rogativa y baile, durante todo el día. Por otro lado, las *piwichen* mujeres –*piwichen* *zomó*- como auxiliares de la *machi*, son las encargadas de llevar las ofrendas hacia el *rewe*, de dar inicio a la apertura de las rogativa y bailes, ofreciendo así todo su servicio a la deidad para el ritual, lo cual significa un gran sacrificio para las mismas.

El *nenpin*, es el cacique o jefe político de la comunidad, oficiante organizador político de la ceremonia que resguarda el orden del escenario y de la celebración, y el cumplimiento de las funciones de sus “súbditos”, entre otras tareas de logística.

Finalmente, otro actor protagónico son las ancianas, las encargadas de realizar las rogativas principales con el canto sagrado del *taiel*, una suerte de cánticos y rezos religiosos, en agradecimiento a la deidad por el abastecimiento de recursos y salud del año anterior y rogando por el futuro bienestar de la comunidad.

Otro autor clásico que realizó estudios sobre el *Ngillatún* fue Willy Hassler (1953 y 1961). La narración y descripción del *Ngillatún* realizada por este escritor e historiador varían de las ofrecidas por Casamiquela, en cuanto a que el primero describe sus experiencias en las visitas a comunidades mapuches y sus celebraciones pero no elabora una tipología y categorización teórica de los distintos elementos de la ceremonia como sí efectúa Casamiquela, que simplemente narra descriptivamente lo que observó y le comentaron los integrantes de la comunidad con respecto a la ceremonia. Hassler nos brinda un rico vocabulario en mapudungun, lo cual evidencia que tuvo un contacto más directo y una relación más estrecha con las personas de la comunidad mapuche que visita. A diferencia de Casamiquela, Hassler no detalla los significados y orígenes de cada palabra del mapudungun debido a que, en ese momento, se encontraba en un proceso de aprendizaje de la lengua; aunque su descripción carezca de estas formalidades teóricas, nos aproxima a una visión del *Ngillatún* más rica y familiar, ya que expresa los ánimos, sentimientos y la importancia del momento del *Ngillatún*; y también a la posibilidad de poder interpretar el significado de esta tradición que, sin embargo, es una descripción de hace más de 50 años, lo cual no nos manifiesta las adaptaciones del ritual al contexto que sí podemos observar en un *Ngillatún* actual. En este sentido, podemos afirmar que en tanto Casamiquela sistematiza y clasifica datos de muchas observaciones, Hassler logra el tono de 'familiaridad' porque solo describe una experiencia, el *Ngillatún* en la comunidad Ancatruz. Es interesante comparar de esta manera a los autores, porque nos muestran dos modos distintos de llevar a cabo el estudio de la ceremonia, se trata de dos formas dispares pero no excluyentes, porque es posible realizar una sistematización y descripción de datos sin dejar de lado el tono de 'familiaridad' que la experiencia nos transmitió.

Louis Faron fue un antropólogo estadounidense que durante la década de los '50 y '60, centró sus estudios en la sociedad mapuche -*Antupaiñamko*, como él la denomina- en el espacio del sur de la República de Chile. Es llamativa la concepción de *Ngillatún* que el autor nos expresa debido a que establece una conexión entre esta ceremonia y el culto a los antepasados. En consecuencia, es el rito religioso mapuche, por un lado, un "*sistema de creencias y de acción esencialmente uniforme*" (Faron, 1997:100); y, por otro lado, desde un punto de vista sociológico, "*las variaciones locales no son en absoluto variaciones, si con esto se quiere significar una desviación del procedimiento o creencias normativas o estándar*" (Faron, 1997: 101). Con ello, se demuestra claramente la concepción de Faron de que la ceremonia religiosa se encuentra estrechamente relacionada con la composición de la comunidad y su linaje, en tanto que los ancestros-dioses difieren de un grupo a

otro, produciendo lo que conocemos como variaciones en el procedimiento de la ceremonia. Los argumentos y la descripción de Faron pueden valernos tanto para acercarnos a la concepción del *Ngillatún* en el espacio chileno, como para poder compararlo con las descripciones del lado argentino de la cordillera, con la finalidad de enriquecer el estudio del *Ngillatún*.

Según Faron, a partir de la inmovilización de las comunidades mapuches en reducciones, la ceremonia del *Ngillatún* sufrió una transformación que la convirtió en un rito complejo, agregando nuevos elementos que demostraron las adaptaciones a los nuevos espacios y eliminando ciertos componentes, producto del olvido. Faron sugiere que el actor principal para el desarrollo de la ceremonia es el *ñillatufe*, que es el jefe organizador principal que posee los conocimientos para configurar la ceremonia y llevarla a cabo. Sin embargo, el autor ha observado también la presencia del *machi* en varias oportunidades, lo que lo lleva a suponer que en el caso de que en una comunidad el jefe no posea los conocimientos y capacidades para llevar adelante el rito, el mismo es llevado a cabo por un *machi*, el cual recibe un salario como retribución por sus servicios. Sin embargo, la significación de la ceremonia no será la misma con la dirección de uno u otro organizador, ya que el *machi*, que actúa como *shaman* al aferrarse a una conexión con fuerzas sobrenaturales, no ejerce las funciones de un sacerdote (que venera de *Ñenechen*) (2) que realiza una ceremonia fielmente estudiada. La finalidad principal que motiva a llevar a cabo la ceremonia es la de ofrecer alimentos y bebidas a *Nguenenchen*, al panteón y a los espíritus de los antepasados –este elemento no lo observa Casamiquela, como tampoco lo denota Hassler, ya que ambos observan la ceremonia en la Patagonia argentina, que no es igual a las de Chile-.

Finalmente, otro reconocido autor que ha dedicado muchos años al estudio de la cosmovisión mapuche en Neuquén fue Gregorio Álvarez. Este doctor, escritor e historiador neuquino también hizo su aporte en cuanto al estudio del *Ngillatún* en su obra "*Algunas costumbres interesantes del aborigen del Neuquén*" (1962). En la misma línea que Casamiquela, Álvarez realiza una descripción de la ceremonia, estableciendo así una tipología y mecanismo específico de la misma, lo cual será retomado por los posteriores estudios tanto por su valor académico como por su valor histórico.

Con todo, podemos decir que los autores clásicos establecieron un tipo del *Ngillatún*, a partir de una mirada tradicional académica que servirá como punto de partida de muchas –o sino todas- las investigaciones posteriores. Es en estas interpretaciones clásicas donde las voces de las generaciones de los adultos mayores son las privilegiadas en los escritos, ya que los autores buscaron expresar principalmente los recuerdos de estos ancianos sobre la ceremonia para el 'rescate' de la memoria individual sobre un evento que se ha modificado con el paso del tiempo en distintos aspectos. La bibliografía citada hasta aquí sostiene que el *Ngillatún* es una ceremonia que se ha transformado pero también conservado, pero quizás un posible vacío puede hallarse, donde

los autores -en sus esfuerzos de atenerse a la mera descripción- han dejado de lado posibles 'nuevas' interpretaciones y significados que pueden encontrarse en la ceremonia, a partir de un análisis profundo y meticuloso en relación a la cosmovisión en su conjunto, integrando simbolismos y significados que implican la ceremonia en el desarrollo cotidiano de las comunidades, componentes identitarios fundamentales del Pueblo Mapuche.

Interpretaciones 'recientes' del *Ngillatún* (1970-2000)

A partir de las críticas que se han planteado a las Ciencias en el contexto de la modernidad junto con la crisis del capitalismo y de las democracias que implicaron el advenimiento de dictaduras militares, y los profundos cambios sociales por la afluencia de la escuela como agencia, constituye un gran marco histórico en el cual las investigaciones académicas se han renovado. Se dio una nueva apertura respecto al estudio de grupos étnicos, integrando metodologías inter y multidisciplinarias, nuevos sujetos históricos y temáticas que ampliaron los conocimientos obtenidos hasta ese momento sobre las prácticas religiosas y culturales de las comunidades indígenas.

Es en este contexto de una 'academia renovada' e investigaciones originales, en el cual surgió una nueva generación de estudios sobre el *Ngillatún*. Las interpretaciones de Ana Mariella Bacigalupo (1988) son esenciales para comprender el rol actual de la (3) *machi* y *nenpin* o *ñillatufe* en la ceremonia tradicional mapuche en las regiones de los valles centrales de Chile. La tesis principal de esta autora en su artículo "*El rol Sacerdotal de la Machi en los Valles Centrales de la Araucanía*", establece que el rol *shamanístico* –comunicación con espíritus– en el que la *machi* se destacaba en los siglos XVII y XVIII se ha transformado poco a poco a partir de la colonización española y del sincretismo cultural y religioso, producto de las influencias del cristianismo. De esta *manera*, el papel de *shamán* se combinó con el rol sacerdotal-comunicación con Dios, *Chao Nguenenchen*, aportado por la evangelización (4).

La función de la *machi* en el *Ngillatún* es clave. Junto al *nenpin*, jefe político de la comunidad que constituye la cabeza del patrilineaje, pariente de los espíritus ancestrales, llevan a cabo las oraciones y ofrendas principales en la ceremonia, ofrecida a *Nguenenchen*, en pedido de bienestar general para la comunidad, revitalizando, al mismo tiempo, el sentido de la identidad mapuche y preservando la cohesión social existente entre los linajes de la congregación. Según Bacigalupo, la *machi* es fundamental en esta ceremonia porque es la persona con los conocimientos religiosos necesarios para llevar a cabo los ritos, los cuales el *nenpin*, por lo general, no lo posee, producto del olvido de la religiosidad tradicional y de tantos otros factores como el sincretismo, la

aculturación, entre otros. Con todo, los aportes de Bacigalupo son ricos en cuanto a que reconoce los cambios que la religiosidad mapuche ha sufrido a lo largo de los últimos siglos, tanto por el sincretismo como por el proceso de sedentarización de las poblaciones –necesario a partir del aumento de la densidad de la población-. De esta manera, los estudios clásicos, que nos presentan un modelo de realización y caracterización del *Ngillatún* que no reconoce las diferencias y adaptaciones en distintas regiones, pueden ser cuestionados y luego completados con aportes que estudios como los de Bacigalupo nos ofrece, ya que se trata de aportes que hablan por sí mismos de los cambios sufridos por la ceremonia producto del sincretismo cultural, pero que también denotan permanencias en cuanto a la conservación de tradiciones ceremoniales, como pueden ser los ritos, que en su mayoría se han sostenido originariamente.

El *Ngillatún* se constituye también como una fuente creadora de identidad y, por lo tanto, de tradición. Interpretaciones como las del antropólogo Pablo Castro, que también trabaja las comunidades de las regiones del sur chileno, nos acercan a una visión rica en materia antropológica, a partir del estudio sobre esta ceremonia como hacedora de una identidad y de recreación permanente de la misma. De esta manera, las comunidades se muestran a sí mismas por medio de representaciones y actuaciones rituales que constituyen un “espejo cultural” de la propia identidad del grupo social. La propuesta de Castro, desde la antropología interpretativa, se argumenta estableciendo que las ceremonias no sólo son representativas, sino también “factivas”, esto es, provocan la existencia de una realidad antes inexistente. La identidad se va creando en el momento en que también se la representa. Por tanto, se entiende la práctica de los actores comunales como una acción creativa

“Las representaciones culturales, por lo tanto, no son simples reflejos o expresiones de cultura sino que pueden ellas mismas ser agentes activas de cambio, representando el ojo por el cual la cultura se ve a sí misma y el tablero de dibujo en el cual los actores creativos bosquejan lo que ellos creen son diseños de vida más aptos o más interesantes” (Castro, 2000: 88).

Con todo, el autor se funda en considerar que la representación ritual del *Ngillatún* va más allá de una proyección de estructuras sociales; además constituye una herramienta para la comprensión de la creación ritual (5).

Es importante destacar estas interpretaciones actuales sobre el *Ngillatún* ya que renuevan su campo de estudio y amplían las posibles interpretaciones que se pueden elaborar de la ceremonia. El *Ngillatún* como mecanismo de creación y recreación constante de identidad y cultura es una explicación que no se presenta en las interpretaciones clásicas que, sin embargo, sólo son descripciones de la ceremonia, lo que nos motiva a indagar cuál es el motivo por el cual suceden estas motivaciones identitarias.

Las nuevas investigaciones también ahondan en la ceremonia del *Ngillatún* como cohesionadora de las relaciones sociales y políticas de las comunidades. Según el antropólogo Rodrigo Moulian Tesmer, las rogativas son el espacio donde se fundan y redefinen los límites de las unidades sociales, tal es así que la religiosidad es el medio de legitimación política. Por tanto, la morfología social descansa en la articulación ritual. El espacio de celebración de la ceremonia, el *rewe*, identifica también una unidad social, ambos límites se corresponden y se legitiman el uno a otro. Por tanto Moulian Tesmer considera que el *Ngillatún* es un mecanismo de articulación social, en donde se definen y rearticulan los límites de las parcialidades etnoterritoriales y grupos corporados. “Las rogativas son espacios de expresión de los principios que configuran a las unidades sociales, así como manifestación que permite fundar alianzas” (Moulian Tesmer, 2009: 63).

El *Ngillatún* constituye, a su vez, uno de los *patrones rituales* vigentes de la cultura mapuche. Por su persistencia formal, el estudio de las prácticas rituales constituye un camino viable para examinar la memoria del pueblo mapuche, la cual conecta el presente con el pasado. Los *patrones expresivos* (6) de la ceremonia contienen una codificación de las claves de la cosmogonía de la sociedad, a la que se accede a través de la disciplina de la *Arqueología de los símbolos*. Ésta se centra en la búsqueda del sentido de esas formas simbólicas, por medio de la reconstrucción de los contextos en los que se manifiesta, como es el caso del *Ngillatún*, una ceremonia que expresa esos símbolos que codifican esa rica cosmovisión. Desde este punto de vista, se puede emprender un estudio etnográfico que analice con prospección histórica los datos de la ceremonia. Con todo, los estudios de Tesmer son ricos en cuanto sus contribuciones en torno al *Ngillatún* desde la antropología social, sumando aportes a la construcción que estamos realizando en este escrito, tratándonos de acercar y comprender al *Ngillatún* desde distintas perspectivas de estudio.

Como hemos visto hasta ahora, los estudios más ricos sobre la ceremonia se han realizado desde la Antropología. A diferencia de esta línea renovada, las autoras Isabel Pereda y Elena Perrota, en su libro “*Junta de Hermanos de Sangre. Un ensayo de análisis del Nguillatún a través de tiempo y espacio desde una visión huinca*” (1994), reunieron un registro de más de veinte ceremonias realizadas en distintas localidades de la provincia de Neuquén y de la región de la Araucanía chilena, estableciendo una tipografía y datos comparativos en tablas con información sumamente descriptiva, libre de interpretaciones teóricas complejizadas. El trabajo de las autoras, que nace en un contexto de resurgimiento y renovación de las rogativas en distintas localidades de la provincia de Neuquén (Argentina) y de regiones del sur de Chile que ellas mismas reconocen, podría ser clasificado en la misma línea de investigación que los autores clásicos por el tipo de descripción que realiza, y los sucesivos detalles de los aspectos técnicos y metodológicos de las ceremonias. Lo novedoso del texto son las imágenes anexadas, de alta calidad, que por sí mismas hablan de la ceremonia y de sus componentes. El *Ngillatún* que las autoras describen es una rogativa renovada,

donde se destaca la mayor afirmación de identidad de las comunidades y el interés extendido por parte de los habitantes no indígenas: partidos políticos, maestros, medios de comunicación, investigadores, miembros de la Iglesia Católica, etc. Por ello resulta un material interesante que evidencia los cambios de la sociedad de fines del siglo XX, donde la globalización, la mayor extensión de la escolarización a sitios más remotos y los desafíos de una economía más compleja y con mayores problemáticas influyeron en gran medida sobre las actividades de las comunidades mapuches, muchas de las cuales tuvieron que migrar hacia las ciudades o luchar por conservar sus tierras y modo de vida enfrentándose tanto a problemáticas con el Estado como también a empresas multinacionales extractivas. En este sentido, el trabajo de Perrota y Pereda renueva algunos de los aspectos tipológicos de las clasificaciones de Casamiquela, generando una tensión conceptual de los nuevos enfoques que las autoras no pretenden abordar.

El Ngillatún hoy (primera década del siglo XXI)

Para conocer el estado de la rogativa en la actualidad de la provincia de Neuquén debemos recurrir al trabajo de campo y estudios de caso particulares, ya que el vacío historiográfico sobre la temática continúa siendo notable; incluso se extiende a todas las ciencias sociales ya que, haciendo un exhaustivo rastreo bibliográfico, encontramos que la temática ha dejado de estudiarse, por lo menos en el caso argentino. En Chile, distintos autores provenientes de la Antropología, han realizado investigaciones sobre la dinámica de la ceremonia en los ámbitos urbanos, ya que se ha visto que el éxodo del campo a la ciudad es llamativo, lo cual lleva a preguntarnos sobre los cambios que sufre la ceremonia a partir de ese traslado espacial de las familias integrantes de las comunidades.

Por muchos años, la delimitación de la presencia mapuche en el ámbito rural corresponde con la narrativa del discurso hegemónico que plantea la derrota normalmente asociada a la vida precaria que llevan las comunidades mapuches en zonas rurales (Kropff, 2005). Por tanto, el planteo de la presencia mapuche en la ciudad alrededor de nuevas categorías identitarias, como *mapurbe* o *mapuche-warriache*, implica también un cuestionamiento, por parte de los propios mapuches, a la narrativa de la derrota asociada a la migración desde áreas rurales. Para el caso de la construcción de la identidad mapuche-warriache de Santiago de Chile, Enrique Antileo Baeza (2006) analiza las implicancias y desafíos de dicha edificación. El autor sostiene que a pesar de la migración, del olvido, y la exclusión de prácticas culturales, los mapuche de Santiago desarrollaron un importante proceso organizativo. Al igual que en los casos de la Patagonia argentina, hacia fines de los '80 y comienzos de los '90, en Santiago comienzan a aparecer las primeras organizaciones urbanas,

cuyos principales planteos se centran en el rescate y reconstrucción cultural mapuche, generando un proceso identitario fortalecido.

La principal característica del movimiento mapuche urbano de Santiago es su dispersión en distintas agrupaciones. En cuanto al rescate y reconstrucción cultural-religioso, estas organizaciones reiniciaron la práctica de la rogativa del *Ngillatún*, que se ha vuelto un espacio para la conglomeración de organizaciones de distintos sectores de Santiago y se ha transformado en el inicio de procesos de reidentificación (Antileo Baeza, 2006:5). Siguiendo los argumentos del autor, la importancia del enfoque interdisciplinario para el estudio de esta temática subyace en el momento en que se descubre que muchas temáticas propias de la Antropología, como la memoria y la identidad, aparecen en este proceso de investigación sobre los mapuches urbanos. No obstante, las disciplinas de las Ciencias Sociales como la Historia, la Sociología, la Antropología y el Trabajo social se entrecruzan con estos conceptos, iniciando una crítica al tradicionalismo de lo mapuche como una cuestión netamente rural, e introduciendo interesantes aportes acerca de fenómenos identitarios y étnicos que también se encuentran presentes en la ciudad, en permanente cambio. Por último, Antileo Baeza hace hincapié en la dimensión política que juega un rol importante en los procesos identitarios de los mapuche en sectores urbanos, dicha dimensión se fortalece en la medida que se despliega un escenario de movilizaciones y conflictos orientados a reivindicaciones colectivas. De esta manera, los migrantes mapuche urbano se encuentran en constante relación con las demandas contemporáneas de la sociedad urbana en la que se ven inmersos –tanto en Santiago de Chile como así también Neuquén capital- donde organizaciones sociales y sindicatos comparten con organizaciones mapuche reclamos diversos hacia el poder estatal –nacional/provincial/local-, tanto en materia económica, territorial, ecológica y también cultural.

Para conocer la actualidad de la ceremonia en Argentina y, particularmente, la provincia de Neuquén, debemos adentrarnos en la realidad que viven las comunidades mapuche en distintas localidades. Es por ello que la herramienta principal para abordar la temática fue la etnografía cuyos resultados fueron sometidos, posteriormente, a contrastación con las fuentes clásicas.

Con vistas a abordar comunidades del interior de la provincia de Neuquén para conocer y comprender las condiciones de realización de la ceremonia del *Ngillatún*, nuestro primer estudio de caso fue la observación de la rogativa realizada en mayo de 2014, en el paraje Mallín de los Caballos, donde se localiza la comunidad Millaqueo. Este estudio de caso aportó una rica práctica que lleva a reconocer que cada comunidad tiene sus hábitos y tradiciones particulares, que quizás muchas veces no se encuentran en otras comunidades. Espacialmente, la estructura y organización fue similar a la descripción que realiza Rodolfo Casamiquela: el *rewe* ubicado en el centro, y las ancianas –*ñañas*- frente a éste, y detrás de las mismas, se ubican la ramada con

fogones, sitio donde se ubican las familias de la comunidad y los visitantes. Entre entrevistas y charlas informales, la comunidad Millaqueo demostró gran interés en la realización anual de la ceremonia y a la participación de niños y jóvenes en la misma –los primeros en el baile *lonkomeo* y los segundos, como *piwichenes* y también en el *lonkomeo*-, debido a que en el pasado se encontraba restringida la participación de niños y jóvenes en las ceremonias e incluso, en las conversaciones de los adultos, lo cual produjo gran detrimento de rasgos culturales por parte de esa generación “perdida”, que dejó en el olvido prácticas religiosas como el *Ngillatún* y el festejo del *WiñoyXipantru* –Año Nuevo mapuche-.

Durante los dos días, las oraciones, el baile y el awum se efectuaron constantemente, en orden alternado, hasta el atardecer. Esa organización se mantuvo perfectamente coordinada, sin interrupciones ni retrasos, ya que la comunidad manifiesta mucho respeto por la estructura tradicional de la ceremonia, respetando tiempos y formas. Sin embargo, hubo un acto de inusual interés, que se trataba de una tradición particular de esta comunidad, ya que en las descripciones clásicas no se encuentra. Se trata del hecho de que cuando un niño baila por primera vez el *lonkomeo purrún*, lo que significa un acto de iniciación a la comunidad, las ancianas le colocan un nombre en particular que sólo lo identificará a ese niño frente a su comunidad, ese nombre se lo transmiten a la madre del pequeño quien le enseñará, con el pasar del tiempo, el significado de su nombre y el rol que desarrollará en la comunidad. Este es un acto que sólo se observó en esta visita, en las explicaciones clásicas no se encuentra dicho elemento constitutivo del *Ngillatún*: componente en cuanto a que la ceremonia puede verse también como creadora de identidades y cohesionadora de los roles de cada miembro de la comunidad.

En la comunidad en estudio notamos que para ellos es de gran importancia, inclusive en la actualidad, que se mantenga la estructura formal de la ceremonia y, sobre todo, que los jóvenes participen y sepan el significado de la ceremonia. Los adultos se adjudican la función de reinaugurar la participación juvenil en la ceremonia, cuestión que en el pasado no sucedía, los jóvenes no participaban ni por voluntad propia ni por el interés de los adultos en que la tradición se transmita de una generación a otra, lo cual constituye un interesante puntapié inicial para continuar con las investigaciones sobre esta temática, e indagar sobre los mecanismos de trasmisión de la ceremonia a las generaciones siguientes. Por tanto, podemos afirmar que la participación juvenil e infantil es un elemento ‘actual’ de las rogativas, ya que en el pasado no se permitía que esto suceda, produciendo, como consecuencia, la pérdida de varios rasgos culturales de la tradición mapuche. Por esto mismo, en la comunidad Millaqueo los adultos instan el aprendizaje y la transmisión de los valores culturales.

Brevemente, y a partir de estos indicios, podemos afirmar que la hipótesis general se ha confirmado, esto es, que en la actualidad las comunidades mapuches se encuentran en un proceso

de readaptación de sus prácticas religiosas a la realidad actual, una realidad marcada por conflictos políticos y sociales, por una creciente urbanización y globalización de los sistemas de intercambios económicos y comunicacionales. La importancia que la comunidad Millaqueo le da a la participación juvenil en estos días habla por sí misma del anhelo existente dentro del Pueblo Mapuche que no desea perder o transformar sus prácticas y costumbres tradicionales, que ansía también dar a conocer (en muchos casos) al *huinca* que sus costumbres son muy ricas en cuanto a la gran carga emotiva que poseen, como así también una memoria que quiere permanecer inmutable –en lo posible- a través de los años, lo cual constituirá, con el tiempo, su historia.

La participación activa juvenil en las comunidades mapuches en la actualidad no es algo exclusivo de las comunidades rurales. En comunidades urbanas, donde conviven los mapuche-*warriache* con la sociedad civil, es notable también la intervención de los jóvenes no sólo en las temáticas religiosas sino también en importantes decisiones de carácter político y económico. Desde los '90 y el 2000, el activismo de jóvenes genera cuestionamientos hacia la construcción hegemónica de alteridad que son recreados en las prácticas del activismo, esto es, la ruralización de la presencia mapuche y las consecuencias del esencialismo estratégico. A estos cuestionamientos se suma la crítica al modo de las estrategias de las organizaciones mapuche más antiguas, en cuanto a criterios de representatividad y la participación en espacios de aplicación de políticas estatales (Kropff, 2005:118). Las nuevas generaciones de jóvenes activistas no desplazan los planteos de las generaciones anteriores, pero apelan a nuevos códigos, estéticas y modos de acción que extienden el accionar mapuche a otros escenarios.

Las discusiones y nuevos planteos de los jóvenes mapuches activistas se centran en la necesidad de incorporar las diversas manifestaciones de la realidad mapuche actual dentro de un discurso político mapuche, diferenciándose de las imposiciones “desde arriba” de políticas estatales en materia indígena. Una de las argumentaciones contrahegemónicas de los jóvenes mapuches activistas es la que cuestiona la delimitación de la presencia del pueblo mapuche sólo al ámbito rural, que implica también el cuestionamiento a la narrativa de la derrota del mapuche asociada a la migración desde áreas rurales hacia la ciudad. Sumado a ello, la crítica al esencialismo estratégico se hace presente, discutiendo las prácticas de las generaciones anteriores que construyeron definiciones esencialistas que se tornaron demasiado restrictivas (Kropff, 2005: 123). Es desde ese sentido que los jóvenes activistas mapuches urbanos plantean una ampliación del significado de identidad y de los conceptos que fueron construidos desde el discurso político mapuche, como Pueblo y Territorio. La ampliación de los sentidos de la identidad implica también incluir a los mapuche-*warriache* dentro de los relatos de pertenencia para fortalecer el tejido social, y desarrollar los significados de la identidad del Pueblo Mapuche que se vieron afectados por el

curso de la Historia. Se trata de la reconstrucción de la subjetividad mapuche, ampliando sus sentidos y alcances.

Es en este punto donde resulta importante rescatar los aportes de los jóvenes activistas mapuche-*warriache* de la ciudad de Neuquén, que ponen en tensión y discusión dichas cuestiones. Un joven activista mapuche residente de la ciudad de Neuquén y miembro de la comunidad Nehuen Mapu, brindó una serie de entrevistas a la autora para fortalecer esta investigación, dando lugar al enriquecimiento de un estudio etnográfico que posiciona su enfoque para comprender a la sociedad mapuche desde sus protagonistas. De esta manera, los agentes son informantes privilegiados ya que sólo ellos pueden dar cuenta de los que piensan, dicen, sienten y hacen, esto es, su cosmovisión actual y presente. Así, la descripción de los comportamientos de una comunidad constituye también interpretación su cosmovisión (Guber, 2001:18). A lo largo de las entrevistas, el informante reafirma con gran convicción que los jóvenes mapuches –y desde su posición, los urbanos- llevan adelante un importante proceso de resignificación de la identidad mapuche que se vio estigmatizada y ultrajada de sus componentes a lo largo del tiempo, y con mayor ímpetu desde la Campaña al “desierto” conducida por Julio Argentino Roca (1878-1885).

Ya desde 1980, la gran migración del campo a la ciudad demostró que la identidad y cultura mapuche ha sufrido cambios, como también se ha esforzado con mantener ciertas tradiciones, como se lo ve por ejemplo en la realización de la rogativa del Ngillatún. Desde el decreto 1184 (7) firmado por el Gobernador Jorge Sobisch en julio del 2002, que intentó dejar en manos del Estado la evaluación acerca de qué comunidades eran de origen mapuche y que al mismo tiempo estableció la creación de un registro de personerías jurídicas provincial, en reemplazo del nacional, el activismo mapuche –que logró impedir la aplicación de dicho decreto-recobró fuerzas y motivos suficientes para continuar la lucha por la defensa de los derechos territoriales y culturales del Pueblo Mapuche.

Con respecto a la problemática de la delimitación de la presencia mapuche al ámbito rural, el informante argumentó que los mapuche-*warriache*, que constituye el mayor número de población mapuche- no resignan en la actualidad el deseo del buen vivir, del *cumelén* en comunidad frente a los planes impuestos “desde afuera”, esto es, impuestos desde el estado. El gobierno, según el informante, se ha esforzado por estigmatizar la identidad y cultura mapuche al diferenciar al “mapuche de campo” y “mapuche de ciudad” que, en la realidad, es inexistente en términos estrictos y no los representa. Los cambios son patentes, pero no han modificado la esencia del “ser mapuche”.

Sin embargo, las diferenciaciones entre el “mapuche de campo” y el “mapuche de ciudad” para el caso de Neuquén son claras en el momento de efectuar las ceremonias religiosas y,

particularmente, la rogativa del *Ngillatún*. El Pueblo Mapuche realiza distintas ceremonias durante el año, algunas son de carácter diario e individual y otras se efectúan en un momento particular del calendario, como el *Ngillatún*, el *WiñoyXipantru* –Año Nuevo mapuche-, y la ceremonia del Volcán Lanín. En cuanto a las prácticas religiosas, las comunidades mapuches-warriache de Neuquén se diferencian de las rurales por no contar con un espacio físico propio para realizar las ceremonias, lo cual conduce a no efectuarlas o a realizarlas en un espacio prestado (8). Al haber tres comunidades en la ciudad de Neuquén, no cuentan con el perímetro necesario para realizar las ceremonias religiosas colectivas, lo cual dificulta y presenta diferencias sustanciales para la creación y recreación de la identidad mapuche.

De esta manera, la ciudad se presenta como un lugar muy hostil hacia los mapuches, muchas veces por el trato de la sociedad civil como por la relación negativa con el Estado, ambos actores denominados frecuentemente como *winka* –hombre blanco de carácter enemigo. La sociedad mapuche urbana de la ciudad de Neuquén se plantea el objetivo de convivir pacíficamente con los “otros pueblos”-neuquino y argentino- y de llegar a comunes acuerdos. El principal problema, el *winka*, no sería la sociedad civil, sino el Estado que niega los derechos del Pueblo Mapuche, las empresas y sectores económicos que explotan las riquezas de la tierra despojada de los mapuches, sus legítimos herederos. Por lo tanto, el punto de la crítica principal que expresa el informante es hacia el accionar del Estado, de los sectores económicos y de los medios de comunicaciones hegemónicos, que no cumplen las leyes, que estigmatizan al “ser mapuche”, que “niegan su identidad y que los visibilizan de modo relativo”. No obstante, consideramos que la diferencia entre el ‘mapuche de campo’ y ‘mapuche de ciudad’ es notable al momento de observar no sólo las condiciones de vida, en tanto recursos y espacio, sino también el modo en que las comunidades rurales han podido conservar –en mayor medida- importantes rasgos de las tradiciones religiosas, como es la posibilidad de realizar la ceremonia del *Ngillatún* en el espacio ‘ancestral’ del grupo.

Con todo, los aportes de las entrevistas realizadas al joven *warriache* y la visita a la rogativa realizada por la comunidad Millaqueo son importantes complementos para el estudio de la temática de la identidad mapuche, y los desafíos e implicancias que encuentra en la actualidad neuquina, donde los jóvenes constituyen –según nuestra visión- la clave del éxito. La lucha por la reconstrucción y defensa de la identidad y la memoria mapuche, que tiene ya cuatro décadas y también un largo recorrido por hacer, frente a los desafíos que los reclamos hacia los grupos de poder económico y político plantean.

El Ngillatún como un espacio donde la memoria, la identidad y la historia son reinventadas

Con la finalidad de comprender los aspectos que componen a la identidad mapuche, el análisis teórico que realiza Andrea Aravena resulta rico para entender dichos elementos que observamos en la realidad, desde un sentido teórico. La identidad étnica, según Aravena, se compone de importantes dispositivos que aportan tanto la memoria colectiva como la memoria individual. Se trata de una identidad que puede ser observada en tres niveles: el nivel microsocioal o individual, el nivel mesosocioal o grupal y el nivel macrosocioal. A nivel individual, la etnicidad corresponde al sentimiento de pertenencia. A nivel grupal, atañe principalmente a la movilización étnica y a la acción colectiva. Y a nivel macrosocioal o estructural, se ve involucrada por el conjunto de determinantes estructurales de naturaleza política, económica y social que moldea las identidades. Dichos componentes se encuentran en constante relación con la memoria individual y colectiva, las cuales "(...) juegan un rol central en el proceso de reconstrucción identitaria del mapuche urbano, contribuyendo a la formación de la identidad mapuche-warriache" (Aravena, 2003:89).

La memoria colectiva resulta indispensable en la construcción de la identidad étnica, ya que reconoce una creencia y reivindica un origen común, lo cual es importante para reafirmar la pertenencia étnica. Siguiendo la línea argumentativa de Aravena, existe una doble dimensión de las memorias: aquella que resulta de la mirada del presente compartido hacia un pasado; y aquellas expresadas en el relato de cada individuo, confluyendo de esta manera hacia una memoria colectiva. Por tanto, ambas memorias reivindican e idealizan un pasado en común que los diferencia de otros sujetos, rememorando permanentemente la vida en comunidad.

Existen dentro de la *memoria colectiva* lugares simbólicos como el mito, el rito y la religión, que constituyen espacios de producción y reproducción de no sólo ciertas formas establecidas de identidad, sino también de aquellas que se presentan novedosas, como la del mapuche-warriache. Tal como vimos, Pablo Castro expresa que las ceremonias religiosas mapuche, como el *Ngillatún*, como parte constitutiva de la identidad son "factivas" en tanto su acción es creativa. Así, el *Ngillatún* se constituye también como una fuente creadora de identidad y, por lo tanto, de tradición, al igual que el conjunto de la memoria colectiva. Por otro lado, en la memoria individual subyace el recuerdo de la experiencia colectiva, experiencia que es buscada en el seno de las organizaciones.

Sumado a estos argumentos teóricos, Aravena concluye que los mapuche-warriache de Santiago de Chile constituyen un claro ejemplo de un grupo social que desea fortalecer permanentemente su identidad, inmersa en sus recuerdos de la vida familiar que queda en las comunidades rurales con la voluntad de querer mantener vivos esos recuerdos en la práctica, añorando la vida en comunidad que resulta muy difícil introducir en la ciudad.

Para complejizar el significado y el rol de la memoria, Alejandro Isla (9) hace un rico aporte al estudio de esta temática al considerar a la memoria y a la identidad como un instrumento con fines políticos, lo cual resulta válido para analizar el caso de la identidad mapuche tanto en Santiago de Chile como para también en la ciudad de Neuquén. Según Isla, la memoria como narración del pasado, es un campo de abundantes disputas, ya sea cuando se dirimen identidades nacionales o étnicas. De esta manera, las conmemoraciones colectivas resultan escenarios favorables para que la acción de recordar de los sujetos se vea inmersa en una memoria oficial; así, las celebraciones –como podría serlo el *Ngillatún* - recuerdan realzando aspectos significativos del pasado para quienes participan, intentan determinar el futuro en el presente de las mismas, esculpiendo el devenir en expresiones simbólicas de los rituales en formas de deseos e intenciones (Isla, 2003: 42). Dicha *memoria oficial* resulta importante en el seno de luchas por el poder para inscribir determinados símbolos y el sentido de los mismos; así, la memoria desea inscribirse en el futuro como emblema político en un campo de fuerzas de luchas, donde resalta determinados acontecimientos convirtiéndolos, muchas veces, en conmemoraciones, mientras otros son olvidados. El grupo étnico apela a la memoria para defender determinados derechos políticos, económicos, territoriales y culturales, para respaldar sus reclamos ante otros agentes de poder. De esta manera, la memoria puede ser considerada desde un punto de vista político, como una herramienta eficaz para fortalecer al grupo étnico que muchas veces se ve involucrado en disputas con otros grupos o con el poder político y económico nacional y/o provincial.

La memoria tiene múltiples implicancias y significados. Sumado a los aportes de los autores nombrados, Carmen Gloria Godoy analiza la memoria desde un lugar distinto, desde la vinculación de ésta con la identidad étnica y la escritura, a partir de la lectura de las poesías de Elicura Chihuailaf, escritor y poeta mapuche. La poesía de Chihuailaf es definida como “poesía etnocultural”, aquella en que el discurso poético se funda en la experiencia de la interacción entre culturas indígenas, europeas y mestizas. Elicura propone una escritura que se constituya como “el registro de la memoria histórica y étnica de la comunidad mapuche (...) ‘a orillas de la oralidad aún vigente’ (...)” (Chihuailaf en Godoy, 2003: 82). De esta manera, Elicura piensa la poesía como manifestación artística que resguarda y genera los elementos de la identidad mapuche. Sin embargo, acá surge una interrogante importante ya que, como sabemos, la escritura es un elemento aportado por la cultura occidental a la cultura mapuche, lo cual resulta inquietante hasta contradictorio pensarla como un elemento importante de la cultura mapuche. A esto, Elicura Chihuailaf responde que la poesía es un diálogo que invita a conocer el mundo de donde proviene –mapuche- pero también brinda su reflexión personal acerca de hechos que forman parte tanto de una historia oficial como de la memoria colectiva de su pueblo. Elicura interpela al vecino, al hermano chileno para conocerlo y conocerse mejor, para dar cuenta de los aspectos que tienen en común, constituyendo una identidad colectiva compartida.

Apelando a este poeta, Godoy expone como hipótesis que

(...) en la construcción de las subjetividades mapuche y chilena el elemento contradictorio (si lo pensamos como oposiciones) tiene su lugar, e incide en la configuración de identidades colectivas e individuales fundamentalmente desde la negación, y en menor grado desde la afirmación del otro (Godoy, 2003: 84).

Así, el sujeto portador de una identidad étnica urbana/mestiza se encuentra, como diría Elicura Chihuailaf, entre las dos orillas del bosque de la escritura, ingresando a los dos mundos que se encuentran a cada lado, el mundo del Estado, la sociedad nacional y la cultura chilena y, del otro lado, el mundo mapuche, su cosmovisión, la vida comunitaria y la identidad étnica. Con todo, la escritura se constituye como experiencia en la medida que define la identidad propia y la alteridad, “yo y el otro”, la escritura habla al igual que la memoria fluye de la oralidad. Concluyendo su texto, Godoy sella su estudio exponiendo que en Chihuailaf no sólo se constataría la memoria histórica en la escritura, sino también la apropiación individual de la escritura, en la medida que el sujeto mapuche lo experimenta, se apropia de la otredad y lo integra en él.

En los rincones de la memoria mapuche, nutrida de componentes de alto impacto político e histórico, el Ngillatún se presenta como una ceremonia capaz de englobar y dar cohesión tanto a los elementos tradicionales –descritos por las fuentes clásicas- como aquellos que con el tiempo surgen y plantean desafíos a las comunidades en la actualidad, como el impacto de la migración a las ciudades, la escolarización y evangelización y las problemáticas con el Estado –que las interpretaciones académicas recientes tienen en cuenta. Se trata de una ceremonia que también cuenta la historia de un Pueblo que aún vive la lucha entre un pasado idealizado y un presente feroz y desafiante, lo cual se evidencia en la activa participación juvenil que trata de rememorar el pasado a fines de prepararse para la contienda del presente.

Consideraciones finales

La posibilidad de unificar los avances parciales de la investigación en este artículo resultó muy útil para poder dar un vistazo a todo el recorrido hecho hasta aquí, al tiempo que deja puertas abiertas para futuras indagaciones. Hasta aquí, entendemos que para comprender la cultura mapuche, y en especial, su religiosidad, es necesario ampliar el enfoque de estudio a partir de distintos análisis de variados trabajos que tratan esta temática desde renovadas perspectivas. Tal fue así que llegamos a la conclusión de que el Ngillatún es tanto una ceremonia rogativa como un elemento creador y sostenedor de identidad, un aparato que crea y recrea memoria e historia a la vez que se realiza, que cohesiona los espacios sociales y dota de legitimidad a las autoridades políticas de la

comunidad, un módulo cultural y religioso que ha sufrido cambios a lo largo del tiempo –tal como lo vimos con el recorrido por las interpretaciones académicas- pero que también ha sabido conservar los componentes claves de la tradición mapuche, y finalmente, un elemento que busca ser transmitido de generación en generación, para evitar el olvido y el silencio.

En definitiva, actualmente el Ngillatún no puede tener una sola definición, ya que engloba tantos significados y elementos de la cultura mapuche que debe concebirse desde distintas disciplinas, como la historia y la antropología. Sin embargo, su enfoque histórico –incompleto aún- resulta fundamental para observar los cambios y permanencias a lo largo del tiempo, y los componentes de la sociedad civil y estatal en constante transformación que han afectado, sin duda alguna, a la sobrevivencia de las tradiciones de los pueblos originarios. El significado de la rogativa es inagotable en tanto que abarca tantos aspectos de la cultura, historia y vida mapuche.

A lo largo de la investigación, fue interesante también aplicar las técnicas de la observación participante, adentrarnos en una disciplina amiga como lo es la antropología que nos ha permitido conocer la cultura mapuche desde su interior, adquiriendo nuevos conocimientos e información y, sobretodo, generando lazos de confianza y amistad con las personas de la comunidad.

Sugerimos, entonces, que la cultura mapuche ha sido poco explorada desde la disciplina de la Historia. Con vistas al futuro, esta investigación se propondrá adentrarse en la realidad de otros actores que integran el Pueblo Mapuche y que participan en las ceremonias religiosas, tal como lo son las mujeres y los niños. Así también, los futuros pasos a seguir marcan la importancia de recorrer distintas zonas de la Patagonia argentina para descubrir otras realidades que viven las comunidades mapuches más australes, y poder así conocer cómo la memoria y la historia son reinventadas en ceremonias y tradiciones de esta cultura tan rica como es la Cultura Mapuche.

Notas

- (1) Estas son obras que trataron la temática indígena desde el ámbito académico. Sin embargo, no debemos olvidar que las primeras descripciones sobre las ceremonias religiosas indígenas son las crónicas coloniales, de los siglos XVI-XVII-XVIII.
- (2) En este punto es necesario aclarar que el autor expresa a esta deidad con la expresión Ngenechen, que significa ‘dominador de las personas’. Sin embargo, ésta se trata de una expresión que data de la época colonial, cargada de elementos provenientes del cristianismo. No obstante, los informantes de nuestra investigación denominan a Dios como Futa Chao, que

significa 'Padre Grande', tratándose ésta de una expresión original y ancestral del Pueblo Mapuche.

- (3) Las referencias que encontramos de machi en los escritos de la autora hacen hincapié en que este rol correspondía, casi exclusivamente, a mujeres preparadas y dotadas de un conocimiento específico para ejercerlo. Por ello, haremos referencia como 'la' machi por el género femenino que la autora le otorga al término.
- (4) Con respecto a este punto, nos referimos particularmente al trabajo de Bacigalupo que se titula El rol sacerdotal de la machi en los Valles Centrales de la Araucanía (1988).
- (5) Siguiendo a Castro, entendemos por creación ritual al conjunto de acciones recreativas y significaciones de los ritos que componen la ceremonia –bailes, cantos, rogativas, cabalgatas– al momento de su realización, que también refleja la propia elección de vida más apta a sus condiciones.
- (6) Los conceptos Arqueología de los símbolos, patrones rituales y patrones creativos son términos adoptados de Moulian Tesmer, que resultan interesantes para continuar con la línea de explicación que elabora el autor.
- (7) Decreto 1184/02 firmado por el gobernador Jorge Omar Sobisch, fuente extraída del sitio <http://www.legislaturaneuquen.gov.ar/CONSULTALeyes.aspx>.
- (8) Información extraída de los datos aportados por el informante de la ciudad de Neuquén
- (9) El autor Alejandro Isla trabaja el rol de la memoria e identidad en el seno de disputas políticas en el caso de Amaicha del Valle, una pequeña comunidad rural ubicada en los valles calchaquies tucumanos (Argentina).

Bibliografía

ANTILEO BAEZA, Enrique. 2006. "Mapuche santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad", *Seminario de Licenciatura de la carrera de Antropología Social*, Universidad de Chile, Santiago de Chile.

ARAVENA, Andrea. 2003. "El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche", en *Estudios Atacameños*, n° 26, Universidad Católica del Norte, Chile, pp. 89-96.

- AUGUSTA Félix José. 1934. *Lecturas araucanas. Autorretrato del Araucano*, Padre de Las Casas.
- BACIGALUPO, Ana Mariella. 1988. *El rol sacerdotal de la machi en los Valles Centrales de la Araucanía*. Santiago: Ediciones Paulinas y Centro de Estudios de La Realidad Contemporánea.
- CASAMIQUELA, Rodolfo. 1964. *Estudio del Ngillatún y la religión araucana*. Cuadernos del Sur, Instituto de Humanidades, Universidad Nacional del Sur. Bahía Blanca.
- CASTRO, Pablo. 2000. "El rito del Nguillatún: Identidad Encarnada", en *Actas Teológicas de la Universidad de Temuco*, artículo n°66, Temuco, Universidad de Temuco, 87-98.
- FARON, Luis. 1997. *Antupaiñamko. Moral y ritual mapuche*. Santiago de Chile: Ediciones Mundo, editorial Nuevo Extremo.
- GODOY, Carmen. 2003. "En el bosque de la memoria: Identidad mapuche y escritura en dos obras de Elicura Chihuailaf", en *Estudios Atacameños*, n° 26, Universidad Católica del Norte, Chile, pp. 81-87.
- GUBER Rosana. 2011. *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- GUEVARA, Tomás. 1908. *Psicología del Pueblo Araucano*. En An. Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile.
- 1929. *Historia de Chile: Chile prehispánico, I y II*. En An. Universidad de Chile, Santiago de Chile, Chile.
- HASSLER, Wily A. 1987. *Nguillatunes del Neuquén: Costumbres Araucanas*. Neuquén: Siringa Libros.
- ISLA, Alejandro. 2003. "Los usos políticos de la memoria y la identidad", en *Estudios Atacameños*, n° 26, Universidad Católica del Norte, Chile, pp. 35-44.
- KROPFF, Laura. 2005. "Activismo mapuche en Argentina: trayectoria histórica y nuevas propuestas, *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*, comp: Pablo Dávalos. Buenos Aires: CLACSO, 103-132.
- LATCHMAN, Ricardo. 1924. "La organización social y las creencias religiosas de los antiguos Araucanos". En *Publicación del Museo Etnológico y Antropológico de Chile*, 3, N° 2, 3 y 4.
- MEDINA, José Toribio. 1952. *Los aborígenes de Chile*, Santiago de Chile.
- MOESBACH, Ernesto William. 1936. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, Santiago de Chile.

RONCAROLO, Lorena. 2006. "Reconstrucción de la identidad cultural de los jóvenes mapuche", en *Revista Desde la Patagonia difundiendo saberes*, Centro Regional Universitario Bariloche de la UNCo, Bariloche.

TESMER MOULIAN, Rodrigo. 2009. "Ailla&Rewe. La mediación ritual de la sociedad mapuche williche". En *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n° 17, publicación de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile, Edición online.

TOZZINI, María Alma. 2008. "Descendemos de Juan Ñancuqueo". Discusiones entre vinculaciones 'reales' y plausibles", III Jornadas de Historia de la Patagonia, San Carlos de Bariloche, 6-8 de noviembre de 2008.

Entrevistas orales realizadas a joven de la comunidad NehuenMapuen el mes de marzo de 2015, en la ciudad de Neuquén capital.

Entrevistas realizadas en El Mallín de los Caballos, 17 y 18 de mayo de 2014. Entrevistados: Informante n° 1, piwichen, informante n°2 calfulalén, informante n°3 calfulalén, e informante n°4 joven bailarín del lonkomeopurrún, todos integrantes de la comunidad Millaqueo.

Entrevistas informales realizadas en El Mallín de los Caballos, el 17 y 18 de mayo del 2014, a Don Arturo, organizador del Ngillatún de la comunidad Millaqueo.

Decreto provincial 1184/02 firmado por el gobernador Jorge Omar Sobisch en el año 2002. En línea: <http://www.legislaturaneuquen.gov.ar/CONSULTALeyes.aspx>.

* Estudiante avanzada de la carrera de Historia de la Universidad Nacional del Comahue. Es integrante del grupo de estudios indígenas del CEHIR (Centro de Estudios de Historia Regional), perteneciente al CONICET. La autora se dedica particularmente al estudio de las prácticas religiosas de las comunidades mapuches, los cambios que han sufrido en los últimos 100 años, y la incorporación de las mismas por parte de la generación más joven, tema este que forma parte de una futura tesis de licenciatura en elaboración.