

Lidia Bruno
Mirta Serafini

*Lenguaje, idiosincracia
y educación entre
los mapuches*

1. Introducción

En el presente trabajo desarrollaremos algunas hipótesis que podrían servir de instrumento para la planificación y la ejecución de estudios sobre la problemática educativa que se presenta en comunidades mapuches de la provincia del Neuquén.

Es ampliamente comentado en los ámbitos educativos el hecho de que jóvenes docentes, provenientes de diferentes centros formadores del país, son designados en escuelas a las que asisten alumnos mapuches y que estos, a pesar de sus grandes esfuerzos, tienen dificultades importantes en el proceso de aprendizaje, generalmente atribuidas a factores patógenos. Nuestra hipótesis es que muchas de estas dificultades se verían zanjadas si el educador fuera formado específicamente en las particularidades idiosincráticas que este grupo humano presenta. Particularidades que son no solo lingüísticas, sino que abarcan todo el espectro sociocultural del grupo en cuestión.

En este trabajo referiremos un aspecto básico relacionado con lo lingüístico y el espectro sociocultural antes mencionado, que podrá incrementar el bagaje de conocimientos de un docente al que le toque desempeñarse en tal situación.

Cuando llegamos a entender que para designar sus relaciones de parentesco los mapuches usan expresiones relacionadas con las huellas o los rastros de su primitiva organización social; cuando nos enteramos de que en algunos casos usan el mismo término para designar relaciones parentales inversas asimétricas (abuelo de ..., nieto de...); que un hombre

y una mujer buenos se nombran metafóricamente como "de corazón pequeño"; que funcionan oposiciones tan poco comparables con las de nuestra cultura como "lo podrido" y "lo quemado", estamos en condiciones de conjeturar que la construcción de significados, el recorte que cada lengua hace de la realidad, es producto de una interacción dialéctica en la que la experiencia, la sociedad y la cultura tienen un papel preponderante. Y este hecho se enlaza con la idea de una cosmovisión diferente en cada pueblo.

Cuando intentamos precisar esa cosmovisión surge una serie de cuestiones que formularemos a continuación.

La primera, y una de las que más nos preocupa, es de orden diacrónico. ¿Se pueden efectuar cortes en el tiempo? ¿La cosmovisión se mantiene inalterada? ¿Hay en la cosmovisión actual una estigmatización de la cosmovisión originaria? ¿Acarrean los cambios de significados culturales cambios equivalentes en la lengua, o viceversa?

Una segunda cuestión es la manera de determinar un "modelo de cosmovisión", que siempre resulta difícil de contrastar o de inferir de los actos de habla de los hablantes de una comunidad determinada. ¿Qué tipo de fiabilidad podemos dar a los testimonios escritos de estudiosos de otras épocas, muy reconocidos por su obra, pero que no superan la llamada "paradoja del observador"?¹

Assumiendo estas dificultades, intentaremos responder esas preguntas a fin de producir una primera interpretación reflexiva sobre este objeto de estudio.

1. Esta paradoja es difícil de resolver. Podemos resumir así las distintas posiciones que asume el investigador frente a su objeto de estudio:

- aquellos que en bien de una absoluta objetividad mantienen una actitud acéptica frente al informante, observando y confiando plenamente en su propia especulación.

- quienes, en el extremo opuesto, estarían por lo que se puede llamar la "categorización del hablante nativo"; es decir que en caso de existir disidencias entre el informante y el investigador, la diferencia se asigna, en general, a una mala interpretación o error en los datos por parte de éste; y, por último,

- la actitud corriente en la actualidad, donde el investigador controla los datos y su elaboración con los propios interesados. En caso de no coincidir, los motivos del disenso se deben interpretar, interpretación que seguramente arrojará nuevos e interesantes resultados.

En todos los casos se busca obtener la mejor aproximación al objeto de estudio, evitando distorsiones. Sin embargo, en ninguno, el investigador puede soslayar totalmente su punto de vista, los fines que persigue, su ideología y el contexto científico y cultural de su época. En la actualidad se propone el estudio semiológico de los textos como un intento de escapar a esta paradoja.

2. Los cambios en la cosmovisión

La cosmovisión es un saber preteórico, una estructuración interna compartida por cada uno de los miembros de un grupo. Abarca creencias, hábitos sociales, experiencias. Incluye lo natural y lo sobrenatural, el pasado y el presente, lo sagrado y lo profano, el trabajo, la muerte, el sexo, el nacimiento... Instituye normas y regula su funcionamiento, valora y sanciona, se impone por sí sola como totalidad, integra el orden institucional y le confiere unidad de sentido a toda la estructura organizativa de una comunidad. Sus significados se transmiten a partir del proceso de socialización del individuo y se manifiestan, en parte, a través de distintas organizaciones: sociales, políticas, religiosas y lingüísticas.

Ahora bien, este saber preteórico, como señala Ferrater Mora, "no es, estrictamente hablando, contrastable". La visión del mundo es real y transparente, experiencialmente, para los miembros de una comunidad determinada. Es aceptada sin cuestionamientos, pero resulta opaca para el investigador. A pesar de esta dificultad, el autor citado añade que no es posible separarla "de los hechos y de la experiencia"; nosotras especificamos que tampoco es posible separarla de los actos de habla.

Y esta afirmación nos conduce, precisamente, al lenguaje. Adherimos a la tesis débil del relativismo lingüístico; es decir, postulamos que todo ser humano está en condiciones de adquirir cualquier tipo de cosmovisión y de lenguaje, pero que cada grupo conforma su lenguaje con formas de abstracción necesarias para su praxis vital. A medida que necesite nuevas formas de expresión producirá, seguramente, modificaciones correspondientes en el lenguaje existente. Cada lengua resulta así el medio de expresión necesario de una comunidad y actúa, además, como mediación total de la experiencia del mundo. Pero no se agota en esto. Como institución también legitima los significados de las experiencias sedimentadas en esa sociedad. La lengua, entonces, socialmente configurada, evidencia huellas de una particular concepción del mundo.

Berger y Luckmann² asignan al proceso monotético el valor de cohesión y asimilación de las instituciones sin recurrir a la génesis de su formación, y acordamos con que en estas cuestiones se debe distinguir operativamente entre un continuum diacrónico y un estado sincrónico, puntual en tiempo y espacio.

2. Cf. P. L. Berger y T. Luckmann, *La construcción social de la realidad*.

Entendemos que la cosmovisión, igual que la lengua, no es una totalidad estática. Aún si pensamos teóricamente en una sociedad completamente aislada, concebimos para ella cambios a través del tiempo como resultado de la interacción de sus actores sociales. Estos cambios, que se van produciendo paulatinamente y sin que se tome demasiada conciencia de ellos, se perciben con mayor fuerza en los momentos de crisis. Y sobre todo en el caso de un pueblo como el mapuche, que sufrió la invasión de una cultura totalmente diferente de la suya. Aquí la crisis se manifiesta con más fuerza, dado que la europeización de América se llevó a cabo en aras de la fe religiosa y del progreso, para lo cual cualquier medio fue válido.

Consideramos, pues, que la cosmovisión no permanece inalterada a través del tiempo. Entendemos, en cambio, que actualmente se perciben en la lengua indicios de un *desfasaje*, señales de una crisis. Por un lado, en el léxico hay fuertes elementos que perviven pero que no presentan un correlato social pertinente. Ferrater Mora opina que, cuando se produce una inadecuación entre la concepción del mundo y la visión teórica objetiva, surge una nueva cosmovisión; lo mismo se produce cuando hay una tensión entre culturas que entran en contacto, cuando una cosmovisión intenta sustituir a otra por medio de mecanismos de poder, como le ocurrió y ocurre al pueblo mapuche.

Quando Vattimo habla de la europeización completa de la tierra y del hombre, destaca que la occidentalización no implica la desaparición verdadera de las otras culturas que la sufren. Estas no dejan de tener su identidad, a pesar del efecto desertizador de tal proceso. Son, entonces, culturas "contaminadas", supervivientes. "Lo que encontramos frente a nosotros no es la organización total del mundo según rígidos esquemas tecnológicos, sino un enorme depósito de supervivencias, que, en interacción con la desigualdad del poder y de los recursos del mundo, da lugar al acrecentamiento de situaciones marginales que son la verdad de lo primitivo en nuestro mundo"³.

De la posición de Vattimo queremos destacar la presencia de culturas contaminadas en toda sociedad, las cuales se nos presentan como un enorme depósito de supervivencias y que, al interactuar en desventaja, dan como consecuencia distintos grados de marginalidad. En la medida en que exista contaminación se producirán, por lo tanto,

3. G. Vattimo, *El fin de la modernidad*, pag. 141.

cambios en la cosmovisión. Algunos elementos originarios continuarán teniendo la fuerza del uso y la función pertinentes, otros quedarán como supervivientes, y es probable que, en reemplazo de aquellos que se pierdan, haya nuevas incorporaciones.

3. Cosmovisión y parentesco

Ejemplos claros de las categorías *conflictivas* surgen del análisis de la institución del parentesco⁴, que es un paradigma de la visión de mundo del pueblo mapuche. Esta institución normatiza y sanciona, en forma estructurante, cuestiones cosmogónicas⁵, rituales, demográficas, territoriales, de herencia, éticas, económicas y sociales: todos ellos, aspectos que se pueden extrapolar de los actos de habla que refieren al parentesco. Constituyen, por lo mismo, hechos que pueden vincularse con la cosmovisión de este pueblo y, por ende, aportar elementos para la elaboración de un modelo y para su contrastación.

En el curso de nuestra investigación sobre los términos de parentesco tuvimos que hacer una diferenciación cronológica: por un lado, la tradición, creencias en leyes derivadas del linaje y de la prohibición del incesto tal como se daba en la antigüedad, reservada en la memoria de los hombres; por otro lado, la situación actual, de cuyo sustrato pervive esta tradición, pero habiendo sufrido una serie de transgresiones.⁶

Pudimos mostrar cómo la nomenclatura del parentesco mapuche implica componentes que se vinculan, entre otros, (i) con las figuras cosmogónicas: /füta-chao/, /kuse-ñuke/; (ii) con la patrilocalidad-linealidad, que distingue el habla del hombre y de la mujer en la designación de sus hijos (el hombre llama /votüm/ a su hijo varón y /ñawe/ a su hija mujer, mientras que la madre aplica a ambos la misma denominación /püñeñ/; (iii) con el matrimonio matrilateral: el ego

4. Cf. Bruno-Serafini, *¿Variables deícticas en el parentesco mapuche?*

5. Para una referencia a este tema, cf. Esther Grebe: *La cosmovisión mapuche*. Bajo este título trata precisamente cuestiones cosmogónicas, utilizando una de las acepciones posibles del término "cosmovisión".

6. Cf. Bruno-Serafini, op. cit., pág. 2.

masculino llama /ñuke/ a la madre, a la hermana de la madre, a la hija del tío materno y a la esposa del hermano del padre, todas virtualmente, madres-esposas del varón; (iv) con las variables de sexo y edad, que aunque biológicas -y por ende, universales- actúan como núcleo constructivo de numerosas relaciones sociales dentro del parentesco, particularizando específicamente la visión de esta comunidad; (v) con las variables de ascendencia-descendencia materna o paterna y de generación de los mayores que actúan distintivamente tanto en las denominaciones de abuelos-nietos como de suegros-yerno/nuera.⁷

Sobre esta base intentaremos interpretar cuál es la cosmovisión posible para los mapuches que viven hoy en la provincia del Neuquén. La reflexión sobre aquellos aspectos de la cosmovisión actual que pueden irradiarse desde el estudio de las formas parentales nos lleva a considerar este momento como de crisis.

Tanto la población mapuche que vive en comunidades del interior de la provincia, en parcelas asignadas por el Gobierno Provincial, como los individuos y las familias que han emigrado a centros urbanos queriendo mejorar la calidad de sus vidas, se han visto obligados a alterar las reglas de residencia patrilocal y las prácticas matrimoniales. Que esto haya tenido que ver con la llegada del Cristianismo o con la determinación de las autoridades de restringir el hábitat geográfico mapuche a espacios limitados y agrestes, no interesa a los fines de este trabajo (sí, seguramente, a las reivindicaciones que este pueblo emprende en pos de la devolución de sus tierras).

Queremos tener en cuenta, en cambio, las modificaciones en la vida social mapuche, contaminada en su mismidad: sincretismo religioso, con gran repercusión del credo evangélico; ausencia de práctica de la poliginia; cambio en la elección de esposa -ya no se efectúa; en general, sobre la base de los "primos cruzados"-, y una economía de subsistencia mínima que los confina a un alto grado de marginalidad y que, por otro lado, no les permite respetar la patrilocalidad.

En estas condiciones, a los mapuches les resulta extremadamente difícil conservar su visión idiosincrática: cosmogonía, patrilinealidad, matrilateralidad, patrilocalidad, tabú del incesto, ley del sororato y de viuda. En la mayoría de los casos, esta idiosincracia no solo se opone a la legislación vigente en el país, sino que resulta imposible mantener

7. Cf. Bruno-Serafini, op. cit., y *El modelo de parentesco mapuche y la enunciación*.

debido a la situación económica y social en que les toca vivir.

De todo esto la lengua nos deja su testimonio. Los hombres llaman /lamjen/ a hermanas y primas paternas, como indicio del tabú del incesto. Por ser patrilineal la herencia, al ego masculino le está vedado casarse con las primas paternas; no así con las hijas del hermano de la madre, del /weku/, a quienes denomina /ñuke/, por ser esposas y madres potenciales del ego. En la actualidad, esta norma no se cumple, y es de hacer notar que algunos de los hablantes consultados, en conversaciones sobre la denominación que reciben los primos por ambas vías, nos respondían: "primos, no más". Otros, en cambio, usan las denominaciones ya citadas, pero aclarando que el matrimonio entre primos cruzados no es una práctica actual.

En cuanto a la fuerte impronta de la patrilinealidad, la distinción en las designaciones de los parientes por línea materna o paterna aún está vigente; por ejemplo: el tío materno es /weku/, el tío paterno, /malle/, oposición que no sólo remite a la denominación, sino que responde también a un rol diferente. Pero son precisamente las distinciones de rol las que hoy están desdibujadas. Mientras que en la visión "rememorada como de los antepasados" a ambos parentescos se les asignaba funciones sociales puntualmente diferenciadas, actualmente -en palabras de Francisco Cayul⁸- se les adscribe "el mismo mandato, el mismo respeto". En cuanto a las prácticas del matrimonio tradicional, se mantienen denominaciones derivadas de ellas. Por ejemplo: el ego masculino llama /ngillan/ al hermano de la esposa, debido a que tradicionalmente era el que efectuaba arreglos de tipo económico con el pretendiente. Este último ofrecía en pago animales, prendas de vestir y objetos de plata a cambio de la mano de la joven. También se extiende esta denominación a otras personas de la familia que cooperaban en ese acuerdo. Es de destacar que, aunque literalmente /ngillan/ pueda ser interpretado por un hispanohablante como "cuñado", semánticamente este término está vinculado con la noción de "compra". Por un lado, /ngillan/ significa "comprar", y de esta manera se usa habitualmente, y, por el otro, en la relación parental significa "al que se le compra la hermana". Mientras que hoy esa costumbre no se practica socialmente, la denominación se mantiene, con lo que estamos ante un fenómeno de tipo semántico en el que se han

8. Francisco Cayul es mapuche, tiene 69 años y nació en la cordillera, en la costa del río Aluminé. Hoy vive en Neuquén capital.

perdido para /ngillan/= hermano de la esposa ciertos rasgos que tenían que ver con la acción de "comprar".

Nos hallamos, pues, ante unos términos en la lengua actual que "rememoran" ciertos significados: algunos persisten, como correlato de la conducta social; otros no se corresponden con ella, a causa de la contaminación a la que se ha visto sometida la cosmovisión de un pueblo dominado por diversos factores de poder que impusieron lengua, costumbres y religión con procedimientos autoritarios.

Sin embargo, los significados "rememorados" no están perdidos, sino que se valoran las prácticas asociadas con la añoranza de un pasado admirado y anhelado, al cual idealmente habría que regresar.

4. Recuperación de la idiosincrasia

A mediados de 1992 se llevó a cabo en la provincia del Neuquén el Encuentro del Pueblo Mapuche Argentino-Chileno. Entre sus múltiples proclamas y reivindicaciones se instó a que las agrupaciones que nuclean a los mapuches (Tain Kiñegetuam, Nehuen Mapu, Newentuayin y Confederación Mapuche Neuquina) fueran promulgadoras de las creencias, formas de vida, tradiciones, religión, lengua, etc., y se alegó en favor de la conformación de un Estado mapuche, en el cual "hablar en mapuche sea vivir en mapuche" (citamos las palabras de Salas).

La iniciativa de este encuentro fue emprendida por los más jóvenes, aunque los ancianos (/longko/, /pillan kuše/, /werken/, /ejpin/)⁹ convalidaban y legitimaban, con sus discursos y su presencia, las distintas instancias del Encuentro.

Como observadoras participantes, nos quedaron muchas preguntas pendientes, entre las que podemos destacar las siguientes:

¿Cómo volver hoy a una concepción originaria del imaginario colectivo, con esta cosmovisión desertizada y contaminada?

¿Cómo podrá un pueblo que vive con una economía de subsistencia mínima y en condiciones de marginalidad alarmante, emprender una organización educativa en pos de estos objetivos?

9. "Cacique", "machi" o "curandera", "mensajero" y "el que habla bien", respectivamente.

¿Cómo emergerá, desde ésta crisis, la próxima visión del mundo de este pueblo?

¿Qué características podrá tener un único Estado mapuche dentro de dos Estados-nación: el argentino y el chileno?

¿Cómo logrará este pueblo, en aras de su identidad étnica, escapar del espíritu antidemocrático que hoy se ha instalado en un mundo que postula el "fin de la historia"?

Preguntas como éstas empiezan a dilucidarse con testimonios como el que sigue. Jorge Nahuel, miembro de la Agrupación Nehuen Mapu, que funciona en esta provincia y cuyas acciones están coordinadas con las sociedades antes mencionadas, expresa:

"Nosotros pertenecemos a una cultura determinada, decimos que tenemos una identidad y la queremos defender, hacerla valer y no la queremos destruir, (...) es un pueblo con una cultura viva que está presente, con un idioma, con una religión propia, con una filosofía de vida, con una organización social propia, todas estas cosas las hacemos defender sin queremos separar del resto de la sociedad, (...) no queremos que nos aislen, ni queremos que nos incluyan, la famosa política de la integración, los Estados nacionales practican una política de integrar al mapuche, la integración significa asimilar. La integración se logra cuando vos me respetás a mí, yo te mostró toda la riqueza cultural que yo tengo, vos me mostrás las tuyas, logramos una síntesis de eso. Acá no se ha logrado ninguna síntesis, acá se impuso una cultura sobre otra, la que se creía superior destruyó a la otra que, supuestamente, era inferior, bárbara, salvaje. No se produjo ninguna integración de cultura, se produjo la imposición de una sobre otra, por eso no queremos que nos aislen y no queremos integrarnos, lo que queremos es convivir, por eso el lema de este 12 de octubre es por la convivencia de culturas, convivir significa que yo te respeto tu idioma, tu religiosidad, cultura, y vos respetás las mías, ni yo voy a tratar de imponer mis costumbres, (...) ni vos vas a tratar de hacerlo conmigo, vamos a tratar de convivir, vamos a tratar de respetarnos, vamos a tratar de construir una sociedad unida (...). El Estado nacional debe reconocer que existe el pueblo mapuche, (...) y tiene que arrancar algunos aspectos de la Constitución que hacen que

nos conviertan al Catolicismo. El mapuche cree en la fuerza de la naturaleza y del espacio y dice que él es una fuerza más, entre todas las que existen en el mundo, así como existe el agua y la montaña, que tienen fuerza propia, el sol que tiene una fuerza especial, existe la tierra que tiene la fuerza de crear vida, y existe el hombre que también tienen fuerza propia, pero ninguna es más que otra, y se tiene que lograr entre todas esas fuerzas una convivencia y respeto para que haya felicidad para el hombre: Nosotros no queremos volver la historia atrás, queremos participar del avance de la humanidad, pero lo queremos hacer con identidad propia. Si de momento tenés que utilizar una computadora no significa que tengas de dejar tu 'mapudungun'¹⁰, tu religión, tu organización social".¹¹

Este afirmarse en la identidad étnica puede derivar en una absolutización del pasado que conlleve una fuerte dosis de antidemocracia. El "volver a las raíces" como un no transformarse en el tiempo, como un estancamiento donde el presente se confunde con el pasado y el futuro no se realiza -ya todo está resuelto-, cierra la puerta a la discusión y al disenso. De allí al totalitarismo hay solo un paso. Sin embargo, parece que las agrupaciones mapuches citadas han tomado en consideración este peligro. En las palabras de Nahuel queda claro que no se resisten a los avances tecnológicos y que más que reivindicar su etnia reclaman sus derechos conculcados, entre los que los problemas de la tierra, la lengua y la religión tienen un papel muy importante.

5. Conclusiones

Habíamos comenzado por estimar que un "modelo" de cosmovisión quizá podía entenderse como un sistema de sistemas, una memoria interior, un saber interiorizado, compartido por todos los miembros de un

10. La traducción literal es: "habla de la tierra". Denominan así la lengua mapuche.

11. Los datos han sido tomados de una entrevista realizada en 1991 a Jorge Nahuel, vocero de la Agrupación Nehuen Mapu, por alumnas de la Escuela Superior de Bellas Artes, de la provincia del Neuquén, para la asignatura Historia de la Cultura.

grupo, aprendido y poseído en forma no consciente, que permite a estos desempeñarse en todos los órdenes de la vida de acuerdo con las reglas que dicha concepción conforma.

Al examinar qué aspectos de la cosmovisión mapuche podíamos aislar en el estudio de los términos de parentesco, tuvimos que diferenciar operativamente entre un devenir diacrónico y un estado sincrónico de esa cosmovisión. Postulamos la necesidad de reconocer cambios que se perciben con mayor fuerza en momentos de crisis. Hemos visto que a pesar de esos cambios persisten elementos o rasgos de lo que denominamos una "cosmovisión rememorada". Esta sería una especie de impronta matriz de la cual se irradian elementos que perviven, seguramente, porque son los que no entran en conflicto, por diversas razones, con la cosmovisión impuesta. Es decir, el conflicto se establece cuando un elemento de la cosmovisión entra en confrontación con la cultura dominante. En nuestro ejemplo, uno de los casos sería la práctica matrimonial. Aquí, entonces, podemos hablar de contaminación, en cuanto a costumbres sociales y a reglas que las rigen, y de cierta supervivencia de las antiguas denominaciones parentales sin la praxis social correspondiente.

En cuanto a la forma de contrastación, consideramos que ésta es posible a partir de los hechos relacionales de la vida social y de los actos de habla vinculados a la concepción del mundo. Hemos hecho referencia, a modo de ejemplo, a las designaciones del sistema de parentesco mapuche, su uso actual, su semántica y su correspondencia con ciertos aspectos idiosincráticos.

A modo de diagnóstico, señalemos que en la sincronía se observa un estado de contaminación y de marginalidad alarmante para la supervivencia cultural de este pueblo. Sin embargo, hay indicios de que en la faz consciente y pragmática líderes naturales retoman la "cosmovisión rememorada"¹² como un programa de acción.

Los peligros de una exacerbación de los principios étnicos están presentes, como lo está también la marginalidad de otros grupos desaventajados cultural y económicamente y cuyo destino resulta difícil de

12. Al referirnos a la "cosmovisión rememorada" no intentamos establecer etapas históricas determinadas (prehispánica, hispánica, reduccional, postreduccional). Sólo nos interesa destacar aquellos elementos, cualquiera haya sido la época en que se originaron, que permanecen como supervivientes y/o contaminados.

predecir. Somos conscientes de que el mundo debe organizarse sobre la base del respeto a la alteridad (propuesta de la antropología social) y con una administración equitativa del poder y de los recursos que aún contiene. Y es en este marco que entendemos el posible aporte de estas observaciones al bagaje que el docente de otra cultura deberá poseer al entrar en contacto con niños de comunidades mapuches como las que residen en la provincia del Neuquén.

Bibliografía

- Berger, P. y T. Luckmann (1979) *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Bruno, L. y M. Serafini (1992a) "¿Variables déicticas en el parentesco mapuche?" Comunicación presentada en las *I Jornadas de Lingüística Aborigen*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.
- (1992b) "El modelo de parentesco mapuche y la enunciación." Comunicación presentada en *V Jornadas de Lengua y Literatura Mapuches*, Temuco, Chile, Universidad de la Frontera.
- Carozzi, M.J., M.B. Maya y G.E. Magrassi (1991) *Conceptos de Antropología Social*. Buenos Aires, CEAL.
- Coña, P. (1984) *Testimonio de un cacique mapuche*. Pehuen Editores, Chile.
- Foerster González, R. (1980) "Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente". Tesis de Licenciatura (mimeo), Santiago, Universidad de Chile.
- Grebe M.E., S. Pacheco y J. Segura (1972) "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional*, 14, Chile.
- Habermas, J. (1990) *Teoría de la Acción Comunicativa, II*. Buenos Aires, Taurus.
- Radovich, J.C. y A. Balazote (1992) "El pueblo mapuche en la actualidad". *La Problemática Indígena*, Buenos Aires, CEAL.
- Salas, A. (1987) "Hablar en mapuche es vivir en mapuche". RLA, 25, Concepción, Chile.
- Vattimo, G. (1990) *El fin de la modernidad*. Barcelona, Gedisa.